

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

موسی ملایری*

چکیده

موضوع این مقاله پژوهشی تطبیقی بین رویکرد مشترک صدرالمتهلین و علامه طباطبایی در خصوص نفی کارآمدی برهان لم، در قلمرو فلسفه اولی است. ملاصدرا با اتکاء 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 منطق‌گزینی محتوم، تن درمی‌دهد و در نهایت جانب شهود را تقویت می‌کند. علامه طباطبایی همچون صدرا، البته نه با استناد به نظریه بساطت وجود؛ بلکه با اتکاء به سه مبنای علم شناختی کلان، نخست، برهان لم را در قلمرو مسائل فلسفی نامعتبر می‌شمارد. آن گاه با اتکاء 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 آنست که براهین فلسفی همه از این نوع هستند. بن بسط نظرای که نخست ملاصدرا و سپس علامه با آن مواجه شدند در اعماقش از ناکارآمدی منطق اصالت الماهوی در قلمرو فلسفه وجودی خبر می‌دهد. رویکرد علامه طباطبایی، مبنی بر نفی ناکارآمدی براهین مذکور، در این مقاله مورد نقد قرار گرفته. 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

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، malayeri50@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۳۰

شده است که می‌کوشد تا رکود منطق را نسبت به وجودشناسی در حکمت نو صدرایی، جبران کند.

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

۱. مقدمه

نخست، صدرالمتهلین و به تبع او علامه طباطبائی برآن شده‌اند که در فلسفه اولی، برهان لمی کارآمد نیست. صدرا اگرچه برهان انی را نیز به‌طورکامل نفی نکرده؛ اما بر آنست که نتایج حاصله از براهین انی در فلسفه چشمگیر نیست و پژوهشگر را جز به دانشی ضعیف نمی‌رساند. لذا فیلسوف را برای کشف حقیقت هستی به شهود ارجاع می‌دهد. علامه طباطبائی اما، در کنار نفی ثمربخشی برهان لمی، با صراحت امکان اقامه برهان انی (= دلیل و ان مطلق) را نیز در فلسفه اولی متنفی دانسته است؛ با این حال، برخلاف صدرا راه برهان را مسدود ندانسته و فیلسوف را به شهود فرا نخوانده 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 انی، فرو می‌کاستند، بن‌بست پدید آمده را می‌گشاید. و کماکان زمینه اتکاء فلسفه اولی بر برهان منطقی را فراهم می‌کند.

در این مقاله، نخست بخش صدرایی این مسأله، به اجمال مطرح خواهد شد. سپس نظریه علامه به تفصیل بررسی و ارزیابی می‌شود، و در نهایت با نظریه صدرا مقایسه خواهد شد.^۱ در بخش علامه طباطبائی سه پرسش را پاسخ خواهیم داد: ۱- خاستگاه نظریه ایشان چیست و برچه 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، فی‌حدّ نفسه از استحکام منطقی برخوردار است و بن‌بست مذکور را می‌گشاید یا نه؟ و انگاره‌های سه‌گانه‌ای که در پی تثبیت آن‌ها خواهیم بود به ترتیب سؤالات عبارتند از:

۱- عمده‌ترین ارکان نظریه علامه سه مطلب است: یکی تفسیر نادری است که از موجود من حیث هو موجود، به عنوان موضوع فلسفه دارند. و دیگری این‌که اعراض ذاتیه - یا محمولات گزاره‌های علمی - نمی‌توانند اخص از موضوع علم باشند، و به تعبیر

ایشان عرض ذاتی باید مساوی موضوع خود باشد. این نیز اگرچه رویکردی سابقه‌دار؛ اما شاذ و نادر است. و سه دیگر، اتکاء و استناد ایشان به قاعده ذوات‌الاسباب است، که نقشی مهم در ظهور این نظریه داشته است. البته مبانی فرعی دیگری در میان است که به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۲- نظریه علامه و آموزه صدرا از حیث دلیل و خاستگاه متفاوتند؛ اما ثمره و مؤدایشان، با اندکی اختلاف یکسان است. هر دو حکیم کاربست برهان لمی و انی را از نقطه نظر علم‌شناختی پیشینی یا توصیه‌ای، در قلمرو فلسفه اولی نفی کرده‌اند. در عین حال از منظر علم‌شناختی پسینی و توصیفی، این اختلاف، در مضامین و محتوای آثارشان تفاوت معنی‌داری، ایجاد نکرده است.

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

پژوهش‌ها در این خصوص بسیار ناچیز است، و تا آنجا که نگارنده جستجو کرد، اولاً در خصوص پیوند نظریه علامه طباطبائی و ملاصدرا مطلبی یافت نشد. شارحین و شاگردان علامه - که به کرات از آثار آن‌ها بهره خواهیم برد - اگرچه 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 طباطبائی به چاپ رسیده است. (اردستانی و کوچنانی، ۱۳۸۸: ۹۶-۱۱۸)

این پژوهش تطبیقی، تبار معرفت‌شناختی داشته و در حیطه فلسفه منطق می‌گنجد. و می‌کوشد ارتباط معرفت‌شناسی و وجودشناسی، با منطق را نشان دهد. و بر این نکته انگشت می‌نهد 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،

۱۳۶ نفی کارآمدی برهان لم در فلسفه اولی؛ مطالعه تطبیقی میان رویکرد ...

قامتش را به قامت سایر حوزه‌های معرفت برساند و از یافته‌های آن‌ها در کارآمدکردن و توسعه ابزارهای خویش استمداد جوید. با این مقدمه مبسوط اکنون به متن مقاله می‌رسیم. و پیش از هرچیز نخست نظریه ملاصدرا را به اختصار گزارش می‌کنیم.

۲. خاستگاه نظریه ملاصدرا

۱.۲ نظریه بساطت وجود

مهم‌ترین خاستگاه صدرا برای نفی برهان لمی 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 به بحث از احکام وجود می‌پردازد، یکی از احکام حقیقت وجود را بساطت آن دانسته است. او این ایده را در شواهد الربوبیه و المشاعر چنین عنوان می‌کند: «فهو [ای الوجود] فی ذاته امر بسیط.» (صدرا، ۱۳۶۰: ۷. و همو، ۱۳۶۳: ۷) و در اسفار می‌نویسد: «ان الوجودات هویات بسیطة.» (صدرا، 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، اگرچه مفهومی بسیط است و اجزاء حدهی یا اجزاء تحلیلی ندارد؛ اما به قرینه نتایجی که ملاصدرا از این مسأله می‌گیرد، مقصودش از وجود، در اینجا حقیقت عینی وجود است. به عبارت دقیق‌تر موصوف به بساطت همان وجودی است که در نظام صدرا، موضوع فلسفه اولی است.^۲ 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 ۲/ ۲۶۱ جواد 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 طباطبائی که احکام سلبی وجود از احکام ثبوتی آن تفکیک شده‌اند، بساطت در زمره احکام سلبی آمده است. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۷۰. طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱۸)

از آنجا 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 نکرده است. و بیان نمی‌کند که با اثبات بساطت، کدامیک از اقسام ترکیب را از وجود، نفی می‌کند. گوااین 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، اما؛ مدعا را به صراحت توسعه داده و بر نفی ترکیب خارجی، خواه از ماده و صورت و خواه از اجزاء 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 که 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 عبارتند 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 تصوراً، به علم حصولی قابل شناسایی نبوده و مجهول است.

