

زیخرا

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

تبیین مبانی نظریه حصر روشی فلسفه، در برهان این به تلازم عام و نقد آرای مخالف^۱

قاسم بهلولزاده^۲

چکیده

از دیرباز، روش‌شناسی فلسفه در اندیشه محققان فلسفه زوایای مختلفی داشته است که می‌توان یکی از لایه‌های عمیق آن را نظریه علامه طباطبایی با عنوان حصر روشی فلسفه، در برهان این به تلازم عام، دانست. نوشتار پیش‌رو با روشی توصیفی و تحلیلی، به تبیین و بسط مبانی این اندیشه و نقد آرای مخالف آن پرداخته است و هدف آن بیان اثرگذاری مستقیم مبانی فلسفی علامه بر روش‌شناسی ایشان است و بر این نکته تأکید دارد که با توجه به هم‌خوانی مبنا و روش مبتکرانه علامه در ارائه این نظریه، اشکالی بر آن وارد نیست. اهمیت بررسی و تأیید نظریه علامه به این شکل، زمانی روشن می‌شود که بدانیم محصلان فلسفه در برخورد با این نظریه، از همان آغاز با آرای مخالف آن مواجه می‌شوند و در مبانی فلسفی این روش‌شناسی تأمل نمی‌کنند؛ حال آنکه تعمق بیشتر و دقیق‌تر نشان می‌دهد که مبانی حکمت متعالیه، روشی جز روش پیشنهادی علامه به دست نمی‌دهد و نپذیرفتن این روش است که منتقدان را با اشکالات مبنایی مواجه می‌کند.

کلیدواژه‌ها

روش‌شناسی فلسفه، برهان این ملازمات عام، برهان لم، علت و معلول فلسفی، تشان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱۹؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.4.7

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم (ghasem.bohloulzade@gmail.com)

۱. مقدمه

آگاهی از هیچ علمی بدون اطلاع از روش‌شناسی آن علم، ممکن نیست؛ چراکه شاید بتوان گفت روش‌شناسی در هر دانشی، همان شناخت راه رسیدن به عوارض ذاتیه و مسائل آن دانش است که بدون آن راهی به آن دانش نخواهد بود. جایگاه روش‌شناسی هر علمی، بسته به میزان دقت و ارزش آن علم ارزشمند است.

وابستگی همه دانش‌ها در اثبات موضوعات خویش به فلسفه، این دانش دقیق و باارزش را در صدر علوم قرار داده است؛ از این رو، روش‌شناسی در فلسفه نیز اهمیت و جایگاه خاصی می‌یابد. نکته بسیار مهم در روش‌شناسی فلسفی، آن است که روش ویژه حکمت، چیزی نیست که بتوان به راحتی و در مقدمه و فصلی مستقل از متون حکمی آن را یافت و مورد اتفاق همه فلاسفه و پژوهشگران این حوزه باشد؛ بلکه روش‌شناسی‌های مکاتب فلسفی بنا به مبانی فلسفی و اجتهادات عقلی متغیرند و کشف روش‌شناسی منطبق بر هر یک از مبانی، نیازمند بحث و بررسی‌های فلسفی است. یکی از مسائلی که درباره روش‌شناسی حکمت متعالیه طرح شده و مخالفت‌هایی برانگیخته است، نظر ابتکاری علامه طباطبایی در عدم کاربرد برهان لَمّی در فلسفه و حصر براهین فلسفی در برهان اِنّی به ملازمات عام است.

دیدگاه علامه از زمان طرح آن، همواره با مناقشات و خرده‌گیری‌های شاگردان علامه و پژوهشگران حکمت متعالیه همراه بوده و کمتر به مبانی و ادله آن توجه شده است؛ در صورتی که تأمل در این دیدگاه نشان می‌دهد که نه تنها دیدگاه علامه موجه است، بلکه در مقام ثبوت و واقع نیز نتیجه این روش‌شناسی در کشف و حصر نوع برهان به کاررفته در حکمت متعالیه، تأیید می‌گردد. ضمن اینکه این مسئله را اغلب به عنوان نظر انحصاری علامه طرح و نقد می‌کنند، در حالی که علامه بیان صدرالمতألهین در «شبه‌لم» دانستن براهین اثبات واجب را شاهدهی بر تأیید دیدگاه خویش در کشف روش‌شناسی حکمت متعالیه دانسته و در تعلیقه بر اسفار نوشته است:

[برهانی که صدرالمتألهین از واجب نفی می‌کند] مقصود، همان برهان مصطلح در فلسفه، یعنی برهان لَمّی سلوک از علت به معلول است؛ زیرا «وجود مطلق فلسفی» که شامل واجب و ممکن است، علت ندارد [در نتیجه برهان لَمّی نیز ندارد] و مقصود نمی‌تواند نفی برهان مصطلح منطقی که شامل برهان اِنّی و لَمّی است بوده باشد، چگونه چنین باشد و حال آنکه براهین به کاررفته در فلسفه و از آن جمله براهین اثبات وجود واجب الوجود، همگی برهان‌های اِنّی اند که سیر از برخی لوازم وجود (مثل اینکه وجود بذاته حقیقت ثابت یا علت اولی است)، به برخی لوازم دیگر وجود (مثل واجب بذاته بودن) است. دلیل این دیدگاه ما این گفتار صدرالمتألهین: «و اینجا جای برهان شبیه به لَمّی است»

است که وی به تحقیق معترف به وجود برهان در اینجا بوده، ولی لمّیت را از آن نفی کرده است؛ در نتیجه جز برهان *إنّی* نخواهد ماند (طباطبایی ۱۹۸۱: ۲۹/۶).

