

## قاعده «ذوات الاسباب» در منطق در یک نگاه

عسکری سلیمانی امیری\*

### چکیده

برخی از منطق دانان، مانند شیخ الرئيس، محقق طوسی، صدرالمآلهین و علامه طباطبائی پس از تقسیم برهان به «لمی» و «انسی مطلق» و «دلیل»، متعرض قاعده «ذوات الاسباب» شده و مدعی شده‌اند: چیزی که دارای سبب نیست باید بین باشد، وگرنه اصلاً با قیاس برهانی معلوم نمی‌شود. اگر مفاد قاعده مزبور پذیرفته شود، لازمه آن نامعتبر دانستن برهان‌های «انسی مطلق» و «دلیل» است. ظاهر عبارات این دسته از منطق دانان آن است که یقینات یا باید از اولیات باشند و یا از راه علت (برهان لمی) معلوم شده باشند. از سوی دیگر، شیخ الرئيس و علامه طباطبائی با صراحت تمام، نوعی از برهان انسی را معطی یقین می‌دانند. به هر حال، مهم استدلالی است که به سود قاعده اقامه می‌شود. به نظر نویسنده استدلال ارائه شده مضمون قاعده را به اثبات نمی‌رساند، و به علاوه، اگر مضمون قاعده پذیرفته شود، اولین قربانی آن خود قاعده خواهد بود؛ زیرا استدلالی که بر این قاعده اقامه شده از نوع برهان لمی نیست. بنابراین، باید پذیرفت که طرح قاعده «ذوات الاسباب» برای محدود کردن اعتبار برهان‌های انسی است، نه برای بی‌اعتبار کردن آن.

**کلید واژه‌ها:** ذوات الاسباب، برهان لمی، برهان انسی، دلیل.

## مقدمه

منطق دانان برهان را به «لمی» و «ائی» تقسیم کرده و در برهان لمی گفته‌اند: حدّ وسط استدلال، علت ثبوت نتیجه (اکبر برای اصغر) است و به قرینهٔ مقابله، «برهان ائی» آن است که حدّ وسط علت ثبوت نتیجه نباشد.

سپس برهان ائی را به «دلیل» و «ائی مطلق» تقسیم کرده‌اند. از نظر منطق دانان، دلیل آن است که حدّ وسط معلول نتیجه باشد، و به قرینهٔ مقابله، «برهان ائی مطلق» آن است که حدّ وسط معلول نتیجه هم نباشد؛ همان‌گونه که علت نتیجه نیست.<sup>(۱)</sup> در برهان ائی مطلق، اوسط و اکبر تلازم دارند و در واقع، با علم به یکی از دو متلازم، علم به متلازم دیگر حاصل می‌شود. برهان ائی مطلق دو قسم است: یا تلازم حدّ وسط و حدّ اکبر از این نظر است که هر دو معلول امر سومی هستند که در برهان سخنی از آن به میان نیامده، و یا چنین نیست، بلکه به تعبیر علامه طباطبائی اوسط و اکبر از لوازم عامه هستند.<sup>(۲)</sup>

باید توجه داشت که برهان‌های لمی و ائی اختصاص به قیاس‌های اقترانی ندارند و اقسام برهان در قیاس‌های استثنایی هم جاری است. از این رو، منطق دانان استثنا یا مقدمهٔ دوم در قیاس‌های استثنایی را به منزلهٔ حدّ وسط در قیاس‌های اقترانی می‌دانند.<sup>(۳)</sup> بحث این مقاله، ربط و نسبت بین قاعدهٔ «ذوات الاسباب» با انواع برهان‌ها در منطق و ارزیابی خود قاعده است.

## ذوات الاسباب در منطق

برخی از منطق دانان مانند ابن سینا پس از تقسیم برهان به «لمی» و «ائی مطلق» و «دلیل»، قاعدهٔ «ذوات الاسباب» را مطرح کرده‌اند. طبق قاعدهٔ «ذوات الاسباب لا تعرف إلاّ باسبابها» یا «العلم بذی السبب لا تعرف إلاّ بسببها» یقین داریم به هر چیز دارای سبب جز از راه سبب آن حاصل نمی‌شود. بنابراین، اگر ذات سبب بدون علم به علت معلوم شود، مفید یقین موقت است، نه یقین دائمی. ابن سینا و به تبع او، محقق طوسی گفته‌اند: اگر قضیهٔ غیر بدیهی دارای علت نباشد یقین بدان ممکن نیست.

## اولیات و غیر اولیات

اگر تصور اجزای قضیه برای تصدیق کافی باشد آن را «اولی» خوانند و اگر تصور اجزای قضیه برای تصدیق کافی نباشد علم به آن باید از راهی غیر تصور اجزای قضیه به دست آید. غیر اولیات، یا بدیهیات ثانویه (بدیهیات غیر اولی) هستند یا نظریات. راه‌های احتمالی که بشر عادی را به قضایای بدیهی غیر اولی می‌رسانند، استقرا و تجربه هستند و تنها راهی که ما را به نظریات می‌رساند قیاس و استخدام حدّ وسط است. استخدام حدّ وسط هم به چند صورت امکان‌پذیر است: ۱. برهان لمّی؛ ۲. برهان ائی مطلق؛ ۳. دلیل.

بنابراین، آیا طرح قاعدة «ذوات الاسباب» در منطق برای انحصار برهان به برهان لمّی و از اعتبار انداختن برهان ائی است یا برای سامان دادن برهان و مشخص کردن حدود اعتبار برهان‌های ائی؟

## قاعدة ذوات الاسباب در بیان ابن سینا

شیخ الرئیس در برهان شفاء در فصل هشتم از مقاله اولی، تحت عنوان «فی انّ العلم الیقینی بکل ما له سبب من جهة سببه»، استدلالی برای اثبات این قاعدة ذکر می‌کند:

اذا كان لحمل محمول على موضوع دائما او سلبه عنه دائما او لحمله و سلبه فى وقت معین يكونان فيه بالضرورة علة لتلك العلة صارت النسبة بين الموضوع و المحمول تلك النسبة و ذات المحمول و الموضوع ليس لهما - لولا تلك العلة - تلك النسبة بالوجوب بل بالامكان. و اذا علما من غير الوجه الذى به صار حكم ما بينهما ضروريا على تلك النسبة فقد علما من جهة غير الجهة التى بها لا يمكن الا يكونا بتلك الحال. و ذلك هو ان يعلم الحكم بوجه غير وجه السبب الذى يوجبه، لانّ كل نسبة للموضوع الى المحمول المذكورين و للمحمول الى الموضوع المذكورين تفرض واقعة لا من الجهة التى توجبها العلة فهى واقعة من جهة امکان لا

وجوب فیکون قد علم ان کذا کذا و لم يعلم انه لا یمكن الا یكون کذا، إذ لا یعلم ما به  
لا یمكن الا یكون کذا.<sup>(۴)</sup>

مطالبی که از استدلال مزبور استخراج می شود به شرح ذیل است:

۱. یقین به قضیه «أ ج است» مؤلف از دو باور صادق است: باور به اینکه «أ ج است» و باور به اینکه «ممکن نیست أ ج نباشد». به عبارت دیگر، باور به خود قضیه و باور به امتناع نقیض آن.  
۲. هرگاه نسبت بین «أ» و «ج» دارای علتی باشد با وجود علت، نسبت بین آن دو ضروری و وجوب است، و با نبود علت، نسبت بین آن دو امکانی است. این حکم بسیار روشن به نظر می رسد؛ زیرا با فرض وجود علت، انفکاک «ج» از «أ» ممکن نیست و با نبود آن، دلیلی بر وجوب اتحاد نیست.