ب- آنچه حد ندارد، برهان نیز بر آن اقامه نمی‌شود؛ زیرا حد وسط در برهان، همان اجزاء تعریف حدی است. به تعبیر منطقیون «الحد و البرهان متشارکان فی الحدود». نتیجه این که وجود و احوال آن بواسطه علم حصولی برهانی نیز قابل شناسایی و کشف نیستند. و به تعبیر دیگر وجود و احوال آن به لحاظ تصدیقی مجهولند، کما این که بر اساس فرع قبل، تصوراً مجهولند.

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

چنان‌که در فرع دوم ملاحظه گردید، به کمک قاعده «مشارکت حدّ و برهان» استدلال شد که آنچه حدّ ندارد، برهان هم ندارد. اما می‌توان پرسید این استدلال کدامیک از اقسام برهان را نفی می‌کند؟ پاسخ آنست که قاعده مذکور مختص برهان لمی است؛ زیرا مشارکت حدّ و برهان مختص برهان لمی است. پس مضمون دقیق فرع دوم آنست که، آنچه حدّ ندارد، برهان لمی هم ندارد. لذا ممکن است راه برهان انی برای کشف آن گشوده باشد. صدرا این نکته را می‌پذیرد؛ اما تذکر می‌دهد که شناخت، بواسطه برهان انی، به کمک آثار و لوازم یک شیء صورت می‌گیرد. و چنین شناختی ضعیف و غیرقابل اعتناست. برهان انی در فلسفه اولی، در نهایت، مبرهن را به این مایه از دانش می‌رساند که موجودی هست. اما از این که آن موجود چیست؟ و چه احوال و مختصاتی دارد نصیبی، حاصل نمی‌کند. عین عبارت صدرا در این زمینه چنین است: «فظهر أنّ الوجودات هویات عینیة و مشخصات بذواتها، من غیر ان توصف بالجنسیة و النوعیة و الکلیة و الجزئیة... واذ لا جنس لها فلا فصل لها، فلا حدّ لها. واذ لا حدّ لها فلا برهان علیها؛ لتشارکهما فی الحدود... فالعلم بها إمّا أن یکون بالمشاهدة الحضوریة او بالاستدلال علیها باناها و لوازمها، فلا تُعرف بها الا معرفة ضعیفة». (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱/۵۳)

خلاصه این‌که، صدرا راه معرفت ضعیف وجود را از طریق برهان انی گشوده دانسته است. پس از این، در صفات آتی خواهیم دید، علامه طباطبائی، بر اساس قاعده «ذوات الاسباب» این نوع معرفت را نیز نفی کرده. و به این نتیجه می‌رسد که، نه برهان لمی و نه برهان انی، در شناخت وجود، و بالتبع در فلسفه اولی، کارایی ندارند. تفصیل مطلب را در صفحات آتی می‌آوریم.

تا اینجا 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، گاه، راهی دیگر را نیز پیموده و همین مطلب را از طریق دیگر ثابت کرده است. در شواهد الربوبیه این مدعا را چنین تقریر و مبرهن کرده است: علم حصولی تنها 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، عیناً همان ماهیت، 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 شده و به ذهن بیاید، همه در حدّ عناوین

مشیری هستند که حقیقت منشاء انتزاع خود را نشان نمی دهند؛ لذا وجود، برای همیشه از دسترس ذهن و علم حصولی خارج است. عبارت صدرا در این خصوص چنین است:

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

چنان که ملاحظه می شود مدعا در هر دو روش یکسان است. مدعا آنست که وجود، قابل تصور و تحدید نیست و نمی توان احوال آن را به برهان شناخت. اما این مدعا، نخست به کمک بساطت وجود و مشارکت حدّ و برهان اثبات شد و در اینجا با این دلیل که: محال است یک حقیقت خارجی عیناً به ذهن بیاید و چنین فرضی مستلزم انقلاب است. تا اینجا مدعای صدرا، به منظور گشایش زمینه تطبیق آن با نظریه علامه طباطبائی مطرح شد. اکنون نظریه علامه را با شرح و بسط بیشتر پی گیری می کنیم.

۳. علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در پاره ای از آثارشان نظریه منطقی و معرفت شناختی مهمی را مطرح کرده اند که براساس آن، در فلسفه اولی نمی توان هیچ مطلبی را با برهان لمی یا برهان انی مصطلح، اثبات کرد. ما نخست سطح این نظریه را گزارش می کنیم. سپس اصول و مقدمات آن را تشریح و ارزیابی می کنیم و در نهایت آن را با نظر ملاصدرا مقایسه خواهیم کرد.

۱.۳ مدعای علامه

سخن علامه این است که در فلسفه اولی هر مدعایی، اگر بدیهی نباشد محتاج برهان است. و منطقیون، خواه متقدمین و خواه متأخرین گفته اند: مبرهن هنگام اقامه برهان از سه فرض خارج نیست. یا نخست علت را یافته است و از وجود علت بر اثبات معلول حکم می کند (= برهان لمی) و یا نخست معلول را یافته و از وجود معلول بر وجود علت حکم می راند. (= برهان انی موسوم به دلیل، از این پس، دلیل). و فرض سوم آنست که علتی، دو معلول - که غیرقابل انفکاکند - داشته باشد و مبرهن به یکی از آنها دست یافته، و دیگری را که حیثاً محسوس و مشهود نیست، بواسطه وجود معلول دیگر اثبات می کند. (= برهان انی

موسوم به انّ مطلق، از این پس انّ مطلق). نکته قابل توجه آنست 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، خود مرکب است از دو قسم قبلی و به آنها قابل بازگشت است.

حاصل مطلب آن‌که اقسام برهان در نگاه ابتدایی سه قسمند: لم، دلیل و انّ مطلق. اما با تحلیل عمیق‌تر مبرهن یا از علت به معلول سیر می‌کند یا از معلول به علت.^۳ پس از پذیرش این جمع‌بندی و تأکید مجدد بر این که راه برهان منطقی منحصر در همین دو طریقه است؛ اکنون به اعتقاد علامه طباطبائی وقتی به مضمون گزاره‌های فلسفی نگاه می‌کنیم می‌بینیم ماهیت دعاوی فلسفی و نظریه‌های فیلسوفان، به گونه‌ای است که به هیچ یک از این دو طریق قابل اثبات نیستند. اما از راه علت و با برهان لم نمی‌توان به معلول رسید؛ به دلیل آن‌که گزاره‌های فلسفی نه موضوعشان علت دارد و نه محمولشان، و نه اثبات محمول آن‌ها برای موضوع. دلیل این مدعا آنست 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 آن‌که محمولها باید از عوارض ذاتیه موضوع خود باشند، و عرض ذاتی، به اعتقاد علامه، باید از حیث نسب اریعه، با محمول مساوی باشد. پس محمولات نیز مساوی موضوعاتند، لذا نه موضوعات مسائل و نه محمولات آن‌ها هیچ یک به دلیل شمول و فراگیری‌شان علت ندارند.