با توجه به آنچه در ضرورت روش‌شناسی و به‌ویژه روش‌شناسی حکمت متعالیه و نظر علامه طباطبایی گفتیم، پرسش اساسی «چرایی دیدگاه علامه مبنی بر ضرورت حصر براهین حکمت متعالیه در برهان *إن* به ملازمات عام» است که در پیشینه این تحقیق و تحقیقات مرتبط، کمتر مطرح شده و رویکرد قاطبه پژوهشگران و شاگردان علامه، مخالفت با او و تلاش برای پاسخ به پرسش «چرایی کاربرد برهان *لم* در فلسفه و عدم حصر آن در برهان *إن* به ملازمات عام» است (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۶۶-۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۳۰-۳۲۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۰۲ به بعد؛ غلامرضا فیاضی، ۱۳۸۵: ۳۱/۱). در حالی که قبل از اثبات دیدگاهی مخالف، می‌بایست ادله و مبانی اندیشه مردود بررسی و نقد شود. تأکید این تحقیق بر پاسخ به پرسش اول با بسط دیدگاه علامه است و ضمن طرح مبانی و ادله آن، به دفع اهمّ مناقشات نیز پرداخته است. البته پیداست که انعکاس عمق تفکر آن حکیم فرزانه نیازمند شرح و تفصیل‌های بیشتر است و در این مختصر تنها به اجمال کوشیده‌ایم بر لزوم توجه به واکاوی بیشتر دیدگاه علامه تأکید کنیم.

۲. برهان *إن* و *لم*

پیش از بیان دیدگاه علامه، توضیحی مختصر از برهان *لم* و *إن* را باید از نظر گذرانند:

در قیاس منطقی که از جمله آن‌ها برهان است، مقدمات موجب تصدیق نتیجه‌اند؛ از این روی، حد وسط در همه براهین، علت تصدیق نتیجه (که اثبات حد اکبر بر حد اصغر است) است و این مربوط به مقام اثبات و ذهن است، ولی در برخی از براهین، حد وسط، علاوه بر علت تصدیق نتیجه، علت وجود نتیجه در نفس الامر نیز است که مربوط به مقام ثبوت است. بر این اساس برهان به دو برهان *إن* و برهان *لم* تقسیم می‌شود که اگر مقدمات برهان، تنها علت تصدیق نتیجه باشند، آن برهان، برهان *إن* است، اما اگر علاوه بر آن، علت وجود نتیجه در خارج و نفس الامر نیز باشند، برهان حاصل، برهان *لم* است (رک. طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۹).

۱-۲. شرایط علت، در برهان *لم*

- این علت باید علت تامه باشد؛ چراکه اگر ناقصه باشد، با وجودش وجود مطلوب ضرورت نخواهد داشت و در نتیجه یقینی حاصل نخواهد شد (رک. همان‌جا).
- این علت باید علت وجود محمول برای موضوع باشد نه علت وجود خود محمول؛ زیرا وجود فی نفسه و وجود لغیره دو معنای جدا از هم‌اند و همان‌طور که امکان دارد این دو معنی در ذات خود از

هم جدا باشند، ممکن است از حیث علت نیز جدا باشند. پس اگر موضوع علت وجود فی نفسه محمول باشد و علت وجود آن، محمول برای موضوع دیگر نباشد، در این صورت، ثبوت محمول بر موضوع، مانند ثبوت آن بر موضوع، ضروری نخواهد بود و یقین به مطلوب حاصل نخواهد شد، و این خلف است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

- لازم است علت، در قیاس حدّ اوسط قرار گیرد و نیز اگر در برهان آنّ علتی باشد، آن علت، همان حدّ اکبر خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۲).

۲-۲. برهان این

برهان آنّ، برحسب تقسیم، احتمال دارد از مقدماتی حاصل شود که سبب ندارند یا سبب دارند. در صورت دوم، یا حدّ اکبر علت حدّ اوسط است یا هر دو معلول علت سومی اند. قسم اول نزد جمهور منطقیان «دلیل» و قسم دوم «برهان آنّ مطلق» نامیده می‌شود. براهین اینّی غیر از دلیل را برهان اینّی مطلق می‌نامند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۷). بنا به آنچه در کتب منطقی به اثبات رسیده، هیچ‌یک از دو قسم از صورت دوم، یقینی نیستند (رک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۵-۸۶؛ طباطبایی، ۱۹۸۱: ۴۷۰/۳؛ ۲۷/۶؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۶۲)؛ چراکه به حکم قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الاّ باسبابها»، اگر ثبوت حدّ اکبر بر حدّ اصغر سبب داشته باشد، باید آن سبب را شناخت تا باعث یقین به نتیجه (یعنی ثبوت اکبر بر اصغر) شود.

تنها برهان اینّی مفید یقین، صورت اول است که از مقدماتی حاصل می‌شود که سبب ندارند. این برهان که برهان اینّی مطلق از راه ملازمه است، آنجاست که موضوعی (اصغر) دو محمول جداگانه داشته باشد و هر دو از عوارض ذاتی آن موضوع باشند و ثبوتشان بر آن بدون سبب باشد، اما حمل یکی از این دو بر آن (حد وسط) بین و دیگری (اکبر)، با وجود ذاتی بودن، غیر بین باشد، با اینکه ثبوت این دو محمول (اکبر و حد وسط) بر یکدیگر نیز بین است؛ در این صورت، محمولی که حمل آن بر موضوع بین و روشن است در مقدمه، صغرا و مقدمه‌ای که در آن ثبوت بین یکی از دو محمول بر محمول دیگر آمده است، کبرا قرار داده می‌شود و از این طریق ثبوت محمول دیگر بر موضوع، که بین نبود، اثبات می‌شود (رک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۶).

۲-۳. دیدگاه خاص علامه در برهان مستعمل در فلسفه

از بین دو گونه یقین‌آور برهان، یعنی برهان لمّی و برهان اتّی مطلق از راه لوازم، علامه طباطبایی معتقد است برهان لمّی به فلسفه اولی راه ندارد و تمام براهین به‌کاررفته براهین این از طریق لوازم عام‌اند:



تبیین مبانی نظریه حصر روشی فلسفه، در برهان این به تلازم عام و نقد آرای مخالف

اعم الاشیاء بودن موضوع فلسفه (موجود بما هو موجود) موجب می‌شود تا معلول چیزی خارج از آن نباشد؛ زیرا خارج از آن چیزی نیست. بنابراین علت ندارد. پس براهین مورد استفاده در فلسفه لمّی نیستند (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۶).

علامه در هیچ‌یک از مسائل فلسفی برهان لمّی را جاری نمی‌داند:

سلوک از برخی لوازم عامه‌ای که علت ندارند، مانند لوازم وجود از آن حیث که موجود است، به‌سوی برخی دیگر، برهان ائی مفید یقین است، چنان‌که در فن برهان از علم منطق بیان شده است. همه براهین مورد استفاده در فلسفه اولی از این نوع‌اند (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۷/۶).

