

## نفی کارآمدی برهان لم در فلسفه اولی؛ مطالعه تطبیقی میان رویکرد ملاصدرا و علامه طباطبایی

موسی ملایری\*

### چکیده

موضوع این مقاله پژوهشی تطبیقی درباره رویکرد مشترک صدرالمتهلین و علامه طباطبایی درباره نفی کارآمدی برهان لم در قلمرو فلسفه اولی است. ملاصدرا با اتکا به نظریه بساطت حقیقت وجود و این که امر بسیط حد و در نتیجه برهان ندارد به این نتیجه دست یافت که برهان لم در شناخت و اثبات احوال و اوصاف وجود کارآمد نیست. صدرا برهان ان را نیز، با استناد به قاعده ذوات الاسباب، گاه به کلی نامعتبر و گاه با کارکردی ضعیف معتبر می‌شمارد. او پس از تضعیف یا حتی تخطئه نقش برهان در قلمرو فلسفه اولی به نوعی منطق‌گریزی محتوم تن می‌دهد و در نهایت شهود را تقویت می‌کند. علامه طباطبایی نخست، هم‌چون صدرا، برهان لم را در قلمرو مسائل فلسفی نامعتبر می‌شمارد (البته نه با استناد به نظریه بساطت وجود، بلکه با اتکا به سه مبنای علم‌شناختی کلان). آن‌گاه با اتکا به قاعده ذوات الاسباب برهان ان مصطلح نزد منطقیون را نیز تماماً ناکارآمد می‌داند. سپس نوع جدیدی از برهان به نام «برهان از طریق ملازمات عامه» عرضه می‌کند و بر آن است که براهین فلسفی همه از این نوع‌اند. بن‌بست نظری‌ای که نخست ملاصدرا و سپس علامه با آن مواجه شدند در اعماقش از ناکارآمدی منطق اصالت ماهوی در قلمرو فلسفه وجودی خبر می‌دهد. در این مقاله، رویکرد علامه طباطبایی مبنی بر نفی ناکارآمدی براهین مذکور نقد می‌شود. اما مدعای ایشان مبنی بر این که برهان از طریق تلازم در فلسفه کارآمد است و با سایر براهین تفاوت ماهوی دارد کشفی ارزش‌مند تلقی می‌شود که می‌کوشد تا رکود منطق را در مقایسه با وجودشناسی در حکمت نوصدرایی جبران کند.

**کلیدواژه‌ها:** منطق نوصدرایی، فلسفه نوصدرایی، ناکارآمدی برهان لم، ناکارآمدی برهان ان، برهان از طریق لوازم عامه.

## ۱. مقدمه

نخست صدرالمتألهین و به تبع او علامه طباطبایی بر آن شده‌اند که در فلسفه اولی برهان لمی کارآمد نیست. صدرا برهان ائی را نیز به طور کامل نفی نکرده، اما بر آن است که نتایج حاصل از براهین ائی در فلسفه چشم‌گیر نیست و پژوهش‌گر را جز به دانشی ضعیف نمی‌رساند. لذا فیلسوف را برای کشف حقیقت هستی به شهود ارجاع می‌دهد، اما علامه طباطبایی، در کنار نفی ثمربخشی برهان لمی، باصراحت امکان اقامه برهان ائی (= دلیل و انّ مطلق) را نیز در فلسفه اولی منتفی دانسته است. باین حال، برخلاف صدرا راه برهان را مسدود ندانسته و فیلسوف را به شهود فرانخوانده است. او، با معرفی گونه‌ای دیگر از برهان که پیشینیان تحلیل درستی از آن نداشتند و رسماً آن را به دو قسم مشهور لمی یا ائی فرومی‌کاستند، بن‌بست پدیدآمده را می‌گشاید و کماکان زمینه اتکای فلسفه اولی بر برهان منطقی را فراهم می‌کند.

در این مقاله، نخست بخش صدرایی این مسئله به‌اجمال مطرح خواهد شد. سپس، نظریه علامه به تفصیل بررسی و ارزیابی می‌شود و در نهایت با نظریه صدرا مقایسه خواهد شد.<sup>۱</sup> در بخش علامه طباطبایی سه پرسش را پاسخ خواهیم داد: ۱. خاست‌گاه نظریه ایشان چیست و بر چه اصول و ارکانی استوار است؟ ۲. نقاط اشتراک و افتراق آن با رأی صدرا چیست و چرا؟ ۳. و در نهایت این که آیا این نظریه فی حد نفسه از استحکام منطقی برخوردار است و بن‌بست مذکور را می‌گشاید یا نه؟

انگاره‌های سه‌گانه‌ای که در پی تثبیت آن‌ها خواهیم بود به‌ترتیب پرسش‌ها عبارت‌اند از:

۱. عمده‌ترین ارکان نظریه علامه از این قرار است: نخست، تفسیر نادری که از موجود من حیث هو موجود به‌منزله موضوع فلسفه دارند؛ دوم، اعراض ذاتیه (یا محمولات گزاره‌های علمی) نمی‌توانند اخص از موضوع علم باشند و به تعبیر ایشان عرض ذاتی باید مساوی موضوع خود باشد. این رویکرد نیز با سابقه، اما شاذ و نادر است؛ سوم، اتکا و استناد ایشان به قاعده ذوات الاسباب که نقشی مهم در ظهور این نظریه داشته است. البته مبانی فرعی دیگری در میان است که آن‌ها را معرفی خواهیم کرد.

۲. نظریه علامه و آموزه صدرا از حیث دلیل و خاست‌گاه متفاوت‌اند، اما ثمره و مؤدایشان با اندکی اختلاف یک‌سان است. هر دو حکیم کاریست برهان لمی و ائی را از منظر علم‌شناختی پیشینی یا توصیه‌ای در قلمرو فلسفه اولی نفی کرده‌اند. در عین حال، این

اختلاف از منظر علم‌شناختی پسینی و توصیفی در مضامین و محتوای آثارشان تفاوت معنی‌داری ایجاد نکرده است.

۳. کشف برهان از طریق تلازم و نفی فروکاهش آن به برهان لمّی و آنّی مصطلح از ابتکارات درخشان علامه طباطبایی است که گامی مهم در راستای جبران عقب‌ماندگی منطق از معرفت‌شناسی و وجودشناسی است. با این حال، این آموزه بدیع که فی‌نفسه مقبول است در بیان علامه نه مبانی مستحکمی دارد و نه ادله استواری؛ لذا در آثار متأخرین قدر آن دانسته نشده است و ناقدان کماکان به فروکاهش مرسوم برهان از طریق تلازم (که یافته علامه طباطبایی است) به یکی از دو قسم برهان لمّی و آنّی مصطلح تأکید می‌کنند. نگارنده می‌کوشد انگاره‌های سه‌گانه را در متن مقاله تقریر و تثبیت کند.

پژوهش‌ها در این باره بسیار ناچیز است و تا آن‌جا که نگارنده جست‌وجو کرد، اولاً درباره پیوند نظریه علامه طباطبایی و ملاصدرا مطلبی یافت نشد. شارحان و شاگردان علامه (که به کرات از آثار آن‌ها بهره خواهیم برد) در لوازم و مبانی این نظریه تعمق و ژرف‌نگری‌های خوبی کرده‌اند، اما در نهایت با آن هم‌راهی نکرده‌اند. گزارشی نیز از این نظریه، البته بدون تحلیل و ارزیابی، در اثری مرتبط با علامه طباطبایی به چاپ رسیده است (اردستانی و کوچنانی، ۱۳۸۸: ۹۶-۱۱۸).

این پژوهش تطبیقی تبار معرفت‌شناختی دارد و در حیطه فلسفه منطق می‌گنجد و می‌کوشد ارتباط معرفت‌شناسی و وجودشناسی با منطق را نشان دهد. در این پژوهش بر این نکته تأکید می‌شود که چگونه معرفت‌شناسی و وجودشناسی بر منطق تقدم دارند و چگونه تطورات معرفت‌شناختی و وجودشناختی کارآمدی ابزارهای منطقی را با چالش مواجه می‌کنند و چگونه منطق باید با نوکردن ابزارها و دست‌مایه‌های خویش قامتش را به قامت سایر حوزه‌های معرفت برساند و از یافته‌های آن‌ها در کارآمد کردن و توسعه ابزارهای خویش استمداد جوید.

با این مقدمه مبسوط اکنون به متن مقاله می‌رسیم و پیش از هر چیز نخست نظریه ملاصدرا را به اختصار گزارش می‌کنیم.

## ۲. خاست‌گاه نظریه ملاصدرا

### ۱.۲. نظریه بساطت وجود

مهم‌ترین خاست‌گاه صدرا برای نفی برهان لمّی در قلمرو فلسفه اولی نظریه بساطت وجود است. اکنون باید دید بساطت وجود به چه معنی است و چگونه به چنین نتیجه

معرفت‌شناختی مهمی منتهی می‌شود؟ حکیم ما در آثار خود، هنگامی که احکام وجود را بررسی می‌کند، یکی از احکام حقیقت وجود را بساطت آن دانسته است. او این ایده را در *الشواهد الربوبیه و المشاعر* چنین عنوان می‌کند: «فهو [ای الوجود] فی ذاته امر بسیط.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۷) و در *سفر* می‌نویسد: «ان الوجودات هویات بسیطة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۵۰).

