

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال هفتم، زمستان ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۶

اعم بودن علیّت حد وسط در برهان لمّ از خارجی و تحلیلی و پیامد آن

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۷

تاریخ تأیید: ۹۴/۳/۴

* حسن معلمی

** محمدعلی نوری

آنچه از معنای علیّت مرتکز در ذهن است، علیّت خارجی است و، به دنبال آن، معمولاً شناخت از علیّت حد وسط در برهان لمّ به گونه علیّت خارجی است. از این رو، برخی همچون علامه طباطبایی بر این باورند که در فلسفه اولی به دلیل اینکه موضوع آن «موجود بما هو موجود» است و، بنابراین، چیزی بیرون از این موضوع نیست تا علت آن باشد، برهان لمّ که حد وسط در آن علت خارجی نتیجه است راه ندارد. این نوشتار بر آن است که در نقد این دیدگاه، افزون بر اشاره به پاسخ‌های دیگر، بر این پاسخ تمرکز کند که علیّت، اعم از خارجی و تحلیلی است تکیه کلام بر سخنان برخی اندیشمندان است که ماهیت علیّت تحلیلی را آشکار کرده، نشان می‌دهد که علیّت حد وسط در برهان لمّ می‌تواند به گونه تحلیلی باشد و براهین لمّ به کاررفته در فلسفه اولی این گونه‌اند.

واژگان کلیدی: برهان لمّ، علیّت خارجی، علیّت تحلیلی، مفهوم، معنا، مصداق.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقر العلوم علیه السلام.

** سطح ۳ حوزه علمیه قم.

مقدمه

آنچه در مقاله حاضر درباره تقسیم علیّت به خارجی و تحلیلی مورد بحث قرار می‌گیرد، بررسی ماهیت علیّت تحلیلی، مقایسه آن با علیّت خارجی و بیان پیامد آن است. در اینجا از ماهیت علیّت خارجی جز به گونه تبعی بحث نمی‌شود، به دو دلیل:

۱. اختلافی میان اندیشمندان درباره تحقق علیّت خارجی وجود ندارد و تقریباً از سوی همه آنان این نوع علیّت پذیرفته شده است. از این رو، بحث‌هایی که درباره مفهوم علیّت مطرح بوده و است، چه در اذهان و چه در نگاشته‌ها، معمولاً به علیّت خارجی ناظر است. سخن ذکر شده در کتاب *آموزش فلسفه*: «اطلاق واژه علیّت بر غیر از علیّت خارجی در بحث رابطه علت و معلول همراه نوعی تسامح یا از باب توسعه در اصطلاح است.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲/۸۱-۸۲) نیز به همین مطلب اشاره دارد. البته، نباید این سخن را به معنای انکار علیّت تحلیلی از سوی نویسندگان این کتاب دانست، زیرا همان‌گونه که خواهد آمد - وی علیّت تحلیلی را می‌پذیرد و از آن برای دفاع از راهیابی برهان لمّ در فلسفه بهره می‌گیرد.

۲. هدف مقاله حاضر التفات دادن به وجود نوع دیگری از علیّت به نام علیّت تحلیلی در کنار علیّت خارجی و نتیجه گرفتن از آن در بحث کاربرد برهان لمّ است.

مفهوم‌شناسی علیّت خارجی و علیّت تحلیلی

علیّت خارجی، در لغت، به معنای رابطه سببی و مسببی میان دو امر خارج از ذهن است و، در اصطلاح، علیّت میان دو وجود است که یکی از آنها بر دیگری توقف دارد، مانند علیّت خداوند نسبت به موجودات دیگر. این نوع علیّت میان

اندیشمندان شناخته شده است و هرگاه در بحث رابطه علت و معلول از واژه علیت استفاده شده، از آن علیت خارجی فهمیده شده است. (همان)

علیت تحلیلی، در لغت، به معنای رابطه سببی و مسببی میان دو معنا است که با تحلیل ذهن به دست می آید و، در اصطلاح، علیت میان دو معنا است که وجود مغایر با هم ندارند، بلکه مصداق آنها یکی است و عقل با تحلیل ذهنی پی می برد که در واقع یکی از آنها بر دیگری توقف دارد، مانند علیت وجود برای وجود ماهیت بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت. به دیگر سخن، علیت تحلیلی علیتی است که عقل میان مراتب انتزاعی یک شیء اعتبار می کند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۷۱/۱)

برای توضیح بیشتر علیت تحلیلی، می توان گفت: علیت تحلیلی تلازم ذهنی میان اموری است که واقعیتهای واحد دارند اما تلازم خارجی با هم ندارند. در نتیجه، در این علیت، تعدد علت و معلول، لحاظ تحلیل عقل و تلازم آنها به جهت وحدت مصداق است. برای مثال، می توان از وجود و صفات حقیقی آن نام برد، زیرا صفات وجود در خارج عین وجودند و تعدد ندارند و تعدد آنها تنها به لحاظ مفهوم است. از این رو، صفات وجود چون از یک مصداق انتزاع شده اند با هم متلازم اند، به این معنا که در مصداق از هم انفکاک ندارند. بنابراین، می توان از برخی از آنها برای برخی دیگر استدلال کرد. نمونه: رابطه علیت و معلولیت به امر اصیل اختصاص دارد و امر اصیل تنها وجود است. پس، رابطه علیت و معلولیت به وجود اختصاص دارد. (فیاضی، ۱۳۷۸: ۳۲/۱)