این دیدگاه خاص علامه نیازمند شرح است تا با روشن شدن زوایای عمیق آن، بتوان به اشکالات و نقدهای وارد بر آن نیز پاسخ داد.

۴-۲. ملازمات عامه در برهان این مطلق

باور علامه در حصر روشی حکمت متعالیه بر برهان ائی از راه ملازمات عامه، راه‌یابی از یکی از دو متلازم عام به دیگری است (رک. طباطبایی، ۱۴۰۲: ۶) و او این دو ملازم عام را دو صفت متلازم خوانده است (رک. همان: ۲۶۲).

براساس توضیحات علامه باید گفت منظور از عام بودن لزوم، جزئی و شخصی و موردی نبودن آن است. لازم عام الف، لازم ذات الف است، نه لازم آن در موردی خاص. در حقیقت، شرط افاده یقین کلی در برهان ائی از راه لوازم این است که لزوم عمومی برقرار باشد. ملازم عام، همان صفت عام و کلی و غیرشخصی است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۰۲). این همان نکته‌ای است که ابن‌سینا در بیان شرط یقینی بودن این نوع از برهان بیان کرده است: «إنما كان يقيناً لأن المقدمتين كليتان واجبتان ليس فيهما شك» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۶).

تحلیل دیگری نیز از ملازمات عامه وجود دارد و آن این است که ملازمات عامه اموری‌اند که تعدد واقعی با یکدیگر ندارند و نمی‌توان بینشان تلازم خارجی فرض کرد و فقط در تحلیل عقلی است که متعدد لحاظ می‌شوند و همانا تلازمشان نیز به دلیل وحدت مصداقشان است (و از شیء واحد مفاهیم گوناگونی انتزاع می‌شود که با یکدیگر تلازم دارند و سببی نیز برای این تلازم‌ها جز مصداق واحد داشتن آنها نیست)؛ مثل وجود و صفات حقیقی وجود؛ زیرا صفات وجود در خارج با آن عینیت دارد و تعددی با یکدیگر ندارند؛ در نتیجه برقراری رابطه علیت بین برخی با برخی دیگر یا معلولیت همه برای یک شیء واحد ممکن نیست، بلکه تعدد و تکثرشان صرفاً مفهومی و ذهنی است (رک. فیاضی، ۱۳۸۵: ۳۰/۱، ۳۲).

۳. چرایی اندیشه علامه طباطبایی و مبانی آن

بیان مبسوط چرایی اندیشه علامه طباطبایی و مبانی آن را می‌توان در این چارچوب مستدل کرد:

۱-۳. عوارض ذاتیه موضوع علوم برهانی و یقینی باید مساوی آن باشند.

به باور علامه، نحوه شمول عوارض ذاتیه موضوع علوم برهانی و یقینی، اخص یا اعم از آن موضوع نیست و به تنهایی یا با طرف مقابلشان مساوی موضوع اند. علامه در مخالفت با نظر ملاصدرا در جواز اخص بودن عرض ذاتی علاوه بر مساوی بودن آن، چنین استدلال می‌کند: در علوم یقینی و برهانی ما نیازمند حصول یقینیم و دستیابی به یقین برهانی نیازمند چهار شرط اساسی است: الف) ضروری الصدق بودن؛ ب) دائمی الصدق بودن به حسب همه زمان‌ها؛ ج) دائمی الصدق بودن به حسب همه احوال؛ د) ذاتی بودن محمول برای موضوع، یعنی بدون در نظر گرفتن هیچ چیزی جز خود موضوع، آمدن موضوع، محمول را بیاورد و رفتن آن، محمول را رفع کند.

اگر شرط ذاتیت در مقدمات برهان نباشد و بود و نبود موضوع اثری در بودن و نبودن محمول نداشته باشد، یقینی حاصل نخواهد شد و این خلاف فرض یقینی بودن این علم است. وقتی ضرورت این شرط روشن گشت، می‌بایست برای تحقق آن حتماً محمول ذاتی، مساوی موضوع باشد؛ در غیر این صورت، اگر اخص باشد (مثل متعجب برای حیوان)، در عروض آن، مجرد وضع موضوع به تنهایی کافی نخواهد بود؛ اگر اعم باشد (مثل ماشی برای انسان)، قیدی که در موضوع آمده است (مثل ناطقیّت) لغو و در عروض بی اثر خواهد شد.

حال اگر محمولی اخص از موضوع بود، در دیدگاه علامه آن محمول با طرف مقابلش، یک محمول می‌شوند برای موضوع اعم و در واقع هر یک، ذاتی حصّه و بخشی خاص از موضوع اند که مجموع همگی را، موضوع به نحو مردده المحمول فراگرفته است (رک. طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۸/۱، ۳۰).

علامه علاوه بر استدلال پیشین، برای مدّعی خویش در موضوع فلسفه، استدلال ویژه‌ای را در مدخل کتاب نه‌ایة الحکمة از طریق اعم الاشیاء بودن موضوع فلسفه بیان می‌کند که با قبول آن بیرون از آن برای هیچ چیز ثبوتی نیست و درباره محمول‌های اثبات شده در آن نیز باید گفت:

- یا خود موضوع اند، مانند: «هر موجودی از آن جهت که موجود است، واحد یا بالفعل است»؛ زیرا «واحد»، هرچند به لحاظ مفهوم مغایر موجود است، به لحاظ مصداق عین آن است و اگر غیر موجود بود، باطل الذات بود و برای موجود نمی‌توانست ثابت باشد؛ چنان‌که در امر بالفعل نیز چنین باید گفت.

- یا خود موضوع نیستند، بلکه اخص از آن‌اند، ولی غیر آن هم نیستند و اگر گفته می‌شود «علت

موجود است» از همین قبیل است؛ زیرا علت اخص از موجود است، ولی علیت حیثیتی خارج از موجودیت عام نیست، وگرنه باطل می‌شد.

مقابل این‌ها (کثرت، بالقوه) نیز به قضایای مردده‌المحمول برمی‌گردد؛ طوری که اطراف تردید مساوی با موجودیت عامه خواهد بود و مثلاً گفته می‌شود: «هر موجودی یا فعلیت دارد یا بالقوه است». سایر تقسیمات فلسفی نیز به همین صورت است (رک. طباطبایی، ۱۴۰۲: ۵-۶).

