

روش‌شناسی اکتشاف در ما بعد طبیعت*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۱۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳

محمدعلی اردستانی**

چکیده

مابعد طبیعت به طور کلی دانشی حقیقی است که روش اکتشاف در آن، برهان است؛ زیرا صرفاً برهان، مفید یقین بالمعنی الاخص است. با این وصف، برخی مدارس ما بعد طبیعی شکل گرفته در دامنه مکتب حکمت متعالیه صدرالمآلهین، استدلال کئی را که استدلال از راه علت نفس‌الأمری است، در فلسفه جاری نمی‌داند؛ زیرا موضوع فلسفه وجود است و محمولات وجود، همه راجع به وجود بوده و عین آن هستند؛ زیرا حقیقت وجود به دلیل اصالت، غیر ندارد؛ در حالی که وجود، علتی و رای خویش ندارد. در «فلسفه رئالیسم» به مثابه دستگاه ما بعد طبیعی علامه طباطبائی، قسمی از استدلال آتی که از طریق ملازمات عامه است، یقینی دانسته شده و روش اکتشاف در ما بعد طبیعت، برهان آتی از طریق ملازمات عامه قلمداد شده است. در این نوشتار، روش اکتشاف در مابعد طبیعت و این دیدگاه نوآورانه که ریشه در سخنان شیخ‌الرئیس دارد، در تحلیلی فرایندی و بدیع آشکارسازی شده است.

واژگان کلیدی: روش، برهان، ملازمات عامه، مابعد طبیعت، فلسفه رئالیسم.

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی «اصول فلسفه رئالیسم - دفتر اول: سیر عقلانیت فلسفی اسلامی» و تحت حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و فن‌آوران کشور می‌باشد.
** استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. aghlenab@gmail.com

پیشگفتار

روش اکتشاف در مابعد طبیعت که به‌طور کلی دانشی حقیقی است، برهان است؛ زیرا در فلسفه به دنبال شناخت هستی هستیم و عالی‌ترین سطح شناخت هستی، شناخت جازم مطابق با واقع و ثابت است که همان یقین بالمعنی الأخص است و صرفاً برهان، مفید یقین بالمعنی الأخص است. برهان قیاسی است مؤلف از مقدمات یقینی که بالذات و به‌اضطرار نتیجه یقینی می‌دهد. قیاس صورت برهان، یقینیات ماده برهان و یقین به‌دست‌آمده غایت برهان است. منطقیان در راستای حصول یقین بالمعنی الأخص شرایطی را برای برهان مطرح کرده‌اند؛ از قبیل یقینی الصدق، اقدم بالطبع، اقدم عند العقل، اعرف عند العقل، مناسبت مقدمات با نتایج، ذاتیت و اولیت مقدمات، کلیت و ضرورت مقدمات. «فلسفه رئالیسم» نیز برهان را به عنوان روش اکتشاف در فلسفه پذیرفته است. با این وصف، استدلال لمّی را که استدلال از راه علت نفس‌الأمری است، در آن جاری نمی‌داند؛ زیرا موضوع فلسفه، وجود است و محمولات وجود، همه راجع به وجود بوده و عین آن هستند؛ درحالی‌که وجود علت ندارد. روش اکتشاف در «فلسفه رئالیسم» که یکی از مدارس مابعد طبیعی شکل گرفته در دامنه مکتب حکمت متعالیه صدرالمتهلین است، قسمی از استدلال آنّی است که از طریق ملازمات عامه بوده و یقینی است.

یقین به یک قضیه پدیده‌ای ممکن است که به حکم قضیه بدیهی نیاز هر ممکن در هستی خود به علت، باید علتی داشته باشد که سبب حصول آن است. این علت، یا درونی است یا بیرونی؛ به سخن دیگر علت آن یقین یا نفس اجزای قضیه یا امری خارج از آن است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۴). قسم اول، علت درونی است. مقصود از درونی بودن علت، آن است که نفس تصور اجزای قضیه، علت حکم و علم به نسبت است؛ مانند «اجتماع تقيضين محال است» و «هر ممکني نیاز به علت دارد» (مظفر، ۱۴۰۸، ص ۳۱۸). طوسی بیان می‌دارد که مقصود از علت درونی نفس اجزای قضیه است؛ به این معنا که موضوع ذاتاً اقتضای ثبوت یا انتفای محمول خود را داشته باشد و سببیت

آن نیز واضح باشد که در این صورت آن قضیه اولی است و بی‌نیاز از قیاس است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۴). البته به نظر ایشان اگر سبب، امری خارج باشد یا نفس اجزای قضیه باشد، اما سببیت آن واضح نباشد و به امری خارج، واضح گردد، اثبات آن قضیه می‌تواند به قیاسی باشد (همان، ص ۲۷۵). به سخن دیگر هر حکم که سببی دارد، اگر سبب آن، خود اجزای قضیه بوده و واضح باشد، آن حکم اولی است و اگر واضح نباشد، قهراً وضوح آن می‌تواند به وسطی باشد که مقتضی تصدیق تنها باشد و به اقترا آن اوسط با دو حدّ دیگر (حد اصغر و حد اکبر)، یقینی تام حاصل شود از جهت آنکه لمّیت به هر وجه معلوم باشد و برهانی که در این صورت مفید یقین است، برهان إنّ است (همان، ص ۲۷۶). قسم دوم علت بیرونی است که خود بر دو گونه است: گونه اول آن است که علت بیرونی از حواس ظاهری یا باطنی باشد؛ چنان‌که در مشاهدات و متواترات که از دیدگاه مشهور منطقیان از بدیهیات شش‌گانه به شمار می‌آیند، چنین است؛ مانند: «این آتش گرم است» و «مکّه موجود است». این دو ادراک تنها با تصور طرفین قضیه حاصل نمی‌شود و نیاز به به‌کارگیری حسی خاص دارد که مربوط به آن محسوس است (مظفر، ۱۴۰۸، ص ۳۱۸). البته باید توجه داشت که صرف به‌کارگیری حسی خاص برای شناسایی و ادراک امر محسوس کفایت نمی‌کند، بلکه شناسایی آن فرایندی دارد و بدون مداخله عقل امکان‌پذیر نیست که تبیین آن مجالی دیگر می‌طلبد. گونه دوم آن است که یکی از علل چهارگانه (فاعلی، صوری، غایی و مادی) از طریق حد وسط واقع شدن در برهان، افاده یقین کند (شهابی، ۱۳۶۴، ص ۳۴۰). آن‌گاه آن قیاس منطقی، خود بر دو نحوه است: نحوه اول آن است که آن قیاس در ذهن حاصل باشد و نیاز به فکر و اندیشه نداشته باشد. در این صورت یقین به نتیجه نیز نزد عقل حاضر بوده و ثبوتش ضروری است؛ مانند فطریات، یعنی قضایایی که قیاسشان با آنهاست. نحوه دوم آن است که آن قیاس در ذهن حاضر نبوده، نیازمند فکر و استدلال باشد. در این صورت یقین به قضیه نیاز به فکر و اندیشه دارد (مظفر، ۱۴۰۸، ص ۳۱۸).