تبیین علیت تحلیلی

مراد از معنا در علیت تحلیلی حقیقی است که مفهوم از آن حکایت می کند و با واقع و نفس الامر به معنای عام مرادف است. از این رو، معنا در علیت تحلیلی

همه این مصادیق نفس الامر را شامل می‌شود: ۱. حقیقی موجود بالذات (وجودات) ۲. حقیقی موجود بالعرض (ماهیات ایجادشده به واسطه وجودات) ۳. حقیقی معدوم بالذات (اعدام) ۴. حقیقی معدوم بالعرض (اشیاء معدوم) ۵. اعتباری عقلی (مانند ماهیات من حیث هی هی) ۶. اعتباری عقلایی (مانند ملکیت و زوجیت).

ممکن است در ردّ علیّت تحلیلی، کسی اشکال کند که محکمی مفهوم مصداق است و میان مفهوم و مصداق واسطه‌ای به نام معنا وجود ندارد، بلکه معنا همان مفهوم است که از مصداق حکایت می‌کند. در پاسخ باید گفت: جایگاه مفهوم تنها ذهن است، اما جایگاه معنا خارج از ذهن است. بنابراین، قید «در خارج» جزء حقیقت معنا است. برای آشکار شدن این تفاوت، باید توجه داشت که درباره هر چیز، چهار مقام وجود دارد: لفظ، مفهوم (حاکمی)، معنا (محکمی مفهوم) و مصداق.

أ. لفظ امری اعتباری و قراردادی است که بر مفهوم دلالت دارد و دلالتش تابع وضع و توافق اهل یک زبان است.

ب. مفهوم امری ذهنی است که از محکمی و معنایی در خارج از ذهن حکایت می‌کند. این حکایت تابع وضع و قرارداد نیست، بلکه طبیعی و ذاتی است.

ج. معنا حقیقتی است خارج از ذهن که مفهوم از آن حکایت می‌کند و مابازای مفهوم است.

د. مصداق امری خارجی است که معنا و محکمی مفهوم به آن موجود است. مصداق به محکمی مفهومی خاص اختصاص ندارد، بلکه محکمی‌ها و معانی متعدد می‌توانند با آن موجود باشند.

برای مثال، قلمی که با آن می‌نویسیم هم دارای لفظ است (واژه قلم)، هم مفهوم (مفهوم قلم در ذهن) هم معنا و محکی (ویژگی قلم بودن در خارج، یعنی وسیله نوشتن) و هم مصداق (آنچه در دست ماست). این قلم مفاهیم فراوانی دارد، مانند قلم، چوب، جسم و موجود. هر یک از این مفاهیم از معنا و واقعیتی حکایت می‌کند و همه این معانی و واقعیات به وجود خارجی واحدی موجودند. «معنا» محکی یک مفهوم در خارج است، اما «مصداق» محکی آن مفهوم و مفاهیم فراوان دیگر در خارج است که همه به یک وجود موجودند. به دیگر سخن، معنا همان مصداق است، ولی از یک حیث خاص. یعنی معنا خود مصداق بتمامه نیست، بلکه عبارت است از مصداق از آن حیث که محکی این مفهوم است. به عبارت دیگر، معنا واقعیتی است در مصداق که مفهوم آن را نشان می‌دهد. (فیاضی، ۱۳۸۷، ۱۵-۱۷). از این رو، معنا همان مفهوم نیست، بلکه حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و این حقیقت یکی از ویژگی‌های خارجی مصداق است. به عبارت دیگر، ما از هر فرد خارجی مفاهیم متعدد در اختیار داریم که هر کدام یکی از جنبه‌های این فرد را نشان می‌دهند، یعنی هر مفهوم، معنا و محکی و حقیقت خاصی دارد و این معانی و محکی‌ها و حقایق متعدد به وجودی واحد (مصداق) موجودند. (همان، ۱۸-۱۹) و در یک کلام می‌توان گفت که معنا همان فرد بالذات است که همه مفاهیم خواه وجودی و خواه عدمی آنرا دارند و از اجتماع این فرد بالذات‌ها مصداق یا فرد بالعرض پدید می‌آید. ممکن است در ردّ علیت تحلیلی، کسی این اشکال را نیز بکند که واقع و نفس‌الأمر با وجود برابر است و، بنابراین، نفس‌الأمر دارای معنایی اعم نیست که هم وجودات، هم عدمیات و هم اعتباریات را شامل شود. در پاسخ باید گفت: با

توجه به اینکه، از یک سو، هر یک از امور وجودی، عدمی و اعتباری دارای صورت و مفهومی در ذهن هستند و، از دیگر سو، هر مفهوم دارای محکی و معنای خاص خود است و حکایتش از آن محکی و معنا، ذاتی و طبیعی است، نمی‌توان پذیرفت امور عدمی و اعتباری - که دارای مفهوم و صورت ذهنی هستند - از محکی و واقعیت - که از آن به نفس الامر و معنا تعبیر می‌شود - برخوردار نباشند. از این رو، هر مفهوم - اعم از مفاهیم وجودی، عدمی و اعتباری - دارای محکی و نفس الامر و معنایی است که از آن حکایت می‌کند. (همان، ۱۶/پاورقی)]. به دیگر سخن، میان مفهوم و معنا، تلازم وجود دارد: هر جا مفهوم هست، معنا و محکی نیز هست. در غیر این صورت، شناخت ما از مفهوم شناخت درستی نیست، چون لازمه‌اش آن است که مفهوم را درست درک نکرده باشیم و حکایت مفهوم از واقع خودش ذاتی و طبیعی مفهوم نباشد. (همان، ۶۰-۶۱)