۳. اگر علم به نتیجه از طریق علت معلوم شود، نتیجه یقینی است، وگرنه یقینی نیست. حال مقصود از «علم به نتیجه از طریق علم به علت» چیست؟ علم به نتیجه یقینی از طریق علم به علت آن در بادی نظر، به یکی از دو طریق ذیل، قابل فرض است:

الف. از راه برهان لمّی و علیت نفس الامری حدّ وسط نسبت به نتیجه؛ یعنی با علم به حدّ وسطی که علت برای نسبت موضوع به محمول است، یقین ضروری و غیر موقت به «أ ج است» و «ممکن نیست که أ ج نباشد» حاصل می شود. پس اگر برهان لمّی باشد بی شک، علم حاصل ضروری و خلاف آن ممکن نیست.

ب. از راه برهان اتّئی مطلق؛ یعنی حدّ وسط و حدّ اکبر هر دو معلول علت سومی باشند. در این فرض، با علم به حدّ وسط، علم به علت حاصل می شود و از راه علم به علت، علم به معلول حاصل می گردد.

بنابراین، قاعده «ذوات الاسباب» به حسب ظاهر، برهان اتّئی مطلق را، که در آن حدّ وسط واسطه برای اثبات علت نتیجه است، نفی نمی کند، در صورتی که صغرا و کبرا بین باشند.

به عبارت دیگر، بحث در این است که آیا برای یقین به نتیجه، راهی جز برهان لمّی وجود

دارد یا خیر؟ در واقع، پرسش این است که در جایی که برهان لمّی ممکن است، آیا با برهان غیر لمّی می‌توان به یقین رسید یا خیر؟ به تعبیر دیگر، آیا می‌توان برای یک مدعا دو برهان لمّی و ائی اقامه کرد و هر دو را یقین‌آور دانست؟ یا اینکه برهان در انحصار برهان لمّی است و دلیل و ائی مطلق معطی یقین نیستند و احیاناً یقین حاصل از این دو برهان موقّتی و غیردایمی است. به بیان دیگر، آیا طرح قاعده «ذوات الاسباب» در منطق، برای آن است که دلیل و ائی مطلق را در مجرای قاعده از اعتبار ساقط کند یا خیر؟

ظاهراً ابن‌سینا با بیان این قاعده، خواسته است دلیل و ائی مطلق را در مجرای قاعده از اعتبار ساقط کند؛ زیرا وی بدون اینکه نامی از برهان ائی مطلق یا دلیل بیاورد، دو مثال ذکر می‌کند که یکی ناظر به ائی مطلق است و دیگری ناظر به دلیل، و نشان می‌دهد در این دو مثال، یقین مورد نظر به دست نمی‌آید. مثال ابن‌سینا در ائی مطلق، جایی است که اوسط و اکبر معلول علت سومی هستند:

(۱) هذا المحموم عرض له بول ابيض خاثر.

(۲) كل محموم يعرض له بول ابيض خاثر يعرض عليه السرام.

(۳) .: هذا المحموم يعرض عليه السرام.

ابن‌سینا می‌گوید: این نتیجه یقینی نیست؛ چراکه عروض سرسام معلول حرکت اخلاط حادّه در بدن، به سوی سر (مغز) است و این معلول از راه علت آن کشف نشده. بنابراین، باید گفت: طبق قاعده «ذوات الاسباب»، دلیل معطی یقین نیست، و برهان ائی مطلق در جایی که حدّ وسط و اکبر معلول علت ثالث باشند، اعتباری ندارد؛ زیرا در این مثال، به حدّ وسطی که معلول است، استدلال می‌کنیم که جز از راه علم به علت، بدان علم حاصل نمی‌شود.

بنابراین، روشن گردید که با طرح قاعده «ذوات الاسباب»، اصلاً دلیل معطی یقین نیست و دست‌کم در جایی که حدّ وسط و اکبر در برهان ائی مطلق از نوع دو معلول برای علت سوم باشند برهان معطی یقین نیست؛ ولی آیا طرح قاعده «ذوات الاسباب» به معنای آن است که برهان ائی

مطلق، حتی در جایی که حدّ وسط و اکبر معلول علت سوم نباشند، معطی یقین نیست؟ به عبارت دیگر، هرگاه ثبوت محمول برای موضوع دارای علت ثبوتی نباشد، آیا می‌توان بدان یقین حاصل کرد؟ روشن است که اگر در این فرض، برهان ممکن باشد، نمی‌توان از برهان لمّی استفاده کرد؛ زیرا در این فرض، نتیجه دارای علت نیست تا اقامه برهان لمّی ممکن باشد. نیز نمی‌توان از راه دلیل هم استفاده کرد، هرچند نتیجه دارای معلول باشد؛ زیرا طبق قاعده «ذوات‌الاسباب»، علم به معلول جز از راه علم به علت ممکن نیست. بنابراین، در این مورد، تنها راه ممکن برهان اتّی مطلق است. در واقع، پرسش این است: در قضایایی که مصداق قاعده «ذوات‌الاسباب» نیستند، آیا برهان اتّی مطلق راه می‌یابد یا خیر؟

این فرض خود به دو قسم تقسیم می‌شود: یا قضیه از اولیات است یا از غیر اولیات. پر واضح است که اولیات از یقینات هستند و محتاج به برهان نیستند؛ چراکه تصدیق به آنها ضروری است، هرچند این پرسش رواست که بپرسیم: چرا در این مورد، یقین حاصل می‌شود؟ اما اگر قضیه از اولیات نباشد، ابن‌سینا در ذیل قاعده «ذوات‌الاسباب»، راهی برای حصول یقین به آن مطرح کرده و آن را برهان اتّی مطلق دانسته است:

فان كان الاكبر للاصغر لاسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له و الاوسط كذلك  
للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فيتعقد برهان  
يقيني و يكون برهان ان ليس برهان لمّ. (۵)

ابن‌سینا در این عبارت می‌گوید: گاهی محمول برای موضوع در نفس الامر بدون علت، ثابت است، ولی برای اذهان بین نیست؛ اما برای آن می‌توان حدّ وسطی در نظر گرفت که ثبوت آن برای موضوع بدیهی است؛ همان‌گونه که ثبوت اکبر برای اوسط نیز بدیهی است. در این صورت، برهانی از نوع اتّی مطلق فراهم می‌آید که حدّ وسط علت ثبوت نتیجه هم نیست، هرچند علت اثبات نتیجه است.

علامه طباطبائی با توجه به همین نکته، تنها دو دسته برهان را معتبر و یقین‌آور می‌داند: برهان

لمی که حدّ وسط علت نتیجه است، و ائی مطلقى که حدّ وسط و اکبر هر دو متلازمنند و بینشان علیتی نیست. ولی اگر برهان ائی از نوع دو معلول علت سوم باشند یا استدلال از نوع دلیل باشد اصلاً به یقین نخواهیم رسید.<sup>(۶)</sup> بنابراین، از نظر علامه طباطبائی، قضایای نظری دو دسته‌اند: دسته‌ای از آنها دارای اسباب هستند که راه انحصاری علم به آنها برهان لمی است. دسته‌ای دیگر هم دارای اسباب نیستند و راه انحصاری علم به آنها برهان ائی مطلق است. ذوات الاسباب از راه دلیل و برهان ائی مطلق معلوم نمی‌شوند.

بنابراین، طرح قاعده «ذوات الاسباب» برای این است که دلیل از برهان خارج شود و برهان ائی مطلق محدود به جاهایی شود که حدّ وسط و اکبر معلول علت سوم نباشند. اما آیا این‌سینا بدان متلزم است که برهان ائی مطلقى قابل تصویر است که معطی یقین است یا او از این نظر نیز عدول کرده است؟ این همان چیزی است که باید بررسی شود.