مطابق استدلال علامه، تمام محمولات و مسائل فلسفی از لوازم موضوع فلسفه‌اند و در نتیجه براهین فلسفی این مسائل نیز لاجرم برهان‌های اتی از راه ملازمات عامه خواهند بود؛ چراکه برهان اتی از راه ملازمه به این معناست که اگر شیئی لوازم ذاتی داشت می‌توان لازم آشکار را حد وسط قرار داد و دیگری را، که مخفی است، نتیجه گرفت و این چیزی جز کشف لازم مخفی از طریق لازم بین نیست بدون در کار بودن سببیتی در بین، بلکه اقتضای ذاتی و لوازم ذاتی (یا همان عوارض ذاتیه) هستند که اجزای این برهان را تشکیل داده‌اند (رک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۹، ۸۶، ۸۷).

مناقشات این مبنا

۱. عدم وجود علت برای موجود مطلق، مستلزم عدم علت برای حصّه خاص یا مرتبه‌ای خاص از آن نیست و اگر محمولی بر حصّه‌ای از موضوع علم نیز حمل شود، در ذاتیت آن محمول برای موضوع کفایت می‌کند؛ چنان‌که اگر حصّه‌ای از محمول برای موضوع نیز ثابت شود، در ذاتی بودنش برای موضوع کفایت می‌کند. در نتیجه موضوع برخی مسائل فلسفه، اخص از موجود بما هو موجود است (در نتیجه عرض ذاتی می‌تواند اخص از موضوع باشد) و اگر موضوع اعم علت ندارد، به معنی علت نداشتن این‌ها نیست (رک. مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۶).

در پاسخ باید گفت نمی‌توان رابطه میان حصص و مراتب، با وجود عام را علاقه و اشتراک مفهومی، که در واقع انعزال و مباین است، دانست؛ لذا چنین اشکالی نیز وارد نخواهد بود، بلکه همان‌طور که خواهد آمد، رابطه آن‌ها وحدت و عینیت تشکیکی است که مراتب چیزی جز کثرت آن وجود عام نیستند. حال با توجه به این‌گونه از پیوستگی، حکم عدم علت برای وجود عام، در حصص و مراتب نیز جاری است که چیزی جز خود او و بیرون از آن نیستند.

۲. حتی اگر تمام محمولات موضوع فلسفه، لوازم آن باشند، همگی از علت خارجی بی‌نیاز نیستند. اگر لحوق لازم به موضوع فلسفه علت خارجی ندارد، بین الثبوت خواهد بود و اصلاً به اقامه برهان برای اثبات آن نیازی نیست (رک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۰۴).

همان‌طور که گذشت برهان این مطلق سلوک از ملازمی بین به ملازمی مخفی است و چنین امری

غرض اقامه چنین برهانی بوده است و می‌توان به تعبیر علامه در تقریری که از برهان صدیقین اقامه کرده است، چنین براهینی را تنبیه و آگاهی دادن دانست (رک. طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۴/۶).

۲-۳. اعمیت مطلق موضوع فلسفه مانع استفاده از برهان لمّی در فلسفه می‌شود.

در ابتدای نوشتار اشاره شد که علامه با اشاره به اعمّ الاشیاء بودن موضوع فلسفه، این امر را ضمن آنکه موجب بیرون نبودن هیچ مسئله‌ای از قلمرو موجود بما هو موجود می‌داند، باعث علت نداشتن آن نیز برمی‌شمارد؛ زیرا وقتی موضوع فلسفه همه‌جا را درنوردید، دیگر نمی‌توان گفت علت ثبوت احوال موجود بما هو موجود، خارج از آن است؛ چراکه موجود بما هو موجود دیگر وراپی ندارد تا معلول آن گردد و در نتیجه برهان لمّی جایی در فلسفه نخواهد داشت (رک. طباطبایی، ۱۴۰۲: ۶).

مناقشات این مینا

۱. شرط لمّی بودن برهان آن نیست که حد وسط علت اصغر باشد تا با نفی آن (یعنی علت نداشتن موضوع فلسفه) بتوان برهان لمّی را در فلسفه نفی کرد، بلکه شرط لمّیت برهان آن است که حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد.

توضیح اینکه، بنا به ساختار برهان فلسفی، در صغرا، موضوع فلسفه (یعنی موجود بما هو موجود) حد اصغر و حد وسط بر آن حمل می‌شود و در کبرا، حد وسط، موضوع قرار می‌گیرد و حد اکبر بر آن حمل می‌گردد و در نتیجه، حد اکبر بر حد اصغر (یعنی موضوع فلسفه) حمل می‌شود و اگر اینجا برهان، لمّی باشد، حد وسط علت ثبوت خارجی حد اکبر برای اصغر (موضوع فلسفه) خواهد بود، نه اینکه علت خارجی خود حد اصغر باشد که موضوع فلسفه است؛ بنابراین از علت نداشتن موضوع فلسفه (حد اصغر)، نمی‌توان به نفی برهان لمّی (ثبوت اکبر برای اصغر) رسید.

علت نداشتن وجود مطلق با ثبوت علت در این موارد منافاتی ندارد: حمل موجود بر چیزی که خود وجود، علت ثبوت می‌شود نه اینکه چیزی علت آن گردد؛ حمل مفهومی دیگر بر وجود مطلق، خصوصاً با نظر به اینکه علامه خود فرمودند مسائل فلسفی از باب عکس‌الحمل اند. اینجا نیز چیزی علت وجود نگردیده است و در عین حال برهان لمّی نیز جاری می‌شود.

همچنین رجوع جمیع محمولات به موضوع فلسفه نیز، به کارایی برهان لمّی در فلسفه خللی نمی‌رساند؛ زیرا این رجوع و اتحاد به حسب مصداق است، نه مفهوم؛ پس همان‌گونه که خود علامه نیز تصریح دارند، میان موضوع و محمول تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی است (رک. مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۵).