مقایسه علیّت خارجی با علیّت تحلیلی

علیت تحلیلی از چند جهت با علیّت خارجی متفاوت است:

۱. علیّت خارجی تنها در موجودات جاری است، اما علیّت تحلیلی هم در موجودات جاری است هم در معدومات و هم در اعتباریات. مثال علیّت تحلیلی در موجودات: علیّت حیات خداوند برای علم و قدرت او و نیز علیّت حیوانیت انسان برای حساسیتش. مثال علیّت تحلیلی در معدومات: علیّت عدم معلول برای عدم علت و نیز علیّت دوست نداشتن خداوند در خلق نظام غیراحسن برای تحقق نیافتن نظام غیراحسن. مثال علیّت تحلیلی در اعتباریات: علیّت ماهیت برای امکان، زیرا امکان لازمه ماهیات ممکنه است و نیز علیّت مالکیت برای غصبی بودن تصرف غیرمالک.

۲. در علیت خارجی، ضرورتاً تحصیل علت قوی‌تر از تحصیل معلول است، اما در علیت تحلیلی، تحصیل علت می‌تواند ضعیف‌تر از تحصیل معلول باشد. برای مثال، طبیعت نبود وجود یکی از اجزا، علت تحلیلی نبود وجود مرکب است و، در عین حال، تحصیل ضعیف‌تر از تحصیل نبود وجود مرکب است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ۱/۱۶۵-۱۶۶)

۳. در علیت خارجی، معلول باید امری ممکن باشد، اما در علیت تحلیلی، معلول هم می‌تواند ممکن باشد، مانند علیت وجود یک چیز برای تحقق ماهیت آن چیز، هم می‌تواند ممتنع باشد، مانند علیت دور برای توقف شیء بر خودش، و هم می‌تواند واجب باشد، مانند علیت حیات خداوند برای علمش.

دستاورد علّیت تحلیلی

با پذیرش علیت تحلیلی در کنار علیت خارجی، می‌توان نتایجی از این قبیل را در مباحث منطقی و فلسفی به دست آورد:

۱. درک درست رابطه علیت میان فصل و جنس؛ علیت فصل برای جنس از نوع علیت تحلیلی است نه خارجی. خواجه نصیرالدین طوسی در این باره می‌نویسد: علیت میان جنس و فصل از نوع علیت متعارف: علیت وجودی نیست. از این رو، لازم نیست میان جنس و فصل تباین وجودی باشد، بلکه این دو حقایقی عقلی‌اند که یکی سبب حصول و رفع ابهام از دیگری می‌شود و همین رفع ابهام را علیت یکی برای دیگری دانسته‌اند. نیز علت و معلولی که رابطه وجودی با هم دارند، هر یک بر دیگری و بر مرکب حاصل از خود حمل نمی‌شوند، اما جنس بر فصل حمل می‌شود و نیز هر دو جنس و فصل بر نوع حمل می‌شوند. بنابراین، میان این دو علیت متعارف و خارجی نیست، بلکه علیت ذهنی است. (طوسی، الف ۱۳۷۵: ۲۶۲)

ملاصدرا (۱۴۱۰: ۲/۲۹-۳۰) و علامه طباطبایی (۱۳۷۸: ۱/۲۹۳) نیز از علیّت میان جنس و فصل با علیّت عقلی یاد کرده‌اند.

۲. درک علیّت وجود برای وجود ماهیت بر پایه اصالت وجود و اعتباریت

ماهیت؛ ملاصدرا می‌گوید میان وجود و ماهیت تلازم عقلی برقرار است و تلازم عقلی یا میان یک علت و معلولش است یا میان دو معلول علت واحد. درباره ارتباط وجود با ماهیت باید گفت: وجود علت ماهیت است، زیرا ماهیت دارای جعل مستقل نیست و فی‌نفسه نمی‌تواند موجود باشد و، ازاین‌رو، نه می‌تواند علت وجود باشد و نه می‌تواند به همراه وجود، معلول علت ثالث باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۳۶) در اینجا ممکن است پرسش شود که اگر ماهیت مجعول نیست و وجود مستقل ندارد، پس، چگونه معلول علت است، زیرا علت و معلول باید دارای تحقق جدا از هم باشند تا فرض رابطه علیّت میان آنها درست باشد. در پاسخ، باید گفت: علیّت وجود برای ماهیت از نوع علیّت خارجی نیست تا مستلزم تحقق پیشین دو وجود خارجی برای آنها باشد، بلکه از نوع علیّت تحلیلی است، و در این نوع علیّت، علت و معلول یک وجود خارجی بیشتر ندارند و عقل با تحلیل ذهنی از وجود خارجی آنها دو مفهوم انتزاع می‌کند و به علیّت یکی از آنها برای دیگری حکم می‌کند.