اکنون اگر موضوعات 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 این‌که هیچ گزاره و آموزه فلسفی را نمی‌توان بواسطه برهان لم اثبات کرد. (طباطبائی، 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 آنست که چنین برهانی مفید یقین نیست.

سومین نوع برهان، یعنی انّ مطلق نیز مفید یقین و کارآمد نمی‌باشد. زیرا؛ چنان‌که گفته شد این نوع برهان خود، مرکب است از برهان لم و دلیل، و قبلاً گفته شد که آنها در فلسفه، کارایی ندارند. حکیم ما در مدخل نه‌ایة الحکمه در باب برهان انّ می‌نویسد: «و اما برهان

الآن، فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق أن السلوك من المعلول الى العلة لا يفيد يقيناً».
(طباطبائی، ۱۴۲۰: ۱۰)

و در رساله برهان، پس از اقامه دو استدلال بر بی اعتباری دلیل و آن مطلق، می نویسند:

و قد بان أيضاً أن القياس الذي أكبره علة لا وسطه [= دليل] او هما معلولا علة ثالثة [= أن مطلق] ليس ببرهان البتة و لا يفيد يقيناً (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۷۹).

۲.۳ بحران معرفت شناختی

پس از آن که مقرر گردید، برهان لم، در فلسفه اولی، و برهان آن، نه تنها در فلسفه اولی بلکه در هیچ علمی دیگر، مفید یقین نیستند، علامه طباطبائی فلسفه را با بحران معرفت شناختی 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 شمرده؛ اگر چه آنرا معرفتی ضعیف دانست. ثانیاً راه شهود را هموار دید.

اما علامه طباطبائی در اینجا نشان می دهد، اگر چه حکیمی صدرایی است، اما از حیث وفاداری به برهان، به مشائیان تعلق خاطر دارد. و این را باید یکی از خصیصه های حکمت نوصدرایی دانست. لذا راه برون شد علامه از این معضل آنست که نوعی دیگر از برهان را معرفی کند، که خود آن را از اقسام برهان آن دانسته است. و نام آن را برهان از طریق لوازم خاص، می نهد. در این نوع از برهان سیر میرهن نه از معلول به علت است و نه از علت به معلول، و نه از یکی از معلول های علت ثالثه به دیگری، هیچ یک از این ها چنان که گفته شد در فلسفه اولی کاربرد ندارند. این نوع برهان درجایی اقامه شود که امر واحدی دو لازمه (= دو وصف غیر قابل انفکاک) داشته باشد، که بین آنها علیتی برقرار نیست. یکی بین یا مبین و دیگری مجهول است؛ لذا می توان از طریق لازمه معلوم به لازمه مجهول دست یافت. از نظر علامه، تنها برهان یقین آور که در فلسفه اولی قابل اقامه است همین نوع است. (طباطبائی، ۱۹۹۰: ج ۳/ ۳۹۶؛ همو، ۱۴۲۰: ۱۰ و ۳۲۱) تا اینجا مدعای علامه طباطبائی تقریر گردید. اکنون مبانی این نظریه را معرفی و تحلیل می کنیم.

۴. مقدمات و مبانی نظریه علامه

تا اینجا سعی کردیم نظریه علامه را به اختصار گزارش و معرفی نماییم. اما جای جای این نظریه متکی بر مبانی و پیش فرض هایی است که هرگونه داوری و ارزیابی آن، وابسته به

۱۴۲ نفی کارآمدی برهان لم در فلسفه اولی؛ مطالعه تطبیقی میان رویکرد ...

بررسی آن مبانی است. به نظر می‌رسد، اگر از مبادی بعید این نظریه چشم‌پوشیم، مبادی و مقدمات قریب نظریه مذکور چهارمطلب است که به تفصیل پیرامون هریک سخن می‌گوئیم.

۱.۴ مبانی نظریه علامه طباطبائی

۱.۱.۴ موضوع فلسفه و موضوعات مسائل فلسفی علت ندارند: همان‌طور که پیش‌تر در ۳-۱ گفته شد، به اعتقاد علامه، موضوع فلسفه به دلیل 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 قابل فرض نیست. به بیان ایشان: «لاعلیٰ لمطلق الوجود الشامل للواجب و الممكن المبحوث عنه فی الفلسفه» (طباطبائی، ۱۹۹۰: ج ۶/ تعلیقه ۱، ۲۹)

این نظریه که وجود من حیث هو وجود، علت ندارد، تنها نظریه علامه طباطبائی نیست. ملاصدرا نیز همین اندیشه را مطرح می‌کند و اظهار می‌دارد که: «آن حقیقه الوجود لاسبب لها بوجه من الوجوه». (صدر، ۱۹۹۰: ج ۱/ ص 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 بر آنند که وجود به همان اعتباری که موضوع فلسفه است، علت ندارد. علامه طباطبائی از این نکته که وجود علت ندارد، به شرحی که گفته شد، نتیجه گرفتند که برهان لمی در فلسفه، اقامه نمی‌شود. اکنون به واکاوی این مبنا می‌پردازیم.

۲.۱.۴ در مقام ارزیابی این مبنا دو ملاحظه قابل 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.

۳.۱.۴ این که موضوع فلسفه علت ندارد، متکی به تصویر ویژه‌ای از موجود من حیث هو موجود است که معقول به نظر نمی‌رسد. وجود من حیث هو وجود، به دو صورت قابل تصویر است. یکی تصویر صحیح و مقبول و دیگری تصویر شاذ و نامقبول.

در تصویر صحیح، مقصود از موجود من حیث هر موجود، آنست که از تعینات ویژه هر وجود، مثل: مادی بودن، مجرد بودن، واجب یا ممکن بودن و... - که هیچ وجودی از آنها پیراسته نیست - صرف نظر کنیم و فقط به وجود اشیاء نظر دوخته و آن گاه از احکام و خصوصیات وجود آنها (= من حیث هو موجود) سخن بگوئیم. 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 هر یک 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 می کند؛ لذا می توان به نحو موجه کلیه گفت: هر وجودی اصیل است. و گاه جزئی و غیرفراگیرند، مثل این که گفته می شود: بعضی وجودها حادث و برخی قدیمند. برخی ممکن و برخی واجبند. این تصویر، تصویری صحیح از موضوع فلسفه است.

بر اساس این تصویر هرگز نمی توان گفت وجود من حیث هو موجود علت ندارد، زیرا نتیجه چنین حکمی آنست که هیچ وجودی علت ندارد. و آشکار است که این نتیجه قابل قبول نیست. البته لازم به 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 گونه ای 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 هر موجود، آنست که آن را به شرط لای از تعینات و خصوصیات در نظر بگیریم. برخلاف تصویر اول که به نحو لا بشرط از تعینات ملاحظه می شد. در تصویر اول وجود، با عدم ملاحظه تعینات تصور می شد. 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، و به عبارت دیگر مقصود از وجود در این کاربرد، وجود است با قطع نظر از تعین هایی که در مراتب متأخر به دست می آورد و به آنها مقید می شود. و بدین ترتیب طبیعت وهییتی از وجود ترسیم می شود که هم چون حقیقتی واحد، نه واجب است نه ممکن، نه حادث است و نه قدیم، گویی وهییتی مطلق و فراگیر دارد که از همه قیدها و تعینات برتر و سابق بر همه آنهاست. حقیقت وجود در این تصویر حقیقت صرف یا وجود محظی است که مقید به هیچ تعینی نیست.