### منشأ یقین در قضایا از نظر محقق طوسی

کل قضیه تضمّن اجزاءها علیة الحکم فهی اّوّلیة لا یتوقّف العقل فیہ الاّ علی تصور الاجزاء. فان کان العلة خارجة فهی مکتسبة و لا یحصل الیقین الاّ بتوسط العلة؛ فانّ الحکم یجب مع علته و یحتمل دونها و ما لا علة له فلا یقین به.<sup>(۷)</sup>

محقق طوسی در منطق تجرید، منشأ یقین در هر قضیه‌ای را علیت قرار داده است و قاعده «ذوات الاسباب» را نوع خاصی از آن می‌داند. از نظر او، منشأ یقین دو چیز است: یا ذات قضیه؛ یعنی ذات قضیه علت یقین به قضیه است، یا امری بیرون از ذات قضیه؛ یعنی علت قضیه حدّ وسط در برهان است. اگر منشأ یقین بیرون قضیه باشد مجرای قاعده «ذوات الاسباب» است. به تعبیر دیگر، یک قضیه از دو حال خارج نیست: یا اجزای آن متضمّن علیت حکم است. در این صورت، قضیه اولی است و عقل در حکم، جز بر تصور اجزای آن متوقّف نیست، و اگر علت حکم خارج از قضیه باشد قضیه کسبی است و یقین جز به توسط علت ممکن نیست؛ زیرا حکم

با وجود علت ضروری است و بدون علت محتمل است. بنابراین، قضیه‌ای که علت ندارد حصول یقین بدان ممکن نیست.<sup>(۸)</sup>

این بیان از عبارت ابن‌سینا در *برهان شفا* نیز قابل اصطیاد است؛ زیرا وی می‌پرسد: هرگاه بین محمول و موضوع در نفس وجود، سببی نباشد، چگونه نسبت بین آن دو تبیین می‌شود؟ و در پاسخ می‌گوید: اگر این نسبت بین بنفسه باشد محتاج بیان نیست و یقین در آن از این نظر است که نسبت محمول به موضوع برای ذات موضوع است. بنابراین، واجب است ذات موضوع با محمول مواصله داشته باشد. پس مواصله و وجود آن از حیث وجوب دانسته شده است. از این رو، علم حاصل یقینی است.<sup>(۹)</sup> بنابراین، می‌توان گفت: از نظر ابن‌سینا، یقین در اولیات نیز به واسطه علت است و علت در اولیات، خود موضوع است، نه امری بیرون از موضوع.

### یقین به غیر ذی سبب نظری از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا قضایای غیر ذی سبب - یعنی قضایایی را که حدّ وسط ندارند - را به دو دسته بدیهی اولی و غیر آن تقسیم می‌کند و بدیهی اولی را در اعطای یقین، نیازمند برهان نمی‌داند؛ چراکه - همان‌گونه که دیدیم - وی با توسعه در معنای «علت»، اولیات را مصداقی از قاعده «ذوات‌الاسباب» قلمداد می‌کند؛ زیرا علت یقین در اولیات، خود موضوع در قضیه است. اما از نظر او، اگر نسبت بین موضوع و محمول بین بنفسه نباشد، علم یقینی غیرزایل ممکن نیست؛ زیرا اگر حدّ وسط را چیزی قرار دهیم که سبب نیست، نمی‌توان علم یقینی حاصل کرد، و اگر چیزی قرار دهیم که سبب است، خلاف فرض رخ می‌دهد؛ زیرا فرض این است که سبب ندارد.<sup>(۱۰)</sup>

طبق این بیان، نه تنها دلیل معطی یقین نیست، بلکه برهان ائی مطلق هم معطی یقین نیست؛ زیرا علت یقین به قضیه، یا در خود قضیه به طور اولی موجود است و با علم به آن یقین حاصل می‌شود و به برهان نیازی نیست، و یا علت امری بیرون از قضیه است و با علم به آن یقین به قضیه حاصل است و طبعاً چنین برهانی «لمّی» خواهد بود، نه ائی مطلق؛ چراکه یقین از راه علت



حاصل شده است. بنابراین، اگر قضیه غیر اولی دارای سبب نباشد نمی‌توان بدان یقین حاصل کرد؛ زیرا تنها منشأ یقین علم به علت است و علت یا در درون قضیه است یا بیرون قضیه، و قضایای غیر اولی اساساً سببی ندارند تا منشأ یقین باشند. از این رو، ابن‌سینا می‌گوید:

فقد بان أنّ ما لاسبب لنسبة محموله الی موضوعه فإمّا یبین بنفسه و إمّا لایبین البتة

بیانا یقینیا بوجه قیاسی. (۱۱)

آیا استدلال ابن‌سینا در این مرحله، ناقض استدلال خودش در مرحله قبلی نیست؟ زیرا در مرحله قبلی، نوعی برهان ائی مطلق را پذیرفته است. اگر استدلال او ناقض استدلال قبلی‌اش باشد، آیا در استدلال او مقام ثبوت و اثبات خلط نشده‌اند؟

از نظر محقق طوسی، آن دسته از قضایا که ابن‌سینا یقین به آنها را از راه برهان ائی مطلق پذیرفته، دارای علت معلوم هستند، جز اینکه علت آنها نزد عقل سببیت ندارد؛ چراکه سببیت آنها غیر تام است و از این رو، علت واقعی صلاحیت برای حدّ وسط واقع شدن ندارد و در این موارد، آنچه حدّ وسط قرار می‌گیرد تنها سبب در عقل (مقام اثبات) است و برهان ائی مطلق است. (۱۲) پس از نظر محقق طوسی نیز دو دسته برهان معطی یقین هستند: یکی برهان لمّی و دیگری برهان ائی مطلق که در آن اوسط و اکبر معلول علت سوم نیستند.

بنابراین، دو بحث مطرح است: یکی اینکه آیا یقین به ذی سبب از راه غیر سبب آن ممکن است یا خیر؟ دوم اینکه آیا یقین به غیر ذی سبب از راه برهان ائی مطلق ممکن است یا خیر؟

### امکان یا امتناع یقین به ذی سبب از راه غیر سبب

قاعده «ذوات الاسباب» درباره ذی سبب دارای دو مفاد ایجابی و سلبی است. مفاد ایجابی آن این است که علم به ذی سبب از راه سبب آن ممکن بوده و معطی یقین است. و این حکم واضح است؛ زیرا اگر سبب را واسطه قرار دهیم و برهان لمّی اقامه کنیم، معلول - یعنی نتیجه با تحقق علت آن - ضروری است. اما اگر سبب را واسطه قرار ندهیم، آیا می‌توان با برهان ائی، علم یقینی

به دست آورد؟ جنبه سلبی آن قاعده این است که علم از راه غیر سبب یقینی نیست. بنابراین، بحث در این است که آیا علم به ذی سبب از راه برهان اثبی مطلق یا از راه دلیل ممکن است یا خیر؟

### امکان یا امتناع یقین به ذی سبب از راه معلول

آیا برای به دست آوردن نتیجه می توان از معلول آن استفاده کرد (سیر از معلول به علت)؟ منطق دانان گفته اند: از وجود معلول وجود علت خاص کشف نمی شود؛ چراکه علت بدیل و جایگزین پذیر محتمل است. از این رو، از وجود گرما نمی توان وجود آتش را کشف کرد؛ زیرا ممکن است گرما عامل دیگری مانند حرکت یا اصطکاک داشته باشد. بدین روی، بر اساس قاعده «ذوات الاسباب»، سیر از معلول به علت خاص، یقین آور نیست.

البته منطق دانان در دلیل، یک حالت را استثنا کرده اند و آن در جایی است که معلول علت منحصر داشته باشد که در این صورت، از وجود معلول، وجود علت انحصاری آن کشف می شود. ولی می توان در کشف علت انحصاری اشکال کرد؛ زیرا چگونه می توان مدعی شد که این معلول علت انحصاری دارد؟ به هر حال، اجمالاً قابل قبول است که قاعده ذوات الاسباب مانعی در برهانیت دلیل فراهم می آورد و دلیل معطی یقین دایم نیست و اگر دلیل را معطی یقین بدانیم، یقین آن موقتی است.