۱. تحلیل شناسه برهان

منطقیان در تعریف برهان گفته‌اند: برهان قیاسی است مؤلف از مقدمات یقینی که بالذات و به اضطرار نتیجه یقینی می‌دهد (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۴/ علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۱۹۹/ ابن سهلان ساوی، ۱۹۹۳، ص ۱۴۷/ بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۱۹۳). قیاس، صورت برهان، یقینیات ماده برهان و یقین به دست آمده غایت برهان است. قیاس، قولی مشتمل بر بیش از یک قول جازم است که از وضع آن قول‌ها بالذات قول جازم معین دیگر بر سبیل اضطرار لازم می‌آید؛ مانند: هر انسانی حیوان است و هر حیوانی جسم است. این قول مشتمل بر دو قول جازم است و از وضع این قول بالذات بر سبیل اضطرار این قول جازم معین لازم می‌آید: هر انسانی جسم است. قول اول که مشتمل بر این دو قول است، به این اعتبار قیاس است و هر یک از آن دو قول که قیاس مشتمل بر آن است، مقدمه است و قول لازم، نتیجه است. هر تألیفی که در صدد استلزام قولی است، چه مستلزم آن قول باشد چه مستلزم آن قول نباشد، اقتران است و آن مؤلف، قرینه است. باید دانست که قصد اول در منطق، معانی عقلی است و نظر در الفاظ به تبعیت و قصد دوم لازم می‌آید؛ از این رو قیاس در حقیقت قولی لفظی نیست، بلکه تصدیقی فکری است که از آن به مطلوب می‌رسند و به حکم ضرورت، از آن تصدیقات می‌توان به الفاظ تعبیر کرد و قول مطلق، همین حکم را دارد؛ پس قیاس و قول، دو اسم متشابه‌اند که بر آن تصدیقات در فکر و عبارات مطابق آن در لفظ دلالت می‌کنند. اگر مراد از قیاس، تصدیقات فکری باشد، قولی که در تعریف قیاس، به جای جنس است نیز به همان معناست و اگر مراد از قیاس، عبارات لفظی باشد، قولی که در تعریف قیاس، به جای جنس است نیز به همان معناست. آن‌گاه به قیاس، قول مشتمل بر بیش از یک قول گفته شده تا معلوم باشد که قیاس، چیزی بیرون از این قول‌ها نیست که مقدمات به ترتیبی مخصوص است. قید بیش از یک قول برای آن است که گاهی یک قول مستلزم قول دیگری است، مانند عکس مستوی یا عکس نقیض و به آن قیاس گفته نمی‌شود. آن‌گاه گفته شده که از وضع آن قول‌ها بالذات قول معین دیگر به اضطرار لازم می‌آید.

لزوم قولی با وضع آن قول‌ها بیانگر این است که بر تقدیر تسلیم آن قول‌ها، قولی لازم می‌آید، نه آنکه آن قول‌ها فی نفسه صادق یا مسلم باشد؛ زیرا بعضی از مقدمات قیاسات خلف و مغالطی و امثال آن کذب است و بعضی از مقدمات قیاسات معاندان و مغرضان نزد آنها مسلم نیست؛ با این وصف، آن قیاس‌ها در افاده لزوم نتایج، تام است. لزوم نتیجه نیز بیانگر این نیست که نتیجه صادق است؛ بلکه مقصود آن است که تسلیم قیاس، مقتضی وجوب تسلیم نتیجه است و منع نتیجه، مقتضی وجوب منع قیاس است؛ به این معنا که اگر قیاس صادق باشد، نتیجه صادق است و اگر نتیجه کاذب باشد، قیاس کاذب است؛ اما این حکم‌ها منعکس نمی‌شود. لزوم گاهی بین است و گاهی غیربین و با بیانی دیگر بین شود و لزوم، شامل هر دو صنف می‌شود. آن‌گاه شرط قیاس آن است که لازم جز یک قول نباشد؛ چنان‌که اگر لازم بیش از یک قول باشد، قیاس را از قیاس بودن بیرون می‌برد. لزوم قولی دیگر بیانگر آن است که یک قول در همه حال لازم است و به بیش از آن تعرض نشده است؛ اگرچه حق آن است که از یک قیاس، بیش از یک قول، بالذات لازم نمی‌آید و اگر بعضی به توسط بعضی باشد، بیش از یک قول جایز است. دیگر بودن قول، بیانگر آن است که اگر نتیجه، بالفعل یا بالقوه یکی از مقدمات باشد، قیاس حقیقی نیست، بلکه شبیه به قیاس است؛ چنان‌که در مغالطات بیان شده است. معین بودن قول دیگر بیانگر آن است که بعضی از قرائن هستند که از آنها قولی لازم می‌آید، اما نه آن قولی که از آن قرینه مطلوب است؛ لذا آن را قیاس نمی‌گویند؛ برای مثال گفته می‌شود: هیچ حیوانی حجر نیست و بعضی اجسام حیوان است. از اینجا لازم آید: بعضی اجسام حجر نیست؛ اما این نتیجه از این قرینه مطلوب نیست؛ زیرا در مطلوب از این قرینه باید حجر موضوع بوده و اجسام محمول باشد. اکنون اگر آن دو مقدمه جابجا شود، قیاسی مستلزم قول (نتیجه) یادشده است و این قرینه غیر از آن قرینه است. بالذات بودن بیانگر آن است که بعضی از اقوال، مستلزم قولی است؛ با این وصف در اضمار، فکر یا قولی دیگر با آن مقارن است؛ پس استلزام آن اقوال، به انفراد نیست، بلکه به اعتبار آن اضمار است و آن اقوال، بالذات مستلزم نتیجه نبوده و قیاس نیست؛ برای مثال گفته می‌شود: جسم، جزء حیوان است و حیوان

جزء انسان است، پس جسم جزء انسان است. این استلزام بعد از مقارنت این قول با دیگر اقول است که می‌گوید: جزء جزء، جزء است. همچنین گاهی قولی در قوه قول دیگر است و هنگامی که در قرائن واقع شود، از آن قولی لازم می‌آید؛ اما بالذات نیست، بلکه به این سبب است که آنچه در قوه آن است، اگر در آن قرینه بود، آن قول لازم می‌آید و چون این استلزام، بالغیر است، آن قرینه درحقیقت قیاس نیست، بلکه در قوه قیاس است؛ برای مثال گفته می‌شود: هیچ حیوانی ساکن نیست و هرچه متحرک است، متغیر است. از اینجا لازم آید: هر حیوانی متغیر است. علت این لازم آن است که مقدمه اول در قوه این سخن است: هر حیوانی متحرک است و استلزام به این سبب است. اضطراب بیانگر آن است که بعضی از قرائن در موادی خاص مستلزم نتیجه است و در غیر آن مواد مستلزم نتیجه نیست؛ برای مثال گفته می‌شود: هیچ انسانی اسب نیست و هر اسبی صاهل است. از اینجا لازم آید: هیچ انسانی صاهل نیست. اکنون اگر به جای مقدمه دوم این بود: هر اسبی حیوان است، در این صورت لازم نمی‌آید که هیچ انسانی حیوان نیست، پس چون این استلزام دائم نیست، قرینه به اضطراب مستلزم این نتیجه نیست و از این رو قیاس نیست (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۶-۱۸۹). این از جهت صورت قیاس است.

آن‌گاه ماده قیاس یا مفید تصدیق است یا مفید تأثیری غیر از تصدیق، یعنی تخییل و تعجیب است و آنچه که مفید تصدیق است یا مفید تصدیق جازم است یا مفید تصدیق غیر جازم است و آنچه مفید تصدیق جازم است، یا حق بودن در آن اعتبار می‌شود یا حق بودن در آن اعتبار نمی‌شود و آنچه که حق بودن در آن اعتبار می‌شود، یا حق است یا حق نیست. آنچه مفید تصدیق جازم حق است، برهان است. آنچه مفید تصدیق جازم غیر حق است، سفسطه است. آنچه مفید تصدیق جازمی است که حق بودن یا غیر حق بودن در آن اعتبار نمی‌شود، بلکه عموم اعتراف در آن اعتبار می‌شود، جدل است اگر عموم اعتراف در آن باشد و گر نه شغب است و شغب و سفسطه تحت صنفی

واحد می‌باشند که مغالطه است.* آنچه مفید تصدیق غالب غیر جازم است، خطابه است. آنچه مفید تخییل است نه تصدیق، شعر است. قیاسات برهانی از جهت ماده و صورت، یقینی‌اند و غایت آنها انتاج یقینیات است. قیاسات جدلی از مشهورات و از صنفی واحد از تقرّریات تألیف شده است و آن مسلّم از مخاطبین است. غایت جدل، الزام و رفع آن است نه یقین. قیاسات خطابی از مضمونات و مقبولات و مشهورات در بادی رأی، تألیف شده است که شبیه مشهورات حقیقی است، اعم از آنکه حق یا باطل باشد و همه در اقناعی بودن مشترک می‌باشند و غایت آنها اقناع است. (همان، ص ۲۸۸-۲۸۹).