۲. پذیرش دیدگاه علامه مبتنی بر این است که شرط لمّیت برهان را فقط علت خارجی بودن حد

تبیین مبانی نظریه حصر روشی فلسفه، در برهان این به تلازم عام و نقد آرای مخالف **۵۱**

وسط برای نتیجه بدانیم (علت خارجی پیوند اکبر و اصغر باشد) تا از نبود آن در مباحث فلسفی، نفی برهان لمّی را در فلسفه اثبات کنیم. اما چنین نیست؛ زیرا:

- حتی با پذیرش چنین شرطی، وقتی با بسیاری از مباحث فلسفی مواجه می‌شویم، موضوعات آن‌ها، قسمی از وجودند، نه خود وجود مطلق. محمولات آن مسائل نیز امور خاص‌اند، نه محمولات وجود مطلق، پس برهان لمّی را در این‌گونه مسائل می‌توان راه داد؛ زیرا برای ثبوت هر یک از این محمولات برای موضوعش ممکن است علتی خارجی باشد. چنان‌که بر نظام احسن بودن خلق عالم، از راه علم ذاتی حق تعالی به نظام احسن، که علت آن است، استدلال می‌شود.

- پذیرش انحصار خارجیت علت، صحیح نیست و حتی اگر حد وسط علت تحلیلی نتیجه در عقل نیز باشد، برای لمّی برهان کافی خواهد بود. از مثال ابن‌سینا برای برهان لمّی، که از نوع علیت تحلیلی است، نیز می‌توان به جواز علیت تحلیلی در برهان لمّی رسید. مثال او برای برهان لمّی این است که حیوان بر زید حمل می‌شود (زید حیوان است) و دلیل این حمل انسان است (انسان حیوان است). اینجا ابتدا حیوان بر انسان حمل می‌شود و سپس انسان بر زید حمل می‌شود، در نتیجه حیوان نیز می‌تواند بر زید به واسطه انسان حمل شود. یا در مثال «انسان جسم است»، حمل جسم به واسطه حیوان است که علت انسان است (رک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۱).

مثال نقض دیگر برای حضور برهان لمّی در فلسفه، استدلالی است که برای اصالت وجود از طریق بودن علیت و معلولیت در وجود می‌شود (رک. طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۳) و نشان از پذیرش برهان لمّی در فلسفه دارد (رک. فیاضی، ۱۳۸۵: ۳۱/۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۶۵).

در پاسخ به اشکالات فوق باید به این نکات توجه داشت:

۱. همان‌گونه که از عبارت علامه برمی‌آید، در دیدگاه ایشان، مقدمه‌ای مطوی است: محمولات موضوع فلسفه خارج از وجود نیستند، بلکه عین وجودند؛ بنابراین حد وسط حتی اگر علت ثبوت این محمولات برای اصغر باشد، باز باید علت اصغر یعنی وجود نیز باشد (رک. فیاضی، ۱۳۸۵: ۳۰/۱). چرایی این نکته در نکات بعد می‌آید.

۲. علیت و معلولیت یک رابطه وجودی میان علت و معلول است و این رابطه میان وجود علت و وجود معلول دایر است؛ گرچه توقف، حاجت و فقر گاهی به ماهیت هم نسبت داده می‌شود، ماهیت هیچ بهره‌ای از این رابطه ندارد (رک. طباطبایی ۱۴۰۲: ۱۵۷).

۳. وجود معلول در قیاس با علتش، وجود رابط است (رک. همان) و در تبیین وجود رابط باید دانست که وجود رابط هیچ استقلالی ندارد و همانند نسبت و ربط در قضایاست که در انکارناپذیر بودن، مندک و مستهلک در وجود مستقل است (رک. همان: ۲۸).

۴. برای وجودات رابط، نمی‌توان ماهیتی فرض کرد؛ زیرا ماهیات در جواب «ما هو» گفته می‌شوند و در نتیجه مفاهیمی مستقل‌اند، در حالی که وجودهای رابط مفهوم مستقلی ندارند (همان: ۳۰). از همین رو، صدرالمتألهین در مرحله ششم اسفار، پس از خروج از مباحث علت و معلول فلسفه رایج، در بحث نهایی علت و معلول چنین نتیجه می‌گیرد که معلول اثری مجزا و مستقل در برابر علت نیست و حتی در تحلیل عقلی نیز چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا معلول هیچ هویت مستقلی از موجد خود ندارد، حتی به‌گونه‌ای که عقل بتواند مستقلاً به آن اشاره کند (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۹).

۵. یکی از اصول فلسفی آن است که برای حقیقت وجود، به‌هیچ‌وجه، سببی متصور نیست (رک. همان، ۵۳/۱). در نشئه وجود، فقط وجود واجب تعالی مستقل است و سایر موجودات روابط، نسب و اضافات‌اند (رک. طباطبایی، ۱۴۰۲: ۳۱) و علت تامه همه موجودات اوست و جز او مؤثری در عالم نیست (رک. همان: ۱۷۶).

این نکات و مقدمات به فهم بهتر این مبنا (اعمیت مطلق موضوع فلسفه) و پاسخ به مناقشات کمک می‌کنند و نتیجه را چنین می‌توان بیان کرد: همان‌طور که در شرط اول برهان لم گذشت، در این برهان، علت باید علت تامه باشد و در فلسفه جز علت‌العلل علت تامه‌ای نیست و نیز موضوع فلسفه اعمیت مطلق دارد؛ بنابراین:

- چگونه می‌توان علت ثبوت خارجی حد اکبر برای اصغر، یعنی موضوع فلسفه، را چیزی جدا از علت خود اصغر بدانیم، وقتی که اصغر او را هم گرفته و فرض جدایی اش از موضوع محال است؟
- وقتی فقط حقیقت وجود است که سبب ندارد و غیر او در او مستهلک‌اند، چطور می‌توان غیر از رابطه علی و معلولی بین او و ماسوایش، علیت و معلولیت دیگری فرض کرد؟
- بعد از روشن شدن حقیقت رابطه علیت در حکمت متعالیه و اینکه وجود ربطی و غیرمستقل معلول حتی به اشاره عقلی در نمی‌آید، چگونه می‌توان علت و معلول تحلیلی، فرض کرد؟
- با شناخت رابطه علت و معلول در حکمت متعالیه، دیگر نمی‌توان، علت و معلول‌های به‌کاررفته در فلسفه را برای رد دیدگاه علامه شاهد آورد.

با این اوصاف، مناقشات مطرح‌شده جایی در این نوع از روش‌شناسی نخواهند داشت.