این یک تصویر 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 آنست که آیا این حکم را که وجود علت ندارد می‌توان به افراد وجود نیز تسری داد و گفت وجود ممکن، سبب ندارد؟ واضح است که چنین حکمی درست نیست.

خلاصه این که 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. ^{۱۶} 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 محققین 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 لعلها ناشی من قياس الوجود و شؤونه على الماهية واحكامها فيتوهم ان للوجود حقيقة يصح البحث عنها من حيث هي بصرف النظر عن الوجودات الخاصة و اثبات احكام لها باعتبار تلك الحيشية (مصباح يزدي، ۱۳۶۳: ج ۱ / ۳۹).

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

۴.۱.۴ و اما دومین نقد آنست که، حتی اگر از نقد اول صرف نظر کرده 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 سر و مبنایی دارد. بیان این نکته محتاج مقدمه‌ای است: از نگاه علم‌شناسان مسلمان، هر علم موضوعی دارد و مسائلی. و مسائل هر علم – اگر به نحو گزاره‌حمله‌تقریر شوند – هر یک دارای موضوعی هستند. در یک تقسیم کلان می‌توان گفت طبق دیدگاه مشهور، موضوعات مسائل علم، گاه همان موضوع علمند. مثل این‌که در فلسفه اولی گفته می‌شود: وجود اصیل است. و گاه اخص از موضوع علم، یعنی از انواع یا اقسام موضوع علم هستند^۵، مثل آنجا که گفته می‌شود: ممکن محتاج علت است. یا نفس مجرد است.

اما علامه طباطبائی در اینجا دو پیشفرض مهم دارند. و آن پیشفرضها (که در بند بعد مستند، و بررسی خواهند شد)، این است که اولاً، محمولات تمام مسائل، در علوم برهانی، عرض ذاتی موضوع علمند. 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 مسأله عیناً همان موضوع علم است. شاید به همین دلیل بوده است که ایشان درمدخل نهایی الحکمه، مسائل فلسفی را به دو دسته منحصر می‌کنند. دسته اول مسائلی است که محمول مسأله، به تنهایی 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 منشاء اثر است. آشکار است که این محمول‌ها تمامی افراد وجود را شامل می‌شوند. و دسته دوم مسائلی هستند که محمولشان دو یا چند مفهوم متقابل است؛ به نحوی که اگرچه، 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 چنان که از مقدمه بالا معلوم شد، این است که، به اعتقاد ایشان، موضوع مسائل فلسفی در همه موارد، عین موضوع فلسفه، یعنی وجود است.^۸ این استنتاج اگرچه بر مبنای ایشان صحیح است؛ اما، حق آنست که آن مبنا مورد قبول نیست. حق آنست که موضوعات مسائل فلسفی می‌توانند عین موضوع فلسفه نباشد. هنگامی که فیلسوف می‌خواهد پیرامون احکام اقسام و انواع وجود سخن بگوید، مثلاً از مجرد نفس و جوهریت آن، یا از حرکت یا سکون جواهر مادی سخن بگوید، گزاره‌های او گزاره‌هایی فلسفی است؛ در عین حال موضوع مسأله، وجود، نیست. طبق مبنای علامه چنین گزاره‌هایی را نباید گزاره فلسفی شمرد.

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

در سومین پانوشت همین بند (۴-۱-۴) نقد یکی از شاگردان علامه بر این نظریه را که، مسائل فلسفی منحصر در دو گروهند، و در هر دو گروه موضوع مسأله، همان موضوع فلسفه اولی است، ذکر کردیم. اینک در انتهای این بند کلام یکی دیگر از شارحان نهاییه الحکمه 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 لمی در مسائل فلسفی مجال گسترده‌ای دارد^۹ (فیاضی، ۱۳۷۸: ج ۱ / تعلیقه ۴۵، ۳۱).

اکنون به دومین مبنای علامه طباطبائی می‌پردازیم.

۲.۴ محمولات مسائل فلسفی علت ندارند

پیش‌تر (بند ۳-۱) بیان شد که مبنای علامه در نفی برهان لم، از قلمرو مسائل فلسفی، از سویی بر عموم و فراگیری موضوع مسائل فلسفی، و از سوی دیگر بر عموم و فراگیری محمول‌های این مسائل متکی است. بخش عموم موضوعات را به تفصیل بررسی کردیم. اکنون به عموم محمولات می‌پردازیم.

۱.۲.۴ خلاصه مدعای ایشان، چنین است که، محمول‌ها درمسائل فلسفی، که قطعاً باید از عوارض ذاتیه موضوع خود باشند، همانند موضوع، عام و فراگیر هستند و کل هستی را شامل می‌شوند؛ به گونه‌ای که هیچ موجودی از شمول آن‌ها خارج نیست. و اگرچنین باشد، موجودی ورای آن‌ها فرض نمی‌شود تا بتواند علت ثبوت آن‌ها برای موضوع باشد. چنین گزاره‌ای که برای ثبوت محمول آن نتوان علتی فرض کرد، برهان لم بر آن اقامه نخواهد شد. اما پرسش آنست که چرا محمولات مسائل نیز باید همانند موضوعات آن‌ها فراگیر و عام باشند. پاسخ، ریشه در دیدگاهی دارد که حکیم ما پیرامون احکام عوارض ذاتیه اخذ کرده است. می‌دانیم که در گزاره‌ها و مسائل علمی، محمول باید از عوارض ذاتیه موضوع باشد. از نظر حکیم ما، تنها وقتی این شرط محقق است که محمول، از حیث نسب اربعه، مساوی با موضوع باشد. توضیح آن که هر محمول، وقتی با موضوعش سنجیده شود از سه حالت خارج نیست. یا اعم از آنست مثل حمل امکان بر جسم. یا مساوی با آنست، مثل حمل اصالت، بر وجود. و یا اخص از آنست، مثل حمل شاعر بر انسان.

علم‌شناسان مسلمان، تا قبل از ملاصدرا فی الجمله پذیرفته بودند که محمولات مسائل (= عوارض ذاتیه). یا مساوی موضوع مسأله هستند و یا اعم از آن. ملاصدرا حتی عوارض اخص، مثل حمل امکان بر وجود نیز محمول را عرض ذاتی می‌شمارد. (صدر، ۱۹۹۰: ج ۱/ ۳۳) اما علامه طباطبائی بر آنست که فقط عوارض مساوی با موضوع می‌توانند ذاتی باشند. او نه عوارض اعم را ذاتی می‌شمارد و نه عوارض اخص را. ایشان در مقام عرضه ملاک، برای شناسایی عوارض ذاتی می‌گویند: عارض ذاتی آنست 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 لکونه قیاساً منتجاً للیقین یجب... ان تکون ذاتیه المحمول للموضوع ای بحیث یوضع المحمول بوضع الموضوع و یرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه.» (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، تعلیقه ۱، ص ۳۰) و نیز در رساله برهان (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۶۸-۱۶۹).