بنابراین، می‌توان چنین آموزه‌ای را با قطع و یقین به صدرا نسبت داد، اما لازم است قبل از بیان ارتباط بساطت وجود، با نفی برهان لمی، اندکی در این گزاره که «وجود بسیط است» تأمل کنیم و درباره مفاد و مدلول آن پرسش کنیم. موضوع این گزاره وجود و محمول آن بساطت است و ما می‌دانیم که هر دو لفظ بر بیش از یک معنی اطلاق می‌شوند. مقصود از وجود در این گزاره مفهوم وجود نیست. مفهوم وجود مفهومی بسیط است و اجزای حدی یا اجزای تحلیلی ندارد، اما به قرینه نتایجی که ملاصدرا از این مسئله می‌گیرد مقصودش از وجود در این جا حقیقت عینی وجود است. به عبارت دقیق‌تر، موصوف به بساطت همان وجودی است که در نظام صدرايي موضوع فلسفه اولی است.<sup>۲</sup> همان وجود من حیث هو وجود یا همان حقیقت عینی وجود، با صرف نظر از تعینات و حدودی که بر آن عارض می‌شوند (سبزواری، ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ج ۲، ۳۸۰).

اما بساطت نیز معانی متعددی دارد، چه بساطت به معنی نفی ترکیب است و نفی ترکیب از احکام سلبيه وجود محسوب می‌شود. در *منظومه سبزواری* و به تبع او در آثار علامه طباطبایی که احکام سلبي وجود از احکام ثبوتی آن تفکیک شده‌اند، بساطت درزمره احکام سلبي آمده است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۸).

از آن جا که ترکیب اقسام متعددی دارد، نفی ترکیب نیز به چند معنی است. صدرالمتألهین در آثارش مدعای خویش مبنی بر بساطت وجود را به دقت تحدید و مشخص نکرده است که با اثبات بساطت کدام یک از اقسام ترکیب را از وجود نفی می‌کند. گواهی که تعبیرش فقط در نفی ترکیب عقلی یعنی ترکیب از جنس و فصل ظهور دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۵۰-۵۳).

سبزواری در شرح *منظومه مدعا* را به صراحت توسعه داده و بر نفی ترکیب خارجی، خواه از ماده و صورت و خواه از اجزای مقداری، و نیز بر نفی ترکیب عقلی از جنس و فصل مستقلاً برهان اقامه می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۷۰-۷۱). با روشن شدن مدعای بساطت وجود اکنون توجه کنیم ارتباطش با موضوع بحث ما چیست.

## ۲.۲ نتایج معرفت‌شناختی بساطت وجود

صدرا پس از طرح نظریه بساطت وجود سه نتیجه معرفت‌شناختی بسیار مهم بر آن متفرع کرده است. این فروع سه‌گانه عبارت‌اند از:

الف) از آن‌جا که حقیقت وجود بسیط است، جنس و فصل ندارد و هرچه جنس و فصل نداشته باشد حد ندارد و آنچه حد نداشته باشد تصویراً به علم حصولی قابل‌شناسایی نیست و مجهول است؛

ب) آنچه حد ندارد برهان نیز بر آن اقامه نمی‌شود، زیرا حد وسط در برهان همان اجزای تعریف حدی است. به تعبیر منطقیون، «الحد و البرهان متشارکان فی الحدود». نتیجه این‌که وجود و احوال آن به واسطه علم حصولی برهانی نیز قابل‌شناسایی و کشف نیستند و به تعبیر دیگر وجود و احوال آن به لحاظ تصدیقی مجهول‌اند، کما این‌که براساس فرع قبل تصویراً مجهول‌اند.

ج) اگرچه راه علم حصولی، تصویراً و تصدیقاً، برای درک و کشف حقیقت وجود مسدود است، راه مشاهده و علم حضوری گشوده است و فقط بدین طریق است که می‌توان به حقیقت وجود و احوال آن دست یافت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۵۳).

چنان‌که در فرع دوم ملاحظه شد، به کمک قاعده «مشارکت حد و برهان» استدلال شد که آنچه حد ندارد برهان هم ندارد. اما می‌توان پرسید این استدلال کدام یک از اقسام برهان را نفی می‌کند. پاسخ آن است که قاعده مذکور مختص برهان لمّی است، زیرا مشارکت حد و برهان مختص برهان لمّی است. پس مضمون دقیق فرع دوم آن است که آنچه حد ندارد برهان لمّی هم ندارد. لذا ممکن است راه برهان اُنّی برای کشف آن گشوده باشد. صدرا این نکته را می‌پذیرد، اما تذکر می‌دهد که شناخت، به واسطه برهان اُنّی، به کمک آثار و لوازم یک شیء حاصل می‌شود و چنین شناختی ضعیف و غیرقابل‌اعتناست. برهان اُنّی در فلسفه اولی، در نهایت، مبرهن را به این مایه از دانش می‌رساند که موجودی هست، اما از این‌که آن موجود چیست و چه احوال و مختصات دارد نصیبی حاصل نمی‌کند. عین عبارت صدرا در این زمینه چنین است:

فظهر أنّ الوجودات هویات عینیة و متشخصات بذواتها، من غیر ان توصف بالجنسیة و النوعیة و الکلیة و الجزئیة... و اذ لا جنس لها فلا فصل لها، فلا حد لها. و اذ لا حد لها فلا برهان علیها؛ لتشارکهما فی الحدود... فالعلم بها اما أنّ یكون بالمشاهدة الحضوریة او بالاستدلال علیها باثارها و لوازمها، فلا تُعرف بها الا معرفة ضعیفة (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۵۳).

خلاصه این که صدرا راه معرفت ضعیف وجود را از طریق برهان آنی گشوده دانسته است. پس از این، در صفحات آتی خواهیم دید علامه طباطبایی، براساس قاعده «ذوات الاسباب»، این نوع معرفت را نیز نفی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که نه برهان لمی و نه برهان آنی در شناخت وجود و بالتبع در فلسفه اولی کارآیی ندارند. تفصیل مطلب را در صفحات آتی می‌آوریم.

تا این جا معلوم شد که صدر المتألهین نفی علم حصولی تصوری و تصدیقی به وجود را از بساطت آن نتیجه گرفته است، اما برای اثبات همین مدعا راهی دیگر را نیز پیموده و همین مطلب را از طریق دیگر ثابت کرده است. در *الشواهد الربوبیه* این مدعا را چنین تقریر و مبرهن کرده است: علم حصولی فقط به ماهیات تعلق می‌گیرد، زیرا ماهیت از خارجیت و ذهنیت لاشروط است. لذا به همان نحو که در خارج است عیناً به ذهن می‌آید. ماهیت در خارج به وجود خارجی و در ذهن به وجود ذهنی موجود است، اما حقیقت وجود که نه خود ماهیت است و نه دارای ماهیت است هرگز به ذهن نمی‌آید. لذا هرگونه مفهوم که از وجود و احوال آن انتزاع شود و به ذهن بیاید، همه، در حد عناوین مشیری‌اند که حقیقت منشأ انتزاع خود را نشان نمی‌دهند؛ لذا وجود برای همیشه از دسترس ذهن و علم حصولی خارج است. عبارت صدرا در این باره چنین است:

الوجود لا یمكن تصوُّره بالحد و لا بالرسم، ولا بصورة مساویة اذ تصور الشيء العینی عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العین الی حد الذهن فهذا یجری فی غیر الوجود. و اما فی الوجود فلا یمكن ذلك الا بصریح المشاهدة و عین العیان دون اشارة الحد و البرهان و تفهیم العبارة و البیان (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶).

چنان که ملاحظه می‌شود، مدعا در هر دو روش یکسان است. مدعا آن است که وجود قابل تصور و تحدید نیست و نمی‌توان احوال آن را به برهان شناخت. اما این مدعا، نخست، به کمک بساطت وجود و مشارکت حد و برهان اثبات شد و در این جا با این دلیل که محال است یک حقیقت خارجی عیناً به ذهن بیاید و چنین فرضی مستلزم انقلاب است.

تا این جا مدعای صدرا به منظور گشایش زمینه تطبیق آن با نظریه علامه طباطبایی مطرح شد. اکنون نظریه علامه را با شرح و بسط بیش تر پی‌گیری می‌کنیم.

### ۳. علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در پاره‌ای از آثارشان نظریه منطقی و معرفت‌شناختی مهمی را مطرح کرده‌اند که براساس آن در فلسفه اولی نمی‌توان هیچ مطلبی را با برهان لمّی یا برهان اُنّی مصطلح اثبات کرد. ما نخست سطح این نظریه را گزارش می‌کنیم. سپس اصول و مقدمات آن را تشریح و ارزیابی می‌کنیم و درنهایت آن را با نظر ملاصدرا مقایسه خواهیم کرد.

#### ۱.۳ مدعای علامه

اگر سخن علامه این است که در فلسفه اولی هر مدعایی بدیهی نیست، این ادعا محتاج برهان است و منطقیون، خواه متقدمین و خواه متأخرین، گفته‌اند: اقامه برهان از سه فرض خارج نیست: اول، مبرهن نخست علت را می‌یابد و از وجود علت بر اثبات معلول حکم می‌کند (= برهان لمّی)؛ دوم، نخست معلول را می‌یابد و از وجود معلول بر وجود علت حکم می‌راند (= برهان اُنّی موسوم به دلیل، از این پس، دلیل)؛ سوم، علتی دو معلول (که انفکاک‌ناپذیرند) داشته باشد و مبرهن به یکی از آن‌ها دست می‌یابد و دیگری را که احیاناً محسوس و مشهود نیست به واسطه وجود معلول دیگر اثبات می‌کند (= برهان اُنّی موسوم به اُنّ مطلق، از این پس اُنّ مطلق). نکته شایان توجه آن است که در فرض سوم نیز مبرهن مستقیماً از یک معلول به معلول دیگر نمی‌رسد، بلکه در گام اول از معلول اول به علت و در گام دوم، از علت به معلول دوم حکم می‌کند. بنابراین، این قسم مرکب از دو قسم قبلی و به آن‌ها بازگرداندنی است.