۳. تحقق برهان با قیاس اقترانی حملی؛ ممکن است کسی اشکال کند که

تحقق برهان در قالب قیاس اقترانی حملی امکان‌پذیر نیست، با این استدلال که اولاً در قیاس برهانی لازم است میان ثبوت اوسط برای اصغر و ثبوت اکبر برای اصغر علاقه لزومیه باشد و ثانیاً، در تحقق علاقه لزومیه میان دو چیز لازم است یکی از آنها علت و دیگری معلول یا اینکه هر دو معلول علت واحد باشند و

ثالثاً، در اقترانی حملی، به دلیل وجود حمل، هر سه حد اصغر و اوسط و اکبر به یک وجود موجودند و، در این صورت، میان آنها تلازم وجود ندارد. در پاسخ، باید گفت: گرچه میان اصغر و اوسط و اکبر در قیاس حملی تلازم خارجی وجود ندارد، میانشان تلازم و علیت تحلیلی وجود دارد.

۴. توجیه وحدت وجود در عین کثرت وجود؛

۵. مجاز نبودن و حقیقی بودن علیت عدم علت برای عدم معلول؛

۶. توجیه علیت ماهیت برای امکان و نیز علیت امکان برای نیاز ممکن به علت؛

۷. تنافی نداشتن علیت صور نوعیه برای اعراض با خارج محمول بودن و شأنی از شئون جوهر بودن اعراض؛

۸. تنافی نداشتن میان این دو دلیل حرکت جوهری؛ این دو دلیل بر حرکت جوهری عبارت‌اند از: ۱. جوهر علت عرض است ۲. عرض از شئون جوهر است و به نفس وجود جوهر موجود است.

۹. منافای هم نبودن دو دیدگاه ملاصدرا درباره مستلزم بودن ممتنع بالذات برای ممتنع بالذات دیگر؛

علیت تحلیلی در برهان لمّ

علت و معلول در هر علیت با هم متعدد و مغایرند، زیرا یک چیز نمی‌تواند هم علت باشد و هم معلول؛ چون علت بر معلول تقدم دارد و تقدم شیء بر خود محال است. با لحاظ این نکته و با پذیرش تقسیم علیت به خارجی و تحلیلی روشن می‌شود که در برهان لمّ، علیت حد وسط در ثبوت اکبر برای اصغر می‌تواند به دو گونه خارجی و تحلیلی باشد. به دیگر سخن، تغایر علت و معلول گاه خارجی است و گاه تحلیلی. در تغایر خارجی، وجود علت غیر از وجود معلول است، اما در تغایر تحلیلی، وجود علت و وجود معلول یکی است و تغایر

آنها در تحلیل عقل است، یعنی عقل یک وجود خارجی را تحلیل می‌کند و با به-دست آوردن معانی گوناگون از آن درمی‌یابد که برخی از آنها علت برخی دیگر هستند. (فیاضی، ۱۳۸۷: ۵۲)

اگر برهان لمّ در قالب قیاس اقترانی حملی تحقق یابد، علیّت حد وسط برای ثبوت اکبر در اصغر در آن به گونه علیّت تحلیلی خواهد بود، زیرا معنای حمل آن است که سه حدّ اصغر و اکبر و اوسط در وجود خارجی به یک وجود موجودند و، بنابراین، در میان آنها علیّت خارجی - که قوامش به تغایر خارجی علت و معلول است - متصور نیست. اگر علیّت اوسط در برهان لمّ بخوهد خارجی باشد، این برهان به ناچار باید به صورت قیاس استثنایی یا اقترانی شرطی باشد. (همان: ۵۵)

منطق دانان مسلمان و علیّت تحلیلی

به نظر می‌رسد فیلسوفان بزرگ مسلمان به اعم بودن علیّت حد وسط در برهان لمّ از خارجی و تحلیلی التفات داشته‌اند. ابن سینا در *برهان شفا* برای برهان لمّ این مثال را می‌زند: «زید انسان است؛ هر انسان حیوان است پس، زید حیوان است.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۱)

روشن است که در این قیاس باید اصغر و اوسط و اکبر به وجودی واحد موجود باشند، زیرا مقتضای حمل این سه بر یکدیگر همین است و حمل یعنی هوویت. شخصی که در خارج است هم زید است، هم انسان و هم حیوان. اگر چنین نباشد، اساساً دو مقدمه قیاس و نیز نتیجه آن نادرست است. آنگاه، ابن سینا در توضیح اینکه این قیاس برهان لمّ است می‌گوید: حمل حیوان بر زید به واسطه حمل آن بر انسان است. پس، انسان علت حیوان بودن زید است، زیرا

حیوان نخست بر انسان حمل می‌شود و سپس، به واسطه حمل انسان بر زید، بر زید هم حمل می‌شود. معنای این گفته آن است که انسان بودن زید علت حیوان بودن زید است، زیرا انسان بالذات حیوان است و زید انسان است. پس، انسانیت زید سبب حیوانیت اوست. این در حالی است که در خارج، وجودی جدا به نام انسانیت زید (علت) و وجودی دیگر به نام حیوانیت زید (معلول) نداریم، بلکه در تحلیل عقل است که این دو از هم جدا می‌شوند: عقل در زید دو «معنا» از حیوانیت و انسانیت را تشخیص می‌دهد و آن دو را مستقل از هم می‌فهمد و درمی‌یابد که حیوانیت وی معلول انسانیت اوست، زیرا اگر او انسان نبود، حیوان هم نبود و چون انسان است، حیوان هم هست. پیداست که این علیت علتی حقیقی است، زیرا میان دو حقیقت است نه میان دو مفهوم. اما آن دو حقیقت که یکی علت است و دیگری معلول، در وجود خارجی خود واحدند و تنها در تحلیل عقل از یکدیگر تفکیک می‌شوند. به همین دلیل است که این علیت علیت تحلیلی نام دارد. (فیاضی، ۱۳۸۷: ۵۳)