و 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 راه حلی 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 این که با موضوع خود مساوی گردد. در این صورت ساختار صوری گزاره به شکل حمله

مردۀ المحمول خواهد بود.^{۱۰} مثل این که گفته شود، وجود یا ممکن است یا واجب، و نیز یا بالقوه است یا بالفعل. بدین ترتیب جمع محمول‌ها، هم چون 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» (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، تعلیقه ۱، ص ۳۱).

تا اینجا آشکار شد که مبنای دوم یعنی، علت نداشتن محمولات مسائل فلسفی، ریشه در این اصل دارد که محمولات باید مساوی موضوعات باشند و این اصل به نوبه خود ریشه در این آموزه دارد که عرض ذاتی باید با موضوع خود مساوی باشد. اکنون ما همین مبنای آخر را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهیم.

۲.۲.۴ لزوم تساوی عرض ذاتی با موضوع مسأله: نظریه لزوم تساوی عرض ذاتی با موضوع مسأله علمی، ازدو جنبه می‌تواند مورد ملاحظه قرار گیرد: یکی این که آیا این نظریه فی حدنفسه تمام است و از استحکام منطقی لازم برخوردار است یا نه؟ ما با اتکاء به نقدهای قدرتمند صدرا به این نظریه (صدرا، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۳۲-۳۳ و نیز، ۱۳۶۰: ۱۹-۲۰)، آن را تمام نمی‌دانیم.

اما جنبه دیگر مسأله آنست که به فرض صحت نظریه مذکور، و پذیرش لزوم تساوی عرض ذاتی با معروض خود، باز هم نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که هیچ یک از محمول‌های مسائل فلسفی علت ندارند، لذا بر آن‌ها برهان لم اقامه نمی‌شود. دلیل نادرستی این استنتاج مطلبی است که پیش‌تر (در ۴-۱-۳) 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 مسأله — مختص و مساوی با همین موضوعات خواهند بود. در نتیجه هم موضوع می‌تواند علت داشته باشد و هم محمول. مثل این که گفته شود، جوهر مادی ذاتاً متغیر و متحرک است.

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

شیخ در اشارات در تعریف عرض ذاتی گفت: «ذلک هو المحمول الذی يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهیته». (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق: در شرح اشارات، 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 درثبوت نیست، چرا که از جوهر ذات ماهیت می‌جوشد و نشئت می‌گیرد. به بیان فخر: «وذلك لأنَّ الماهية تقتضي الاعراض الذاتية 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. بر اساس این تصویر عرض ذاتی چون واسطه درثبوت، ندارد، پس با برهان لمی نمی‌توان آن را برای موضوع اثبات کرد. (با این حال 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، اما اولین نقاد آن، تفتازانی (م ۷۹۲ ق) است. او با توجه به این که، این نظریه، به شدت مسائل علوم را محدود می‌کند، اظهارداشت: «لیس من شرط العرض الذاتی، أن لا یكون معلولاً للغير [ای غیر الماهیه]». (تفتازانی، ۱۴۱۹ ق: ج ۱ / ۱۸۵). این مطلب کلام پایانی ما در این بند بود، اکنون به موضوع بعدی می‌پردازیم.

۳.۴ دلیل و ان مطلق نیز مفید یقین نیستند

تاکنون پیرامون برهان لم، سخن گفتیم. ماحصل بیان حکیم ما این بود که درمسائل فلسفی، برهان لم، کارایی ندارد. ایشان درگام بعد، با اتکاء به قاعده مشهور «ذوات الاسباب» دو قسم مشهور برهان ان، یعنی دلیل و ان مطلق را نیز، برای اثبات گزاره‌های فلسفی، نامعتبر می‌شمارد.^{۱۱} فیلسوف ما در رساله برهان و در تعلیقه‌های اسفار بر یقین آور نبودن دلیل، استدلال اقامه کرد. و چنین برهانی را مستلزم دور (در رساله برهان) یا خلف (در پاورقی‌های اسفار) دانسته است. (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱۷۸. و نیز همو، ۱۹۹۰: ج ۳ / تعلیقه ۱، ۳۹۶). در همان موضع از رساله برهان (ص ۱۷۹)، ان مطلق را نیز بی‌اعتبار شمرده و بر یقین بخش نبودن آن استدلال می‌کند. و از این دو مطلب نتیجه می‌گیرند که، تنها برهان معتبر در فلسفه اولی برهان از طریق ملازمات عامه است. (طباطبائی، ۱۴۲۰: ۳۲۱. و نیز طباطبائی، ۱۹۹۰: ج ۳ / تعلیقه ۱، ۳۹۶)

بنابراین، یکی از مبانی نظریه فیلسوف ما در این مسأله، قاعده ذوات الاسباب است. صورت کامل این قاعده چنین است که: «ذوات الاسباب لا تعرف 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. واگر سبب ندارد، نمی توان آن را از طریق معلول، شناخت. به اعتقاد علامه گزاره های فلسفی، چون موضوعات و محمولاتشان سبب ندارد، برهان لم ندارند، و چون شناخت علت، از راه معلول — طبق قاعده مورد بحث — معتبر نیست، پس برهان ان^{۱۱} (البته دو قسم مشهور آن یعنی دلیل و ان مطلق) نیز بر آن ها اقامه نمی شود؛ لذا راه استدلال در فلسفه منحصر است به برهان از طریق ملازمات عامه، که بین آنها سببیتی بر قرار نیست.

۱.۳.۴ نقد و ارزیابی: به نظر می رسد، این بخش از کلام علامه، یعنی انکار کارایی دلیل و ان^{۱۲} مطلق در فلسفه اولی، به دو دلیل تام به نظر نمی رسد: دلیل اول این که به لحاظ پسینی مشاهده می کنیم که تمسک به چنین استدلال هایی در قلمرو فلسفه اولی کم نیست. با یک جستجوی ساده می توان موارد متعددی را نشان داد که فیلسوفان، از طریق این استدلال ها مطلبی را اثبات می کنند. ما به نمونه هایی اشاره می کنیم. برهان امکان و وجود و برهان وجودی ابن سینا، برهان حرکت، برهان حدوث و برهان نظم بر اثبات وجود واجب تعالی، همه از این قسمند. برهان صدرا بر اثبات مثل از طریق درک کلی، برهان سهروردی بر مثل از طریق قاعده امکان اشرف، و نیز از طریق لزوم وجود حافظ برای انواع طبیعی، همه براهین انی هستند. برهان بر اثبات حرکت در جوهر از طریق حرکت در اعراض، و نمونه های فراوان دیگری، همه از همین نوع هستند. و وجود چنین استدلال هایی می تواند ناقض نظریه حکیم ما باشند.

به فرض تمامیت مدعای علامه در قبال این دسته از استدلال ها که به وفور در آثار فلسفی آمده اند، دو راه باقی می ماند: یکی آن که همه آن ها مردود علام شوند و تمسک به آن ها را مستلزم نوعی خطای منطقی و روش شناختی بدانیم. این راه حل مقبول نیست؛ چون حتی علامه خود، نیز چنین استدلال هایی را به فور اقامه کرده است. راه دیگر آنست که همه آن ها را به استدلال از راه ملازمات عامه بازگردانیم.^{۱۳} این روش علاوه بر این که در مورد پاره ای از آن ها ممکن نیست و در مورد پاره ای تکلف آمیز است، در نهایت چنان که خواهیم گفت مشکل را حل نمی کند.