البته نوعی دلیل را، با آنکه علت آن انحصاری نیست، می توان برهان یقین آور دانست و آن در جایی است که با نفی معلول، نفی علت خاص استنتاج شود؛ مثلاً، در قیاس های استثنایی، اگر عدم معلول استثنا شود، عدم علت استنتاج می شود، هر چند معلول علت انحصاری نداشته باشد؛ زیرا اگر معلول نباشد، معلوم می شود هیچ نوع علتی برای او نیست؛ مانند «اگر آفتاب برآمده باشد، اتاق گرم است؛ اما اتاق گرم نیست، پس آفتاب برنیامده است.»<sup>(۱۳)</sup>

### امکان یا امتناع یقین به ذی سبب از راه برهان ائی مطلق

آیا می توان درباره ذوات الاسباب، از راه برهان ائی مطلق نیز به یقین رسید؟ ابن سینا و تابعان او برهان ائی مطلق را مانند دلیل برای رسیدن به یقین در مورد ذوات الاسباب ممتنع می دانند. مهم بررسی استدلال است. استدلال ابن سینا بر امتناع، این است که اگر ثبوت محمول برای موضوع از جهت علت معلوم نباشد، ثبوت آن برای موضوع از جهتی که ضروری است دانسته نشده، بلکه از جهتی که امکانی است، دانسته شده. بنابراین، فقط می توان گفت: «أج است» و نمی توان نقیض آن را نفی کرد. بنابراین، یقین مضاعف حاصل نمی شود. (۱۴)

در این استدلال، دو احتمال راه می یابد:

احتمال اول: حدّ وسط در برهان، در مورد ذوات الاسباب تنها باید علت باشد. روشن است که در این صورت، برهان ائی مطلق هم نفی می شود. طبق این احتمال، دلیل ابن سینا برای مدعای او کافی نیست و مدعای او را اثبات نمی کند و به نظر می رسد در این استدلال، طبق این احتمال، به نوعی بین مقام ثبوت و اثبات خلط شده است؛ زیرا ممکن است حدّ وسطی که علت نتیجه نیست انتخاب شود و در عین حال، معطی یقین به نتیجه باشد که خلاف آن ممکن نباشد؛ مثلاً، به جای حدّ وسط قرار دادن علت، چیزی را که ملازم علت است حدّ وسط قرار دهیم. بنابراین، در این فرض، نتیجه یقینی خواهد بود، با آنکه حدّ وسط علت نیست.

احتمال دوم: مقصود ابن سینا این است که حدّ وسطی که برای اثبات نتیجه انتخاب می شود اگر به گونه ای باشد که وجود علت را تثبیت کند، هر چند خود علت نتیجه نباشد، در این صورت، استدلال ابن سینا تام است و برهان ائی مطلق هم معتبر. و بدین سان، طرح قاعده «ذوات الاسباب» تنها برهانیت دلیل را نفی می کند.

احتمال دوم هر چند نامعقول نیست، اما سیر بحث ابن سینا نشان می دهد که برهان ائی مطلق در جایی قابل قبول است که محل بحث مجرای قاعده ذوات الاسباب نباشد. بنابراین، احتمال نخست مقصود ابن سینا است و به نظر می رسد که در استدلال او بین مقام ثبوت و اثبات خلط شده است.

محقق طوسی در این زمینه، استدلال می‌کند که حکم با علتش واجب است و بدون آن محتمل. باز اگر مقصود او از «با علتش واجب است» به واسطه حدّ وسطی باشد که علت است و برهان لمّی باشد، در این صورت، بین مقام ثبوت و اثبات خلط شده است؛ یعنی در مقام اثبات، ممکن است چیزی که علت نیست ثبوت محمول برای موضوع را به طور یقینی تثبیت کند، و اگر مقصود هر حدّ وسطی باشد که ملازم وجود علت است، در این صورت، برهان ائی مطلق هم می‌تواند معطی یقین باشد.

علّامه طباطبائی به ظاهر استدلال دیگری آورده‌اند:

يجب ان يكون مقدّمة البرهان مشتملة على السبب، اي يكون العلم بها علما عن سبب اذا كان هناك سبب فتقول كما بينوا ان المحمول اذا لم يكن ثبوته للموضوع عن سبب فهو، و الاّ وجب في كون المقدّمة يقينية العلم بالسبب، و الاّ فليكن مع عدم العلم بوجوده فيمكن ان يكون معدوما في نفس الامر مرتفعا عنه، فيجوز ارتفاع التصديق و قد فرض يقيناً هذا خلف فاذن المطلوب ثابت. (۱۵)

دلیل علّامه طباطبائی این است که اگر نتیجه دارای علت باشد، با علم به علت، نتیجه یقینی است، و اگر به وجود علت علم نداریم، ممکن است علت در نفس الامر معدوم باشد و با نبود علت، تصدیق مرتفع می‌شود. بنابراین، نتیجه یقینی جز از راه علت ممکن نیست. ولی ممکن است علت در نفس الامر وجود داشته باشد و نتیجه به دلیل ثبوت نفس الامر، ضروری باشد و ما از راه حدّ وسطی که ملازم نتیجه است به آن رسیده باشیم، نه علت آن و نه معلول آن. به تعبیر دیگر، اگر علم به علت حاصل شود نتیجه بی‌شک ضروری است، و اما اگر علم به علت حاصل نشود ممکن است علم به نتیجه از راه دیگر ضروری شده باشد. به بیان دیگر، علم ضروری به نتیجه از راه علم به علت، نافی علم ضروری به نتیجه از راه دیگر نیست؛ زیرا ممکن است علت در واقع، موجود باشد و معلول آن، یعنی نتیجه، از راه دیگری کشف یقینی شده باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد در استدلال علّامه طباطبائی هم مقام ثبوت و اثبات خلط شده است.

### امکان یا امتناع یقین به غیر ذی سبب

غیر ذی سبب یا از اولیات است یا غیر اولیات. اگر غیر ذی سبب از اولیات باشد، روشن است که یقین بدان ممکن، بلکه ضروری است، بلکه با توسعه در معنای علیت، اولیات از مصادیق قاعده ذوات الاسباب هستند. اما اگر غیر ذی سبب از اولیات نباشد، روشن است که یقین از راه برهان لمّی ممکن نیست. بنابراین، راه‌های دیگر را باید جست‌وجو کرد. راه‌های دیگر عبارتند از:

۱. حس: روشن است که این راه مفید یقین نیست؛ زیرا بحث در امور کلی است و حس مفید کلیت نیست.

۲. استقرا: روشن است که استقرا نیز مفید کلیت و مفید یقین نیست.

۳. تجربه: از تجربه مستقلاً بحث خواهیم کرد. از نظر ابن‌سینا تجربه معطی یقین است؛ زیرا از نظر او، تجربه مصادیقی از قاعده علیت و در نتیجه، مصادیقی از قاعده «ذوات الاسباب» است.

۴. برهان ائی مطلق: برهان ائی مطلق دست‌کم دو فرض دارد:

الف. حدّ وسط و اکبر هر دو معلول علت سوم باشند. در اینکه این برهان ائی معطی یقین است یا خیر، بین منطق‌دانان گفت‌وگوست. حقیقت این نوع خاص از برهان ائی مطلق چیست؟ آیا یک برهان بسیط است، یا مرکب از دو برهان است؟ به نظر می‌رسد این برهان ترکیبی از دلیل و لمّی است؛ چراکه با حدّ وسط - در واقع - علت کشف می‌شود و از طریق کشف علت، معلول دوم، یعنی حدّ اکبر، کشف می‌گردد، و چون دلیل اجمالاً معتبر نیست، این برهان را نمی‌توان معتبر و معطی یقین دانست، مگر آنکه روشن شود این دو معلول دارای علت انحصاری هستند.

ب. فرض دوم همان است که پیش‌تر از ابن‌سینا نقل کردیم که ثبوت اکبر برای اصغر بی‌واسطه و بدون علت است، جز اینکه ثبوت آن بدیهی نیست؛ ولی ثبوت اوسط برای اصغر بین است، و ثبوت اکبر برای اوسط نیز بین. در این صورت، ثبوت اکبر برای اصغر به واسطه اوسط، معطی یقین است و برهان نیز لمّی نیست، بلکه ائی مطلق است.