آن‌گاه منطقیان برهان را به «لم» و «ان» و هر کدام از آنها را به اقسامی تقسیم کرده‌اند. در فلسفه رئالیسم منطق استدلال در مابعد طبیعت، برهان است؛ زیرا صرفاً برهان، مفید یقین بالمعنی الاخص است. با این وصف استدلال لمی که استدلال از راه علت نفس‌الأمری است، در فلسفه جاری نیست؛ زیرا موضوع فلسفه وجود است و محمولات وجود همه راجع به وجود بوده و عین آن هستند؛ در حالی که وجود علت ندارد. در فلسفه رئالیسم، قسمی از استدلال انئی را یقینی دانسته است که از طریق ملازمات عامه است و در مابعد طبیعت جاری است که در این نوشتار پس از تبیین و تحلیل انواع استدلال برهانی آشکارسازی شده است.

۲. فرایند انقسام برهان

محور اساسی هر قیاسی «حدّ وسط» آن است؛ زیرا «حدّ وسط» عامل پیوند میان «حدّ اکبر» و «حدّ اصغر» است و ما را به مطلوب می‌رساند؛ بنابراین در قیاس برهانی «حدّ وسط» همیشه واسطه در اثبات حکم در ذهن و علت تصدیق است؛ (همان، ص ۳۰۶/ ابن‌سینا ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۹)؛ زیرا در غیر این صورت، این استدلال برهان بر مطلوب نخواهد بود؛ حال آنکه فرض کرده‌ایم برهان بر مطلوب است و این خلف است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۶)؛ چنان‌که در این صورت استدلال به این «حدّ وسط» اولی

* مشاغب به ازای جدلی و سوفسطایی به ازای حکیم است.

از غیر این «حدّ وسط» نخواهد بود (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۰۲). اکنون «حدّ وسط» علاوه بر اینکه واسطه در اثبات حکم و علت تصدیق است، یا علت ثبوت نفس الامری حکم (ثبوت اکبر برای اصغر) نیز هست یا علت نفس الامری حکم نیست. از اینجا تقسیم برهان به «لم» و «ان» شکل می‌گیرد؛ به سخن دیگر منشأ انقسام برهان به دو قسم مذکور، انقسام مطلب «لم» به ثبوتی و اثباتی است؛ به این بیان که هرگاه مجهولی که کشف آن مطلوب است، علت و واسطه حکم باشد، برای استعلام از آن به «لم» سؤال می‌شود و امری که علت و واسطه حکم است، بر دو گونه است: یکم، واسطه و علتی که ثبوت واقعی محمول بر آن مبتنا دارد؛ دوم، علتی که ثبوت علمی و به تعبیر دیگر تصدیق به اثبات محمول برای موضوع بر آن مبتنا دارد. بر این اساس مطلب «لم» هم به دو قسم لم ثبوتی و لم اثباتی انقسام یافته است (شهابی، ۱۳۶۴، صص ۸۱ و ۳۴۰).

اینک در فلسفه رئالیسم اگر در مقدمه برهان، ثبوت محمول برای موضوع ناشی از سبب نباشد (مقصود سبب خارج از اجزای قضیه است)، این مقدمه نیاز به قیاس و استدلال ندارد؛ اما اگر ثبوت محمول برای موضوع برخاسته از سببی باشد، یقینی بودن این مقدمه وابسته به علم به سبب است؛ به تعبیر دیگر از طریق علم به سبب است که یقین به این مقدمه تحقق پیدا می‌کند؛ زیرا در صورتی که علم به وجود سبب نداشته باشیم، ممکن است سبب در نفس الامر معدوم باشد و با وجود چنین احتمالی تصدیق و یقین به این مقدمه مرتفع خواهد شد و این در حالی است که این مقدمه را یقینی فرض کرده‌ایم و این خلف است؛ بنابراین اگر ثبوت محمول برای موضوع دارای سبب باشد، یقینی بودن این قضیه از طریق علم به وجود سبب متحقق می‌شود. حال اگر مقدمات برهان به نحوی باشد که سبب نتیجه را اعطا کند، این برهان لمّی می‌باشد، وگرنه برهان اِنّی است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۵). در فلسفه رئالیسم با بیانی ثابت شده است که حد وسط در هر برهانی، علت اثبات محمول برای موضوع است و فرق برهان لمّ با بقیه براهین در این است که در برهان لمّ، حد وسط علاوه بر اینکه علت اثبات (= تصدیق) می‌باشد، علت «وجود» نیز هست؛ اما اینکه حد وسط در هر برهانی، علت اثبات (= تصدیق) محمول برای موضوع است، به این دلیل است که اگر چیزی (الف)

حمل بشود بر چیز دیگری (ب) و خود این شیء (ب) حمل بشود بر شیء سومی (ج)، در این صورت آن محمول (الف) حمل بر این شیء سوم (ج) می‌شود؛ چه اینکه این محمول (ب) علت «وجود» آن محمول (الف) باشد یا اینکه علت «وجود»، چیز دیگری باشد. با این بیان ثابت می‌شود که همیشه در برهان، حد وسط (ب) علت اثبات (= تصدیق) حد اکبر (الف) برای حد اصغر (ج) است؛ حال اگر علاوه بر آن، علت «وجود» نیز باشد، برهان لمّ تشکیل می‌شود، و اگر تنها علت «تصدیق» باشد، برهان إنّ است (همان، ص ۱۷۶).

برهان لمّ استدلال از علت به معلول و برهان إنّ استدلال از معلول به علت است (جرجانی، ۱۳۰۶، ص ۴۴). برهان لمّ برهان «چرایی» و برهان إنّ برهان «هستی» نامیده می‌شود. به سخن ابن‌سینا قیاس بر دو گونه است: یکی برهان حقیقت و او را برهان «چرایی» خوانند و به تازی «لم» خوانند. دیگر هم برهان است و لکن برهان چرایی نیست، بلکه برهان «هستی» است و آن را به تازی برهان «إنّ» خوانند (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۶۲). برهان لمّ «قیاس علت» و برهان إنّ «قیاس دلالت» نیز نامیده می‌شود (غزالی، [بی‌تا]، ص ۱۱۹). لمیت، علیت است و انیت، ثبوت است و برهان «لم» معطی علت حکم است علی‌الاطلاق و برهان «إن» علت حکم را در وجود اعطا نمی‌کند، بلکه معطی ثبوت حکم در عقل است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۷). هر یک از برهان لمّ و إنّ دارای اقسامی است. اکنون به تبیین و تحلیل برهان «لم» و «إن» و اقسام آنها پرداخته می‌شود.