۳-۳. وجود اصیل است و «غیر» و «ثانی» ندارد.

از احکام سلبی وجود «غیر» و «ثانی» نداشتن است:

وجود «غیر» ندارد؛ چراکه لازمه منحصر بودن اصالت در حقیقت وجود، بطلان ذاتی هر آن چیزی است که مغایر با وجود و بیگانه از آن فرض شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۸). وجود «ثانی» ندارد؛ زیرا اصالت حقیقت واحد وجود و بطلان و پوچی غیر او هرگونه اختلاط و

ترکیب داخلی و انضمامی را از آن نفی می‌کند. پس وجود بنفسه صرف است و صرف و خالص هر چیزی، دوئیت و تکرار برنمی‌دارد. بنابراین، هرچه به‌عنوان «ثانی» برای وجود در نظر گرفته شود، به همان اول، که خود وجود باشد، بازمی‌گردد و الا باید وجود اول از دوم به چیزی غیر از آن تمایز پیدا کند که یا داخل آن است یا خارج از آن، حال آنکه فرض آن است که وجود هیچ‌گیری ندارد و این خلاف فرض می‌شود (طباطبایی ۱۴۱۶: ۱۸-۱۹).

این مبنا می‌تواند در ترقی‌ای که صدرالمتألهین از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی داشت معنایی عمیق‌تر پیدا کند که به تعبیر عرفانی او غیر از حق تعالی دنیاری در این دیار نخواهد ماند: «الموجود والوجود منحصراً فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودية الحقیقیة و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار» (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۲) و هرچه به درک آید وجود حق خواهد بود و ماسوای اظلال و مظاهر او می‌شوند. این ارتقای مبنایی که موجب اكمال فلسفه و تتمیم حکمت گردیده^۱، نیازمند غور و تعمقی است که از حوصله تعلیمات رایج فلسفی خارج است، ولی براساس آن می‌توان دیدگاه علامه طباطبایی را ابتکاری در مبرهن ساختن مشهود عرفانی و بیان فلسفی از منهج عرفانی دانست.

نتیجه آنکه هرگز نمی‌توان فرض «غیر» و «ثانی» را به مباحث فلسفی راه داد و هرچا موضوع فلسفی، یعنی «موجود بما هو موجود»، بود، محمول جدا از آن نیست و این چیزی جز نیل با برهان این از طریق ملازمات عامه نیست.

مناقشات این مبنا

ادله علامه به وراى وجود بودن علت در برهان لمّی متکی است، اما علیت و معلولیتی که اینجا مطرح است، لازم نیست در دو وجود جداگانه تصویر شود. گاه معلول از وجود علت می‌جوشد و بر آن حمل می‌شود. برای نمونه وجود اصیل ماهیت‌ساز است و به‌نوعی می‌توان آن را معلول وجود دانست، البته نه علیتی که میان دو وجود جداگانه تحقق می‌یابد، اما به لحاظ برهان لمّی، رابطه وجود و ماهیت را می‌توان علیت به شمار آورد (رک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۰۵-۲۰۶).

در پاسخ، علاوه بر آنچه در پاسخ به اشکالات مبنای دوم گذشت، باید این نکته را نیز ضمیمه کرد: یکی از اصول پرتکرار در حکمت متعالیه آن است که وجود علت ماهیت نیست و این هم نه به جهت آن است که ماهیت مافوق جعل باشد، بلکه ماهیت چون دون جعل است، مجعول واقع نمی‌شود (رک. سبزواری، ۱۹۸۱: ۲۷۴/۳). صدرالمتألهین در تأیید گفته محیی‌الدین «و ما شمت و لا تشم رائحة

۱. «فحاولت به إكمال الفلسفة و تتمیم الحکمة» (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۲).

الوجود أصلاً» حکم به وجود ماهیت را ناشی از محجوب بودن دیده می‌داند و مجعول حقیقی را موجود می‌داند، نه ماهیت، و انتساب معلولیت در حق ماهیت را همانند موجودیت، برای آن امری مجازی برمی‌شمارد (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۲).

حاصل آنکه در نظام فلسفی صدرایی، نمی‌توان برای وجود، ورا و غیره تصور کرد و تصوّر، متصوّر و متصوّری بیرون و جدا از او نیست. در این نگاه، معلول، عین‌الربط به علت است و همان‌طور که گذشت در تحلیل، حتی دوگانگی و وجود علت و معلولی جدا را نیز نمی‌توان فرض کرد. برخلاف آنچه در اشکال با تعبیر «جوشش معلول از درون علت» یاد شد، باید آن را بیانی از برهان‌اتی دانست نه لمّی؛ زیرا همان‌طور که در توضیح برهان‌اتی یقین‌آور گذشت، مقدمات چنین برهانی از لوازم ذاتی اوست و بدون سبب بر آن حمل می‌شوند و تعبیر «مستشکل از جوشش معلول از علت» چیزی جز آن را نمی‌رساند.

۴-۳. وجود واحد است.

گفتیم که از وحدت حقیقت اصیل وجود می‌توان دوگانگی را از هستی نفی کرد. اکنون سخن در خود وحدت و یگانگی وجود است که می‌توان به‌تنهایی از این طریق نیز دریافت که جز وجود و سلوک از وجود به خود وجود چیزی نداریم: «حقیقت وجود در عین حال که واحد است، کثیر است [و وحدت تشکیکی دارد] ... [وجود] حقیقت مشککه دارای مراتب است که مابه‌الامتياز در هر مرتبه آن عین مابه‌الاشتراک با مراتب دیگر است» (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۸).

تأمل در مثال ساده و در عین حال دقیق وحدت تشکیکی به «نور» و ویژگی «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» آن، رابطه وجود با ماهیات را در عین وحدت، به‌خوبی روشن می‌کند و نیز این نکته را که چگونه بدون مخدوش شدن بساطت و وحدت وجود، کثرات همو هستند و غیره در میان نیست (رک. طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۷-۱۸).