حاصل مطلب آن که برهان در نگاه ابتدایی سه قسم است: لم، دلیل، و اُنّ مطلق. اما با تحلیل عمیق‌تر مبرهن یا از علت به معلول سیر می‌کند یا از معلول به علت.<sup>۳</sup> پس از پذیرش این جمع‌بندی و تأکید مجدد بر این که راه برهان منطقی به همین دو روش منحصر است، اکنون به اعتقاد علامه طباطبایی به مضمون گزاره‌های فلسفی نگاه می‌کنیم و می‌بینیم ماهیت دعاوی فلسفی و نظریه‌های فیلسوفان به گونه‌ای است که به هیچ‌یک از این دو طریق اثبات‌پذیر نیستند. اما از راه علت و با برهان لم نمی‌توان به معلول رسید؛ به دلیل آن که گزاره‌های فلسفی نه موضوعشان علت دارد و نه محمولشان، و نه اثبات محمول آن‌ها برای موضوع. دلیل این مدعا آن است که موضوع فلسفه و موضوع گزاره‌های فلسفی وجود است و وجود به آن اعتبار که موضوع فلسفه است چنان عام و فراگیر است که علتی و رای آن فرض نمی‌شود. اما محمول‌های گزاره‌های فلسفی نیز با موضوعات خود مساوی‌اند.

به حکم آن که محمول‌ها باید از عوارض ذاتیه موضوع خود باشند و عرض ذاتی، به اعتقاد علامه، باید از حیث نسب اربعه با محمول مساوی باشد. پس محمولات نیز مساوی موضوعات‌اند، لذا نه موضوعات مسائل و نه محمولات آن‌ها هیچ‌یک به دلیل شمول و فراگیری‌شان علت ندارند.

اکنون اگر موضوع‌ها و محمول‌ها چنان عام و فراگیر باشند که هیچ موجودی از قلمرو شمول آن‌ها خارج نباشد، اثبات محمول برای موضوع نیز علتی و رای آن‌ها نخواهد داشت. نتیجه این که هیچ گزاره و آموزه فلسفی را نمی‌توان به واسطه برهان لم اثبات کرد (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۰).

و اما راه دلیل نیز مسدود است. چنان‌که گفته شد، در این نوع از برهان از معلول به علت می‌رسند. علامه به تبعیت از حکمای پیشین به حکم قاعده مشهور «ذوات الاسباب لا تُعرف الا باسبابها» بر آن است که چنین برهانی مفید یقین نیست.

سومین نوع برهان، یعنی آن مطلق، نیز مفید یقین و کارآمد نیست، زیرا چنان‌که گفته شد این نوع برهان، خود، مرکب است از برهان لم و دلیل و قبلاً گفته شد که این برهان‌ها در فلسفه کارآیی ندارند. حکیم ما در مدخل *نهایت‌الحکمه* در باب برهان آن می‌نویسد: «و اما برهان الان، فقد تحقق فی کتاب البرهان من المنطق أن السلوک من المعلول الی العلة لا یفید یقیناً» (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۰).

و در رساله برهان، پس از اقامه دو استدلال بر بی‌اعتباری دلیل و آن مطلق، می‌نویسد: «و قد بان ایضاً أن القیاس الذی اکبره علة لا وسطه [= دلیل] او هما معلولا علة ثالثه [= آن مطلق] لیس ببرهان البتة و لا یفید یقیناً» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۷۹).

### ۲.۳ بحران معرفت‌شناختی

پس از آن‌که مقرر شد برهان لم در فلسفه اولی و برهان آن‌ها تنها در فلسفه اولی، بلکه در هیچ علم دیگری، مفید یقین نیستند، علامه طباطبایی فلسفه را با بحران معرفت‌شناختی مهمی مواجه دیده است. همین وضعیت را (البته نه به این شدت وحدت) در ملاصدرا نیز مشاهده کردیم. راه ملاصدرا برای گریز از مشکل این بود که اولاً برهان آن را مفید معرفت شمرد، اگرچه آن را معرفتی ضعیف دانست و ثانیاً راه شهود را هموار دید.

اما علامه طباطبایی در این جا نشان می‌دهد اگرچه حکیمی صدرایی است، از حیث وفاداری به برهان به مشائیان تعلق خاطر دارد و این را باید یکی از خصیصه‌های حکمت

نوصدرایی دانست. لذا راه برون‌شد علامه از این معضل آن است که نوعی دیگر از برهان را معرفی می‌کند که خود آن را از اقسام برهان آن دانسته است و نام آن را برهان از طریق لوازم خاص می‌نهد. در این نوع از برهان سیر مبرهن نه از معلول به علت است و نه از علت به معلول و نه از یکی از معلول‌های علت ثالثه به دیگری. هیچ‌یک از این‌ها، چنان‌که گفته شد، در فلسفه اولی کاربرد ندارند. این نوع برهان در جایی اقامه می‌شود که امر واحدی دو لازمه (= دو وصف انفکاک‌ناپذیر) داشته باشد که بین آن‌ها علیتی برقرار نیست. یکی بین یا مبین و دیگری مجهول است؛ لذا می‌توان از طریق لازمه معلوم به لازمه مجهول دست یافت. از نظر علامه، تنها برهان یقین‌آور که در فلسفه اولی قابل‌اقامه است همین نوع است. (طباطبایی، ۱۹۹۰: ج ۳، ۳۹۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۰، ۳۲۱). تا این‌جا مدعای علامه طباطبایی تقریر شد. اکنون مبانی این نظریه را معرفی و تحلیل می‌کنیم.

#### ۴. مقدمات و مبانی نظریه علامه

تا این‌جا سعی کردیم نظریه علامه را به‌اختصار گزارش دهیم و آن را معرفی کنیم. اما جای‌جای این نظریه متکی بر مبانی و پیش‌فرض‌هایی است که هرگونه داوری و ارزیابی آن به بررسی آن مبانی وابسته است. به‌نظر می‌رسد اگر از مبادی بعید این نظریه چشم‌پوشیم، مبادی و مقدمات قریب نظریه مذکور چهار مطلب است که به‌تفصیل درباره هر یک سخن می‌گوییم.

#### ۱.۴ مبانی نظریه علامه طباطبایی

۱.۱.۴ موضوع فلسفه و موضوعات مسائل فلسفی علت ندارند: همان‌طور که پیش‌تر در بخش ۱.۳ گفته شد، به‌اعتقاد علامه، فلسفه به‌علت فراگیری و شمولش چنان است که هیچ موجودی از قلمرو آن خارج نیست. هر چه بتوان آن را علت نامید، خود، در درون این حقیقت فراگیر است؛ پس ورای آن علتی قابل‌فرض نیست. به‌بیان ایشان: «لاعلّة لمطلق الوجود الشامل للواجب و الممكن المبحوث عنه فی الفلسفة» (طباطبایی، ۱۹۹۰: ج ۶، تعلیقه ۱، ص ۲۹).

این نظریه که وجود من حیث هو وجود علت ندارد فقط نظریه علامه طباطبایی نیست. ملاصدرا نیز همین اندیشه را مطرح می‌کند و اظهار می‌دارد که: «أَنَّ حَقِيقَةَ الْوَجُودِ لَا سَبَبَ لَهَا بَوَجهٍ مِنَ الْوَجُوهِ» (صدرا، ۱۹۹۰: ج ۱، ۵۳).

مقصود علامه از «مطلق وجود» در عبارتی که از ایشان نقل کردیم همان وجودی است که موضوع فلسفه است و اگر مقصود ملاصدرا هم از «حقیقت وجود» در عبارت فوق همین

باشد، می‌توان گفت: هر دو فیلسوف برآن‌اند که وجود به همان اعتباری که موضوع فلسفه است علت ندارد. علامه طباطبایی از این نکته که وجود علت ندارد، به شرحی که گفته شد، نتیجه گرفتند که برهان لمی در فلسفه اقامه نمی‌شود. اکنون این مبنا را بررسی می‌کنیم.

۲.۱.۴ در مقام ارزیابی این مبنا دو ملاحظه شایان ذکر است: اولاً اصل این حکم که موضوع فلسفه علت ندارد محل تردید، بلکه محل انکار است؛ ثانیاً این حکم، حتی با فرض صحتش، نتیجه نمی‌دهد که موضوع هیچ گزاره فلسفی علت ندارد. اکنون تفصیل این دو ملاحظه:

۱.۲.۱.۴ این که موضوع فلسفه علت ندارد به تصویر ویژه‌ای از موجود من حیث هو موجود متکی است که معقول به نظر نمی‌رسد. وجود من حیث هو وجود به دو صورت تصویرشدنی است: یکی تصویر صحیح و مقبول و دیگری تصویر شاذ و نامقبول. در تصویر صحیح، مقصود از موجود من حیث هو موجود آن است که از تعینات ویژه هر وجود مثل مادی بودن، مجرد بودن، واجب یا ممکن بودن که هیچ وجودی از آن‌ها پیراسته نیست صرف نظر کنیم و فقط به وجود اشیا نظر دوزیم و آن‌گاه از احکام و خصوصیات وجود آن‌ها (= من حیث هو موجود) سخن بگوییم. مانند این که گفته شود: وجود ممکن متناهی و وجود واجب نامتناهی است. در این ملاحظه وجود من حیث هو موجود مفهومی است فراگیر و محکی و مصداق آن هریک از وجودات عالم خارج است. لذا در این تصویر احکام وجود من حیث هو موجود گاه عام و فراگیرند، به این معنی که حکم بر تک تک افراد تسری می‌کند؛ لذا می‌توان به نحو موجب کلیه گفت: هر وجودی اصیل است. و گاه جزئی و غیرفراگیرند، مثل این که گفته می‌شود: بعضی وجودها حادث و برخی قدیم‌اند؛ برخی ممکن و برخی واجب‌اند. این تصویر تصویری صحیح از موضوع فلسفه است.

بر اساس این تصویر، هرگز نمی‌توان گفت وجود من حیث هو موجود علت ندارد، زیرا نتیجه چنین حکمی آن است که هیچ وجودی علت ندارد و آشکار است که این نتیجه پذیرفتنی نیست. البته شایان ذکر است که مبنای ما در این بحث مبنای مشهور و معقول حکما یعنی کثرت حقیقت وجود است، نه اندیشه وحدت شخصیه که بر اساس آن مباحث به گونه‌ای دیگر مطرح خواهند بود. حتی علامه طباطبایی نیز مدعای خویش را بر وحدت شخصیه وجود متکی نکرده است.