۲.۳.۴ و اما نقد دوم ما، تأملی است در این که آیا قاعده ذوات الاسباب، که مبنای این نظریه است، قاعده‌ای تام است؟ این بحث اگرچه 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 به هیچ نحو مفید یقین نیست؛ زیرا وقتی از معلولی به علتی استدلال می‌کنیم، می‌توان پرسید: علم ما در گام اول به آن معلول از چه طریقی حاصل شده بود؟ چنین علمی، فرض آنست که از طریق برهان نبوده است؛ چرا که برهان یا لمی است یا انی. برهان انی که خود در همین جا محل گفتگو و انکار است. برهان لمی نیز در اینجا مفروض نیست، چون فرض آنست که علت را نمی‌شناسیم و می‌خواهیم از طریق معلول آن را اثبات کنیم. ، به ناچار راهی جز طریق حس و تجربه ندارد. پس ما نخست از طریق حس و تجربه به معلولی یقین پیدا کرده‌ایم، سپس به کمک "دلیل" از معلول به علت سیر کرده‌ایم. اکنون قائلین به تقریر حداکثری می‌گویند چنین سیری نادرست است. زیرا مقدمات برهان باید یقینی باشند. حال آن که علم شما به آن معلول از طریق حس و تجربه نمی‌تواند یقینی باشد؛ چه، حس و تجربه مفید یقین نبوده و دائم در معرض زوال و تغییرند.

علامه طباطبائی، همین تقریر از قاعده ذوات الاسباب را تأیید کرده‌اند. و از لازمه این تقریر، یعنی نفی بدهت محسوسات و مجربات، نیز تحاشی نداشته و آن را پذیرفته‌اند. و به صراحت می‌گویند تصدیق به ثبوت محسوسات نیز بدون استدلال و برهان، معتبر نخواهد بود. در نهایت الحکمه بعد از تقریر قاعده ذوات الاسباب به عنوان دفع اشکال مقدر می‌نویسند:

فان قلت: نحن كثيراً ما ندرك أموراً - من طريق الحس نقضى بتحققها الخارجى - و نصدق بوجودها مع الجهل بعلتها، فهناك علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعلة، نعم يكشف ذلك إجمالاً أن علتها موجودة. قلنا الذى يناله الحس هو صور الأعراض الخارجية، من غير تصديق بثبوتها أو ثبوت آثارها. وإنما التصديق للعقل فالعقل يرى أن الذى يناله الإنسان بالحس - و له آثار خارجة منه لا صنع له فيه - و كل ما كان كذلك كان موجوداً فى خارج النفس الإنسانية. و هذا سلوك علمى من احد المتلازمين الى آخر ((طباطبائی، ۱۴۲۰: ۳۲۰).

۱۵۲ نفی کارآمدی برهان لم در فلسفه اولی؛ مطالعه تطبیقی میان رویکرد ...

و نیز ادله ایشان بر اثبات عدم اعتبار دلیل همین تقریر حداکثری را تأیید می‌کند. (همو، ۱۳۷۱: ۱۲۳. و نیز همو، ۱۹۹۰: ج ۳، تعلیقه ۱، ۳۹۶)^{۱۳}

به گمان ما، این تقریر از قاعده مذکور (از حکیمی که بر اساس مبنا گروهی سستی سیر می‌کند)، قابل دفاع نیست و عمده‌ترین اشکالش همین است که به انکار بداهت 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، تنها وقتی معتبر است که آن معلول، علت منحصربه‌فردی داشته باشد؛ در حالیکه ما علم به چنین انحصاری نداریم. کما این که نمی‌توان از تب، به وجود عفونت، حکم کرد. چرا که عفونت علت منحصربه‌فردی برای تب نیست.

لذا جمعا با سه فرض مواجه هستیم که دو فرض معتبر و یکی نامعتبر است: ۱- حکم، از معلول به علت خاص بدون علم به انحصار علت در او، که طبعاً معتبر نخواهد بود. ۲- حکم از معلول، به وجود مطلق علت، یعنی هر علتی که باشد، این قسم معتبر است. همانند پی بردن از مخلوق، به خالق که نمی‌دانیم واحد است یا متعدد و نه خالق خاص واحد. ۳- و در نهایت حکم از معلول به علت خاص، به شرط علم به انحصار علت در او. 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. (برهان شفاء، فصل ۸ و ۹ از مقاله اولی) پس از او صدر المتألهین نیز، 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 آنست که برهان از طریق ملازمات عامه، برخلاف تصور همه منطقیون و فیلسوفان گذشته، نه قابل بازگشت به برهان لمی است و نه قابل بازگشت 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. علی‌رغم این که 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 براهین^۴، 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 مسلمین با ابن سینا به اوج خود رسید، و پس از او علی‌رغم تطور و ارتقاء 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 مواضعی دیگر به نظریه‌های ایجابی مؤثر در تدوین کتب منطقی تبدیل نشد؛ حال آن که در معرفت‌شناسی مسأله مهم معقولات ثانی مطرح شد. که بیش از همه سهروردی به تدوین آن همت گماشت. منطق استدلال و حتی منطق تعریف ابن سینا و اسلاف او بر محور مفاهیم ماهوی و معقولات اولی استوار بود. قاعده اختصاص حد به ماهیات و قاعده مشارکت حد و برهان بخوبی گویای این حقیقت بودند که، منطق صوری در خدمت تفکر در حیطه ماهیات بود. و اگر احیاناً با مفاهیم غیر ماهوی روبرو می‌شدند، و احیاناً متوجه ضعف منطق تعریف و استدلال در قلمرو این مفاهیم می‌شدند، به رخنه‌پوشی و وصله و پینه 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 ان، 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 به صراحت قاعده‌ای ساخته می‌شد مبنی بر این که آنچه جنس و فصل ندارد، برهان ندارد. چنین قاعده‌ای، کوتاه قامتی منطق صوری مرسوم، در قلمرو مفاهیم غیر ماهوی را نشان می‌دهد. بنابراین، این کلام علامه که فرموده‌اند بین لوازم عامه، علتی برقرار نیست و یا هیچ یک از آن‌ها معلولین علت ثالثه نیستند (طباطبائی، ۱۹۹۰: ج ۶/ تعلیقه ۱، ۲۸) موضعی بسیار هوشمندانه در مقابل فروکاستن نایجابی این برهان به قالب‌های کهن پیشین است.

۲.۴.۴ بازخوردهای نظریه علامه

موضع علامه عموماً از سوی شاگردان بی واسطه یا با واسطه ایشان مورد قبول واقع نشده. و همگان به همان رفوگری و رخنه پوشی نخ نما بازگشته‌اند که، برهان از طریق ملازمات عامه، به یکی از اقسام سه‌گانه مذکور باز می‌گردد. 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، در برهان از طریق ملازمات عامه نیز، اگرچه علیت و معلولیت خارجی نداشته باشیم؛ اما از قبول علیت تحلیلی ذهنی گریزی نیست؛ چه، در هر صورت حد وسط علت اثبات اکبر برای اصغراست. لذا می‌فرمایند: «ان مرادهم [ای حکماء والمنطقیون] بالعلیه هنا ما هو اعم من العلیة العینیة و التأثير الخارجی، و یشمل العلیة بین الاعتبارات العقلیة». (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ج ۱/ تعلیقه ۸، ۱۵)

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

دو عنوان متلازم که تابع یک منشاء انتزاعند، 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^{۱۵} (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۱/ ص ۲۶۱).