ابن سینا همین تحلیل را درباره قیاس «کل انسان حیوان و کل حیوان جسم فکل انسان جسم» تکرار می‌کند. یعنی حیوانیت انسان را علت جسم بودن او می‌شمارد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۱)

شاید بتوان گفت که فارابی نیز علیت تحلیلی در برهان لم را پذیرفته است، زیرا وی برای برهان لم به این قیاس مثال می‌زند: «کل انسان حیوان و کل حیوان حساس فکل انسان حساس» (فارابی، ۱۴۰۸: ۲۸۳/۱). روشن است که در این مثال، تحلیل مذکور نیز قابل پیاده شدن است.

خواجه طوسی در شرح اشارات در توضیح اوثق و اشرف بودن برهانی که

ابن سینا برای اثبات واجب‌الوجود اقامه کرده، می‌گوید: «این از آن رو است که یقین‌آورترین برهان استدلال از علت به معلول است.» (طوسی، ب ۱۳۷۵: ۶۶/۳)

مقصود خواجه این است که برهان ابن سینا لمّ است، ولی براهین دیگران إنّ هستند. علامه حلی نیز این برهان را «استدلال لمّ» خوانده است. (حلی، ۱۴۱۹: ۳۹۲)

شاید بتوان گفت که برهان ابن سینا چنین صورتی دارد: «أ. موجودی هست؛ ب. هر موجود، به دلیل باطل بودن دور و تسلسل، یا واجب است یا به واجب منتهی می‌شود. پس، واجب وجود دارد. بنابراین، در این برهان، از خود وجود به وجوب آن یعنی واجب‌الوجود پی می‌بریم و وجود علت وجوب است، زیرا وجوب وصف است و وجود موصوف است و هر وصف توقف وجودی بر موصوف خود دارد. از این رو، در برهان مذکور از علت به معلول رسیده‌ایم و این در حالی است که در اینجا علیّت خارجی در کار نیست. همان که وجود است واجب نیز است؛ در خارج، وجوب و وجود عین هم‌اند. بنابراین، علیّت مذکور علیّت تحلیلی است. عقل وجود را یک معنا و وجوب را معنای دیگر می‌داند و یکی را حد وسط قرار می‌دهد تا به دیگری پی ببرد. (فیاضی، ۱۳۸۷: ۵۴)

ملاصدرا در مباحث مربوط به حرکت و زمان، به این شکل به علیّت تحلیلی اذعان می‌کند: مسافت و حرکت و زمان هر سه به وجود واحد موجودند و عروض آنها بر یکدیگر عروض خارجی نیست، بلکه عقل آن سه را به واسطه تحلیل از یکدیگر جدا ساخته، بر هر کدام حکم ویژه‌اش را بار می‌کند؛ عقل پس از این تحلیل و جداسازی، به علیّت میان این سه امر حکم می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳/۱۸۰). پیداست که چون این سه در وجود خارجی خود واحدند، علیّت مذکور [برای مثال علیّت حرکت برای زمان] علیّت خارجی نیست، در

حالی که عقل حکم می‌کند که مقدار شیء (زمان) قائم است به وجود آن شیء (حرکت)، یعنی حکم می‌کند که زمان معلول حرکت است. پس، علیت مطرح در اینجا علیت تحلیلی است. (فیاضی، ۱۳۸۷: ۵۵)

دیدگاه علامه طباطبایی درباره کاربرد برهان لمّ در فلسفه اولی

علامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمة* می‌نویسد: «برهان لمّ در فلسفه اولی راه ندارد، زیرا موضوع فلسفه اولی موجود مطلق است و بیرون از موجود مطلق چیزی وجود ندارد تا به عنوان علت، حد وسط برهان قرار گیرد» وی ادامه می‌دهد که براهین به کاررفته در فلسفه از نوع برهان انّ مطلق هستند که در آنها یکی از ملازمات عام موضوع حد وسط قرار می‌گیرد و به واسطه آن، ملازم عام دیگر موضوع نتیجه گرفته می‌شود. عین عبارت ایشان این است:

و خامساً: أنّ کون موضوعها أعمّ الأشياء یوجب أنّ لا یکون معلولاً لشيءٍ خارج منه، إذ لا خارج هناک، فلا علة له. فالبراهین المستعملة فیها لیست ببراهین لّمّیة. و أمّا برهان الإنّ فقد تحقّق فی کتاب البرهان من المنطق أنّ السلوک من المعلول إلى العلة لا یفید یقیناً، فلا یبقی للبحث الفلسفی إلاّ برهان الإنّ الّذی یعتمد فیہ علی الملازمات العامة، فیسلک فیہ من أحد المتلازمین العامین إلى الآخر. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱/۳۰-۳۲)