بنابراین، یک راه برای رسیدن علم یقینی به غیر ذی سبب وجود دارد و شیخ الرئیس ذیل بحث قاعده «ذوات الاسباب»، این راه را پذیرفته است و به حسب ظاهر، این راه با قاعده

«ذوات الاسباب» اصطکاک ندارد. اما ابن‌سینا درست در فصل بعد، که به بحث از غیر ذی سبب‌ها می‌پردازد، می‌گوید: غیر ذی سبب‌ها اگر از اولیات نباشند راهی برای یقین به آنها به طور قیاسی نیست؛ چراکه تنها راه آن در این فرض، استقرا است که معطی یقین نیست. ابن‌سینا دیگر در این فصل، متعرض نمونه‌ای از برهان ائی مطلق، که در فصل پیش پذیرفته بود، نمی‌شود. می‌توان بیان ابن‌سینا را این‌گونه توجیه کرد که اعتبار برهان ائی مطلق که در فصل پیش مطرح کرده بود، مفروغ عنه است و از این‌رو، غیر آن راه، راهی دیگر مانند استقرا مفید یقین نخواهد بود. این توجیه خوب است، اگر شاهدهی بر خلاف آن در عبارت ابن‌سینا نباشد؛ ولی متأسفانه شاهد خلاف در کلام ابن‌سینا یافت می‌شود؛ چراکه درباره غیر ذی سبب می‌گوید:

یشبه ان تکون امثال هذه بینه بنفسها کلها او یکون بیانها بالاستقراء. (۱۶)

ممکن است این عبارت را توجیه کنیم که تعبیر ابن‌سینا با واژه «یشبه»، گویای احتمال یا وجود راه دیگری است. اما در عبارت او، شاهد قوی‌تری وجود دارد که نافی هر راه دیگری است:

فقد بان ان ما لاسبب لنسبة محموله الی موضوعه فاما بین بنفسه و اما لایبین البتة  
بیانا یقینیا بوجه قیاسی. (۱۷)

این عبارت هر نوع قیاس معطی یقین در غیر ذی سبب را نفی می‌کند، مگر اینکه به نص عبارت ابن‌سینا در فصل قبل تمسک کنیم و این عبارت را از باب طغیان قلم، قلمداد کنیم. اگر این توجیه پذیرفتنی باشد گویا همه چیز به خوبی و خوشی به پایان می‌رسد و آن اینکه در کنار برهان لمی، برهان ائی مطلق هم وجود دارد که معطی یقین است، علاوه بر آنکه نوعی دلیل وجود دارد که معطی یقین است.

### قاعده «ذوات الاسباب» و تجربیات

از سوی دیگر، مقتضای قاعده این است که مجربات هم یقینی نباشند؛ زیرا علم یقینی در مجربات، هرچند گفته‌اند از راه اسباب است، ولی واقعاً از راه اسباب نیست؛ زیرا با تجربه مکرر،

علم به علت حاصل نمی‌شود.

ابن سینا اشکال به مجربات را به این صورت پاسخ می‌دهد: قاعده «الاتفاق لا یكون اکثریا و لا دائماً» پشتوانه مجربات است و مجربات در واقع، مبتنی بر علت هستند؛ زیرا بر اساس این قاعده، کشف می‌شود که مجربات دارای علت هستند. بنابراین، علم به مجربات از راه علت است.<sup>(۱۸)</sup> اما آیا این توجیه قانع‌کننده است؟ آیا مقصود او این است که با ضمیمه کردن قاعده نفی اتفاق، برهانی تشکیل می‌شود که حدّ وسط آن علت ثبوت اکبر برای اصغر است؛ یعنی قیاس مطوی در مجربات از نوع برهان لمّی است؟ اگر مقصود ابن سینا همین باشد، باید دید چنین برهانی واقعاً لمّی است یا خیر؟ برای مثال، اگر ما مکرّر آهن را آزمایش کرده و به دست آورده باشیم که حرارت عامل انبساط آن است، طبق این احتمال، برهان را می‌توانیم به صورت ذیل تنظیم کنیم:

(۱) انبساط آهن همواره یا در بیشتر موارد همراه حرارت است.

(۲) هر چیزی همواره یا در بیشتر موارد همراه حرارت باشد، معلول حرارت است. (انبساط

اتفاقی نیست.)

(۳) انبساط آهن معلول حرارت است.

حال آیا این استدلال از نوع برهان لمّی است؟

اولاً، چگونه می‌توانیم این برهان را لمّی بدانیم و حدّ وسط آن را علت ثبوت اکبر برای اصغر؟

ثانیاً، خود ابن سینا تصریح می‌کند که با تجربه نمی‌توان علت را به طور مشخص کشف کرد؛ یعنی در مثال مزبور، به طور قاطع نمی‌توان گفت: علت انبساط آهن حرارت آن است. ابن سینا می‌گوید: با تجربه و قانون نفی اتفاق، تنها اصل «علّیت» معلوم می‌شود. اما آیا علت آن همان چیزی است که با معلول همراه شده، یا چیزی در درون آن و یا امری ملازم با آن برای ما ناشناخته می‌ماند؟<sup>(۱۹)</sup> اگر قانون «نفی اتفاق» تنها چیزی را که همراه معلول شده است به عنوان علت معرفی می‌کرد جا داشت گفته شود: مجربات از نوع برهان لمّی هستند. اما اگر علت امری در

درون آن باشد در این صورت، از علم به کل، که نوعی معلول است، به علت آن، که جزء داخلی مرگب است، می‌رسیم که این نوع استدلال، خود نوعی دلیل است، نه برهان لمّی. و اگر علت انبساط امری همراه با حرارت آهن باشد، که ناشناخته مانده، در این صورت، علم از راه ملازم به ملازم دیگر است و این نوعی برهان ائی مطلق است که قاعده «ذوات‌الاسباب» علم یقینی به آن را نفی کرده است.

بنابراین، هرچند تجربه نشان‌دهنده علت است، ولی خود برهان لمّی نیست. از این‌رو، طرح قاعده «ذوات‌الاسباب» نباید مطلقاً دلیل یا ائی مطلق را از اعتبار ساقط کند، بلکه طرح این قاعده هشدار است که اگر سیر استدلال از معلول به علت باشد (مانند دلیل)، یا متضمن سیر از معلول به علت باشد (مانند ائی مطلق که اوسط و اکبر دو معلول برای علت سوم باشند)، معتبر نیست؛ زیرا محتمل است که سیر استدلال از معلول عام به علت خاص باشد که قطعاً یقین‌آور نیست. از این‌رو، از وجود گرما نمی‌توان وجود آتش را به طور یقینی نتیجه گرفت؛ ولی اگر سیر استدلال از معلول به علت نباشد، برهان از نظر عقلی، می‌تواند معطی یقین باشد و قاعده «ذوات‌الاسباب» مانع آن نیست.

### خودشکن بودن قاعده «ذوات‌الاسباب»

صرف نظر از خلط در مقام ثبوت و اثبات - که قبلاً بدان پرداخته‌ایم - اکنون نشان می‌دهیم که اگر طرح قاعده «ذوات‌الاسباب» برای نفی اعتبار برهان ائی باشد، خودشکن است؛ زیرا طبق قاعده «ذوات‌الاسباب» در صورتی خود این قاعده یقینی است که مضمون آن یا از اولیات باشد یا از مجزبات یا مبرهن به برهان لمّی. پر واضح است که قاعده از اولیات نیست؛ زیرا صرف تصور اجزای قضیه برای تصدیق آن کافی نیست. از این‌رو، منطق‌دانان در صدد اثبات آن برآمده‌اند. یقینی بودن آن از راه تجربه نیز نیست؛ زیرا قاعده تنها ناظر به امور حسی نبوده، در حالی که تجربه تنها ناظر به امور حسی است. از این‌رو، مهم این است که استدلال را بررسی کنیم و ببینیم که از سنخ برهان لمّی است یا خیر؟ استدلال ابن‌سینا را می‌توان به صورت ذیل بازسازی کرد:



- اگر نتیجه دارای علت باشد، با وجود علت، نتیجه ضروری است. (بدیهی)
- اگر نتیجه دارای علت باشد با علم به علت، علم به نتیجه ضروری است. (بدیهی)
- اگر نتیجه دارای علت باشد با عدم علم به علت، علم به نتیجه امکانی (غیر ضروری) است. (نظری)

ابن سینا می‌گوید: چون نتیجه از راه علت، که ضروری است، دانسته نشد پس از راه غیر علت، که ضروری نیست، بلکه امکانی است، دانسته شده. حال آیا این استدلال لمّی است یا ائی مطلق؟ روشن است که نفی ضرورت ملازم با امکان است، اما نمی‌توان گفت: نفی ضرورت علت امکان است. بنابراین، اگر این استدلال درست باشد، از باب برهان ائی مطلق درست است. بدین‌روی، نمی‌توان برهان ائی را نامعتبر دانست. اگر برهان ائی نامعتبر باشد، در این صورت، قاعده «ذوات الاسباب» نامعتبر خواهد بود.