اما تصویر دوم و نامقبول از وجود من حیث هو موجود آن است که آن را به شرط لای از تعینات و خصوصیات در نظر بگیریم، برخلاف تصویر اول که به نحو لابلش شرط از تعینات

ملاحظه می‌شد.<sup>۵</sup> در تصویر اول وجود با عدم ملاحظه تعینات تصور می‌شد و در این تصویر با ملاحظه عدم تعینات. به این ترتیب، در این تصویر مقصود از وجود من حیث هو موجود وجودی است که از همه تعینات و خصوصیات رتبه امکانی یا واجبی منسلخ شده است و به عبارت دیگر مقصود از وجود در این کاربرد وجود است، با قطع نظر از تعین‌هایی که در مراتب متأخر به دست می‌آورد و به آن‌ها مقید می‌شود. بدین ترتیب، طبیعت و هویتی از وجود ترسیم می‌شود که هم‌چون حقیقتی واحد، نه واجب است نه ممکن، نه حادث است و نه قدیم. گویی هویتی مطلق و فراگیر دارد که از همه قیدها و تعینات برتر و سابق‌بر همه آن‌هاست. حقیقت وجود در این تصویر حقیقت صرف یا وجود محضی است که به هیچ تعینی مقید نیست.

این تصویری مغالطی و موهوم از موضوع فلسفه است. در این تصویر موهوم، موضوع فلسفه به نحو فراگیر به اوصافی متصف می‌شود که وجودهای متعین و مقید آن اوصاف و احکام را نمی‌پذیرند؛ لذا مصادیق متعین وجود نمی‌توانند به نحو کلیه سلباً یا ایجاباً آن احکام را بپذیرند. غالب احکام سلبیه وجود با همین تصویر موهوم از موضوع فلسفه بر وجود حمل شده‌اند. همانند آن‌جا که گفته می‌شود وجود من حیث هو وجود سبب و علت ندارد.

اکنون پرسش آن است که آیا این حکم را که وجود علت ندارد می‌توان به افراد وجود نیز تسری داد و گفت وجود ممکن علت ندارد؟ واضح است که چنین حکمی درست نیست.

خلاصه این‌که بین دو تصویری که از وجود من حیث هو موجود بیان شد تفاوت بسیار است. اکنون جای این پرسش باقی است که وجود با کدام تصویر موضوع فلسفه است؟ به اعتقاد ما، وجود من حیث هو موجود فقط با تصویر اول است که موضوع فلسفه است، زیرا فلسفه اولی پیرامون عالم خارج سخن می‌گوید و احکام وجود فقط در تصویر اول است که به خارج تسری می‌کنند. تصویر دوم، یعنی وجود صرفی که مقید به هیچ قید و متعین به هیچ تعینی نیست، امری است که فقط در موطن ذهن تحقق دارد. چنین مفهومی فقط ذهنی است و احکام آن نیز از ذهن فراتر نمی‌روند، هرچند آن را طبیعت و حقیقت وجود بنامند.<sup>۶</sup> آن‌جا که گفته می‌شود وجود، یا حقیقت وجود، بسیط است نیز موضوع حکم همین تصویر موهوم از وجود است که فقط در ذهن جای دارد. لذا برخی از پژوهش‌گران گفته‌اند:

و قد يُدعى ان للوجود طبيعة مرسله شاملة لكل الوجودات الخاصة بصرف النظر من كثرتها و خصوصياتها فيجری البحث حول تلك الطبيعة المرسله و بساطتها. و لعلّه ناشی من قیاس الوجود و شئونه على الماهية و احكامها فيتوهم أنّ للوجود حقيقة یصح البحث عنها من حيث هی بصرف النظر عن الوجودات الخاصة و اثبات احكام لها باعتبار تلك الحیثية (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۳۹).

با این مقدمه، اکنون به کلام علامه بازمی‌گردیم و تأکید می‌کنیم این بیان که وجود از آن حیث که موضوع فلسفه است علت ندارد بر تصویر دوم از موضوع فلسفه متکی است؛ لذا حکمی مقبول نیست. حکم صحیح آن است که وجود من حیث هو موجود گاه واجب است و گاه ممکن، گاه علت است و گاه معلول.

۲.۲.۱.۴ و اما دومین نقد آن است که حتی اگر از نقد اول صرف‌نظر کنیم و بپذیریم که وجود من حیث هو موجود علت نداشته باشد، نمی‌توان از این حکم این گزاره را نتیجه گرفت که موضوع تمامی گزاره‌های فلسفی علت ندارند، چه موضوع همه گزاره‌های فلسفی وجود صرف نیست.

با این حال، استنتاج حکم دوم از حکم اول و تفریع یکی بر دیگری از سوی علامه بدون توجه صورت نگرفته و سرّ و مبنایی دارد. بیان این نکته محتاج مقدمه‌ای است:

از نگاه علم‌شناسان مسلمان، هر علم موضوعی دارد و مسائلی و اگر مسائل هر علم به‌نحو گزاره حملیه تقریر شوند، هر یک موضوعی دارند. در یک تقسیم کلان می‌توان گفت طبق دیدگاه مشهور، موضوعات مسائلی علم گاه همان موضوع علم‌اند، مثل این‌که در فلسفه اولی گفته می‌شود که وجود اصیل است. و گاه اخص از موضوع علم‌اند، یعنی از انواع یا اقسام موضوع علم‌اند؛<sup>۷</sup> مثل آن‌جا که گفته می‌شود: ممکن محتاج علت است یا نفس مجرد است.

اما علامه طباطبایی در این‌جا دو پیش‌فرض مهم دارند و آن پیش‌فرض‌ها (که در بخش بعد مستند و بررسی خواهند شد) این است که اولاً، محمولات تمام مسائل در علوم برهانی عرض ذاتی موضوع علم‌اند و ثانیاً عرض ذاتی باید با معروض خود مساوی باشد. گویی از این دو پیش‌فرض این نتیجه عجیب را می‌گیرند که در همه مسائل علوم برهانی موضوع مسئله عیناً همان موضوع علم است. شاید به همین دلیل بوده است که ایشان در مدخل *نهایه الحکمة* مسائل فلسفی را به دو دسته منحصر می‌کنند: دسته اول مسائلی است که محمول مسئله به‌تنهایی با موضوع فلسفه اولی از حیث عموم و خصوص

مساوی است. مثل آن که گفته شود وجود اصیل است و یا این که گفته شود وجود منشأ اثر است. آشکار است که این محمول‌ها تمامی افراد وجود را شامل می‌شوند؛ دسته دوم مسائلی است که محمولشان دو یا چند مفهوم متقابل است، به نحوی که هر یک از آن‌ها اخص از موضوع فلسفه است، اما با مفهوم مقابل خود به نحو مردوده‌المحمول در مجموع با موضوع فلسفه مساوی‌اند؛ مثل این که گفته شود وجود یا واجب است یا ممکن و نیز وجود یا بالقوه است یا بالفعل. بیان ایشان ظهور تام در این دارد که موضوعات فلسفه به این دو دسته منحصر می‌شوند.

با این مقدمه اکنون به استنتاجی برمی‌گردیم که در کلام علامه صورت گرفت. ایشان از این گزاره که وجود علت ندارد نتیجه گرفتند که موضوع هیچ گزاره فلسفی‌ای علت ندارد و علت استنتاج چنان‌که از مقدمه بالا معلوم شد، این است که، به اعتقاد ایشان، موضوع مسائل فلسفی در همه موارد عین موضوع فلسفه یعنی وجود است.<sup>۸</sup>

این استنتاج بر مبنای نظر ایشان صحیح است، اما حق آن است که آن مبنا پذیرفتنی نیست. حق آن است که موضوعات مسائل فلسفی می‌توانند عین موضوع فلسفه نباشند. هنگامی که فیلسوف می‌خواهد درباره احکام اقسام و انواع وجود سخن بگوید، مثلاً از تجرد نفس و جوهریت آن یا از حرکت یا سکون جواهر مادی سخن بگوید، گزاره‌های او گزاره‌هایی فلسفی است. در عین حال موضوع مسئله وجود نیست. طبق مبنای علامه چنین گزاره‌هایی را نباید گزاره فلسفی شمرد.

ماحصل نقد مذکور این است که حتی اگر از نقد اول صرف‌نظر کنیم و بپذیریم که وجود علت ندارد، نمی‌توان پذیرفت که موضوع تمام مسائل فلسفی وجود است و علت ندارد و برهان لمّی در آن جاری نیست.

در سومین پی‌نوشت همین بخش نقد یکی از شاگردان علامه بر این نظریه را ذکر کردیم که مسائل فلسفی منحصر به دو گروه‌اند و در هر دو گروه موضوع مسئله همان موضوع فلسفه اولی است. اینک در انتهای این بخش کلام یکی دیگر از شارحان *نهایة الحکمة* را در نقد همین نظریه نقل می‌کنیم. ایشان می‌نویسند:

اگر ما بپذیریم که موضوع بسیاری از مسائل فلسفی وجود مطلق نیست، بلکه از اقسام و انواع وجود است و محمولات این مسائل مختص همین قسم از وجود است، آن‌گاه می‌بینیم که برهان لمّی در مسائل فلسفی مجال گسترده‌ای دارد<sup>۹</sup> (فیاضی، ۱۳۷۸: ج ۱، تعلیقه ۴۵، ص ۳۱).

اکنون دومین مبنای علامه طباطبایی را بررسی می‌کنیم.