۳. تحلیل برهان چرایی

اگر «حدّ وسط» علاوه بر اینکه واسطه در اثبات حکم و علت تصدیق است، علت ثبوت «اکبر» برای «اصغر» یا انتفای «اکبر» از «اصغر» در نفس الامر نیز باشد، برهان لمّی خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۹). «لم» به کسر اداتی است که به وسیله آن طلب فهم علت شیء (علت تصدیق یا علت نفس وجود) می‌شود (صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۹۰). لمیت مصدر صناعی «لم» است، مانند کمیت که از کمّ استفهامی مشتق شده است؛ لذا

معنای لمّیت شیء، چرایی و علیت شیء است. اکنون باید دانست سزاوارترین براهین به اسم برهان، برهان لمّ است؛ زیرا لمّیت در وجود و عقل هر دو را افاده می‌کند؛ بنابراین مطلقاً مفید لمّیت است، (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۷)؛ مانند «زید تب دارد» و «هر که تب دارد، لرز دارد»، پس «زید لرز دارد». به هر حال در برهان «لمّ» حد وسط علاوه بر علیت در حکم و تصدیق، علیت نفس‌الأمری نیز دارد. آن‌گاه باید دانست که هر ماهیتی (مادی) که موجود می‌شود، دارای چهار علت است: یکم، علت فاعلی؛ دوم، علت غایی. این دو علت خارج از ماهیت بوده و «علل وجود» نامیده می‌شوند؛ سوم، علت مادی؛ چهارم، علت صوری. این دو علت داخل در ماهیت بوده و «علل قوام» نامیده می‌شوند. برهان لمّ هم که حد وسط علت ثبوت نفس‌الأمری اکبر برای اصغر است، به این چهار قسم منقسم می‌شود (حکیم سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۰)؛ زیرا هر یک از این چهار قسم، ممکن است به عنوان حد وسط در برهان لمّ اخذ شود؛ اما باید توجه داشت که این علل دارای ارزش یکسان نیستند و همان‌طور که برهان لمّی از جهت افاده یقین، محکم‌ترین براهین است، در میان براهین لمّی که مشتمل بر یکی از چهار علت باشد، آن برهانی که مشتمل بر علت غایی است، محکم‌ترین براهین است؛ ولی محکم‌تر و اشرف از آن برهانی است که مشتمل بر علت فاعلی است؛ زیرا شرافت و اهمیتی که علت غایی دارد، از آن نظر است که محرک فاعل می‌باشد و به تعبیر دیگر علت فاعلیت فاعل است و درحقیقت علت غایی، به علت فاعلی بر می‌گردد، بلکه در مجردات، علت غایی، عین علت فاعلی است؛ همچنین باید دانست که اتم فاعل‌ها، فاعل الهی است و برهان او ابهر براهین است (همان). اکنون ممکن است گفته شود اشیای مادی مرکب از علل چهارگانه است و هر یک از آن علل به تنهایی علت تامه به شمار نمی‌رود؛ پس چگونه می‌توان فرض کرد که برهان لمّی از هر یک از آنها به تنهایی تشکیل شود. پاسخ آن است که در مورد برهان لمّی شکل گرفته از هر یک از علل چهارگانه، تحقق و وجود سایر علت‌ها- در عین عدم تصریح به آنها- مفروض گرفته شده است؛ به تعبیر دیگر هر یک از آن علت‌ها بالقوه شامل علت‌های دیگر نیز می‌باشد و جایگزین آنها می‌گردد (مظفر، ۱۴۰۸، ص ۳۲۲). آن‌گاه محقق طوسی بیان می‌دارد که

سبب بعید یا سبب ناقص چون واضح بود، برهان را از لمیت بیرون نبرد (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۷). به هر حال مطلبی که لازم است مورد توجه باشد، آن است که علیت حد وسط نسبت به نتیجه در برهان «لم» باید روشن و بین باشد؛ لذا اگر علیت حد وسط واضح نباشد و ما از آن آگاه نباشیم، آن برهان نسبت به ما برهان «لم» نخواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۸۱-۸۲).

به نظر علامه طباطبایی، حد وسط در برهان «لم» باید علت تامه باشد؛ زیرا در صورت ناقص بودن، از وجود آن، وجود مطلوب لازم نمی آید و قهراً یقین نیز تحقق پیدا نمی کند؛ درحالی که فرض کرده ایم قضیه یقینی است. اما در برهان لمّ سالبه که قهراً نتیجه آن نیز سالبه می باشد، وضع علت ناقصه به عنوان حد وسط کفایت می کند؛ زیرا با رفع علت ناقصه، ضرورتاً علت تامه هم رفع می شود و نتیجه سلبی به دست می آید (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۶).

آن گاه شیخ/الرئیس (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۸۸) و طوسی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۸) این قیاس را برهان لمّی می دانند: «کل جسم مؤلف [از هیولی و صورت]» و «کل مؤلف فله مؤلف»، پس «کل جسم له مؤلف». ابن سینا در این رابطه بیان می دارد که در سنجش حد وسط و حد اصغر و حد اکبر باید تمام حد وسط و حد اکبر ملاحظه شود نه جزئی از آن و برخی به جهت عدم توجه به این امر گمان برده اند که این قیاس ائی است؛ زیرا تصور کرده اند حد اکبر «مؤلف» است و حدّ اوسط «مؤلف» و از آنجا که «مؤلف» (حدّ اکبر)، علت «مؤلف» (حدّ اوسط) است، برهان ائی می باشد؛ در صورتی که «مؤلف» جزئی از حد اکبر است و درحقیقت حد اکبر «مؤلف» تنها نیست، بلکه «له مؤلف» است. شاهد بر این مطلب آن است که حمل «مؤلف» بر «مؤلف» محال است؛ در صورتی که حمل «له مؤلف» بر «مؤلف» صحیح است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۸۸). اکنون از این قیاس و بیان گویا بتوان غرض از ذکر این مطلب و مثال این است که مقصود از علیت حدّ اوسط، تنها علیت عینی و خارجی نیست، بلکه شامل علیت تحلیلی نیز می شود؛ چنان که در مثال یادشده که تألیف از هیولی و صورت، علت تحلیلی نیاز به مؤلف است و با این وصف از نظر ابن سینا و محقق طوسی برهان لمّی است.

اکنون روشن شد حد وسط در برهان «لم» علاوه بر اینکه واسطه در اثبات حکم و علت تصدیق است، علت ثبوت «اکبر» برای «اصغر» یا انتفای «اکبر» از «اصغر» در نفس الامر نیز باشد، علت نفس الامری نیز دارد. آن‌گاه به نظر برخی محققان منطقی، سبب بعید یا سبب ناقص، اگر واضح باشد، برهان را از لمیت بیرون نمی‌برد. علت حد وسط نسبت به نتیجه در برهان «لم» باید روشن و بین باشد و در غیر این صورت، آن برهان نسبت به ما برهان «لم» نخواهد بود. اما به نظر علامه طباطبایی حد وسط در برهان «لم» باید علت تامه باشد؛ لکن در برهان لمّ سالبه که قهراً نتیجه آن نیز سالبه می‌باشد، وضع علت ناقصه به عنوان حد وسط کفایت می‌کند. به هر حال در برهان «لم» حد وسط علاوه بر علت در حکم و تصدیق، علت نفس الامری نیز دارد؛ آن‌گاه این بر دو گونه است که به این شرح است:

۱-۳. گونه اول

حد وسط در برهان «لم» که علاوه بر اینکه علت در اثبات حکم و تصدیق، علت ثبوت «اکبر» برای «اصغر» یا انتفای «اکبر» از «اصغر» در نفس الامر نیز می‌باشد، علت خود حد اکبر مطلقاً باشد و چیزی که علت وجود اکبر مطلقاً باشد، علت آن در هر موضوعی و علت وجود آن در هر اصغری است، وگرنه آن علت، علت وجود اکبر مطلقاً نمی‌باشد، بلکه علت وجود اکبر در موضوعی می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۸۰).

۲-۳. گونه دوم

حد وسط تنها علت (نفس الامری) وجود حد اکبر برای حد اصغر است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵). دلیل اینکه حد وسط می‌تواند علت وجود اکبر در اصغر و ثبوت اکبر برای اصغر باشد، ولی علت خود اکبر نباشد، این است که وجود اکبر در اصغر غیر از وجود اکبر مطلقاًست و علت اوّلی غیر از علت دومی است و ملاک لمّی بودن برهان این نیست که حد وسط علت وجود اکبر مطلقاً باشد، بلکه ملاک این است که حد وسط

در نفس الامر) علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر (نتیجه) باشد (ابن سینا ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۸۲-۸۴). این قسم خود بر سه گونه است: یکم، حد وسط معلول خود حد اکبر است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۸). دوم، حد وسط معلول حد اصغر است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۹۱). سوم، حد وسط معلول هیچ کدام نیست (معلول علت ثالثه است) (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵).