ملاصدرا استوارترین و شریف‌ترین براهین اثبات واجب تعالی را برهانی می‌داند که حقیقتاً حد وسطی جز خود ذات واجب در آن نیست و در نتیجه طریق به مقصود، خود عین مقصود است و این را همان راه و شیوه صدیقین می‌خواند. تقریر او از برهان صدیقین براساس مبنای وحدت تشکیکی وجود است و علامه سلوک‌اتی آن را چنین تشریح کرده است:

و این برهان در عین حال که اسد البراهین و اشرف آنهاست، برهان‌اتی به شمار می‌رود که سلوک از بعضی لوازم، یعنی حقیقتی تشکیکی داشتن وجود (که مراتبی از تأمه صرفه تا ناقصه مشوب را داراست) به برخی لوازم دیگر، یعنی مرتبه تأمه صرفه (واجب‌الوجود) آن، است. و گفته صدرالمآلهین که «طریق در این برهان عین مقصود بوده و همانا در آن سلوک از ذات

باری تعالی به ذات او، سپس، از ذاتش به صفات وی، بعد از صفات به افعالش» سزاوار است بر چنین معنایی حمل شود: این برهان اِتی از میان سایر براهین اِتی در این باب، بیشترین شباهت را از سایرین به لم داراست، و الا اگر بر چنین معنایی حمل نگردد، علیت ذات نسبت به خود و صفاتی که عینت با او دارند، بی معنا خواهد بود؛ همچنین سلوک نظری از چیزی به خودش یا به صفاتی که عین او هستند، بی معنی است (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۳/۶).

مرحوم علامه مصباح یزدی یکی از موارد نقض دیدگاه استاد خویش را علت بودن وجود خداوند متعال و صفاتش برای افعال الهی می‌داند و معتقد است با حد وسط قرار گرفتن خداوند و صفاتش، به افعال او پی برده می‌شود و از این طریق وجود برهان لَمّی در فلسفه را اثبات می‌کند (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۶۶/۱). این نقد را نمی‌توان نقض مدّعی علامه به حساب آورد؛ زیرا با توجه به تبیین علامه از اِتی بودن برهان صدیقین صدرایی، افعال الهی نیز چیزی جز لوازم صفات الهی نیستند که آن‌ها نیز لوازم ذات حق‌اند (رک. طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۸۷-۲۸۸). در نتیجه، افعال لوازم ذات‌اند و سلوک از لازمی به لازمی دیگر را نمی‌توان برهان لَمّی دانست.

در نفی برهان لَمّ از فلسفه، نکته عمیق فلسفی که نباید از نظر مغفول داشت این است که معلول از لوازم ذات علت تامّه است و بین آن دو هیچ‌گونه بینونت و انفکاک می‌توان تصور کرد (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۶/۲؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۵۹). بنابراین، چنان‌که در نقد مناقشات مبنای دوم نیز گذشت، علت و معلول (یا در بحث موردنظر، فعل و فاعل) جدا از علت تامّه، حتی در تحلیل عقلی معنی نخواهد داشت و علت تامّه و معلول، چیزی جز لازم و ملزوم جدانشدنی نیستند. پس در اثبات صفات و افعال الهی، برهانی استوارتر از برهان صدیقین، که برهان این شبه‌لم و سلوک از برخی لوازم به برخی دیگر است، نخواهیم داشت (این پاسخ می‌تواند به‌عنوان مبنایی مستقل نیز طرح شود).

نکته دیگری که توجه به آن در پاسخ ضروری است، تمایز محیط و محاطی بودن حق و خلق و بینونت وصفی حق از خلق است که با معنای علت و معلول متعارف سازگار نیست و دلیلی دیگر بر مدّعی علامه خواهد بود.

۵-۳. توقف حیطه معرفت عقلی بر آثار و لوازم اشیا و راه نداشتن عقل به حقیقت و فصل شیء

از مبانی محکمی که می‌توان در اینجا بیان داشت این است که چه در تحلیل سینوی و چه در تحلیل صدرایی، شیوه عقلی و استدلالی فقط می‌تواند به خواص و لوازم شیء برسد. شیخ‌الرئیس در التعلیقات این نکته را چنین بیان داشته است:

وقوف بر حقایق اشیا در قدرت بشر نیست و ما از اشیا جز خواص و لوازم و اعراض

نمی‌شناسیم و فصل‌های مقوم هر یک از اشیا را، که حقیقت آن را نشان می‌دهد، نمی‌شناسیم، بلکه تنها می‌دانیم آن‌ها اشیایی‌اند با خواص و اعراضی (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴).

ملاصدرا پس از نقل عبارت فوق، چنین نتیجه می‌گیرد که بر افراد وجود، برهانی جز برهان شبیه به لم نمی‌توان اقامه کرد:

تأویل کلام شیخ همان است که بدان اشاره کردیم و در مباحث وجود بر آن برهان اقامه کردیم و آن اینکه بر افراد وجود نمی‌توان برهان اقامه کرد، مگر به نوعی چاره و حیل که برهانی شبیه به لم باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۹۲/۱).

او سپس شناخت حقیقت خاص هر موجودی را به مشاهده حضوری ارجاع می‌دهد. بنابراین در مواجهه عقلی، عقل از موجودات چیزی جز لوازم به دست نخواهد آورد و از این رو، برهانی جز برهان اینی از طریق ملازمه (یا همان شبه‌لم) نمی‌توان اقامه کرد. در تحلیل صدرایی، وجود جنس و فصل ندارد و ذهن آن را در نمی‌یابد. ذهن حقایق را تنها از طریق لوازم می‌شناسد و برای شناخت حقیقی باید سراغ مشاهده شهودی و حضوری رفت:

وجودها هویت‌هایی خارجی و مشخص به ذات‌اند، بدون اینکه به جنس بودن و نوع بودن و کلی بودن و جزئی بودن وصف شوند ... و از آنجا که جنس و فصل ندارند، تعریف (حد) ندارند و در نتیجه برهان نیز بر آن‌ها اقامه نمی‌شود؛ به خاطر مشارکت حد و برهان در حدود، همان‌گونه که اشاره شد. پس علم به وجودها یا از راه مشاهده حضوری است یا از راه استدلال بر آن‌ها توسط آثار و لوازمشان که از این راه جز معرفتی ضعیف حاصل نگردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۳/۱).

۶-۳. محمولات فلسفی شئون وجودند و نمی‌توان رابطه علیت برقرار کرد.