## ۲.۴ محمولات مسائل فلسفی علت ندارند

پیش‌تر (بخش ۱.۳) بیان شد که مبنای علامه در نفی برهان لم از قلمرو مسائل فلسفی ازسویی بر عموم و فراگیری موضوع مسائل فلسفی و ازسوی دیگر بر عموم و فراگیری محمول‌های این مسائل متکی است. بخش عموم موضوعات را به تفصیل بررسی کردیم. اکنون عموم محمولات را بررسی می‌کنیم.

۱.۲.۴ خلاصه مدعای ایشان چنین است که محمول‌ها در مسائل فلسفی، که قطعاً باید از عوارض ذاتیه موضوع خود باشند، همانند موضوع عام و فراگیرند و کل هستی را شامل می‌شوند، به گونه‌ای که هیچ موجودی از شمول آن‌ها خارج نیست و اگر چنین باشد، موجودی ورای آن‌ها فرض نمی‌شود تا بتواند علت ثبوت آن‌ها برای موضوع باشد. چنین گزاره‌ای که نتوان برای ثبوت محمول آن علتی فرض کرد برهان لم بر آن اقامه نخواهد شد.

اما پرسش آن است که چرا محمولات مسائل نیز باید همانند موضوعات آن‌ها فراگیر و عام باشند. پاسخ در دیدگاهی ریشه دارد که حکیم ما درباره احکام عوارض ذاتیه اخذ کرده است. می‌دانیم که در گزاره‌ها و مسائل علمی محمول باید از عوارض ذاتیه موضوع باشد. از نظر حکیم ما، این شرط فقط وقتی محقق است که محمول، از حیث نسب اربعه، مساوی با موضوع باشد. توضیح آن که هر محمول وقتی با موضوعش سنجدیده شود از سه حالت خارج نیست: یا اعم از آن است مثل حمل امکان بر جسم؛ یا مساوی با آن است، مثل حمل اصالت بر وجود؛ یا اخص از آن است، مثل حمل شاعر بر انسان.

علم‌شناسان مسلمان، تا قبل از ملاصدرا، فی الجمله پذیرفته بودند که محمولات مسائل (= عوارض ذاتیه) یا مساوی با موضوع مسئله‌اند و یا اعم از آن. ملاصدرا حتی عوارض اخص مثل حمل امکان بر وجود محمول را نیز عرض ذاتی می‌شمرد (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۱، ۳۳)، اما علامه طباطبایی بر آن است که فقط عوارض مساوی با موضوع می‌توانند ذاتی باشند. او نه عوارض اعم را ذاتی می‌شمرد و نه عوارض اخص را. ایشان در مقام عرضه ملاک برای شناسایی عوارض ذاتی می‌گویند: عارض ذاتی آن است که با وضع موضوع خود وضع و با رفع آن رفع شود. ایشان در مواضع متعددی بر این موضوع انگشت نهاده و تکیه کرده است. در تعلیقه بر اسفار می‌نویسد:

«ان البرهان لكونه قياساً منتجاً لليقين يجب... ان تكون ذاتية المحمول للموضوع ای بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه» (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۱، تعلیقه ۱، ص ۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۶۸-۱۶۹).

آشکار است که عوارض اعم یا اخص چنین نیستند، لذا ثبوت چنین محمول‌هایی برای موضوعاتشان یقینی نخواهد بود. به همین دلیل حکیم ما برای حل مشکل عوارض اخص به راه‌حلی متوسل می‌شوند که سابقه‌ای کهن دارد و قبل از علامه نیز گروهی همین شیوه را پی‌گیری کرده‌اند. این راه‌حل عبارت است از تجمیع همه شقوق محمول اخص تا این‌که با موضوع خود مساوی شود. در این صورت ساختار صوری گزاره به شکل حملیه مردده المحمول خواهد بود؛<sup>۱</sup> مثل این‌که گفته شود وجود یا ممکن است یا واجب و نیز یا بالقوه است یا بالفعل. بدین ترتیب، جمع محمول‌ها، هم‌چون محمولی واحد، مساوی با موضوع و عرض ذاتی آن خواهد بود. به بیان علامه: «لو كان بعض المحمولات اخص من موضوعه، كان هو و ما يقابله في التقسيم محمولاً ذاتياً واحداً» (طباطبایی، ۱۹۸۱: ج ۱، تعلیقه ۱، ص ۳۱).

تا این‌جا آشکار شد که مبنای دوم، یعنی علت‌نداشتن محمولات مسائل فلسفی، در این اصل ریشه دارد که محمولات باید مساوی موضوعات باشند و این اصل به‌نوبه خود در این آموزه ریشه دارد که عرض ذاتی باید با موضوع خود مساوی باشد. اکنون ما همین مبنای آخر را بررسی و ارزیابی می‌کنیم.

۲.۲.۴ لزوم تساوی عرض ذاتی با موضوع مسئله: نظریه لزوم تساوی عرض ذاتی با موضوع مسئله علمی را از دو جنبه می‌توان ملاحظه کرد: نخست، آیا این نظریه فی حد نفسه تمام است و از استحکام منطقی لازم برخوردار است یا نه؟ ما با اتکا به نقدهای قدرت‌مند صدرا به این نظریه (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۲-۳۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹-۲۰) آن را تمام نمی‌دانیم.

اما جنبه دیگر مسئله آن است که به فرض صحت نظریه مذکور و پذیرش لزوم تساوی عرض ذاتی با معروض خود، باز هم نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که هیچ‌یک از محمول‌های مسائل فلسفی علت ندارند، لذا بر آن‌ها برهان لم اقامه نمی‌شود. دلیل نادرستی این استنتاج مطلبی است که پیش‌تر (در ۱.۳.۴) گفته شد. در آن‌جا ثابت شد که موضوعات مسائل فلسفی می‌توانند از اقسام و انواع و فروع موضوع علم باشند و در این صورت، محمولات آن‌ها نیز، به فرض پذیرش تساوی عرض ذاتی با موضوع مسئله، مختص و

مساوی با همین موضوعات خواهند بود. در نتیجه، هم موضوع می‌تواند علت داشته باشد و هم محمول؛ مثل این‌که گفته شود جوهر مادی ذاتاً متغیر و متحرک است.

در پایان این بخش و پیش از ورود به مطلب بعد، خوب است به این مطلب اشاره کنیم که کلام علامه مبنی بر این‌که محمولات مسائل فلسفی (= عوارض ذاتیه وجود) علت ندارند با تصویری از عرض ذاتی هم‌سوست که با تعریف شیخ در اشارات از عرض ذاتی شکل گرفت و اگرچه پس از او مورد قبول عامه واقع نشد، کمابیش طرف‌دارانی داشته است.

شیخ در اشارات در تعریف عرض ذاتی گفت: «ذلک هو المحمول الذی یلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهیته» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ج ۱، ۵۸). فخر رازی در شرح اشارات تصریح کرد که با توجه به تعریف اشارات و تعاریف پیشین از عرض ذاتی، دو تصویر اخص و اعم پدید آمده است. در تصویر اخص، عرض ذاتی محمولی است که ثبوت آن برای موضوع محتاج علت و به بیان روشن‌تر محتاج واسطه در ثبوت نیست، چراکه از جوهر ذات ماهیت می‌جوشد و نشئت می‌گیرد. به بیان فخر رازی: «و ذلک لانّ الماهیه تقتضی الاعراض الذاتیه اقتضاء العلة المعلول» (رازی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۷۷). علامه طباطبایی نیز در آن‌جا که می‌فرماید عرض ذاتی با وضع موضوع وضع و با رفع آن رفع می‌شود به تصویر اشارات از عرض ذاتی بازگشته‌اند. براساس این تصویر، از آن‌جاکه عرض ذاتی واسطه در ثبوت ندارد، پس با برهان لمی نمی‌توان آن را برای موضوع اثبات کرد (باین‌حال، علامه خود مدعایش را بر این مبنا متکی نکرده است). روشن است که نفی واسطه در ثبوت با لزوم واسطه در اثبات، در آن‌جا که ملازمه بین نباشد، منافات ندارد و برهان از طریق ملازمات عامه همین نقش را ایفا می‌کند.

اگرچه تصویر فوق از عرض ذاتی از موافقت‌ها و مخالفت‌هایی بی‌نصیب نبود، اولین نقاد آن تفتازانی (ز ۷۹۲ ق) است. او با توجه به این‌که این نظریه به شدت مسائل علوم را محدود می‌کند، اظهار داشت: «لیس من شرط العرض الذاتی، أن لایکون معلولاً للغير [ای غیر الماهیه]» (تفتازانی، ۱۴۱۹: ج ۱، ۱۸۵).

#### ۳.۴ دلیل و انّ مطلق نیز مفید یقین نیستند

تاکنون درباره برهان لم سخن گفتیم. ماحصل بیان حکیم ما این بود که برهان لم در مسائل فلسفی کارآیی ندارد. ایشان در گام بعد، با اتکا به قاعده مشهور «ذوات الاسباب» دو قسم مشهور برهان انّ یعنی دلیل و انّ مطلق را نیز برای اثبات گزاره‌های

فلسفی نامعتبر می‌شمارد.<sup>۱۱</sup> فیلسوف ما در رسالهٔ برهان و در تعلیقه‌های اسفار بر یقین‌آور نبودن دلیل استدلال اقامه کرده و چنین برهانی را مستلزم دور (در رسالهٔ برهان) یا خلف (در پاورقی‌های اسفار) دانسته است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۷۸؛ طباطبایی، ۱۹۹۰: ج ۳، تعلیقهٔ ۱، ص ۳۹۶). در همان موضع از رسالهٔ برهان (ص ۱۷۹)، آن مطلق را نیز بی‌اعتبار می‌شمارد و بر یقین‌بخش نبودن آن استدلال می‌کند و از این دو مطلب نتیجه می‌گیرد که تنها برهان معتبر در فلسفهٔ اولی برهان از طریق ملازمات عامه است (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳۲۱؛ طباطبایی، ۱۹۹۰: ج ۳، تعلیقهٔ ۱، ص ۳۹۶).