توجه ناقدین محترم را به این نکته معطوف می‌دارم که به نظر نمی‌رسد حکیمی چون علامه طباطبائی، از این نکته غافل باشد که حد وسط علت اثبات اکبر برای اصغراست؛ لذا آنجا که علیت میان لوازم عامه را انکار می‌کنند، و علی رغم نقدی که به محضرایشان رسیده است، بر همان مطلب اصرار می‌کنند، توجیه معقولش آنست که مقصود از علیت انکار شده، علیت میان حقایق ماهوی است. و هدف نهایی ایشان کشف و متمایز نمودن براهانی است که در قلمرو معقولات ثانی کارآمد باشد و به حکم قواعدی چون مشارکت حد و برهان از هم فرو نپاشد.

و اما اصرار ناقدین بر این نکته که پیشینیان نیز همین را می‌گفتند، و آن‌ها نیز به علیت میان اعتبارات عقلی متفطن بوده‌اند، دفاع از ابهام و رخنه پوشی، بجای استقبال از نوآوری و گشودن افق‌های تازه فرا روی منطقی است. ناقدین محترم نمی‌توانند انکار کنند که ابهام در مفهوم علیت و معلولیت در برهان، تا به حدی بر ذهن و زبان فیلسوفان و منطقیون حاکم

بوده است که قاعده مشارکت حد و برهان و تکمله معجزه آسای آن (ما لا حدَّ له لا برهانَ علیه) که علیت مکتوم دربراهین را سراسر به علیت ماهوی معطوف می‌کند، هنوز هم طرفدار دارد. قاعده‌ای که پس از کشف اهمیت معقول ثانی و اخذ آن به عنوان حدود در براهین، باید به کلی بساطش برچیده می‌شد.^{۱۶}

اما، نه تنها چنین نشد؛ بلکه می‌بینیم حاذقی هم چون ملاصدرا (که خود میدان دار تمایز مفاهیم ماهوی از غیر ماهوی است و جهانی بس فراختر از جهان ماهیات دارد)، چنان که پیشتر (در بند ۲-۱) گذشت، با مسلم انگاشتن این پیشفرض مکتوم که علیت مأخوذ در برهان لم، در قلمرو مفاهیم ماهوی است، با اتکاء به همین قاعده ی 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؟ به گمان ما مغز کلام علامه، پی بردن به وجود بن بست‌ی در منطق استدلال و تلاش برای گشودن مفری بوده است.^{۱۷}

۵. نتیجه‌گیری

در صدر مقاله (بندهای ۲ و ۱-۲) از آراء ملاصدرا در خصوص نفی برهان لم در قلمرو فلسفه اولی و نیز کم فایده بودن برهان آن سخن گفتیم. و سپس در ادامه مقاله آراء علامه را به تفصیل بازگو کردیم. اکنون که زمینه تطبیق فراهم است، به منزله جمع‌بندی آنچه گذشت نکات افتراق و اشتراک دو فیلسوف و حتی المقدور چرایی آن‌ها را بر می‌شماریم.

۱.۵ صدرا با استناد به نظریه بساطت وجود، و این که امر بسیط حد ندارد. و با استمداد از قاعده مشارکت حد و برهان، به این نتیجه رسید که احوال حقایق وجود به مدد برهان لمی قابل شناسایی و اثبات نیستند. نظریه او اگرچه به همین مقدار، محدود است و به صراحت ادعا نمی‌کند که: برهان لم در فلسفه کارآیی ندارد، اما فحوای آن همین توسعه را قبول می‌کند. علامه طباطبائی اما؛ همین نظریه توسعه یافته یعنی نفی کامل کارآمدی برهان لم در سراسر مباحث فلسفی را البته به کمک مبانی و ادله دیگر تثبیت کرد و پذیرفت.

۲.۵ در خصوص دلیل و آن مطلق، علامه به صراحت با اتکاء به تقریر حداکثری از قاعده ذوات الاسباب، به بی‌اعتباری آن‌ها رأی داد. و شاید این رأی قاطع بدان سبب بود که به برهان از طریق لوازم عامه پشت گرم بود و فلسفه را با بحران برهان مواجه نمی‌دید. اما ملاصدرا، شاید به دلیل آن که مفر دیگری را برای استدلال نمی‌شناخت، در اتخاذ

تقریر حداکثری یا حداقلی از قاعده ذوات الاسباب، مردد بود. او تلویحاً هر دو تقریر کاملاً متعارض را تأیید کرد. در عین حال به کم فایده بودن معرفت از طریق دلیل اذعان کرد و راه معرفت حقیقت وجود را در تمسک به شهود جستجو کرد. موضعی که علامه هرگز سخنی از آن نمی گوید، چرا که باب برهان از طریق لوازم عامه را مفتوح دیده است.

۳.۵ ملاصدرا علی رغم آن که قهرمان فلسفه وجودی است، به روشنی با نفی کارآمدی برهان لم، برای شناخت وجود، در کمند منطق اصالت الماهوی گرفتار است. منطقی که برهانش فقط در قلمرو ماهیات کارآیی دارد و ملاصدرا را به سوی نوعی منطق گریزی محتوم — اگرچه صرفاً در نظر باشد و نه در عمل — سوق داد. حال آن که علامه طباطبائی، با سربلندی از این گردنه عبور کرده و منطق استدلال را در حد و قامت حکمت نوصدرایی، دست کم گامی به پیش برد.

۴.۵ صدرا در اثبات بساطت حقیقت وجود، و علامه در مساله نفی معلولیت موضوعات و مسائل فلسفی — که هر دو مورد نقد قرار گرفتند — مبنای مشترکی داشته اند. و آن مبنا تصویری نامعقول از وجود من حیث هو موجود، به عنوان موضوع فلسفه بود، که در جای خود نقد شد.

۵.۵ علامه راه برهان لم، و نیز راه دلیل و ان مطلق را بکلی در فلسفه مسدود کرد. صدرا نیز راه برهان لم را مسدود نمود و اگر در تقریر قاعده ذوات الاسباب بر تقریر حداکثری پایدار می ماند، آن گاه هر دو فیلسوف موضعشان در نفی کارآمدی اقسام سه گانه برهان در حوزه فلسفه کاملاً منطبق می شد. 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 خصوص نفی برهان لم، در قلمرو مسائل فلسفی، و نیز نفی دلیل و ان مطلق به کمک تفسیر حداکثری از قاعده ذوات الاسباب، موضعی نا استوار اتخاذ کردند. حق آنست که همه اقسام این براهین، کماکان در قلمرو فلسفه جاری هستند.

۷.۵ از دعاوی صدر المتألهین این است که در حکمت متعالیه علی رغم بهره مندی از ذوق و شهود و عرفان، ذره ای از برهان، که اصل و اساس روش فلسفه است تخطی نکرده. اما — با توجه به علم شناسی 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

نظرمی‌رسد موضع حکمت نوصدرایی در مقام مبرهن سازی مشهودات بواسطه نظریه علامه طباطبائی، برتر از حکمت صدرایی است.