علامه طباطبایی بیان می‌دارد که در برهان لم، حد وسط اگرچه علاوه بر اینکه علت تصدیق به نتیجه است، علت وجود نتیجه و ثبوت نفس‌الامری حد اکبر برای حد اصغر نیز می‌باشد؛ ولی لازم نیست حد وسط علت وجود نفسی و محمولی حد اکبر نیز باشد؛ زیرا آنچه ملاک لمیت برهان است، علیت حد وسط برای وجود حد اکبر برای حد اصغر است، نه علیت برای خود حد اکبر و باید توجه داشت که وجود محمولی و نفسی محمول امری است و وجود لغیره و رابطی آن امر دیگر و چنان‌که در فلسفه‌اولی بیان شده، بین وجود نفسی یک شیء و وجود رابطی همان شیء فرق هست و چنان‌که وجود نفسی یک شیء با وجود رابطی آن فرق می‌کند، از حیث علت نیز از هم متمایزند؛ به تعبیر دیگر چیزی می‌تواند علت وجود رابطی یک شیء باشد، درحالی‌که علت وجود نفسی آن شیء نیست و در برهان لم لازم است حد وسط علت وجود رابطی حد اکبر و ثبوت نفس‌الامری آن برای موضوع باشد؛ زیرا اگر علت وجود اکبر برای اصغر (نتیجه) نباشد، یقین به مطلوب (نتیجه) تحقق پیدا نمی‌کند؛ حال آنکه فرض کرده‌ایم نتیجه یقینی است و این خلف است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۷).

۴. برهان چرایی در فلسفه

در فلسفه رئالیسم، منطق استدلال در مابعد طبیعت برهان است؛ زیرا صرفاً برهان، مفید یقین بالمعنی الاخص است. با این وصف، استدلال لمی که استدلال از راه علت نفس‌الامری است، در مابعد طبیعت جاری دانسته نشده است؛ زیرا موضوع فلسفه وجود است و محمولات وجود، همه راجع به وجود بوده و عین آن هستند؛ درحالی‌که

وجود علت ندارد. توضیح اینکه موضوع فلسفه وجود است (علامه طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۶)؛ زیرا حقیقت وجود، عین اعیان و حاق واقع است؛ چون اصالت با وجود است و اصلی جز وجود نیست. اصالت وجود از بنیادهای حکمت متعالیه است که در فلسفه رئالیسم علامه طباطبایی نیز پذیرفته شده است (همان، ص ۱۲). بر این اساس وجود، موضوع فلسفه است. محمولات وجود نیز همه راجع به وجود بوده و عین آن هستند (همان ص ۶)؛ زیرا حقیقت وجود، غیر ندارد؛ چون انحصار اصالت در حقیقت وجود، مستلزم بطلان ذاتی هر چیزی است که غیر برای او و اجنبی از او فرض شود (همان، ص ۱۸). آن‌گاه وجود، علت ندارد (همان، ص ۶). به سخن دیگر حقیقت وجود بما هو حقیقت وجود، سببی و رای خویش ندارد؛ به این معنا که هویت عینی آن که لذاته اصل، موجود و طارد عدم می‌باشد، در تحقق خود، بر چیزی خارج از این حقیقت توقف ندارد، خواه آن چیز سبب تام باشد یا سبب ناقص و این به دلیل اصالت حقیقت وجود و بطلان ماورای آن است؛ اما بعض مراتب این حقیقت می‌تواند متوقف بر بعض دیگر باشد؛ نظیر آنکه وجود امکانی بر وجود واجبی توقف داشته و بعض ممکنات بر بعض دیگر توقف دارند (همان، ص ۱۶). اکنون می‌توان گفت که از آنجاکه حد اصغر مسائل فلسفی «وجود» است و حد اکبر آنها اموری است که به «وجود» برگشته و عین آن است، حال اگر حد وسطی باشد که علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر باشد، درحقیقت باید علت خود «وجود» باشد؛ درحالی‌که وجود علت ندارد؛ زیرا اگر وجود علت داشته باشد، علت آن باید امری غیر از وجود باشد و غیر از وجود چیزی جز عدم نیست؛ از این رو برهان لمّ در فلسفه جریان ندارد؛ به بیان دیگر در برهان لمّ، حد وسط علت ثبوت نفس‌الامری حد اکبر برای حد اصغر است و حد اکبر مسائل فلسفی، صفات و احکام «وجود» است که عین «وجود» می‌باشد. حال اگر حد وسط بنخواهد علت ثبوت احکام و صفات «وجود» برای «وجود» باشد، به دلیل عینیت این احکام و صفات با «وجود»، باید علت خود وجود باشد؛ درحالی‌که وجود علت ندارد (همان، ص ۶).

۵. تحلیل برهان هستی

اگر «حدّ وسط» تنها واسطه در اثبات حکم در ذهن یا علت تصدیق باشد، آن برهان اینی خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۹)؛ زیرا فقط مفید اینیت و ثبوت حکم و علت تصدیق است؛ به تعبیر دیگر از این جهت اینی نامیده می‌شود که وجود حکم را اثبات می‌کند و علت خارج شناخته نمی‌شود و نیز از برهان اینی فی الجمله به وجود علت علم حاصل می‌گردد؛ لیکن خصوصیت و ماهیت علت تعیین نمی‌شود (صدرالمؤمنین، [بی تا]، صص ۳۵، ۹۱ و ۶۲۳). «إن» به کسر و تشدید از حروف مشبّهه به فعل و مفید تأکید است که اسم را نصب و خبر را رفع می‌دهد و قوت در وجود را افاده می‌کند و گاهی فلاسفه لفظ «إن» را بر تأکید وجود اطلاق می‌کنند؛ چنان‌که ابن سینا گفته است: «تكون الصفة الاولى لواجب الوجود أنه إن و موجود» و لفظ «إن» به این معنا از قول ارسطو اقتباس شده است که گفته است: «يجب أن يكون إن الشيء أو وجوده معروفاً لدينا» و در لغت یونانی الفاظ دیگر شبیه لفظ «إن» وجود دارد، مانند «أن» که معنای آن وجود یا موجود است و لفظ «أون» که به معنای کائن است و لفظ «این» که به معنای کان یا وجد می‌باشد (صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۳۷). اینیت مصدر صناعی گرفته شده از کلمه «إن» است. به هر حال حد وسط در برهان این، تنها واسطه در حکم و علت تصدیق به نتیجه است و این خود بر سه گونه است:

۱-۵. گونه اول

حد وسط در برهان این که تنها واسطه در حکم و علت تصدیق به نتیجه است، معلول نفس‌الامری ثبوت اکبر برای اصغر باشد؛ یعنی معلول نتیجه یا حکم است بر عکس برهان لم؛ به تعبیر دیگر در این گونه برهان این، حد وسط که علت تصدیق و اعتقاد به نتیجه است، در نفس الامر معلول ثبوت اکبر برای اصغر (نتیجه) است. این برهان این، «دلیل» نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۹). در این برهان از وجود معلول، وجود علت دانسته می‌شود؛ البته - چنان‌که گفته شده - در دلیل، حد وسط نزد ما اعرف و

روشن‌تر است.