بنابراین، یکی از مبانی نظریهٔ فیلسوف ما در این مسئله قاعدهٔ ذوات الاسباب است. صورت کامل این قاعده چنین است: «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها»: علم به آنچه سبب دارد ممکن نیست، مگر از طریق سببش. اگر امری دارای سبب است، علم به آن تنها از طریق سببش مقدور است و اگر سبب ندارد، نمی‌توان آن را از طریق معلول شناخت. به اعتقاد علامه، ارآن‌جاکه گزاره‌های فلسفی موضوعات و محمولاتشان سبب ندارد، برهان لم ندارند و چون شناخت علت از راه معلول، طبق قاعدهٔ مذکور، معتبر نیست، پس برهان آن (البته دو قسم مشهور آن یعنی دلیل و ان مطلق) نیز بر آن‌ها اقامه نمی‌شود؛ لذا راه استدلال در فلسفه به برهان از طریق ملازمات عامه منحصر است که بین آن‌ها سببیتی برقرار نیست.

**نقد و ارزیابی:** به نظر می‌رسد این بخش از کلام علامه، یعنی انکار کارآیی دلیل و آن مطلق در فلسفهٔ اولی، به دو دلیل تام به نظر نمی‌رسد: نخست، به لحاظ پسینی مشاهده می‌کنیم که تمسک به چنین استدلال‌هایی در قلمرو فلسفهٔ اولی کم نیست. با یک جست‌وجوی ساده می‌توان موارد متعددی را نشان داد که فیلسوفان از طریق این استدلال‌ها مطلبی را اثبات می‌کنند. برای نمونه، برهان امکان و وجوب و برهان وجودی ابن‌سینا، برهان حرکت، برهان حدود، و برهان نظم بر اثبات وجود واجب تعالی همه از این قسم‌اند. برهان صدرا بر اثبات مثل از طریق درک کلی، برهان سهروردی بر مثل از طریق قاعدهٔ امکان اشرف و نیز از طریق لزوم وجود حافظ برای انواع طبیعی همه براهین آنی‌اند. برهان بر اثبات حرکت در جوهر از طریق حرکت در اعراض و نمونه‌های فراوان دیگری همه از همین نوع‌اند و وجود چنین استدلال‌هایی می‌توانند ناقض نظریهٔ حکیم ما باشند.

به فرض تمامیت مدعای علامه در قبال این دسته از استدلال‌ها که به وفور در آثار فلسفی آمده‌اند دو راه باقی می‌ماند: یکی آن‌که همهٔ آن‌ها مردود اعلام شوند و تمسک به آن‌ها را

مستلزم نوعی خطای منطقی و روش‌شناختی بدانیم. این راه‌حل مقبول نیست، چون حتی علامه خود نیز چنین استدلال‌هایی را به‌فور اقامه کرده است. راه دیگر آن است که همه آن‌ها را به استدلال از راه ملازمات عامه بازگردانیم.<sup>۱۲</sup> این روش علاوه بر این که برای پاره‌ای از آن‌ها ممکن نیست و برای پاره‌ای تکلف‌آمیز است، در نهایت چنان که خواهیم گفت مشکل را حل نمی‌کند.

اما نقد دوم ما تأملی است در این که آیا قاعده ذوات الاسباب، که مبنای این نظریه است، قاعده‌ای تام است؟ این بحث بسیار مبسوط و خارج از وسع این مقاله است، اما برای تکمیل مدعا به اشاره مختصری اکتفا می‌کنیم.

نخست باید گفت که قاعده ذوات الاسباب یک تقریر حداکثری دارد و یک تقریر حداقلی. در تقریر حداکثری گفته می‌شود: دلیل هرگز و به‌هیچ‌نحو مفید یقین نیست، زیرا وقتی از معلولی به علتی استدلال می‌کنیم، می‌توان پرسید: در گام اول علم ما به آن معلول از چه طریقی حاصل شده بود؟ فرض آن است که چنین علمی از طریق برهان نبوده است، چراکه برهان یا لمّی است یا ائی. برهان ائی خود محل گفت‌وگو و انکار است. برهان لمّی نیز در این جا مفروض نیست، چون فرض آن است که علت را نمی‌شناسیم و می‌خواهیم از طریق معلول آن را اثبات کنیم. به‌ناچار راهی جز طریق حس و تجربه در دست نیست. پس ما نخست از طریق حس و تجربه به معلولی یقین پیدا کرده‌ایم، سپس به کمک «دلیل» از معلول به علت سیر کرده‌ایم. اکنون قائلان به تقریر حداکثری می‌گویند چنین سیری نادرست است، زیرا مقدمات برهان باید یقینی باشند. حال آن‌که علم شما به آن معلول از طریق حس و تجربه نمی‌تواند یقینی باشد، چه حس و تجربه مفید یقین نیستند و دائم در معرض زوال و تغییرند.

علامه طباطبایی همین تقریر از قاعده ذوات الاسباب را تأیید کرده‌اند و از لازمه این تقریر، یعنی نفی بداهت محسوسات و مجربات، نیز تحاشی نداشته و آن را پذیرفته‌اند و به‌صراحت می‌گویند تصدیق به ثبوت محسوسات نیز بدون استدلال و برهان معتبر نخواهد بود. در *نهایة الحکمة* بعد از تقریر قاعده ذوات الاسباب برای دفع اشکال مقدر می‌نویسند:

فان قلت: نحن كثيراً ما ندرک أموراً، من طریق الحس نقضی بتحقیقها الخارجی، و نصدّق بوجودها مع الجهل بعلتها، فهناک علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعلّة، نعم یکشف ذلک إجمالاً أن علتها موجودة. قلنا الذی یناله الحس هو صور الأعراس الخارجیة، من غیر تصدیق بثبوتها أو ثبوت آثارها. و إنما التصدیق للعقل فالعقل یری

أَن الذی یناله الإنسان بالحس، و له آثار خارجه منه لا صنع له فیه، و کل ما کان کذلک کان موجوداً فی خارج النفس الإنسانية. و هذا سلوک علمی من احد المتلازمین الی آخر (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳۲۰).

و نیز ادله ایشان بر اثبات معتبر نبودن دلیل همین تقریر حداکثری را تأیید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۲۳؛ طباطبایی، ۱۹۹۰: ج ۳، تعلیقه ۱، ص ۳۹۶).<sup>۱۳</sup> به گمان ما، این تقریر از قاعده مذکور (از حکیمی که بر اساس مبنای سستی سیر می‌کند) قابل دفاع نیست و عمده‌ترین اشکالش همین است که به انکار بدهات بدیهیات می‌انجامد. و اما در تقریر حداقلی از قاعده ذوات الاسباب «دلیل» به کلی نامعتبر شمرده نمی‌شود، بلکه گفته می‌شود استدلال از طریق معلول به علت فقط وقتی معتبر است که آن معلول علت منحصر به فردی داشته باشد، در حالی که ما به چنین انحصاری علم نداریم. کم‌این که نمی‌توان از تب به وجود عفونت حکم کرد، چراکه عفونت علتی منحصر به فرد برای تب نیست.

لذا در مجموع با سه فرض مواجهیم که دو فرض معتبر و یکی نامعتبر است: الف) حکم از معلول به علت خاص بدون علم به انحصار علت در او که طبعاً معتبر نخواهد بود؛ ب) حکم از معلول به وجود مطلق علت، یعنی هر علتی که باشد، که این قسم معتبر است، همانند پی بردن از مخلوق به خالق که نمی‌دانیم واحد است یا متعدد و نه خالق خاص واحد؛ ج) حکم از معلول به علت خاص، به شرط علم به انحصار علت در او که این فرض نیز معتبر خواهد بود. پس «دلیل» تنها در یک مورد نامعتبر است.

ابن سینا نیز در مواضعی همین تقریر از قاعده ذوات الاسباب را عرضه کرده است (برهان شفا، فصل ۸ و ۹ از مقاله اول) پس از او نیز صدر المتألهین، در کنار بیان تقریر حداکثری، این تقریر را نیز تأیید کرده است (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۳، ۳۹۹).

به نظر می‌رسد این تقریر از قاعده ذوات الاسباب تقریری معقول است و البته با پذیرش این تقریر نمی‌توان از نفی برهان آن و بی‌اعتباری کامل آن در اثبات مسائل فلسفه سخن گفت. لذا استفاده علامه از این قاعده برای تحکیم نظریه خود موجه نیست.

#### ۴.۴ استقلال برهان از طریق ملازمات

واپسین مبنای حکیم ما آن است که برهان از طریق ملازمات عامه، برخلاف تصور همه منطقیون و فیلسوفان گذشته، نه قابل بازگشت به برهان لمی است و نه به دلیل یا آن مطلق.

لذا با نفی کارآمدی آن براهین، تنها برهان قابل اعتماد همانا برهان از طریق ملازمات عامه است.

#### ۱.۴.۴ ابداع برهان از طریق ملازمات

به نظر می‌رسد بخش درخشان و ارزنده نظریه فیلسوف ما همین بخش است. به گمان ما، براهین قابل اقامه در قلمرو فلسفه، طبق آنچه گذشت، منحصر به این نوع از برهان نیست، اما کشف این نوع برهان و اصرار بر تمایز آن از سایر برهان‌ها<sup>۱</sup> گامی مؤثر در پیش‌برد و توان‌مندسازی منطق استدلال و جبران بخشی از عقب‌ماندگی‌های آن از معرفت‌شناسی و وجودشناسی است.