پی‌نوشت

۱. پژوهش حاضر را می‌توان از نوع تطبیقی نامتوازن دانست. چرا که اهمیت نظریه علامه و سهم او در این میان بیشتر از صدر است. و بخش اعظم مقاله نیز به آراء ایشان اختصاص یافته.
۲. صدر المتألهین از وجودی که متصف به بساطت می‌شود، در مواضع مختلف با تعابیر: الوجودات، الحقائق الوجودیه و حقیقه الوجود، یاد می‌کند.
۳. این بیان، برای تبیین نقش حد وسط در برهان اگرچه دقیق‌ترین بیان نیست؛ اما روشن‌تر و ساده‌تر و برای تشریح و تفهیم مدعای علامه بسیار مناسب است. در عین حال بیان دقیق‌تری نیز وجود. (مظفر، ۱۴۰۸: ۳۱۶)
۴. علامه این مسأله را در کتاب البرهان، ص ۱۲۳؛ و نیز در جلد سوم اسفار، ذیل بحث از قاعده ذوات الاسباب، ص ۳۹۶، تعلیق اول؛ و نیز در نهایه الحکمه، فصل سیزدهم از مرحله یازدهم آورده است.
۵. برخی از حکیمان صدرایی به دو ملاحظه لا بشرطی و بشرط لابی در حقیقت وجود تصریح کرده‌اند به عنوان نمونه رک: (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 محققین گفته‌اند: «و قد یدعی ان للوجود طبعه مرسله شامله لكل الوجودات الخاصه بصرف النظر من کثرتها و خصوصیاتها فیجری البحث حول تلك الطبعه المرسله و بساطتها. و لعلها ناشی من قیاس الوجود و شؤونه علی الماهیه واحکامها فیتوهم أن للوجود حقیقه یصح البحث عنها من حیث هی بصرف النظر عن الوجودات الخاصه و اثبات احکام لها باعتبار تلك الحیثیه». (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 البیان یوجب حصر الفلسفه فی عدۀ مسائل معدده و یكون البحث عن الاحوال الخاصه بالاقسام خارجاً عنها، فیلزم الاستطراد فی الاكثر». (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ج ۱/ ۱۲)
۹. ایشان در تعلیق‌های مفصل بر این کلام علامه که: «فالبراهین المستعمله فیها لیست ببراهین لمیه»، می‌نویسند: «ولا یخفی أنه أنما یتم ما رامه، علی ما تبناه من: ۱- ان العرض الذاتی لابدان یکون

مساویاً للموضوع... ۲- ان الاوسط فی البرهان اللمی لابد ان یکون علّه خارجیه للنتیجه. و اما اذا ذهبنا الی أنّ كثيراً من المسائل الفلسفیه، موضوعاتها قسم من الوجود لا الوجود المطلق و محمولاتها امور تخصها، فللبرهان اللمی فی تلك المسائل مجال واسع حیث یمکن أن یکون لثبوت کل من هذه المحمولات لموضوعه علّه خارجیه. كما یُستدل علی کون العالم مخلوقاً علی احسن نظام و اتقنه، بعلمه الذاتی بالنظام الاحسن الذی هو علّه للعالم بنظامه الاحسن». (فیاضی، ۱۳۷۸: ج ۱/ تعلیقه ۴۵، ۳۱).

۱۰. در مدخل نهایی الحکمه می نویسند: «وامثال هذه المسائل مع ما یقابلها تعود الی قضایا مردده

المحمول، تساوی اطراف التردد فیها الموجودیه العامه». (طباطبائی، ۱۴۲۰ هـ ق، ص ۹)

۱۱. چنان که 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 نگاه کنید به (جوادی آملی، ۱۳۶۸: بخش یکم از جلد ششم، ۱۹۳)

۱۳. صدرا نیز در مقام بحث از قاعده ذوات الاسباب در کنار اتکاء به تقریر حدافلی، 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 نگاه کنید به (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ج ۱/ ۱۹۰ و ۲۱۶)

۱۴. ناگفته نماند که علامه در سال ۱۳۴۹ هـ 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. (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱۷۹) احتمالاً کشف این نظریه باید حوالی دهه هفتاد قمری (قبل از سال ۱۳۷۸ قمری) یعنی سال های نگارش تعلیقه بر جلد اول اسفار رخ داده باشد. و درنهایت 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، نگاه کنید به: (همان منبع، ۱۹۱-۱۹۲)

۱۶. علامه نفی برهان را نه از راه نفی حد؛ بلکه با دلیل مستقلی ثابت کرده است. (طباطبائی، ۱۴۰۵: ۳۱۷) فصل دهم از مرحله یازدهم نهایی الحکمه.

۱۷. جعل اصطلاح مبهم «برهان شبه لم» 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 شبه لم» و معامله ایشان با این اصطلاح. (طباطبائی، ۱۹۹۰: ج ۶/ ۲۹، تعلیقه ۱)

کتابنامه

- ابن سینا (۱۳۷۳). برهان شفا، تصحیح و ترجمه مهدی قوام صفری، چاپ اول، تهران: انتشارات فکرروز.
- ابن سینا (۱۴۰۳ ق.). الاشارات و التنبیها، (در شرح اشارات)، چاپ سوم، بی جا: دفتر نشر الکتاب.
- اردستانی و کوچنانی، محمدعلی و قاسم‌علی (۱۳۸۸). ابداعات فلسفی علامه طباطبائی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۹ ق.). شرح المقاصد، تصحیح و تعلیق عبدالرحمن عمیره، چاپ دوم، بیروت: عالم الکتب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸). شرح حکمت متعالیه، جلد اول، چاپ اول، تهران: انتشارات الزهرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریح مختوم، جلد دوم، چاپ اول، قم: نشر اسراء.
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۴ ش.). شرح الاشارات، تصحیح نجف زاده، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- سبزواری، محمدهادی (۱۳۶۹). شرح منظومه، تصحیح مهدی محقق و ایزوتسو، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سبزواری، محمدهادی (۱۹۸۱ و ۱۹۹۰). تعلیقه براسفار، مجلدات ۱ و ۳ و ۶، چاپ چهارم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱). رساله برهان، تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۰ ق.). نه‌ایه الحکمه، تصحیح عباس علی زارعی، چاپ ۱۵، قم: مؤسسه نشراسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۹۸۱ و ۱۹۹۰). تعلیقه براسفار، مجلدات ۱ و ۳ و ۶، چاپ چهارم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸). تعلیقه بر نه‌ایه الحکمه، جلد اول، چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۳). تعلیقه بر نه‌ایه الحکمه، جلد اول، چاپ اول، تهران: انتشارات الزهرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). شرح مبسوط منظومه، جلد دوم، چاپ سوم، تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). المشاعر، تصحیح هانری کربن، چاپ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.

۱۶۰ نفی کارآمدی برهان لم در فلسفه اولی؛ مطالعه تطبیقی میان رویکرد ...

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱ و ۱۹۹۰). اسفار، ج ۳ و ۶، چاپ چهارم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

نسخه پیش از انتشار نهایی