نقد دیدگاه علامه طباطبایی

برخی از اندیشمندان دیدگاه علامه طباطبایی درباره عدم کاربرد برهان لمّ در فلسفه اولی را نپذیرفته‌اند و به نقد سخنان وی پرداخته‌اند. استاد مصباح یزدی، در مقام نقد سخنان علامه طباطبایی، نخست به ذکر دیدگاه منطق‌دانان درباره برهان و انواع آن می‌پردازد: برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی ترکیب یافته، مفید نتیجه یقینی است. در هر برهان، مقدمات علت تصدیق نتیجه‌اند و تفاوت

انواع برهان در تفاوت نوع رابطه حد وسط با اصغر و اکبر است. اگر حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، برهان لمّ است. اگر حد وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد، برهان، انّ دلیل است که مفید یقین نیست مگر اینکه بدانیم علت، علت منحصره است. اگر اوسط و اکبر هر دو از لوازم اصغر باشند، برهان، انّ مطلق است. در این برهان، به وسیله لازم بین، اصغر (اوسط) بر لازم غیربین اصغر (اکبر) استدلال می‌شود. بنابراین، برهان لمی برای اثبات قضیه‌ای به-کار می‌رود که ثبوت محمولش برای موضوعش معلول چیزی است و آن چیز حد وسط برهان قرار می‌گیرد و اگر علت از امور گوناگون مرکب باشد و علم به معلول در گروه التفات به یکی از آن امور باشد، برای تحقّق برهان لم، کافی است همان یک امر حد وسط قرار گیرد. ایشان، سپس، چند نکته مهم درباره برهان را یادآوری می‌کند:

۱. یکی از شروط برهان لمی آن است که حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، نه علت ثبوت اکبر فی نفسه؛ حتی به تصریح منطق‌دانان، در برهان لم، حد وسط ممکن است معلول اکبر فی نفسه باشد و با این وجود، علت ثبوت اکبر برای اصغر است.

۲. در برهان لم، باید رابطه میان تمام آنچه که حد وسط است و تمام آنچه که حد اکبر قرار می‌گیرد مورد توجه باشد و ملاحظه رابطه میان حد وسط و برخی از چیزهایی که در حد اکبر ذکر می‌گردد کفایت نمی‌کند. بنابراین، برهان «کلّ جسم مؤلف و کلّ مؤلف له مؤلف. فکلّ جسم له مؤلف»، در زمره انّ دلیل و سیر از معلول به علت نیست، بلکه لمّ است، زیرا اکبر «له مؤلف» است، نه «مؤلف» به تنهایی، و علت ثبوت «له مؤلف» برای اصغر (جسم) مؤلف (حد وسط) است.

۳. مراد منطق‌دانان از علیت در برهان اعم از علیت خارجی و علیت عقلی است. برای مثال، امکان علت عقلی نیاز ممکن به واجب است. بنابراین، مثال «العالم ممکن و کلّ ممکن یحتاج إلى الواجب. فالعالم یحتاج إلى الواجب» برهان لمّ است، با اینکه محتوایش اثبات واجب از راه علم به معلولش (عالم) است. استاد مصباح، پس از بیان این نکات، در پاسخ علامه طباطبایی می‌نویسد: با فرض پذیرش این سه نکته می‌توان گفت: أ. شرط برهان لمّ آن است که حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد نه علت خود اصغر. بنابراین، نبود علت برای موجود مطلق منافات ندارد با وجود علت برای حمل موجود بر شیء و نیز منافات ندارد با حمل مفهوم دیگر بر موجود مطلق [به‌ویژه با توجه به نکته سوم]. بدین ترتیب، اینکه همه محمولات به موضوع برمی‌گردند مشکلی ایجاد نمی‌کند، زیرا اتحاد محمولات با موضوع به لحاظ مصداق است، نه مفهوم.

ب. نبود علت برای موجود مطلق مانع آن نیست که حصّه یا مرتبه خاصی از موجود مطلق علت داشته باشد و محمول برای اینکه ذاتی موضوع علم باشد، کافی است تنها برای حصّه‌ای از موضوع علم ثابت باشد، همان‌گونه که به تصریح منطق‌دانان، حصّه‌ای از محمول می‌تواند بر موضوع علم حمل گردد.

ج. اگر بپذیریم بحث از الهیات جزء مسائل فلسفه است، چاره‌ای جز پذیرش امکان اقامه برهان لمّ در فلسفه نداریم، زیرا از راه صفات الهی - که عین ذات واجب تعالی هستند - می‌توان افعال الهی را اثبات کرد و این اثبات سیر از علت به معلول است. علاوه بر اینکه اساساً برای اثبات مسائل علم کلی، مانند مسائل فلسفه برهان لمّ به‌کار می‌رود. (مصباح، ۱۴۰۵، ۱۴-۱۵)