شکی نیست که منطق صوری رایج بین مسلمانان با ابن‌سینا به اوج خود رسید و پس از او، با وجود تطور و ارتقای معرفت‌شناسی و وجودشناسی، در قلمرو منطق تطور ایجابی عمده‌ای دیده نمی‌شود. چه در منطق تعریف و چه در منطق استدلال، قالب‌های پیشین کماکان حکم‌فرماست و نقدهای کسانی مثل سهروردی بر منطق تعریف و موضوعی دیگر به نظریه‌های ایجابی مؤثر در تدوین کتب منطقی تبدیل نشده است. حال آن‌که در معرفت‌شناسی مسئله مهم معقولات ثانی مطرح شده است که بیش‌ازهمه سهروردی به تدوین آن همت گماشت. منطق استدلال و حتی منطق تعریف ابن‌سینا و اسلاف او بر محور مفاهیم ماهوی و معقولات اولی استوار بود. قاعده اختصاص حد به ماهیات و قاعده مشارکت حد و برهان به‌خوبی گویای این حقیقت بودند که منطق صوری در خدمت تفکر در حیطه ماهیات بود و اگر احیاناً با مفاهیم غیرماهوی روبه‌رو می‌شدند و احیاناً متوجه ضعف منطق تعریف و استدلال در قلمرو این مفاهیم می‌شدند، به رخنه‌پوشی و وصله‌بینی کردن اکتفا می‌کردند. بازگرداندن استدلال از طریق ملازمات عامه به برهان‌های دیگر نیز از همین قبیل بود. روشن است که مقصود منطقیون از علت در برهان لم و آن همان علل قوام، یعنی جنس و فصل، و علل وجود یعنی فاعل و غایت بود که تماماً به قلمرو ماهیات و یا دست‌کم به قلمرو ذوات عینی مربوط می‌شدند؛ لذا به‌صراحت قاعده‌ای ساخته می‌شد مبنی بر این‌که آن‌چه جنس و فصل ندارد برهان ندارد. چنین قاعده‌ای کوتاه‌قامتی منطق صوری مرسوم در قلمرو مفاهیم غیرماهوی را نشان می‌دهد. بنابراین، این کلام علامه که فرموده‌اند بین لوازم عامه علیتی برقرار نیست و یا هیچ‌یک از آن‌ها معلول علت ثالثه نیستند (طباطبایی، ۱۹۹۰: ج ۶، تعلیقه ۱، ص ۲۸) موضوعی بسیار هوشمندانه در مقابل فروکاستن نابه‌جای این برهان به قالب‌های کهن پیشین است.

#### ۲.۴.۴ بازخوردهای نظریه علامه

شاگردان بی‌واسطه یا با واسطه علامه عموماً موضع ایشان را نپذیرفته‌اند و همگان به همان رفوگری و رخنه‌پوشی نخ‌نما بازگشته‌اند که برهان از طریق ملازمات عامه به یکی از اقسام سه‌گانه مذکور بازمی‌گردد و کماکان اصرار می‌شود که مقصود منطقیون از علیت و معلولیت در برهان لم و ان اعم بوده است از علیت خارجی در مقام ثبوت و علیت و معلولیت تحلیلی در مقام اثبات. و نیز می‌افزایند که اگر در برهان از طریق ملازمات عامه نیز علیت و معلولیت خارجی نداشته باشیم، از قبول علیت تحلیلی ذهنی گریزی نیست، زیرا در هر صورت حد وسط علت اثبات اکبر برای اصغراست. لذا می‌فرمایند: «ان مرادهم [ای الحکماء و المنطقیون] بالعلیه هنا ما هو اعم من العلیة العینیة و التأثير الخارجی، و یشمل العلیة بین الاعتبارات العقلیة» (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ج ۱، تعلیقه ۸، ص ۱۵).

و نیز باز هم در راستای الحاق این برهان به سایر براهین فرموده‌اند:

دو عنوان متلازم که تابع یک منشأ انتزاع‌اند به منزله دو معلول یک علت‌اند و اگر تلازم به علیت بازنگردد، اصلاً دلیلی بر ثبوت آن نیست. و با این بیان روشن می‌شود که برهان مفید یقین از محور تلازم علی و معلولی بیرون نخواهد بود<sup>۱۵</sup> (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۶۱).

توجه ناقدان محترم را به این نکته معطوف می‌دارم که به نظر نمی‌رسد حکیمی چون علامه طباطبایی از این نکته غافل باشد که حد وسط علت اثبات اکبر برای اصغراست؛ لذا آن‌جا که علیت میان لوازم عامه را انکار می‌کنند و با وجود نقدی که به محضر ایشان رسیده است بر همان مطلب اصرار می‌کنند، توجیه معقولش آن است که مقصود از علیت انکارشده علیت میان حقایق ماهوی است و هدف نهایی ایشان کشف و متمایز کردن براهانی است که در قلمرو معقولات ثانی کارآمد باشد و به حکم قواعدی چون مشارکت حد و برهان از هم فرونپاشد. و اما اصرار ناقدان بر این نکته که پیشینیان نیز همین را می‌گفتند و آن‌ها نیز به علیت میان اعتبارات عقلی متفطن بوده‌اند دفاع از ابهام و رخنه‌پوشی به جای استقبال از نوآوری و گشودن افق‌های تازه فراروی منطق است. ناقدان محترم نمی‌توانند انکار کنند که ابهام در مفهوم علیت و معلولیت در برهان تاحدی بر ذهن و زبان فیلسوفان و منطقیون حاکم بوده است که قاعده مشارکت حد و برهان و تکمله معجزه‌آسای آن (ما لا حد له لا برهان علییه) که علیت مکتوم در براهین را سراسر به علیت ماهوی معطوف می‌کند هنوز هم طرف‌دار دارد: قاعده‌ای که پس از کشف اهمیت معقول ثانی و اخذ آن به منزله حدود در براهین باید به کلی بساطش برچیده می‌شد.<sup>۱۶</sup>

اما نه تنها چنین نشد، بلکه می‌بینیم حکیم حاذقی هم‌چون ملاصدرا (که خود میدان‌دار تمایز مفاهیم ماهوی از غیرماهوی است و جهانی بس فراخ‌تر از جهان ماهیات دارد)، چنان‌که پیش‌تر (در بخش ۱.۲) گذشت، با مسلم‌انگاشتن این پیش‌فرض مکتوم که علیت مأخوذ در برهان لم در قلمرو مفاهیم ماهوی است، با اتکا به همین قاعده مشارکت حد و برهان، کارآمدی برهان لم در اثبات و کشف احوال حقایق وجودی را انکار می‌کند. اکنون چگونه ناقدان می‌توانند بگویند: متکی نبودن براهین فلسفی بر مفاهیم ماهوی بر پیشینیان آشکار بوده است، لذا نوآوری علامه ثمری ندارد؟ به‌گمان ما، مغز کلام علامه پی‌بردن به وجود بن‌بستی در منطق استدلال و تلاش برای گشودن مفری بوده است.<sup>۱۷</sup>

## ۵. نتیجه‌گیری

در صدر مقاله (بخش‌های ۲ و ۱.۲) از آرای ملاصدرا درباره نفی برهان لم در قلمرو فلسفه اولی و نیز کم‌فایده‌بودن برهان آن سخن گفتیم. سپس در ادامه مقاله آرای علامه را به تفصیل بازگو کردیم. اکنون که زمینه تطبیق فراهم است، به‌منزله جمع‌بندی آنچه گذشت نکات افتراق و اشتراک دو فیلسوف و حتی المقدور چرایی آن‌ها را برمی‌شماریم.

۱.۵ صدرا با استناد به نظریه بساطت وجود و این‌که امر بسیط حد ندارد و با استمداد از قاعده مشارکت حد و برهان به این نتیجه می‌رسد که احوال حقایق وجود به‌مدد برهان لمی قابل‌شناسایی و اثبات نیستند. نظریه او به همین مقدار محدود است و به‌صراحت ادعا نمی‌کند که برهان لم در فلسفه کارآیی ندارد، اما فحوای آن همین توسعه را قبول می‌کند. اما علامه طباطبایی همین نظریه توسعه‌یافته یعنی نفی کامل کارآمدی برهان لم در سراسر مباحث فلسفی را البته به‌کمک مبانی و ادله دیگر تثبیت می‌کند و می‌پذیرد.

۲.۵ علامه، با اتکا به تقریر حداکثری از قاعده ذوات الاسباب، به‌صراحت به بی‌اعتباری دلیل و آن مطلق رأی می‌دهد و شاید این رأی قاطع بدان سبب است که به برهان از طریق لوازم عامه دل‌گرم است و فلسفه را با بحران برهان مواجه نمی‌بیند. اما ملاصدرا، شاید به‌دلیل آن‌که مفر دیگری را برای استدلال نمی‌شناسد، در اتخاذ تقریر حداکثری یا حداقلی از قاعده ذوات الاسباب مردد است. او تلویحاً هر دو تقریر کاملاً متعارض را تأیید می‌کند. درعین حال، به کم‌فایده‌بودن معرفت از طریق دلیل اذعان می‌کند و راه معرفت حقیقت وجود را در تمسک به شهود جست‌وجو می‌کند. علامه هرگز سخنی از این موضع نمی‌گوید، چراکه باب برهان از طریق لوازم عامه را مفتوح می‌بیند.

۳.۵ ملاصدرا با وجود آن که قهرمان فلسفه وجودی است، به روشنی با نفی کارآمدی برهان لم برای شناخت وجود در کمند منطق اصالت ماهوی گرفتار است: منطقی که برهانش فقط در قلمرو ماهیات کارآیی دارد و ملاصدرا را به سوی نوعی منطق‌گریزی محتوم (اگرچه صرفاً در نظر باشد و نه در عمل) سوق داده است. حال آن که علامه طباطبایی با سربلندی از این گردنه عبور کرده و منطق استدلال را، دست‌کم گامی، در حد و قامت حکمت نوصدرایی پیش برده است.

۴.۵ صدرا در اثبات بساطت حقیقت وجود و علامه در مسئله نفی معلولیت موضوعات و مسائل فلسفی، که هر دو نقد شدند، مبنای مشترکی داشته‌اند و آن مبنای تصویری نامعقول از وجود من حیث هو موجود، به منزله موضوع فلسفه بود که در جای خود نقد شد.