آیت‌الله جوادی آملی در مکاتباتی با علامه طباطبایی که مربوط به کتاب نه‌ایة الحکمة می‌شود، بر عدم جریان برهان لمّی در فلسفه، چنین اشکال گرفته‌اند:

حد وسط در برهان [لمّی] علت ثبوت محمول برای موضوع است، نه علت ثبوت برای خود موضوع. بنابراین تلازمی میان این دو نیست. بنابراین در فلسفه برهان لمّی قابل ورود است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۲۹).

علامه در پاسخ مرقوم داشته‌اند:

موضوع یا محمول قضایای فلسفی یا خود موجود بما هو موجود است یا شئونی از شئون آن و خاصه‌ای از خواص مساوی آن. و وجود علت ندارد، نه برای ثبوت خودش و نه ثبوتش برای چیزی، در نتیجه برهان لمّی راهی به مسائل فلسفی نداشته و هیچ مجاللی در فلسفه برایش نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۲۰-۳۲۹).

بنابراین رابطه محمولات فلسفی با موضوع، چیزی جز شتون و اطوار نیست و جز سلوک آئی از طریق ملازمی به ملازمی دیگر نخواهد بود.

مشابه این دیدگاه و بیان علامه را می‌توان در سخن صدرالمتألهین درباره تقدم و تأخر بالحق یافت: و اما تقدم وجود بر وجود، غیر از تقدم بالعلیه است؛ زیرا میان دو تأثیر و تأثر و فاعلیت و مفعولیت نیست، بلکه حکم آن دو، حکم شیء واحد است که دارای شتون و اطواری بوده و تطّور از طوری به طوری دیگر دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۵۸/۳).

به موجب این مبنا، دیدگاه علامه طباطبایی در عکس‌الحمل دانستن گزاره‌های فلسفی، جایگاه ویژه‌ای پیدا خواهد کرد؛ زیرا بنابر آنچه گذشت روشن شد که عروض و ثبوت وجود برای ماهیت نمی‌تواند از باب اضافه مقولی باشد که متوقف بر ثبوت قبلی معروض قبل از عارض است و به مقتضای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ثبوت وجود برای ماهیت، در واقع، ثبوت و تحقق ماهیت توسط وجود است. بنابراین، عروض و ثبوت وجود برای ماهیت، «اشراقی» است و فقط به سبب انس عقل با ماهیات است که ماهیت را موضوع فرض کرده، وجود را بر آن حمل می‌کند، و این در واقع از قبیل عکس‌الحمل است که جای موضوع و محمول در آن عوض شده است (رک. طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۷؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۶)، ولی عقل در نگاهی عمیق‌تر، به رابطه غیرعلّی و معلولی میان قضایای حکمت پی می‌برد و به ملازمه و کشف ملازمات با یکدیگر حکم می‌دهد (رک. طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۶۲-۲۶۳) و ماهیات را «ظهورات الوجود للأذهان» می‌داند (رک. همان: ۱۵).

در توضیح ظهور و اشراق، به دلیل انس ذهن با اضافه مقولی، توجه به این نکته مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان مناسب است که همه موجودات «آیه» حق‌اند و «آیه» هویتی جز فنای در ذی‌الآیه ندارد. ایشان معتقدند با دقت در آیات قرآنی تردیدی برای انسان باقی نمی‌ماند که در قرآن کریم همه چیز با همه اختلاف وجوه و تنوعاتشان، آیات خدای تعالی و دال بر اسما و صفات او هستند؛ بنابراین هر چیزی در اصل وجود و نیز در هر جهت مفروضی از جهات وجودی، آیه و نشانه‌ای از ساحت عظمت و کبریایی حق است.

اشیا در وجودشان از حق تعالی آیتیت دارند و بدون ذوالآیه هیچ استقلالی ندارند؛ زیرا اگر چیزی در وجودشان یا جهتی از جهات وجودی‌شان مستقل می‌بود، دیگر از جهت آیه نشانگر و دلالت‌کننده به خداوند نمی‌شدند (رک. طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۹۴/۱۳-۱۹۵). همان‌طور که با تأمل در رابطه نفس با شتون مختلفش می‌توان این را یافت.

بنابراین در ظهور و اشراقات وجودی قضایای فلسفی آنچه پیموده می‌شود، نمی‌تواند پیمایش از علتی به معلولی باشد که ولو به تحلیل عقلی منفک فرض شده‌اند و این جز سلوک اینی بین لوازم نخواهد بود.

۷. نتیجه

دیدگاه علامه طباطبایی در برهان مستعمل در فلسفه را می‌توان مبتنی بر اصول شش‌گانه‌ای دانست. براساس مبانی طرح‌شده در مقاله، محمولات موضوع فلسفه مساوی آن است و هیچ‌جای فلسفه از موضوع آن، که هیچ‌علتی ندارد، خالی نیست و با کشف فلسفی از رابطه علت و معلول، علاقه آن دو را باید همان رابطه لوازم با یکدیگر برشمرد (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۹۰؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۵۸) که در برهان این به کار می‌رود. در نتیجه برهان لَمّی منطقی در مسائل فلسفی هیچ‌کاربردی ندارد و در حقیقت، علیت اینجا تلازم است و برهان مستعمل آن نیز شبه‌لم است و اساساً به مناقشات مطرح‌شده نیز پاسخ داده خواهد شد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، التعليقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء (المنطق)، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، شمس الوحی تبریزی؛ سیره علمی علامه طباطبایی، قم: اسراء.
۴. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تحقیق صدرالدین شیرازی، قم: نشر بیدار.
۵. سبزواری، ملا هادی (۱۹۸۱)، تعلیقه بر اسفار: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن (۲۰ جلد)، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۸. _____ (۱۳۸۷)، برهان، ترجمه، تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری، قم: بوستان کتاب.
۹. _____ (۱۴۰۲ق)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۰. _____ (۱۴۱۶ق)، بداية الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. _____ (۱۹۸۱م)، تعلیقه بر اسفار: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۵)، نهاية الحکمة (صححها و علّق علیها)، ج ۱، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷)، شرح نهاية الحکمة، تحقیق عبدالرسول عبودیت، ج ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۴. _____ (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهاية الحکمة، قم: مؤسسه در راه حق.
۱۵. یزدانپناه، سید یدالله (۱۳۹۷)، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم: کتاب فردا.