خلاصه آنکه اگر طرح قاعده «ذوات الاسباب» در منطق برای محدود کردن برهان ائی مطلق و نامعتبر کردن دلیل جز در جایی باشد که از عدم معلول عدم علت نتیجه می‌شود معقول و قابل قبول است. اما نمی‌توان با طرح این قاعده، به طور کلی یقین به نظریات را منحصر در برهان‌های لمّی دانست، هرچند از برخی عبارات ابن سینا چنین برداشتی قابل اصطیاد است؛ چراکه این نتیجه‌گیری با صریح بعضی از عبارات دیگر او، که نوعی برهان ائی مطلق را معتبر دانسته، در تهافت است. به هر حال، اگر واقعاً طرح «ذوات الاسباب» در منطق برای نفی اعتبار برهان‌های غیرلمّی باشد، قاعده خودشکن و ناقض خود است.

#### قاعده «ذوات الاسباب» از نظر صدر المتألهین

اشاره کردیم که منطق‌دانان پس از تقسیم برهان به لمّی، ائی مطلق و دلیل، قاعده «ذوات الاسباب» را مطرح کرده‌اند و ظاهر و بلکه صریح عبارت ابن سینا نشان می‌دهد که با توجه به قاعده «ذوات الاسباب» تنها دو دسته از قضایا یقینی هستند: یکی اولیات، و دیگری نظریات مبرهن به برهان لمّی. از این‌رو، برهان‌های ائی مطلق و دلیل اعتبار ندارند؛ اما عدم اعتبار دلیل بجز در مورد

نفی معلول برای نفی علت، بسیار واضح است؛ زیرا اثبات علت از راه معلول، مستلزم دور محال است؛ زیرا برای معرفت به علت، باید به معلول آن علم داشته باشیم. و از سوی دیگر، علم به معلول، طبق قاعده «ذوات الاسباب» جز از راه علم به علت آن ممکن نیست. پس برای معرفت به علت، باید از قبل به علت علم داشته باشیم.

اما اگر نتیجه دارای سبب نباشد به تصریح ابن سینا، معرفت یقینی زوال ناپذیر از راه قیاس ممکن نیست.

صدرالمتألهین با هر دو ادعای ابن سینا موافق است. به همین دلیل، قول حکما، که گفته‌اند چیزی که سبب ندارد یا بین بنفسه است یا با بیان قیاسی مبین نمی‌شود، به نحو منفصله مانعة‌الخلو درست است.<sup>(۲۰)</sup> حال پرسش این است که چه وجهی دارد که در منطق، ابتدا برهان را سه قسم کنیم و بعد تنها برهان معتبر را برهان لمی بدانیم؟

از سوی دیگر، لازمه قاعده «ذوات الاسباب» این است که اصلاً برهان بر وجود خدا ممکن نیست؛ زیرا خدا معلول هیچ علتی نیست، در حالی که قایلان به این قاعده باور دارند که بر وجود خدا، برهان داریم. بنابراین، قاعده «ذوات الاسباب» مستلزم سه اشکال است:

### اشکال‌ها و پاسخ‌ها بر اساس قاعده «ذوات الاسباب»

صدرالمتألهین قاعده «ذوات الاسباب» را می‌پذیرد و به هر یک از سه اشکال پاسخ می‌دهد. اکنون سه اشکال و پاسخ صدرالمتألهین را بررسی می‌کنیم:

#### اشکال اول و پاسخ آن

چرا دلیل را، که استدلال از معلول به علت است و مفید یقین نیست، از اقسام برهان، که مفید یقین است، قرار داده‌ایم؟<sup>(۲۱)</sup> در واقع، اشکال این است که اصلاً باید تقسیم برهان را به گونه‌ای مطرح می‌کردیم که دلیل به عنوان برهان شناخته نشود.

پاسخ صدرالمتألهین این است که استدلال از معلول به علت، دو گونه تصور می‌شود: یکی از

آن دو «دلیل» است و دیگری «برهان»؛ زیرا برای علت دو اعتبار است، اعتبار ذات علت بذاتش و اعتبار نسبت علت به معلول، و علت به اعتبار اول، «علت» است و به اعتبار دوم «معلول معلول خودش». بنابراین، هرگاه حدّ وسط معلول وجود اکبر برای اصغر باشد، این اوسط در اثبات جوهر و ذات اکبر دلیل است، و در اثبات ائیت و ثبوت اکبر برای اصغر، برهان ائی. بنابراین، مطلوب در یکی از این دو، غیر مطلوب در دیگری است؛ زیرا مطلوب در یکی وجود اکبر فی نفسه است و در دومی وجود اکبر برای اصغر. از این رو، اگر استدلال شود: «هذا الخشب محترق، و کل محترق مسّته النار؛ فهذا الخشب مسّته النار.» این استدلال دلیل است و معتبر نیست. از این رو، هرگاه کبرا را تغییر دهیم و بگوییم: «هذا الخشب محترق، و کل محترق فله مُحرق، فهذا الخشب له محرق»، استدلال برهان ائی مطلق است و معتبر؛ زیرا نتیجه در این مثال، «له محرق» است و خشب ذو محرق مطلق است. اما در مثال اول، وجود محرق معین یعنی نار فی ذاته است. مثال دیگر: اگر بگویید: «هذا الجسم متحرک، و کل متحرک فله محرک» این استدلال برهان ائی مطلق است. (۲۲)

این پاسخ صدرالمتألهین بر اساس مبانی منطق دانان قانع کننده به نظر نمی رسد؛ زیرا معیاری که برای برهان لمّی و ائی مطلق و دلیل در پاسخ صدرالمتألهین به دست می آید، با معیاری که عموم منطق دانان مطرح کرده اند متفاوت است؛ زیرا از نظر منطق دانان، برهان لمّی آن است که حدّ وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، خواه علت نفس اکبر هم باشد یا نباشد، در حالی که صدرالمتألهین برهان لمّی را تنها آن می داند که حدّ وسط علت ذات اکبر باشد. بنابراین، اگر حدّ وسط معلول ذات اکبر و در عین حال، علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، طبق معیار صدرالمتألهین، نوعی دلیل است که برهان نیست، در حالی که منطق دانان این را «برهان لمّی» می دانند. اما اگر حدّ وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد، «دلیل» است که اصلاً از نظر صدرالمتألهین برهان نیست، در حالی که منطق دانان این نوع دلیل را از اقسام برهان شمرده اند. شاید صدرالمتألهین به عمد تعریف انواع برهان ها را تغییر داده است تا بتواند نوعی دلیل را به عنوان برهان بپذیرد. به هر حال، طبق اصطلاح صدرالمتألهین، نوعی دلیل وجود دارد که برهان بوده و معطی یقین است.