باید دانست که دلیل با برهان لمّ در هر سه حدّ شریک‌اند؛ ولی حدّ اوسط و حدّ اکبر از جهت وضع اختلاف دارند؛ زیرا حدّ اوسط برهان لمّی، حدّ اکبر دلیل است؛ بنابراین هرگاه حدّ اوسط برهان لمّی را به جای حدّ اکبر و حدّ اکبر را به جای حدّ اوسط قرار دهند، دلیل می‌شود. اشتراک حدود تنها اختصاص به دلیل دارد؛ زیرا تغییر حدود در اقسام دیگر برهان إنّ، سبب تبدیل آنها به برهان لمّی نمی‌شود؛ چنان‌که تغییر در حدود برهان لمّی، سبب پیدایش اقسام دیگر برهان ائی نمی‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۶). آن‌گاه باید توجه داشت که در دلیل، حد وسط که معلول نفس‌الأمّری وجود اکبر در اصغر است نه معلول اکبر تنها و نه معلول اصغر تنها، نمی‌تواند علت وجود اکبر باشد؛ چون لازمه‌اش این است که وجود اکبر در اصغر مقدم بر وجود اکبر مطلقاً باشد و این محال است (همان، ص ۳۰۸). از نظر مشهور منطقیان، دلیل، مفید یقین نیست؛ چنان‌که محقق طوسی بیان می‌دارد که دلیل در اکثر احوال مفید علمی ناقص و جزئی است و بیشتر در جزئیات واقع می‌شود و در کلیات مفید یقینی تام و مطلق نیست؛ برای مثال اگر گفته شود انسان ضاحک است، پس ناطق است، این قیاس، مفید یقین نیست؛ زیرا ضاحک بودن انسان اگر به عقل معلوم شود، باید اول ناطق بودن او که علت ضاحک بودن است، معلوم باشد؛ پس ضاحک بودن به توسط ناطق بودن معلوم شده است و اگر به حسّی یا تجربه معلوم شود، یقینی کلی و مطلق نیست (همان، ص ۲۷۶/ علامه طباطبایی ۱۳۷۱، ص ۱۷۸). البته به سخن برخی محققان منطق در بعضی موارد، برهان إنّ، یقین دائمی تولید می‌کند و آن در صورتی است که از باب دلالت مسبّب بر سببی باشد که علت منحصره بوده و شریکی در علیت ندارد (بغدادی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۲).

۲-۵. گونه دوم

حد وسط در برهان إنّ که تنها واسطه در حکم و علت تصدیق به نتیجه است، معلول نفس‌الأمّری ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر نباشد؛ چنان‌که علت نفس‌الأمّری ثبوت حدّ

اکبر برای حد اصغر نیست و فقط واسطه در اثبات حکم یا علت تصدیق به ثبوت اکبر برای اصغر (نتیجه) است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۹). این برهان نام خاصی ندارد، بلکه بر آن به طور مطلق و بدون هیچ قیدی برهان *إنّ* اطلاق می‌شود. علامه طباطبایی این برهان را *إنّ* مطلق می‌داند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۸).

در این گونه برهان *إنّ*، حد وسط و حد اکبر هر دو معلول امر دیگری می‌باشند و از وجود یکی به وجود دیگری پی برده می‌شود؛ به این نحو که علم به معلولی که در ابتدا دانسته شده، علت علم به معلول دیگر خواهد بود، اما نه از آن جهت که یکی علت دیگری است، بلکه از این جهت که هر دو در وجود ملازم یکدیگرند؛ زیرا علت هر دو یکی است و هرگاه علت وجود یابد، هر دو معلول با هم متحقق می‌شوند؛ بنابراین هرگاه وجود یکی از دو معلول دانسته شود، از وجود آن به وجود علتش پی برده می‌شود و هرگاه وجود علت دانسته شود، از وجود آن به وجود معلول پی برده می‌شود؛ زیرا انفکاک معلول از علت محال است؛ بنابراین علم به یک معلول، به واسطه علت، مستلزم علم به معلول دیگر است. درحقیقت در این گونه برهان، دو استدلال و انتقال وجود دارد؛ نخست استدلال از معلول به علت مشترک و دوم استدلال از علت مشترک بر معلول دیگر؛ بنابراین در این گونه برهان، هم ویژگی برهان *لمّی* وجود دارد و هم ویژگی برهان *ائی* و ویژگی هر دو برهان را در خود جمع کرده است؛ لذا این گونه برهان را می‌توان واسطه‌های بین برهان *لمّی* و *ائی* دانست (مظفر، ۱۴۰۸، ص ۳۱۶)؛ چنان‌که می‌توان با توسعه‌ای در تعریف برهان *ائی*، آن را برهان *ائی* دانست (حکیم سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۲۹). البته می‌توان به اعتبار استدلال نخست (سیر از معلول به علت) نیز آن را برهان *انّ* نامید (مظفر، ۱۴۰۸، ص ۳۱۶).

علامه طباطبایی بعد از آنکه برهان *إنّ* را به «دلیل» و «*إنّ* مطلق» تقسیم می‌کند، نه «دلیل» را مفید یقین می‌داند نه برهان «*انّ* مطلق» را و به‌طور کلی از نظر ایشان در هر دو چیز دیگری هم که بینشان رابطه علیت و معلولیت برقرار نیست و از علم به یکی به دیگری پی برده نمی‌شود، مفید یقین نیست.

اما اینکه «دلیل» بنفسه مفید یقین نیست، به دلیل آن است که اگر «ج، ب است» و

«ب، الف است» و «الف» علت برای «ب» باشد، در این صورت، چون هر علتی در رتبهٔ مقدم بر معلول است، ضرورت «ج، الف است»، متقدم بر ضرورت «ج، ب است» می‌باشد؛ بنابراین یقین به «ج، الف است» نیز مقدم بر یقین به «ج، ب است» می‌باشد و از طرفی ضرورت «ج، الف» است، به دلیل آنکه نتیجهٔ قیاس می‌باشد، از ضرورت «ج، ب است» که صغرای قیاس است، متأخر می‌باشد؛ از این رو یقین به «ج، الف است» نیز از یقین به «ج، ب است» متأخر می‌باشد؛ بنابراین یقین به قضیهٔ «ج، الف است» از یقین به قضیهٔ «ج، ب است» هم متأخر و هم متقدم است و این دور محال است؛ چون مستلزم آن است که یقین به قضیهٔ «ج، الف است» متأخر از خودش باشد، پس دلیل بنفسه مفید یقین نیست (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۸).

به تعبیر دیگر اگر بخواهیم از معلول به علت پی ببریم، بدان معناست که علم به وجود معلول داریم؛ درحالی‌که در وجود علت شک داریم و می‌خواهیم با علم به وجود معلول، شک در وجود علت را برطرف کنیم و این محال است؛ زیرا هر جا معلول محقق است، قبل از تحقق آن، قطعاً علت محقق است؛ از این رو قبل از علم به معلول، علم به علت محقق است؛ بنابراین از راه علم به معلول، علم به علت پیدا نکرده‌ایم؛ به تعبیر دیگر همان‌طور که علت ضرورتاً متقدم بر معلول است، علم به علت نیز بر علم به معلول تقدم دارد و پی‌بردن از معلول به علت، مستلزم آن است که در آن واحد، هم علم به علت داشته باشیم و هم علم به علت نداشته باشیم. اما باید علم به علت داشته باشیم؛ چون فرض این است که علت است و قبل از معلول محقق است و علم به علت نیز تقدم بر علم به معلول دارد. جواز عدم علم به سبب، مساوق است با جواز عدم سبب و جواز عدم سبب، مستلزم جواز عدم معلول است؛ درحالی‌که فرض این است که معلول موجود است و این خلف است. اما از طرفی باید علم به علت نداشته باشیم؛ چون فرض این است که می‌خواهیم از راه علم به معلول، علم به علت پیدا کنیم؛ پس قبل از علم به معلول، باید هم به علت علم داشته باشیم و هم علم نداشته باشیم و این تناقض است (همو، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۹۶).

اما اینکه برهان «إنّ مطلق» مفید یقین نیست، به دلیل آن است که اگر «ج، ب است»

و «ب، الف است» و هر کدام از «ب» و «الف»، معلول شیء ثالثی مانند «د» باشند، در این صورت ضرورت «ب، الف است»، متوقف بر ضرورت «ب، د است» می‌باشد؛ به تعبیر دیگر برای اینکه «ب» بتواند «الف» باشد، باید در رتبه قبل «د» باشد؛ پس ضرورت «ب، د است» بر ضرورت «ب، الف است» متقدم است و هنگامی که ضرورت «ب، د است» ثابت باشد، ضرورت «ج، الف است» و «ب، الف است» در یک رتبه با هم ثابت می‌باشد و یقین به این دو قضیه نیز در یک مرتبه با هم تحقق پیدا می‌کند؛ به بیان دیگر هنگامی که علت (د) تحقق پیدا کند، هر دو معلول آن (ب و الف) در یک مرتبه متحقق می‌شوند و «ب، الف است» متحقق خواهد بود و از طرفی چون «ج، ب است»، «ج، الف است» نیز در همان مرتبه متحقق می‌شود و یقین به این دو قضیه (نتیجه و کبری) نیز در یک مرتبه با هم متحقق می‌شود؛ حال آنکه یقین به «ب، الف است» به دلیل اینکه کبری است، بر یقین به «ج، الف است» به جهت اینکه نتیجه قیاس است، متقدم است و این خلف است (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۷۹).

۳-۵. گونه سوم

این گونه برهان *إن* که غیر از دو قسم مشهور برهان *إن*، یعنی «دلیل» و «*إن* مطلق» می‌باشد، از سخنان *ابن سینا* استفاده می‌شود و آن را تحت شرایطی خاص یقینی می‌داند. مشهور حکما و منطقیین برهان *لم* را در فلسفه جاری می‌دانند؛ اما علامه *طباطبایی* تنها این قسم از برهان *إن* را در فلسفه جاری می‌داند. توضیح اینکه *ابن سینا* در یک تقسیم‌بندی، ثبوت محمول برای موضوع را به دو قسم تقسیم می‌کند: یکم، ثبوت محمول برای موضوع، دارای سبب باشد که در این صورت طبق قاعده معروف «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها» شناختن آن، جز از طریق سبب، محال است. دوم، ثبوت محمول برای موضوع دارای سبب نباشد که در این صورت یا بین بنفسه است که نیاز به برهان و بیان ندارد یا بین نیست. آن‌گاه *ابن سینا* قسم اخیر را تحت شرایطی برهان *إن* یقینی می‌داند؛ اما اینکه آن را برهان *إن* می‌داند به این دلیل است که در این‌گونه موارد

اقامه برهان لم قطعاً میسور نیست؛ زیرا چیزی که سبب ندارد، نمی‌توان از راه سبب آن را شناخت؛ بنابراین علم یقینی در این گونه موارد از راه دیگری غیر از راه برهان لم تحقق می‌یابد که ابن‌سینا آن را برهان إن می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، صص ۸۵-۸۷ و ۹۳).

این‌گونه برهان إن شرایطی دارد که به این شرح است: یکم، «حد اکبر» و «حد اوسط» از عوارض ذاتی موضوع باشند؛ به تعبیر دیگر ذات موضوع ثبوت آنها را اقتضا کند و ثبوت آنها بر موضوع نیازمند علت و واسطه در ثبوت نباشد. دوم، ثبوت «حد وسط» برای «حد اصغر» بین باشد؛ به تعبیر دیگر علاوه بر ذاتی بودن «حد اوسط» برای «حد اصغر» ثبوتش برای آن بین هم باشد. سوم، ثبوت «حد اکبر» برای «حد وسط» بین باشد؛ به تعبیر دیگر ثبوت یکی از دو عارض ذاتی (حد اکبر) بر عارض ذاتی دیگر (حد اوسط) بین باشد. چهارم، ثبوت «حد اکبر» برای «حد اصغر» غیربین و نامعلوم باشد؛ بنابراین اگر موضوعی داشته باشیم که دارای دو محمول مجزاست و این دو محمول از عوارض ذاتی آن موضوع محسوب می‌شوند و ثبوت یکی از این عوارض ذاتی (حد اوسط) برای موضوع (حد اصغر) بین باشد و ثبوت یکی دیگر از این دو عارض (حد اکبر) بر عارض دیگر (حد وسط) نیز بین باشد، در این صورت از طریق عارض بین‌الثبوت (حد اوسط) برای موضوع، (حد اصغر) عارض غیربین‌الثبوت (حد اکبر) را برای موضوع (حد اصغر) ثابت می‌کنیم (همان، ص ۸۶-۸۷).

علامه طباطبایی بعد از طرح اقسام برهان إن و اثبات اینکه «دلیل» و «إن مطلق» بنفسه مفید یقین نیستند، اظهار می‌دارد که براهین إن به دلیل اینکه مفید یقین نیستند، اصلاً برهان نیستند؛ آن‌گاه با استشهاد به کلام ابن‌سینا گونه سوم از برهان إن را مفید یقین می‌داند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۹).

۶. برهان هستی در فلسفه

در فلسفه رئالیسم، برهان لم در فلسفه جاری دانسته نشده است - چنان‌که پیش از این به تفصیل توضیح داده شد - و دو گونه اول و دوم از برهان إن، یعنی دلیل و ان مطلق

مفید یقین دانسته نشده است؛ پس قهراً آنها نیز نمی‌تواند در فلسفه جریان داشته باشد. اما در فلسفه رئالیسم گونه سوم از برهان این که به تعبیر علامه طباطبایی از طریق ملازمات عامه است، یقینی بوده و در فلسفه جاری است (علامه طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۶). توضیح آنکه ملازمات عامه اموری هستند که در خارج تعدد ندارند؛ اما آن شیء خارجی گاهی به نحوی است که می‌توان مفاهیم متعددی از آن انتزاع کرد. این مفاهیم همه از لوازم آن شیء محسوب می‌شوند؛ برای مثال از موجود خارجی مفهوم اصالت و منشأ آثار بودن انتزاع می‌شود، آن‌گاه در بحث علیت روشن می‌شود که رابطه علیت و معلولیت در وجود اصیل برقرار است؛ آن‌گاه از آن وجودی که اصیل است و علت، مفهوم علت انتزاع می‌شود و از آن وجودی که اصیل است و معلول، مفهوم معلول انتزاع می‌شود، اما اصیل بودن و علت بودن در خارج تعدد ندارند، بلکه عین وجود علت اند؛ چنان‌که اصیل بودن و معلول بودن نیز در خارج تعدد ندارند، بلکه عین وجود معلول اند؛ به تعبیر دیگر اصالت و علیت، عین وجود علت است؛ چنان‌که اصالت و معلولیت، عین وجود معلول است؛ بنابراین وجود بودن و اصیل بودن و علت بودن در خارج تعدد ندارند؛ چنان‌که وجود بودن و اصیل بودن و معلول بودن در خارج تعدد ندارند. با این وصف این مفاهیم در ذهن متعددند؛ وجود یک مفهوم است، اصیل یک مفهوم است، علت یک مفهوم است، معلول یک مفهوم است و همه این مفاهیم از آن وجود خارجی انتزاع شده‌اند؛ بنابراین همه از لوازم آن وجود خارجی به شمار می‌آیند و از بعضی آن لوازم به بعض دیگر پی برده می‌شود؛ برای مثال از اصالت به علیت پی برده می‌شود؛ به این معنا که هنگامی که ثابت شد وجود اصیل است، در بحث علت و معلول فهمیده می‌شود که علیت صفت وجود است و علت، وجود است نه ماهیت؛ چنان‌که معلولیت صفت معلول است و معلول، وجود است نه ماهیت و به سخن دیگر، اصالت، حد وسط برای اثبات علیت وجود علت قرار می‌گیرد؛ چنان‌که حد وسط برای اثبات معلولیت وجود معلول قرار می‌گیرد و این در حالی است که اصالت و علیت در علت و اصالت و معلولیت در معلول تعدد ندارند تا یکی علت بشود و دیگری معلول یا هر دو معلول علت سوم باشند، بلکه در خارج عین یکدیگرند. اما در فلسفه رئالیسم گونه سوم

از برهان إنّ که از طریق ملازمات عامه است، یقینی به شمار آمده و در فلسفه جاری دانسته شده است. حاصل این گونه برهان آن است که اگر موضوعی باشد که دارای دو محمول مجزاست و این دو محمول از عوارض ذاتی آن موضوع محسوب می‌شوند و ثبوت یکی از این عوارض ذاتی (حدّ وسط) برای موضوع (حدّ اصغر) بیّن باشد و ثبوت یکی دیگر از این دو عارض (حدّ اکبر) بر عارض دیگر (حدّ وسط) نیز بیّن باشد، در این صورت برای موضوع (حدّ اصغر) از طریق عارض بیّن‌الثبوت (حدّ اوسط)، عارض غیربین‌الثبوت (حدّ اکبر) را ثابت می‌کنیم؛ چنان‌که علیت یا معلولیت و اصالت هر دو از عوارض ذاتی وجود هستند و از طریق یکی از این دو (اصالت) که بین‌الثبوت برای وجود است، عرض ذاتی دیگر (علیت یا معلولیت) نیز برای آن اثبات می‌شود.