۵.۵ علامه راه برهان لم و نیز راه دلیل و انّ مطلق را به کلی در فلسفه مسدود کرد. صدرا نیز راه برهان لم را مسدود کرد و اگر در تقریر قاعده ذوات الاسباب بر تقریر حداکثری پایدار می‌ماند، آن‌گاه هر دو فیلسوف موضعشان در نفی کارآمدی اقسام سه‌گانه برهان در حوزه فلسفه کاملاً منطبق می‌شد، با این تفاوت که مفر صدرا دعوت به شهود بود و مفر علامه گشودن راه برهان از طریق تلازم.

۶.۵ هر دو فیلسوف در نفی برهان لم در قلمرو مسائل فلسفی و نیز نفی دلیل و انّ مطلق به کمک تفسیر حداکثری از قاعده ذوات الاسباب موضعی ناستوار اتخاذ کردند. حق آن است که همه اقسام این براهین کماکان در قلمرو فلسفه جاری‌اند.

۷.۵ از دعاوی صدرالمتألهین این است که با وجود بهره‌مندی از ذوق و شهود و عرفان در حکمت متعالیه ذره‌ای از برهان، که اصل و اساس روش فلسفه است، تخطی نکرده است. اما با توجه به علم‌شناسی پیشینی جای این پرسش باقی است که صدرا با نفی کارآمدی برهان لم در مقام اثبات و کشف احوال وجود چگونه خواهد توانست نتایج شهود را به کرسی تحقیق برهانی بنشانند. آیا ابزاری برای اقامه برهان بر شهودات باقی مانده است؟ به نظر می‌رسد موضع حکمت نوصدرایی در مقام مبرهن‌سازی مشهودات به واسطه نظریه علامه طباطبایی برتر از حکمت صدرایی است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. پژوهش حاضر را می‌توان از نوع تطبیقی نامتوازن دانست، چراکه اهمیت نظریه علامه و سهم او در این میان بیشتر از صدراست و بخش اعظم مقاله نیز به آرای ایشان اختصاص یافته است.

۲. صدر المتألهین از وجودی که متصف به بساطت می‌شود در مواضع مختلف با تعابیر الوجودات، الحقایق الوجودیه، و حقیقه الوجود یاد می‌کند.
۳. این بیان برای تبیین نقش حد وسط در برهان دقیق‌ترین بیان نیست، اما روشن‌تر و ساده‌تر و برای تشریح و تفهیم مدعای علامه بسیار مناسب است. در عین حال، بیان دقیق‌تری نیز وجود دارد (مظفر، ۱۴۰۸: ۳۱۶).
۴. علامه این مسئله را در صفحه ۱۲۳ کتاب البرهان و نیز در صفحه ۳۹۶ جلد سوم / سفار، ذیل بحث از قاعده ذوات الاسباب، تعلیقه اول و نیز در نه‌ایه/الحکمه فصل سیزدهم از مرحله یازدهم آورده است.
۵. برخی از حکیمان صدرایی به دو ملاحظه لاشروطی و به شرط لایی در حقیقت وجود تصریح کرده‌اند. برای نمونه بنگرید به: مطهری، ۱۳۶۷: ج ۲، ۱۳۴-۱۳۵).
۶. آن‌جا که گفته می‌شود وجود یا حقیقت وجود بسیط است نیز موضوع حکم همین تصویر موهوم از وجود است که فقط در ذهن جای دارد. لذا برخی از محققان گفته‌اند:

وقد يُدعى ان للوجود طبيعة مرسله شاملة لكل الوجودات الخاصة بصرف النظر من كثرتها و خصوصياتها فيجری البحث حول تلك الطبيعة المرسله و بساطتها. و لعلّه ناشی من قیاس الوجود و شؤونه على الماهية واحكامها فيتوهم أنّ للوجود حقيقة يصح البحث عنها من حيث هي بصرف النظر عن الوجودات الخاصة و اثبات احكام لها باعتبار تلك الحيثية (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۳۹).

۷. ابن سینا در یک تقسیم استقرایی فراگیر مسائل هر علم را از حیث چیستی موضوعات آن‌ها به شش قسم تقسیم کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۱۹۹).
۸. به بیان علامه، چنین اعتراض شده است که: «هذا البيان يوجب حصر الفلسفة في عدة مسائل معددة و يكون البحث عن الاحوال الخاصة بالاقسام خارجاً عنها، فيلزم الاستطراد في الاكثر» (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۱۲).
۹. ایشان در تعلیقه‌ای مفصل بر این کلام علامه که: «فالبراهین المستعملة فيها ليست ببراهین لمية» می‌نویسند:

ولا يخفى أنّه إنّما يتم ما رامه، على ما تبناه من: ۱. ان العرض الذاتى لابدان يكون مساوياً للموضوع؛ ۲. ان الاوسط في البرهان اللمى لابد أن يكون علة خارجية للنتيجة. و اما اذا ذهبنا الى أنّ كثيراً من المسائل الفلسفية، موضوعاتها قسم من الوجود لا الوجود المطلق و محمولاتها امور تخصصها، فللبرهان اللمى في تلك المسائل مجال واسع حيث يمكن أن يكون لثبوت كل من هذه المحمولات لموضوعه علة خارجية. كما يُستدل على كون العالم مخلوقاً

علی احسن نظام و اتقنه، بعلمه الذاتی بالنظام الاحسن الذی هو علة للعالم بنظامه الاحسن (فیاضی، ۱۳۷۸: ج ۱، تعلیقه ۴۵، ص ۳۱).

۱۰. در مدخل *نهایه الحکمه* می نویسند: «و امثال هذه المسائل مع ما يقابلها تعود الى قضايا مرددة المحمول، تساوی اطراف التردد فیها الموجودیه العامه» (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۹).
۱۱. چنانکه در صفحات آتی خواهیم گفت اهمیت برهان از طریق ملازمات عامه در زمان نگارش رساله برهان بر علامه مکشوف نشده بود؛ لذا در همین موضع از رساله برهان می بینیم برهان از طریق ملازمات نیز همانند آن مطلق نامعتبر معرفی می شود.
۱۲. برای نمونه چنین تلاشی بنگرید به جوادی آملی، ۱۳۶۸: ج ۶، بخش ۱، ص ۱۹۳.
۱۳. صدرا نیز در مقام بحث از قاعده ذوات الاسباب، در کنار اتکا به تقریر حداقلی، گاه همین تقریر حداکثری را تأیید کرده است و از این سخن می گوید که علم به جزئیات در معرض تغییر و زوال بوده و یقینی نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۳، ۳۹۹) و نیز بنگرید به جوادی آملی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۹۰، ۲۱۶.
۱۴. ناگفته نماند که علامه در سال ۱۳۴۹ ق، یعنی سال اتمام رساله برهان، به این تمایز دست نیافته بودند. لذا در رساله مذکور برهان از طریق ملازمات عامه را به برهان آن مطلق ملحق کرده و آن را بی اعتبار دانسته اند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۷۹). احتمالاً کشف این نظریه باید حوالی دهه هفتاد قمری (قبل از سال ۱۳۷۸ ق) یعنی سال های نگارش تعلیقه بر جلد اول *سفار* رخ داده باشد. و در *نهایه الحکمه* که به سال ۱۳۹۵ ق به اتمام رسیده کاملاً نضج گرفته است.
۱۵. برای بیان مبسوط این نقد که به محضر علامه نیز عرضه شده است و اما مقبول نظر مبارکشان واقع نشده است، نگاه کنید به: (همان منبع، ۱۹۱-۱۹۲).
۱۶. علامه نفی برهان را نه از راه نفی حد، بلکه با دلیل مستقلی ثابت کرده است (طباطبایی، ۱۴۰۵: ۳۱۷) فصل دهم از مرحله یازدهم *نهایه الحکمه*.
۱۷. جعل اصطلاح مبهم «برهان شبهلم» برای معرفی برهان صدیقین و رواج این اصطلاح میان دانشمندان خود دلیل دیگری است بر این که حصر اقسام برهان در سه قسم مشهور ناکارآمد بود. نگاه کنید به کارآمدی روش علامه در مواجهه با اصطلاح «برهان شبهلم» و معامله ایشان با این اصطلاح (طباطبایی، ۱۹۹۰: ج ۶، تعلیقه ۱، ص ۲۹).

## کتابنامه

- ابن سینا (۱۳۷۳). *برهان شفا*، تصحیح و ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.  
ابن سینا (۱۴۰۳). *الاشارات و التنبيهات (در شرح اشارات)*، بی جا: دفتر نشر الکتاب.

- اردستانی، محمدعلی و قاسم‌علی کوچنانی (۱۳۸۸). *ابداعات فلسفی علامه طباطبائی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۹). *شرح المقاصد*، تصحیح و تعلیق عبدالرحمن عمیره، بیروت: عالم الکتب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸). *شرح حکمت متعالیه*، ج ۱، تهران: الزهرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم*، ج ۲، قم: نشر اسراء.
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۴). *شرح الاشارات*، تصحیح نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- سبزواری، محمدهادی (۱۳۶۹). *شرح منظومه*، تصحیح مهدی محقق و ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.
- سبزواری، محمدهادی (۱۹۸۱ و ۱۹۹۰). *تعلیق بر اسفار*، ج ۱، ۳، ۶، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱). *رساله برهان*، تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۰). *نهایة الحکمة*، تصحیح عباس‌علی زارعی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۹۹۰). *تعلیق بر اسفار*، ج ۱، ۳، ۶، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴). *بداية الحکمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸). *تعلیق بر نهایة الحکمة*، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳). *تعلیق بر نهایة الحکمة*، ج ۱، تهران: الزهرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). *شرح مبسوط منظومه*، ج ۲، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). *المشاعر*، تصحیح هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱ و ۱۹۹۰). *اسفار*، ج ۱، ۳، ۶، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.