### اشکال دوم و پاسخ آن

حکما تصریح کرده‌اند که علم به شیئی که دارای سبب است جز از جهت سبب آن ممکن نیست: «العلم بذی السبب لایحصل الا من جهة العلم بسببه.» و ابن‌سینا هم تصریح کرده است: هرگاه نسبت محمول به موضوع دارای سبب نباشد یا بین بنفسه است یا اصلاً با قیاس تبیین یقینی نمی‌شود. اما این قاعده مناقض است با اینکه اوسط در برهان، معلول نسبت اکبر برای اصغر باشد که نتیجه برهان آنی است.<sup>(۲۳)</sup>

صدرالمتألهین در پاسخ این اشکال می‌گوید: اوسط در برهان آنی، هرچند معلول جوهر اکبر فی ذاته است، ولی از جهتی همین اوسط علت وجود اکبر در اصغر است؛ زیرا در قول «هذا مؤلف، و کل مؤلف ذو مؤلف» اوسط مؤلف، هم معلول ذات مؤلف است و هم علت وجود نسبی مؤلف (وجود اکبر برای اصغر)، و به این اعتبار، استدلال «برهان» است و به اعتبار اول، «دلیل» است و مقصود قول حکما از اینکه «علم به ذی سبب جز از راه علم به سبب آن حاصل نمی‌شود» این است که علم یقینی به ذی سبب جز از راه سبب آن حاصل نمی‌شود، نه مطلق علم. و نیز مقصود قول آنها که گفته‌اند: «چیزی که سببی ندارد، علم به آن حاصل نمی‌شود»، این است که علم یقینی حاصل نمی‌شود. اما علم غیر یقینی از راه استدلال به آثار و معلول‌ها بر علل و اسباب، فراوان حاصل می‌شود.<sup>(۲۴)</sup> باید توجه داشت که ابن‌سینا بر اساس اینکه حدّ وسط در برهان لمّی باید علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، نه علت برای ذات اکبر، استدلال «هذا مؤلف، و کلّ مؤلف ذو مؤلف» را از قبیل برهان لمّی دانسته است.<sup>(۲۵)</sup>

### اشکال سوم و پاسخ آن

این اشکال را صدرالمتألهین به دنبال اشکال دوم مطرح می‌کند و آن این است که لازمه آنچه حکما در باب قاعده علم به ذی سبب گفته‌اند این است که اقامه برهان بر وجود حضرت حق - جل ذکره - به دلیل بساطت و معلول نبودن واجب، ممکن نیست، در حالی که نفی امکان اقامه

برهان باطل است؛ چراکه برهان بر واجب وجود دارد. (۲۶)

صدرالمتألهین در تعلیقات بر **الهیات شفا** نیز تصریح می‌کند که واجب تعالی بسیط‌الذات است و جزء ندارد و مبدأ همه موجودات است و برای او از حیث ذاتش، مبدئی نیست. بنابراین، بر او برهان نیست. (۲۷)

پاسخ صدرالمتألهین به این اشکال آن است که بر واجب - جلّ مجده - برهان حقیقی نیست؛ زیرا او سبب و جزء ندارد. پس برهان و حدی بر او نیست؛ (۲۸) و مقصود صدرالمتألهین از «برهان» در این مورد، برهان لمّی است. از این رو، در **تعلیقات شفا** می‌گوید: معرفت خدا از طریق فعل او ممکن است (۲۹) و در تعلیقات بر **شرح حکمة الاشراق** می‌گوید: جز اینکه بر ذات او برهانی شبیه برهان لمّی در افاده یقین موجود است - زیرا هر چند ذات او بذاته اقدام از هر چیزی است - اما صانعیت خدا نسبت به عالم و مانند آن یعنی: این معنای نسبی (صانعیت او نسبت به عالم) از اموری است که برای آن حدّ وسطی مانند مصنوع می‌باشد. بنابراین، حدّ وسط در این استدلال، علت اثبات صانعیت عالم برای واجب است: «العالم مصنوع، و کل مصنوع له صانع؛ فالعالم له صانع.» بنابراین، ذات واجب از راه این برهان اثبات نشد.

صدرالمتألهین از این بیان، نتیجه می‌گیرد که برهان بالذات بر وجود صانع عالم اقامه شده است و هرگاه وجود صانع عالم با برهان اثبات شود وجود صانع فی نفسه یعنی ذات صرف نظر از وصف صانعیت بدون برهان معلوم می‌شود و بدین روی، علم یقینی اولی به صانع فی نفسه حاصل می‌شود؛ زیرا وجود شیء برای غیر، بالضرورة مقتضی وجود فی نفسه آن است. بنابراین، قول حکما که گفته‌اند: «چیزی که سبب ندارد یا بین بنفسه است یا با بیان قیاسی مبین نمی‌شود»، به طور منفصله مانعة‌الخلوّ نه به نحو مانعة‌الجمع درست است؛ زیرا آنچه مبین به قیاس برهانی است «صانعیت خدا نسبت به عالم» است یا اینکه «خدا منتهای سلسله ممکنات است»، نه ذات خدا بذاته. اما پس از اقامه برهان بر صانعیت یا «منتهای سلسله ممکنات بودن خدا»، یا وجود ذات خدا بذاته مکشوف به علم حضوری است و یا بین بنفسه است، نه به واسطه این برهان، مگر بالعرض. (۳۰)

به نظر می‌رسد که صدرالمتألهین پاسخ اشکال را نداده است. برای روشن شدن مطلب، خلاصه اشکال را مرور می‌کنیم: اشکال این است که بر اساس قاعده «ذوات الاسباب»، نمی‌توان از راه علم به مسبب، علم یقینی به سبب حاصل کرد، مگر علم موقت. بر این اساس، علم به خدا از راه مخلوق و مصنوع، یا به عبارت دیگر، علم به واجب از راه ممکن، علم یقینی نخواهد بود، بلکه این نوع براهین تنها معطی یقین موقتی هستند.

پاسخ صدرالمتألهین این است که استدلال بر صانعیت خدا از راه علم به مصنوع، «برهان» است و طبق اصطلاح او، نوعی دلیل است که برهان است و یا طبق اصطلاح منطق‌دانان، نوعی برهان لمّی است؛ زیرا هرچند حدّ وسط مصنوع خود معلول صانع است، ولی علت ثبوت اکبر برای اصغر است؛ یعنی مصنوع علت برای ثبوت صانع برای عالم است، نه علت برای خود صانع.

ولی کلام در این است که قاعده «ذوات الاسباب» می‌گوید: چیزی که سبب دارد، علم یقینی بدان تنها از راه علم به سبب آن است. بنابراین، تا علم یقینی به سبب نباشد علم یقینی به مسبب نیست، تا پس از معلوم شدن آن، ذات سبب به طور بدیهی یا به صورت علم حضوری معلوم شود، مگر آنکه بگوییم: مقصود صدرالمتألهین در ذیل پاسخ دوم، این است که برهان غیرلمّی اساساً معطی یقین موقتی است، نه دایمی. اگر این را بپذیریم باید بگوییم: صدرالمتألهین به اشکال تن داده است.

اگر مقصود صدرالمتألهین همین باشد، در این صورت، ما با شبهه دیگری مواجه هستیم و آن اینکه استدلال از طریق وجود مصنوع و معلول بر وجود صانع و علت همواره معطی یقین موقت است؛ زیرا وجود معلول به مقدار سعه وجود خود، محتاج علت است؛ اما فراتر از سعه وجود خود، محتاج علت نیست. از این رو، بُرد برهان به مقدار سعه وجودی معلول است؛ چراکه معلول بیش از مقدار وجودش وجودی ندارد تا محتاج علت باشد؛ مثلاً، اگر معلول زمانمندی را در نظر بگیریم که طول عمر او یک دقیقه باشد این معلول به مقدار یک دقیقه محتاج علت است، نه

بیشتر. بنابراین، اگر معلول ممکن‌الوجود باشد مقدار نیاز این معلول به علت به مقدار سعه وجودش است، چون وجود معلول هر قدر هم از نظر وجودی وسیع باشد محدود است، بدین‌روی احتیاج او به علت به مقدار سعه وجودی‌اش است؛ اما فراتر از وجودش، وجودی ندارد تا بُرد برهان در فراتر از وجودش، او را به علت محتاج کند. پس هرگز نباید انتظار داشت برهان «امکان و وجوب»، وجود ازلی واجب را اثبات کند، بلکه برهان «امکان و وجوب» تنها می‌گوید: ممکن مادام که موجود است دارای واجب است، و چون با این برهان، وجود ربطی واجب، که معلول خود ممکن است، اثبات می‌شود، از این‌رو، وجود ربطی واجب مقید به دوام وجود ممکن است. بنابراین، با این برهان، «وجود ربطی واجب برای ممکن» به اندازه وجود ممکن اثبات می‌شود، نه وجود ربطی ازلی واجب.