نتیجه‌گیری

روش اکتشاف در مابعد طبیعت برهان است؛ زیرا صرفاً برهان، مفید یقین بالمعنی الاخص است. برهان قیاسی است مؤلف از مقدمات یقینی که بالذات و به اضطرار نتیجه یقینی می‌دهد. قیاس صورت برهان، یقینات ماده برهان و یقین به دست آمده غایت برهان است. موضوع فلسفه وجود است و محمولات وجود، همه راجع به وجود بوده و عین آن هستند و وجود علت ندارد. بر این اساس «فلسفه رئالیسم»، برهان لمّی را که استدلال از راه علت نفس‌الامری است، در فلسفه جاری نمی‌داند؛ زیرا موضوع فلسفه وجود است؛ چون حقیقت وجود به دلیل اصالت، عین اعیان و حاق واقع است و اصیلی جز وجود نیست. آن‌گاه محمولات وجود نیز همه راجع به وجود بوده و عین آن هستند؛ زیرا حقیقت وجود غیر ندارد؛ چون انحصار اصالت در حقیقت وجود، مستلزم بطلان ذاتی هر چیزی است که غیر برای او و اجنبی از او فرض شود. آن‌گاه وجود، علت ندارد؛ به این معنا که حقیقت وجود بما هو حقیقت وجود، سببی و رای خویش ندارد و هویت عینی آن که لذاته اصیل، موجود و طارد عدم است، در تحقق خود، بر چیزی خارج از این حقیقت توقف ندارد، اعم از اینکه آن چیز سبب تام یا سبب ناقص

باشد و این به دلیل اصالت حقیقت وجود و بطلان ماورای آن است؛ اما بعض مراتب این حقیقت می‌تواند متوقف بر بعض دیگر باشد؛ نظیر آنکه وجود امکانی بر وجود واجبی توقف داشته و بعض ممکنات بر بعض دیگر توقف دارند. آن‌گاه از آنجاکه حد اصغر مسائل فلسفی «وجود» است و حد اکبر آنها اموری است که به «وجود» برگشته و عین آن است، حد وسط که علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است، درحقیقت باید علت خود «وجود» باشد؛ درحالی‌که وجود علت ندارد؛ زیرا علت آن باید امری غیر از وجود باشد و غیر از وجود چیزی جز عدم نیست؛ از این رو برهان لمّ در فلسفه جریان ندارد. دو گونه اول و دوم از برهان إنّ، یعنی دلیل و أنّ مطلق نیز مفید یقین نیست و در حقیقت برهان نیست؛ لذا آنها نیز نمی‌توانند در فلسفه جریان داشته باشند. پس صرفاً قسمی از استدلال إنّی که از طریق ملازمات عامه است، یقینی بوده و در فلسفه جاری است. ملازمات عامه اموری هستند که در خارج تعدّد ندارند؛ اما آن شیء خارجی گاهی به نحوی است که می‌توان مفاهیم متعددی از آن انتزاع کرد. در این گونه برهان «حد اکبر» و «حد اوسط» از عوارض ذاتی موضوع می‌باشند و ذات موضوع ثبوت آنها را اقتضا کرده و ثبوت آنها بر موضوع نیازمند علت و واسطه در ثبوت نیست و ثبوت «حد وسط» برای «حد اصغر» و ثبوت «حد اکبر» برای «حد وسط» بیّن است و ثبوت «حد اکبر» برای «حد اصغر» غیربیّن و نامعلوم است و در این گونه برهان به اثبات می‌رسد. پس در این گونه برهان موضوعی دارای دو محمول مجزاست و این دو محمول از عوارض ذاتی آن موضوع می‌باشند و ثبوت یکی از این عوارض ذاتی (حد اوسط) برای موضوع (حد اصغر) بیّن است و ثبوت یکی دیگر از این دو عارض (حد اکبر) بر عارض دیگر (حد وسط) نیز بیّن است، آن‌گاه از طریق عارض بیّن‌الثبوت (حد اوسط) برای موضوع، (حد اصغر) عارض غیربیّن‌الثبوت (حد اکبر) را برای موضوع (حد اصغر) به اثبات می‌رسد.

منابع و مأخذ

١. ابن سينا، حسين بن عبدالله؛ الشفاء؛ قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٤ق.
٢. —؛ دانشنامه علایى؛ با مقدمه و حواشى و تصحيح محمد معين؛ تهران: انتشارات انجمن آثار ملي، ١٣٣١.
٣. بغدادى، ابوالبركات؛ المعتبر فى الحكمة؛ اصفهان: دانشگاه اصفهان، ١٣٧٣.
٤. بهمنيار بن المرزبان؛ التحصيل؛ تصحيح و مقدمه مرتضى مطهرى؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٤٩.
٥. جرجانى، مير سيد شريف على بن محمد؛ كتاب التعريفات؛ تهران: ناصر خسرو، ١٣٧٠.
٦. جميل صليبا؛ المعجم الفلسفى؛ بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤ق.
٧. حلى، جمال الدين حسن بن يوسف؛ الجوهر النضيد (شرح منطق تجريد الاعتقاد خواجه نصيرالدين طوسى)؛ قم: انتشارات بيدار، ١٤١٣ق.
٨. ساوى، عمر بن سهلان؛ البصائر النصيرية فى علم المنطق؛ بيروت: دارالفكر، ١٩٩٣م.
٩. سبزوارى، هادى؛ شرح المنظومة؛ ج ١، قسم المنطق، با تعليقات حسن حسن زاده آملی؛ تهران: نشر ناب، ١٣٦٩.
١٠. شهابى، محمود؛ رهبر خرد؛ تهران: دانشگاه تهران، ١٣٦٤.
١١. شيرازى، محمد بن ابراهيم (صدرالمتألهين)؛ الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الاربعة؛ بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٤١٩ق.
١٢. —؛ اللغات المشرقية فى الفنون المنطقية (منطق نوين - ترجمه و شرح عبد المحسن مشكوة الدينى)؛ تهران: انتشارات مؤسسه مطبوعاتى نصر، [بى تا].
١٣. طباطبايى، سيد محمد حسين؛ بداية الحكمة؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامى التابعه لجماعه المدرسين، [بى تا].
١٤. —؛ برهان؛ تصحيح مهدى قوام صفرى؛ قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات

اسلامی حوزة علمیه، ۱۳۷۱.

۱۵. — تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث

العربی، ۱۴۱۹ق.

۱۶. —؛ نهاية الحکمة؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، [بی تا].

۱۷. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد؛ اساس الاقتباس؛ با تعلیقات سیدعبدالله

انوار؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.

۱۸. —؛ شرح الاشارات و التنبیها؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

۱۹. غزالی، ابوحامد محمد؛ محک النظر؛ طبع مصر، [بی تا].

۲۰. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ قم: مكتبة بصیرتی، ۱۴۰۸ق.