علامه جوادی آملی این سخن استاد مصباح یزدی در پاسخ سوم را که اثبات

افعال الهی از راه صفات الهی سیر از علت به معلول است نمی‌پذیرد و در نقد آن می‌نویسد: «وصفی که حد وسط قرار می‌گیرد، نوعاً با حد اکبر ملازم است، گرچه جزئی از اجزاء حد اکبر معلول این وصف می‌باشد. برای مثال، از راه حکمت واجب، که وصفی از اوصاف ذات الهی است، برای اثبات قیامت، که فعلی از افعال حق است، استدلال می‌شود. در اینجا با اینکه حکمت از اوصاف ذات نیست، بلکه در یکی از اوصاف ذاتی مندرج است، ولی می‌تواند حد وسط اثبات معاد [به‌عنوان هدف و غایت آفرینش جهان طبیعت] باشد: «واجب الوجود حکیم و کل حکیم فلفعله غایه، فلفعل الواجب غایه». در این برهان، گرچه جزء حد اکبر معلول حد وسط است، میان حد وسط و حد اکبر تلازم وجود دارد، نه علیت و معلولیت. علامه جوادی آملی سپس اشاره می‌کند که البته، می‌توان این برهان را همانند برهان وجوب و امکان و با همان تحلیل ذکرشده درباره آن به گونه برهان لمّ بیان کرد. (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱/۶/۱۹۶)

ایشان، خود نیز در مقام بیان اینکه در فلسفه اولی برهان لمّ راه دارد، می‌نویسد: «از آنجاکه براساس وحدت تشکیکی وجود، علیت و معلولیت میان مراتب هستی تحقق دارد و نیز در تحلیل‌های مفهومی، ممکن است برخی از شئون فراگیر هستی علت کان ناقصه (ثبوت شیء لشیء) برای برخی از شئون دیگر آن باشند، برهان لمّ را می‌توان در فلسفه به‌کاربرد. (همو، ۱۳۷۵، ۱/۱/۲۲۹) وی در پاسخ به این سخن علامه طباطبایی که تنها برهان قابل استفاده در فلسفه، آن از راه ملازمات عامه است، این برهان را در واقع برهان لمّ قلمداد کرده، در این باره می‌نویسد: متلازمان نسبت به هم وجوب بالقیاس دارند. وگرنه انتقال از یکی به دیگری ممکن نیست و هر جا میان دو چیز وجوب بالقیاس باشد، عامل

ارتباطشان شیء سوم است که آنها را در مقام ثبوت متلازم کرده است و همان شیء سوم سبب انتقال از یکی به دیگری است. بنابراین، روح این قسم از برهان آن به برهان لمّ برمی‌گردد، زیرا گذشته از وساطت در اثبات وساطت در ثبوت تلازم هم دارد. (همان: ۲۳۰/۱/۱) البته، این سخن علامه جوادی آملی، که برهان آن از راه ملازمات عامه به برهان لمّ برمی‌گردد، با دیدگاه ابن‌سینا سازگار نیست، زیرا ابن‌سینا تصریح می‌کند که برهان آن از طریق ملازمات عامه برهان آن است، نه لمّ:

فبين أن الشيء أو الحال إذا كان له سبب لم يتيقن إلا من سببه. فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له؛ والأوسط كذلك للأصغر إلا أنه بين الوجود للأصغر؛ ثم الأكبر بين الوجود للأوسط؛ فينقصد برهان يقيني، و يكون برهان إن ليس برهان لم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۶)

علامه جوادی آملی همچنین به این مطلب اشاره می‌کند که علامه طباطبایی در دفاع از دیدگاه خود و در پاسخ به اشکال بنده به ایشان این عبارت را مرقوم فرمود:

ما فی القضايا الفلسفیه من موضوع او محمول اما هو الموجود من حیث هو موجود و اما شأن من شئونه و خاصه من خواصه المساویه له و لا علة للوجود لا لثبوته فی نفسه و لا لثبوته لشیء فلا سبیل لبرهان اللم الی المسائل الفلسفیه و لا مجال له فیها. (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۹۲/۱/۶)

ایشان با پذیرفتن این پاسخ علامه طباطبایی و در دفاع از امکان اقامه برهان لمّ در فلسفه آورده است: با اینکه این دو مطلب را می‌پذیریم: ۱. حقیقت هستی امری بسیط است و همه شئون او عین ذات اوست و، بنابراین، هیچ‌گونه علیت و معلولیت یا تلازم در وجود برقرار نیست، زیرا رابطه علیت و تلازم فرع بر ترکب

و کثرت است و ۲. اینکه میان مراتب حقیقت هستی علیت و معلولیت تحقق دارد، یعنی مرتبه‌ای از آن علت مرتبه دیگر است، ولی این علیت خارجی مستلزم علیت شئون مساوی و مساوق هستی برای یکدیگر نمی‌شود. اما باید گفت در تحلیل‌های مفهومی ممکن است برخی از شئون هستی علت کان ناقصه برخی از شئون دیگر باشد، زیرا صرف اینکه حقیقت هستی و شئون مساوی با آن علت ندارد [به این دلیل که بیرون از حقیقت آنها چیزی نیست تا علت کان تامه یا علت کان ناقصه قرار گیرد] دلیل آن نیست که برخی از شئون حقیقت هستی علت کان ناقصه برخی دیگر از شئون نباشد، چون تساوی و تلازم شئون هستی تنها در کان تامه آنها است و، بنابراین، هر یک از این شئون متساوی و متلازم تنها نمی‌تواند علت ثبوت فی نفسه دیگری شود، اما می‌تواند علت ثبوت دیگری برای شیء سوم باشد. استاد، سپس، این عبارت ملاصدرا در تقریر برهان حکماء: «فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على اخرى معلولة للحال الاولى» را گواه خود گرفته و می‌گوید: این پاسخ علامه طباطبایی که حال دوم ملازم با حال اول است، نه اینکه معلول آن است و نه اینکه هر دو معلول علت سوم هستند، درست به نظر نمی‌آید، زیرا تلازم در کان تامه مانع از علیت در کان ناقصه نیست و حال اول - گرچه به لحاظ کان تامه و ثبوت نفسی ملازم با حال دوم است - به لحاظ کان ناقصه و ثبوت غیری، علت حال دوم است. (همان: ۱۹۱/۱/۶-۱۹۲)

آقای فیاضی نیز درباره این سخن علامه طباطبایی که براهین به‌کاررفته در فلسفه براهین لمّ نیستند، نخست، اشاره می‌کند که دیدگاه علامه بر چند مطلب مبنایی استوار است: ۱. عرض ذاتی باید مساوی موضوع باشد. ۲. در فلسفه، هر محمول اخص از وجود به ضمیمه مقابلش محمول واقع می‌شود. ۳. حد وسط در

برهان لمّ، باید علت خارجی برای نتیجه باشد. ایشان سپس در نقد دیدگاه علامه طباطبایی می‌نویسد: «موضوعات بسیاری از مسائل فلسفی وجود مطلق نیستند، بلکه قسمی از آن هستند و محمولات این مسائل نیز به همان موضوعات اختصاص دارند. بنابراین، در اثبات این مسائل، برهان لمّ کاربرد دارد. برای مثال، به واسطه علم ذاتی واجب، می‌توان بر احسن بودن نظام خلقت استدلال کرد. نیز با تقسیم علیت به خارجی و تحلیلی، در اجرای برهان لمّ در فلسفه منعی وجود نخواهد داشت. برای مثال، با حد وسط قرار دادن اصالت وجود می‌توان به اختصاص داشتن رابطه علیت و معلولیت به وجود، استدلال کرد. کافی بودن علیت تحلیلی برای تحقق برهان لمّ را می‌توان از سخنان ابن‌سینا در *برهان شفا* [ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۱] برداشت کرد، زیرا وی برای برهان لمّ به حمل حیوان بر زید به واسطه انسان و به حمل جسم بر انسان به واسطه حیوان نیز مثال می‌زند.» (فیاضی، ۱۳۷۸: ۳۱/۱)

پاسخ نخست آقای فیاضی - که در واقع همان پاسخی است که از علامه مصباح یزدی نقل کردیم [ب. نبود علت برای موجود مطلق مانع آن نیست که ...] - مبنایی و بر پایه دیدگاه آنان درباره موضوع مسائل فلسفه اولی است و با مبنای علامه طباطبایی در این باره سازگار نیست، زیرا علامه موضوع مسائل فلسفه اولی را «موجود بما هو موجود» می‌داند که محمول مسائل عرض ذاتی مساوی آن است (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۰-۲۳) با فرض پذیرش مبنای علامه و در مقام پاسخ بنایی به وی می‌توان گفت: در برهان لمّ به علت و رای وجود نیاز نیست، بلکه علت می‌تواند خود وجود باشد که در نفس الامر سبب گره خوردن اکبر با اصغر است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که علیت به علیت خارجی منحصر نیست، بلکه به دو گونه خارجی و تحلیلی است. مراد از علیت تحلیلی علیت میان دو معنا است که مصداق خارجی آنها یکی است و عقل با تحلیل ذهنی پی می‌برد که در واقع یکی از آنها بر دیگری توقف دارد. با تمایز نهادن میان مفهوم، معنا و مصداق می‌توان افزون بر پذیرش علیت میان موجودات خارجی، علیت میان معانی به عنوان محکی‌های مفاهیم را پذیرفت. برخی از اندیشمندان مسلمان مانند ابن‌سینا و ملاصدرا به علیت ذهنی و تحلیلی میان معانی التفات داشته و از آن استفاده کرده‌اند. علیت تحلیلی کاربرد فراوانی در حلّ بسیاری از مسائل منطقی و فلسفی دارد. یکی از این موارد آن است که می‌توان برخلاف کسانی مانند علامه طباطبایی که معتقدند براهین به‌کاررفته در فلسفه اولی لمّ نیستند، بلکه آن از راه ملازمات عامه هستند، به لمّی بودن براهین به‌کاررفته در فلسفه اولی رأی داد.

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفاء، المنطق، البرهان، تصحیح ابراهیم مدکور*، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم [بخش یکم از جلد اول]*، تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- _____، (۱۳۶۸). *شرح حکمت متعالیه، [بخش یکم از جلد ششم]*، تهران: الزهراء علیها السلام.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقالیة الاربعة*، چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____، (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *نهایة الحکمة، تعلیق غلامرضا فیاضی*، چ ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، نصیرالدین (الف ۱۳۷۵). *اساس الاقتباس، تصحیح سید عبدالله انوار*، تهران: نشر مرکز.
- _____، (ب ۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیجات*، قم: البلاغة.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹). *کشف المراد، تحقیق حسن حسن زاده آملی*، چ ۸، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸). *المنطقیات، تصحیح محمد تقی دانش پزوه*، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸). *تعلیقات نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، (۱۳۸۷). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی، تحقیق حسینعلی شیدان شید*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷)، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، (۱۴۰۵) *تعلیق نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه در راه حق.
- _____، (۱۳۷۶). *شرح نهایة الحکمة، تحقیق عبدالرسول عبودیت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.