پاسخ این شبهه آن است که هرچند وجود مادامی معلول محتاج وجود ربطی مادامی علت است نه وجود ازلی آن - یعنی وجود موقت مستلزم علتی است که وجود موقت را کفایت کند - ولی این مطلب منافی نیست با اینکه چنین برهانی معطی یقین دایم باشد؛ زیرا مقصود از «یقین دایم»، که شرط برهان است و برهان‌های لمی آن را به اثبات می‌رسانند، یقین ازلی نیست، بلکه یقینی است که مادام که موضوع نتیجه ثابت است، محمول از آن انفکاک‌ناپذیر باشد، وگرنه اساساً هیچ برهان لمی در موضوعات امکانی تحقق نمی‌یابد و این‌سینا تصریح کرده است: هرگاه نسبت بین محمول به موضوع موقت باشد و این نسبت از راه سبب آن معلوم شود، معطی یقین است:

إذا كان لحمل محمول علی موضوع دائماً او سلبه عنه دائماً او لحمله او سلبه فی

وقت معین یكونان فی بالضرورة علة لتلك العلة صارت النسبة بین الموضوع و

المحمول تلك النسبة. (۳۱)

بنابراین، مادامی بودن وجود ربطی علت نسبت به معلول، منافاتی با یقین دایم ندارد. ممکن است اشکال شود: وجود ربطی علت نسبت به معلول، هرچند منافاتی با یقین بودن آن ندارد، ولی از این وجود ربطی و مادامی واجب نمی‌توان وجود فی‌نفسه واجب را به طور ازلی اثبات کرد؛ زیرا هرچند صدرالمتألهین گفته است پس از آنکه وجود ربطی یک موجود به اثبات

رسید وجود لذاته آن بدیهی اولی است، اما اشکال در این است که هرچند از وجود ربطی وجود لذاته آن به طور اولی یا به علم حضوری معلوم می‌شود، اما بحث در این است که آیا این وجود لذاته وجود موقتی و مادامی است یا غیرمادامی؟ بنابراین، وجود ازلی علت از راه معلول امکان‌پذیر نیست. بنابراین، در نهایت، سایه شوم قاعده «ذوات‌الاسباب» بر ذهن ما سنگینی می‌کند و تنها یقین حاصل یقین موقتی است.

پاسخ این شبهه آن است که هرچند وجود ربطی علت دلیلی نخواهد بود که وجود لذاته علت ازلی باشد، اما ویژگی مورد بحث وجود لذاته علت ازلی را می‌طلبد. توضیح مطلب آنکه: وجود ربطی علت، معلول معلول است. بنابراین، وجود ربطی علت با یک واسطه، معلول خود علت است و قاعده بدیهی «هر ممکن الوجودی محتاج علتی واجب الوجود است» بیان‌کننده آن است که واجب الوجود باید از هر حیث واجب الوجود باشد، وگرنه در دور یا تسلسل محال، سرگردان خواهیم ماند.

### جمع بندی

خلاصه تنها توجیهی که می‌توان برای طرح قاعده «ذوات‌الاسباب» در منطق در نظر گرفت، این است که اقسام برهان را در تقسیم دیگر، به برهان «دایم» و «موقت» تقسیم کنیم و برهان دایم را معطی یقین دایم بدانیم و برهان موقتی را معطی یقین موقت؛ و دلیل و برهان ائی مطلق را از نوع برهان موقتی قلمداد کنیم. ولی - همان‌گونه که بیان گردید - به نظر می‌رسد ادله ذکر شده اثبات‌کننده قاعده «ذوات‌الاسباب» نیستند و در آنها بین مقام ثبوت و اثبات خلط شده است، گرچه می‌توان ادعا کرد: برخی از برهان‌های ائی مطلق (دو معلول علت سوم) و برخی از دلیل‌ها (معلول‌های دارای علت جایگزین‌پذیر) معطی یقین نیستند. بنابراین، طرح قاعده «ذوات‌الاسباب» برای این است که نشان داده شود: برهان‌های غیر لمی در شرایط خاص، برهان هستند و در غیر آن شرایط، برهان نیستند. از این رو، تقسیم برهان به برهان «لمی» و «ائی مطلق» و «دلیل» درست است.



پی‌نوشت‌ها .....

- ۱- نصیرالدین طوسی، منطق التجرید، الجوهر النضید (قم، بیدار، ۱۳۶۳)، ص ۲۰۲-۲۰۳.
- ۲- ابن سینا، الشفاء، البرهان (قاہرہ، المطبعة الامیریہ، ۱۳۷۵ق)، ص ۷۹ / سید محمدحسین طباطبائی، رسائل سبعة (قم، نشر کتاب، ۱۳۶۲)، ص ۳۸-۳۷.
- ۳- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح (بی‌جا، دفتر نشرالکتاب، ۱۴۰۳)، ص ۳۰۶ / مآصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، تعليقات بر شرح حکمة الاشراق (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۱۳۱.
- ۴- ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۸۵.
- ۵- همان، ص ۸۶.
- ۶- سید محمدحسین طباطبائی، رسائل سبعة، ص ۳۵ و ۳۸.
- ۷- نصیرالدین طوسی، منطق التجرید، الجوهر النضید، ص ۲۰۴-۲۰۵.
- ۸- همان، ص ۲۰۳-۲۰۴.
- ۹- ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۹۳.
- ۱۰- همان، ص ۹۳.
- ۱۱- همان، ص ۹۴.
- ۱۲- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح، ص ۳۰۷.
- ۱۳- سید محمدحسین طباطبائی، رسائل سبعة، ص ۳۹.
- ۱۴- ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۸۶.
- ۱۵- سید محمدحسین طباطبائی، رسائل سبعة، ص ۳۵.
- ۱۶- ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۹۳.
- ۱۷- همان، ص ۹۴.
- ۱۸- همان، ص ۹۵.
- ۱۹- همان، ص ۹۷.
- ۲۰- مآصدرا، تعليقات بر شرح حکمة الاشراق، ص ۱۳۱.
- ۲۱- همان، ص ۱۳۰.
- ۲۲- همان، ص ۱۳۱.
- ۲۳- همان، ص ۱۳۰.
- ۲۴- همان، ص ۱۳۱.
- ۲۵- ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۸۸.
- ۲۶- مآصدرا، تعليقات بر شرح حکمة الاشراق، ص ۱۳۰.
- ۲۷- مآصدرا، شرح و تعليقه صدرالمتألهين بر الهيئات شفاء، تحقيق نجفقلی حبیبی (تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲)، ص ۸۰.
- ۲۸- مآصدرا، تعليقات، ص ۱۳۱.
- ۲۹- مآصدرا، شرح و تعليقه صدرالمتألهين بر الهيئات شفاء، ص ۸۰.

- ۳۰- مآخذ، تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، ص ۱۳۱.  
۳۱- ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۸۵.

منابع .....

- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح، بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.  
- ، الشفاء، البرهان، قاهرة، المطبعة الاميرية، ۱۳۷۵ق.  
- طباطبائی، سید محمدحسین، رسائل سبعة، قم، نشر کتاب، ۱۳۶۲.  
- طوسی، نصیرالدین، منطق التجريد، الجوهر النضید، قم، بیدار، ۱۳۶۳.  
- مآخذ (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.  
- ، تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، قم، بیدار، بی تا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی