

تحلیل اعتبار و ارزش معرفتی برهان‌های امکان و وجوب

نزد ابن سینا و ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۹۱/۵/۱۴

دکتر منیره سید مظهري^۱

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۱/۱۵

چکیده

برهان امکان و وجوب که گاهی به اختصار از آن به برهان "امکان" تعبیر می‌شود، یکی از استوارترین براهین عقلی بر اثبات وجود خداوند است. این برهان، در میان حکمای اسلامی از اهمیت خاصی برخوردار است و از آن، به عنوان طریق فلاسفه در اثبات وجود صانع یاد می‌شود. محور اصلی این برهان، وجود ممکنات و معلولات است یعنی از طریق علم به ممکنات، بر وجود واجب و مسبب، اقامه‌ی دلیل می‌شود. این نوع برهان، بنا بر تقسیم رایج میان منطقدانان، از نوع برهان اُنّی است. از طرفی، به اعتقاد همه‌ی حکما علم به معلول محقق نمی‌شود مگر اینکه علم به علت قبل از آن تحقق یافته باشد. در این صورت اثبات علت از طریق دلیل اُنّی کاری بیهوده و بلااثر خواهد بود و براهینی که بر این پایه استوار باشند، ارزش معرفتی نخواهند داشت. ابن سینا برای اثبات اعتبار معرفتی برهان امکان و وجوب، آن را نوعی برهان لَمّی تلقی کرده و ملاصدرا با استفاده از دقت‌هایی که بوعلی در دفاع از این برهان دارد، این برهان را نوعی دلیل یقین‌آور در برابر دلیلی که یقین‌آور نیست، دانسته است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، ملاصدرا، برهان امکان و وجوب، برهان لَمّی، برهان اُنّی،

^۱ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج sayyidmazhari@yahoo.com

آدرس: کرج، رجائی شهر، بلوار مؤذن، دانشگاه آزاد اسلامی، دانشکده الهیات. تلفن: ۰۲۶-۳۴۱۸۲۶۲۷

دلیل، قاعده ذوات الاسباب

مقدمه

فیلسوفان برای اثبات وجود خدا، براهین متعددی اقامه کرده‌اند که می‌توان در یک دسته‌بندی کلی، آن‌ها را به سه قسم، تقسیم نمود:

۱. براهین وجودی که از مفهوم خدا با عنوان «کامل مطلق» یا «واجب الوجود» آغاز می‌شود و با استفاده از قوانین منطق و اصل امتناع تناقض و برخی از اصول اولی دیگر، به اثبات وجود خداوند منتهی می‌گردد.

۲. براهین صدیقین، که از اصل وجود و هستی آغاز می‌شود و با استفاده از قوانین منطقی و بعضی از اصول اولی یا مبرهن، وجود خدا به اثبات می‌رسد.

۳. براهین امکان و وجوب که از هستی ممکن آغاز می‌شود و با استفاده از قوانین منطقی و برخی اصول بدیهی یا مبرهن، وجود خدا به اثبات می‌رسد. این دسته از برهان‌ها طیف‌های گوناگونی دارد. دانشمندان علوم طبیعی از وجود حرکت در طبیعت آغاز می‌کنند و وجود محرک اول را به اثبات می‌رسانند. متکلمان از پدیده‌ها و حوادث آغاز می‌کنند و وجود قدیم را به اثبات می‌رسانند. فیلسوفان از وجود ممکنات به سبب امکانشان - نه به سبب حرکت یا حدوثشان - آغاز می‌کنند و وجود واجب را به اثبات می‌رسانند.

سر اینکه برهان حرکت و یا برهان حدوث را به برهان امکان و وجوب برمی‌گردانیم، این است که در نهاد این برهان‌ها، برهان امکان و وجوب نهفته است؛ زیرا اگر پرسیده شود چرا هر متحرکی در حرکتش محتاج محرک اول است، یا اینکه چرا هر پدیده‌ای در وجودش محتاج قدیم است، پاسخ معقولی نمی‌توان به آن داد، جز این که گفته شود: حرکت یا حادث، ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی نسبت به وجود و عدم لاقتضاست. بنابراین، ممکن در وجود یا عدمش محتاج علت است؛ و این علت یا خود واجب الوجود است و یا برای دفع دور و تسلسل، باید به واجب منتهی شود.

برهان امکان و وجوب نزد فلاسفه چنین تقریر شده است:

«در این که واقعیت وجود دارد و هستی، امری پنداری و خیالی نیست، تردیدی وجود ندارد. آنچه دارای واقعیت و هستی است، از نظر عقلی از دو قسم بیرون نیست: یکی این که واقعیت و هستی آن عین ذات او است و در واقعیت خود به چیزی وابستگی و نیاز ندارد و دیگری این که در واقعیت و هستی خود وامدار موجود دیگری است. وجودی که در واقعیت و هستی خود نیازمند دیگری است،



معلول است و وجود معلول بدون علت محال است. بنابراین وجود معلول مستلزم وجود آن است. وجود علت، یا واجب الوجود بالذات است و یا ممکن الوجود بالذات. در فرض نخست، مطلوب ثابت و حاصل است و در فرض دوم، وجود علت، معلول وجود دیگری خواهد بود. اگر موجودی که علت، معلول آن است همان معلول باشد، در این صورت دور لازم می‌آید و دور محال ذاتی و بدیهی است و اگر موجودی که علت، معلول آن است، موجود دیگری غیر از معلول باشد و آن موجود نیز معلول موجود دیگری باشد و این رشته تا بی‌نهایت ادامه یابد و به موجودی که معلول نیست منتهی نگردد، در این صورت تسلسل علت‌ها و معلول‌های غیر متناهی لازم می‌آید که از نظر عقلی محال است» (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۰۵).

چنانکه از شرح برهان پیداست، نقطه شروع آن، قبول اصل واقعیت است که به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌شود.

اقسام برهان و تطبیق آن بر براهین اثبات وجود خداوند

منطق‌دانان برهان‌ها را به دو دسته‌ی کمی و ائی تقسیم کرده‌اند. هرچند کمی و ائی بودن برهان، اختصاص به قیاس‌های اقترانی ندارد، ولی توجه منطق‌دانان در این تقسیم، به سبب نقش حدّ وسط در قیاس، معطوف به قیاس‌های اقترانی بوده و از این رو، بعضی از منطق‌دانان با ضابطه‌ای، کمی و ائی را به قیاس‌های استثنایی تسری داده‌اند، و ضابطه این است که مستثنی در قیاس‌های استثنایی به منزله‌ی حدّ وسط در قیاس‌های اقترانی است (ملاصدرا، بی تا، ص ۱۳۲).

اگر حدّ وسط برهان، علاوه بر مقام اثبات و علت تصدیق به نتیجه، در مقام ثبوت و نفس‌الأمر هم علت نتیجه باشد، برهان "کمی" است. اما اگر حدّ وسط، علت نفس‌الأمری نتیجه نباشد، بلکه صرفاً علت اثباتی و تصدیقی به نتیجه باشد، برهان "ائی" است (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۷۸ و ۷۹).

طبق تعریف برهان کمی، باید گفت: برای وجود واجب، برهان کمی ممکن نیست؛ زیرا هیچ حدّ وسطی علت نفس‌الأمری وجود خدا نیست. بنابراین، تنها راه ممکن برای اثبات وجود خدا، برهان ائی است.

اما برهان‌های ائی در منطق، به سه دسته تقسیم شده‌اند؛ زیرا حدّ وسط و اکبر، یا هیچ‌گونه رابطه‌ی علی و معلولی ندارند و در عین حال ملازمند، یا ملازمه‌ی علی و معلولی دارند. در صورت اخیر، یا حدّ وسط، معلول نتیجه است که در اصطلاح، آن را

"دلیل" می‌خوانند، یا حدّ وسط و حدّ اکبر هر دو معلول علت سومی هستند. برهان‌های آنی از نوع اول و سوم را برهان "آنی مطلق" نامیده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۶۲۷).

باید توجه داشت که برهان آنی از نوع سوم - در واقع - ترکیبی از دلیل و برهان لمّی است؛ زیرا هر گاه حدّ وسط و حدّ اکبر معلول علت سومی باشند در واقع، با دلیل از راه معلول اول، علم به علت حاصل می‌شود و با برهان لمّی، از راه علت، علم به معلول دوم حاصل می‌گردد. بنابراین، ارزش معرفتی برهان آنی نوع سوم در حدّ دلیل است؛ زیرا نتیجه، تابع اخص است، مگر آنکه نشان داده شود که به جهت خصوصیت برهان آنی از نوع سوم، ارزش معرفتی آن، از دلیل بیشتر است و مفید یقین منطقی است.

اکنون در مقام تطبیق، روشن است که برهان‌های وجودی یا صدّیقین باید از نوع برهان آنی مطلق باشند (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۶)؛ زیرا در این نوع برهان‌ها، از وجود معلول استفاده نمی‌شود تا برهان از نوع دلیل یا ترکیبی از دلیل و لمّی باشد. اما در برهان امکان و وجوب، چون از وجود ممکن استفاده می‌شود، استدلال از نوع دلیل خواهد بود و دلیل در اساس، به دو جهت برهان نیست؛ زیرا:

اولاً، حدّ وسط در برهان امکان و وجوب، معلول است و با معلول، وجود علت کشف نمی‌شود؛ زیرا ممکن است برای معلول علت‌های بدیل وجود داشته باشد.

ثانیاً، بر اساس قاعده‌ی "ذوات الأسباب لا تعرف الاّ باسبابها" علم به معلول فرع بر علم به علت است. بنابراین، علم به علت از راه علم به معلول، امکان‌پذیر نیست.

قاعده‌ی "ذوات الأسباب" و برهان بر وجود خدا

طبق قاعده‌ی "ذوات الأسباب لا تعرف الاّ باسبابها"، راه شناخت اموری که دارای سبب باشند جز از راه علل آن‌ها امکان‌پذیر نیست. حال بر اساس این قاعده، اشکال می‌شود که تقسیم برهان به لمّی و آنی تقسیم درستی نیست (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۳۰)، بلکه تقسیم شیء به خود و غیر خود است؛ زیرا هر استدلالی از دو حال خارج نیست: یا لمّی (و یقین آور) است، و یا آنی، و در نتیجه، از راه علت نبوده و یقین آور نیست و بنابراین، برهان نیست.

اشکال مزبور بر اساس قاعده‌ی ذوات الأسباب، بر ادله‌ی اثبات وجود خدا نیز سایه می‌افکند و برهان بر وجود واجب را ناممکن می‌سازد؛ زیرا بر اساس تقسیم برهان به لمّی و آنی، باید ادله‌ی اثبات وجود خدا یا لمّی باشد یا آنی. اما به دلیل آنکه وجود خدا، معلول علتی نیست، ادله‌ی اثبات وجود خدا ممکن نیست، لمّی باشد. بنابراین، تنها فرض باقی مانده این است که آن ادله از نوع برهان آنی باشند. اما بر اساس قاعده‌ی



«ذوات الأسباب»، هرگاه ثبوت محمولی برای موضوع دارای علت و سبب نباشد، یا باید بدیهی اولی و بی‌نیازی از برهان باشد و یا بیان قیاسی یقین‌آوری برای آن ممکن نباشد (همان).

اگر مفاد قاعده‌ی «ذوات الأسباب» این باشد که هر محمولی که ثبوتش برای موضوع دارای علت نیست، یا باید ثبوت آن برای موضوعی بدیهی باشد و یا اصلاً علم یقینی بدان ممکن نباشد؛ در این صورت، باید گفت: هیچ برهانی برای وجود خدا ممکن نیست؛ زیرا خدا علت ندارد تا برهان لمی داشته باشد و برهان غیر لمی (آئی) هم یقین‌آور نیست. پس براساس قاعده‌ی «ذوات الأسباب»، برهان صدیقین و برهان‌های وجودی هم برای واجب ممکن نیست.

صدرالمتألهین در تعلیقات خود بر حکمه‌الاشراق پس از توضیح اشکال تأکید می‌کند که:

"این درحالی است که بر وجود خدا، برهان وجود دارد" (همان).

بیان صدرالمتألهین نشان می‌دهد که در استدلال مذکور، مغالطه‌ای رخ نه کرده است و توجه به مفاد قاعده، به خوبی این مغالطه را نشان می‌دهد؛ چراکه مفاد قاعده‌ی «امتناع علم به معلول» از راهی جز علت است، و لازمه‌ی آن امتناع علم به علت از راه علم به معلول است. بنابراین، اشکال متوجه برهان‌های وجودی و برهان‌های صدیقین نمی‌شود؛ زیرا در این برهان‌ها، علم به وجود واجب از راه علم به وجود ممکنات حاصل نمی‌شود؛ چون در این برهان‌ها، اصلاً، ممکنات مفروض‌الوجود نیستند. بنابراین، اشکال به ظاهر، متوجه برهان‌هایی است که در آن‌ها از راه علم به وجود ممکن، وجود واجب به اثبات می‌رسد.

اما آیا به واقع قاعده‌ی ذوات الأسباب، سد راه برهان‌های امکان و وجوب است؟ برای اینکه اشکال کاملاً روشن شود، ابتدا باید مقتضای قاعده، دقیقاً روشن شود؛ زیرا در ظاهر، مفاد این قاعده، اصلاً قابل قبول به نظر نمی‌رسد. براساس مفاد ظاهری آن، علم به معلول جز از راه علم به علت ممکن نیست، و حال آنکه هر یک از انسان‌ها علم حضوری به خود دارند. آیا این علم از راه علم به علت خودشان حاصل شده است؟

قاعده‌ی ذوات الأسباب در منطق

شیخ‌الرئیس در فصل هشتم برهان شفاء، به مضمون این قاعده اشاره می‌کند:

«فی ان العلم الیقینی بکل ماله سبب من جهة سببه...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص ۸۵ و ۸۶).



وی در این فصل نتیجه می‌گیرد که اگر ثبوت محمول برای موضوع دارای علت باشد تنها از راه علت آن می‌توان یقین دائمی حاصل کرد و در غیر این صورت، یقین دائمی حاصل نمی‌شود.

استدلال شیخ بر چند موضوع توقف دارد:

۱. مقصود از «یقین» یقین منطقی است که دائمی و زوال‌ناپذیر است، (خواجه نصیر، ۱۳۶۷، ص ۳۶۱).

۲. علم از طریق علت، ضروری و یقینی و دائمی است و از غیر طریق آن، امکانی و غیر یقینی و غیردائمی است. بنابراین، اگر ثبوت محمول برای موضوع دارای علتی تکوینی و نفس‌الامری باشد با علم به وجود علت، حکم به ثبوت محمول برای موضوع ضروری است. ولی اگر علت معلوم نباشد، ثبوت محمول برای موضوع امکانی است، نه ضروری. پس ممکن است محمول بتواند از موضوع سلب شود. از این رو، اگر از غیر طریق علت، یقینی حاصل شود به طور قطع، یقین، دائمی نیست بلکه صرفاً، یقین موقتی خواهد بود.

۳. تصدیق کسبی همواره به حدّ وسط معلوم می‌شود. اگر حدّ وسط علت ثبوت محمول برای موضوع باشد، برهان لمّی و نتیجه، یقینی و دائمی است.

۴. اگر حدّ وسط معلول ثبوت محمول برای موضوع باشد در این صورت، علم به ثبوت محمول برای موضوع، ضروری و یقینی و دائمی نیست. برای نمونه، اگر فرض کنیم ناطقیت انسان مجهول است، نمی‌توان برای اثبات ناطقیت او این گونه استدلال کرد که: "هر انسانی ضاحک است" و "هر ضاحکی ناطق است" پس "هر انسانی ناطق است".

این نتیجه، یقینی و غیرقابل زوال نیست؛ چراکه ضحک معلول نطق است و تا ناطقیت انسان معلوم نشود، ضاحکیت انسان به صورت ضروری معلوم نمی‌شود. البته ممکن است از راه حس، ضاحکیت انسان معلوم می‌شود، اما از این طریق، علم ضروری دائمی حاصل نمی‌شود؛ چراکه عقلاً زوال ضحک از انسان ممتنع نیست؛ به دلیل آن که ضحک، مقوم یا لازم بین انسان نیست. بنابراین، استدلال بر ثبوت محمول برای موضوع از راه معلول، که از آن به «دلیل» یاد می‌کنند، یقین‌آور نیست.

اما نوع سوم از استدلال وجود دارد که حدّ وسط نه معلول ثبوت اکبر بر اصغر است و نه علت آن؛ بلکه حدّ وسط چیزی است که ثبوت آن برای موضوع بین است؛ همان گونه که ثبوت اکبر هم برای آن بین است. در این صورت، برهان اُنّی مطلق تشکیل می‌شود و مفید یقین خواهد بود. پس ذوات الأسباب همواره از راه علم به



اسبابشان یقینی خواهند بود. غیر ذوات الأسباب هم یا باید بین باشند و یا اگر بین نیستند واسطه‌ی آنها نباید معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد. بنابراین، بحث شیخ‌الرئیس در خصوص تصدیق‌های کسبی و برهانی است که با حدّ وسط معلوم می‌شود. از نظر ایشان، برهان یا باید لمّی باشد یا ائی مطلق تا یقین دائم اعطا کند. اما اگر برهان از نوع دلیل باشد، هر چند ممکن است یقین موقت اعطا نماید، ولی از اعطای یقین دائم قاصر است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۹۵).

محقق طوسی در اساس الإقتباس و منطق‌التجريد این بحث را به هر تصدیقی، اعم از بدیهی و نظری، تعمیم داده است. از نظر او، هر تصدیقی معلول علتی است. علت آن یا داخل قضیه و اجزای آن است، یا خارج آن. اگر علت آن از اجزای قضیه باشد، قضیه از اولیات است و محتاج به برهان نیست؛ اما اگر علت آن خارج از خود قضیه باشد، محتاج به حدّ وسط است. اگر حدّ وسط علت ثبوت محمول برای موضوع باشد، برهان از نوع لمّ است و معطی یقین دائم. و اگر حدّ وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد، برهان از نوع دلیل بوده و یقین آور نیست. اگر حدّ وسط، نه علت ثبوت اکبر برای اصغر و نه معلول آن باشد، بلکه هر دو لازمه‌ی اصغر باشند، برهان از نوع انّ مطلق و معطی یقین دائم است؛ زیرا در این صورت، اوسط و اکبر معلول ذات اصغر هستند، ولی ثبوت اوسط برای اصغر بین، و ثبوت اکبر برای اصغر، غیر بین است که با برهان، مبین می‌شود (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۳ و خواجه نصیر، ۱۳۶۷، صص ۳۶۱-۳۶۶).

تعمیم محقق طوسی، از برهان شفاء شیخ‌الرئیس نیز به دست می‌آید؛ زیرا شیخ‌الرئیس در فصل نهم، این مسئله را مطرح می‌کند که اگر بین محمول و موضوع، سببی در نفس الأمر نباشد، چگونه می‌توان آن را با بیان تبیین کرد. حاصل جواب شیخ‌الرئیس این است که در این صورت، هیچ راهی برای تبیین وجود ندارد و در این مورد، نمی‌توان به علم یقینی غیر زایل رسید. وی در توضیح این مدعا، شقوق گوناگون را بررسی می‌کند. اگر بین محمول و موضوع، سببی نباشد، یا باید علم به آن به صورت اولی باشد و در این صورت، علت تصدیق خود موضوع قضیه است. و یا از راه استقرا معلوم شده باشد. اما او نشان می‌دهد که از راه استقرا، نمی‌توانیم به علم یقینی غیرزایل برسیم. بنابراین، اگر قضیه اولی نباشد راهی برای علم یقینی به آن نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۹۳ و ۹۴).

همان گونه که ملاحظه می‌شود، شیخ‌الرئیس علم یقینی زوال‌ناپذیر نسبت به اولیات را، از راه علت می‌داند، ولی علت آن را ذات موضوع معرفی می‌کند. بنابراین، هر



تصدیقی و ثبوت هر محمول برای موضوعی، معلول علتی است که اگر علت آن، خود موضوع یا به تعبیر دیگر، اجزای قضیه باشد (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۳) آن قضیه، اولی است، و اگر علت آن، غیر اجزای قضیه باشد، یا با حدّ وسطی که علت ثبوت محمول برای موضوع است معلوم می‌شود، که در این صورت هم به علم یقینی زوال‌ناپذیر دست یافته‌ایم، و یا از راه حس و استقرا معلوم می‌شود که در این صورت، یقین ما، دائمی و زوال‌ناپذیر نخواهد بود.

مقتضای هریک از دو بیان شیخ‌الرئیس و محقق طوسی، این است که ذوات الأسباب، یا معلوم نمی‌شوند و یا با علت معلوم می‌شوند، و غیر ذوات الأسباب، یا اولی هستند و یا راهی برای علم یقینی زوال‌ناپذیر به آن‌ها وجود ندارد؛ زیرا تنها راه محتمل برای علم به آن‌ها حس یا استقرا است که هیچ‌یک از این دو راه ما را به علم یقینی زوال‌ناپذیر نمی‌رساند.

حال در اینجا با دو مشکل مواجهیم: یکی اینکه شیخ‌الرئیس در فصلی از باب برهان شفاء، علاوه بر برهان لمّی، برهان ائی را به عنوان راهی برای علم یقینی پذیرفته (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۶)؛ ولی در فصل دیگری از همین کتاب به طور کلی، بیان داشته است که هر تصدیقی که بین موضوع و محمول آن سببی نباشد، یا باید اولی باشد و یا علم یقینی به آن ممکن نیست (همان، ص ۹۵). طبق این بیان، برهان‌های ائی مطلق هم باید معطی یقین نباشند، درحالی که وی پیش از این پذیرفته بود که نوع خاصی از برهان ائی مطلق هم معطی یقین است.

مشکل دوم این است که تجربه هم نباید معطی علم یقینی زوال‌ناپذیر باشد؛ زیرا مجربّات از راه علم به علت حاصل نشده‌اند.

شیخ‌الرئیس به این مشکل توجه داشته و به درستی با مطرح کردن قاعده‌ی «نفی اتفاق» («الاتفاق لایکون اکثریاً ولا دائماً») نتیجه می‌گیرد که مجربّات، یقینی هستند و از راه علم به اسباب به دست می‌آیند، و تجربه خود نوعی برهان لمّی است؛ زیرا وقوع اکثری یا دائمی نشان می‌دهد که یا خود موضوع مجربّ یا قوه‌ای در آن یا شیئی همراه آن، که هرگز از موضوع جدا نمی‌شود، علت حکم است و بدین سان، علم به مجربّات از نوع علم از راه اسباب است (همان).

حاصل آنکه به عقیده‌ی جمعی از منطقدانان مانند شیخ‌الرئیس و محقق طوسی و علامه حلی و صدرالمتألهین هر چند برهان به «لم» و «انّ مطلق» و «دلیل» تقسیم می‌شود، دلیل را اما نمی‌توان به معنای واقعی کلمه «برهان» نامید؛ زیرا معطی علم یقینی



زوال‌ناپذیر نیست و قاعده‌ی ذوات الأسباب، ما را ملزم می‌کند که علم زوال‌ناپذیر نسبت به قضیه‌ای که ثبوت محمول آن برای موضوع دارای علتی است، جز از راه علم به علت آن امکان‌پذیر نیست. حال اگر قضیه، نظری بود و ثبوت محمول برای موضوع دارای علت نباشد، تنها راه کسب علم یقینی زوال‌ناپذیر به آن برهان، آن مطلق است.

شیخ‌الرئیس در فصل هشتم برهان شفاء، برهان را به «لم» و «ان مطلق» و «دلیل» تقسیم کرده و در فصل نهم، با بیان قاعده‌ی «ذوات الأسباب»، نظر قطعی‌اش را نسبت به دلیل اعلان می‌کند که دلیل - در واقع - برهان نیست و در عین حال، بر نوعی از برهان آن مطلق، که بازگشت آن به ترکیبی از برهان لم و ان نباشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۸۵ و ۹۵)، اصرار می‌ورزد. این نوع برهان مطلق، همان برهانی است که علامه طباطبائی در کتاب برهان خود، بر آن تأکید می‌کند (علامه طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۳۸) و ساختار برهان‌های فلسفی را منحصرأً از این نوع می‌داند (همو، ۱۳۶۲، ص ۶). بنابراین، می‌توان گفت که شیخ‌الرئیس فصل نهم برهان شفاء را منعقد کرده تا با بیان قاعده‌ی «ذوات الأسباب» برهان‌هایی از نوع دلیل یا برهان‌های آئی ترکیبی از دلیل و لم را از برهان‌های دیگر معتبر خارج کند.

اما از سوی دیگر، شیخ‌الرئیس ادعا می‌کند: اگر قضیه‌ای دارای حدّ وسط نباشد تنها راه علم یقینی زوال‌ناپذیر به آن، این است که از اولیات باشد؛ زیرا در غیر این صورت، باید از راه استقرا معلوم شود که البته با استقرا، به علم یقینی زوال‌ناپذیر نمی‌توان رسید. از این رو، باید گفت قضایایی که از راه برهان ان مطلق، معلوم می‌شود دارای علم یقینی زوال‌ناپذیر نیست. اما آیا واقعاً می‌توان گفت: شیخ‌الرئیس به این مطلب ملتزم است؟ اگر شیخ‌الرئیس به این استنتاج ملتزم باشد، در این صورت، تنها راه رسیدن به علم یقینی زوال‌ناپذیر برهان لمّی است، و برهان آئی به طور کلی، از اعطای علم یقینی زوال‌ناپذیر به دور است. و اگر این استنتاج از عبارات شیخ‌الرئیس درست باشد، به این معنا خواهد بود که تقسیم برهان به «لمّی» و «آئی» درست نیست و این تقسیم تنها در یقین‌های موقت کارایی دارد. بنابراین، شیخ‌الرئیس هر چند در فصل هفتم برهان شفاء، مانند منطق‌دانان دیگر، برهان را به «لم» و «ان» تقسیم کرده، ولی در فصل هشتم، با طرح قاعده‌ی «ذوات الأسباب»، «دلیل» را از برهان بودن خارج نموده و هنوز به برهانیت برهان «ان مطلق» ملتزم است؛ ولی در فصل نهم، با تعمیم قاعده‌ی «ذوات الأسباب»، نسبت به هر تصدیقی، برهان بودن برهان‌های «ان مطلق» را هم محل تردید قرار داده است.

شاید بتوان گفت که در اینجا مقصود شیخ‌الرئیس، نفی هر گونه برهان «ان» نیست؛



چراکه پیش از این، نوعی از برهان «ان» را پذیرفت که اعتبار قطعی و یقینی دارد، و در اینجا می‌خواهد بگوید که تصدیق‌های نظری تنها از دو راه معلوم می‌شوند: یا از راه برهان «لم» و یا از راه برهان «ان مطلق»، و سایر تصدیق‌ها یا معلوم نمی‌شوند و یا بدیهی‌اند و موضوع قضیه علت یقین به آن است. برای این برداشت و جمع‌بندی، می‌توان از عبارات شیخ‌الرئیس شاهد آورد؛ زیرا او به صراحت می‌پذیرد که برهان «ان مطلق» در برخی مواضع، معطی علم یقینی دائمی است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۸)، هر چند در جاهایی معطی چنین یقینی نباشد.

در مجموع می‌توان گفت که این جمع‌بندی و راه‌حل، مقبول‌تر از آن است که گفته شود به نظر شیخ‌الرئیس تنها برهان لمّی معطی یقین دائم است و هیچ برهان دیگری چنین نیست.

حال که براساس قاعده‌ی «ذوات الأسباب»، تنها راه رسیدن به یقین نظری، برهان از نوع لمّی نیست، بلکه در کنار آن، نوعی برهان «ان» نیز یقین دائم ایجاد می‌کند، می‌توان گفت: برهان «امکان و وجوب» نوعی برهان یقینی است، یا از نوع برهان لمّی و یا از نوع برهان انّی مطلق. اما اگر تنها راه رسیدن به یقین نظری، برهان از نوع لمّی باشد، آیا می‌توان برهان وجوب و امکان را برهان لمّی دانست؟ از نظر شیخ‌الرئیس، این نوع برهان‌ها، لمّی هستند؛ زیرا تقریرهای گوناگون برهان «وجوب و امکان» بر این پایه استوار است که ممکن‌الوجود، معلول است و هر معلول علتی دارد. پس ممکن‌الوجود علتی دارد که به دلیل بطلان دور و تسلسل - مثلاً - آن علت واجب‌الوجود است.

لمّی بودن علم به صانع از راه علم به مصنوع از نظر شیخ‌الرئیس

درباره‌ی علم به صانع از راه علم به مصنوع، این اشکال مطرح است که اگر یقین دائم تنها از راه علم به علت حاصل شود، در این صورت، نباید از راه مصنوع، علم به صانع حاصل کرد؛ زیرا مصنوع، معلول است و صانع علت. بنابراین، نباید یقین به آن زوال‌ناپذیر باشد.

شیخ‌الرئیس ضمن تفکیک بین مصنوع خاص و علم به صانع آن و بین مصنوع کلی و علم به صانع آن، اولی را یقینی موقت، و از حیثه‌ی اهداف برهان در علوم خارج می‌داند؛ زیرا با از بین رفتن مصنوع خاص، دالّی بر صانع وجود ندارد. وی در عین حال، دومی را معطی یقین دائمی می‌داند و برهان آن را لمّی قلمداد می‌کند. شیخ، علم به صانع از راه علم به مصنوع را مانند این نمونه از استدلال می‌داند: کلّ جسم مؤلّف من هیولی و صوره، و کلّ مؤلّف فله مؤلّف؛ فکلّ جسم فله مؤلّف. وی می‌گوید: حدّ اکبر



«له مؤلف» است، نه خصوص «مؤلف»، و روشن است که این مرکب (له مؤلف) علت حدّ اوسط (مؤلف) نیست و حدّ اوسط معلول «له مؤلف» نبوده، هر چند معلول «مؤلف» است. بنابراین، استدلال مزبور از نوع دلیل نیست تا یقین آور نباشد. از نظر شیخ‌الرئیس، برهان مزبور از نوع لمّی است؛ زیرا اکبر چه لازم اوسط باشد و چه مقوم آن، صدق اکبر بر اصغر توسط اوسط است. پس اکبر در نفس وجود و واقع، اولاً برای اوسط است و پس از آن و به واسطه‌ی آن، برای هر چیزی تحت اوسط است. از این رو، برهان از نوع لمّی است (همان، صص ۸۷ و ۸۸). محقق طوسی نیز در شرح الاشارات به صراحت، این دسته برهان‌ها را لمّی دانسته است (همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۰۸).

آنی بودن علم به صانع از راه مصنوع نزد صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در تعلیقه بر حکمه‌الاشراق، برهان را به «لم» و «ان» و «ان» را به «دلیل» و «انّ مطلق» تقسیم می‌کند و در خصوص برهان «انّ مطلق» می‌نویسد «انّ مطلق» آن است که حدّ وسط و حدّ اکبر در آن متضایفین، یا دو معلول علت ثالث باشند، و به این مثال متمسک می‌کند:

«العالم مؤلف، و کل مؤلف ذومؤلف؛ فالعالم ذو

مؤلف» (ملاصدرا، بی تا، ص ۱۳۰).

روشن است که این برهان با برهان شیخ‌الرئیس تفاوتی ندارد. شیخ‌الرئیس اصغر را «جسم» قرار داد، ولی صدرالمتألهین به جای آن، «عالم» را ذکر کرده و کبرا در هر دو استدلال یکی است. اما شیخ‌الرئیس این برهان را «لمّی» می‌خواند، در حالی که صدرالمتألهین این برهان را از نوع «انّ مطلق» می‌داند؛ زیرا از نظر او، اکبر «ذومؤلف» و اوسط «مؤلف» معلول «مؤلف» هستند (همان).

ملاصدرا پس از تقسیم برهان به «لم» و «انّ مطلق» و «دلیل» و ارائه‌ی استدلال مزبور به عنوان برهان «انّ مطلق»، اشکالاتی را بر تقسیم برهان به «لم» و «ان» و «دلیل» مطرح می‌کند و بدان‌ها پاسخ می‌دهد.

یک اشکال این است که دلیل را نباید از اقسام برهان قرار داد؛ زیرا دلیل، استدلال از معلول به علت بوده و معطی یقین نیست.

اشکال دیگر این که قاعده‌ی «ذوات الأسباب» هرگونه برهانی را که حدّ وسط آن علت نتیجه نباشد، منع می‌کند. از این رو، چگونه می‌توان استدلالی را که حدّ وسطش معلول برای نسبت اکبر به اصغر است، برهان قرار داد؟



اشکال سوم این است که با توجه به قاعده‌ی «ذوات الاسباب»، نمی‌توان برای واجب‌الوجود برهان اقامه کرد؛ زیرا واجب بسیط است و علت ندارد، در حالی که براهین قطعی بر وجود واجب داریم.

صدرالمتألهین در مقام پاسخ به اشکال اول می‌گوید که علت دو اعتبار دارد: یکی اعتبار ذات علت به خودی خود بدون اینکه آن را با معلولش بسنجیم؛ و دیگری اعتبار نسبت آن با معلولش. علت به اعتبار اول علت است، ولی به اعتبار دوم، معلول معلول خود است. بنابراین، اگر حدّ وسط در نفس الأمر معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد، در این صورت، برای اثبات وجود نفسی اکبر، دلیل است و اعتبار منطقی ندارد؛ مانند: هذا الخشب محترق، و کلّ محترق مسّته النار؛ هذا الخشب مسّته النار. در این استدلال، از راه احتراق چوب، مماس شدن آتش با چوب را نتیجه می‌گیریم و این نوع استدلال از نوع دلیل غیرمعتبر است. به همین دلیل، با این استدلال، وجود آتش مماس با چوب، که وجود نفسی آتش است، واقعاً معلوم نمی‌شود. اما همین حدّ وسط برای ائیت اکبر برای اصغر، برهان است و یقین آور؛ مانند «هذا الخشب محترق» و کلّ محترق فله محرق؛ هذا الخشب له محرق» از نظر صدرالمتألهین، آتشی که سبب احتراق چوب است دو وجود دارد: یکی نفسی و دیگری وجود غیری. وجود ذاتی و نفسی آتش هرگاه با چوب مماس شود چوب را می‌سوزاند، اما آتش وجود لغیره هم برای چوب دارد که این وجود لغیره آتش، واقعاً متحد با چوب است و از این رو، چوب وصف احتراق دارد و اگر احتراق از ناحیه‌ی آتش آمده باشد، وصف احتراق در واقع همان وجود لغیره آتش است. اما این وجود لغیره آتش، که با چوب متحد است، بیان‌کننده‌ی وجود لفسه آتش نیست. از این رو، از احتراق چوب نمی‌توان ذات آتش و وجود لفسه آن را نتیجه گرفت؛ بلکه آنچه نتیجه می‌شود وجود لغیره است که عین احتراق چوب است و این وجود لغیره معنای عامی است که ممکن است بر آتش تطبیق شود یا بر چیز دیگری که مانند آتش علت احتراق است (همان، ص ۱۳۱).

بنابراین، از نظر صدرالمتألهین، هرگاه حدّ وسط معلول بوده و حدّ اکبر وجود لفسه باشد، استدلال از نوع دلیل غیرمعتبر است، نه برهان؛ و اگر حدّ اکبر وجود لغیره علت باشد - که ممکن است معنای عامی باشد - از آن ذات علت کشف نمی‌شود؛ ولی وجود لغیره علت معلوم می‌شود و این استدلال از نوع برهان است.

صدرالمتألهین با تحلیل مذکور، به پاسخ شبهه‌ی دوم هم می‌پردازد. از نظر او، براساس قاعده‌ی «ذوات الاسباب»، در جایی که بین اکبر و اوسط رابطه‌ی علیت باشد



حدّ وسط باید علت باشد، و در برهان‌هایی که حدّ وسط معلول ذات اکبر است، علت باید وجود لغیره اکبر یا به تعبیر دیگر، علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد و در برهان لم، باید علت وجود لِنفسه اکبر باشد. بنابراین، از نظر او، قاعده‌ی «ذوات الاسباب» نافی هر دلیلی که در آن حدّ وسط معلول ذات اکبر است نبوده، بلکه نافی خصوص آن نوع دلیلی است که حدّ وسطش معلول ثبوت اکبر برای اصغر است. اما اگر دلیل از این نوع باشد که حدّ وسط معلول ذات اکبر و علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد - هرچند برهان از نوع دلیل است - یقین‌آور بوده و قاعده‌ی «ذوات الاسباب» مانع آن نیست (همان).

ملاصدرا در مقام پاسخ به اشکال سوم، با توجه به قاعده‌ی «ذوات الاسباب» می‌پذیرد که واقعاً برای ذات واجب‌الوجود برهان ممکن نیست؛ زیرا طبق قاعده‌ی «ذوات الاسباب»، واجب‌الوجود ذات مبادی نیست و چون غنی بالذات است، برهانی بر او نمی‌توان اقامه کرد (ملاصدرا، الاسفار، ج ۳، ص ۳۴۲). ملاصدرا در عین حال، تأکید می‌کند که اما برای ذات واجب، برهانی شبیه برهان لمّی وجود دارد (همان، ج ۶، ص ۱۷۸). چنانکه تصریح دارد بر این که اگرچه ذات واجب اقدم از هر چیزی است و نمی‌توان بر آن برهان اقامه کرد؛ اما او دارای وصف نسبی «صانع عالم بودن» است و این وصف دارای حدّ وسطی است که با آن می‌توان صانع بودنش را اثبات کرد و بدین سان، چنین برهانی تشکیل می‌شود: العالم مصنوع، و کل مصنوع له صانع؛ فالعالم له صانع. این برهان بالذات اثبات صانع برای عالم است، نه اثبات ذات صانع و واجب‌الوجود. و اگر وجود صانع برای عالم ثابت شد، که مصنوعیت نوعی وجود لغیره برای عالم است، وجود صانع فی نفسه و ذات صانع هم معلوم می‌شود. بدین سان، علم یقینی اوّلی به وجود فی نفسه صانع حاصل می‌گردد؛ زیرا هر وجود لغیره بالضروره و به طور اوّلی، مقتضی وجود لِنفسه آن است (همو، بی تا، ص ۱۳۱).

به این ترتیب براساس قاعده‌ی «ذوات الاسباب»، علوم یقینی ما علی سبیل منع الخلو، یا باید میرهن به حدّ وسطی باشد که علت نفس الامری نتیجه است، و یا باید بین بنفسه و بدیهی اوّلی باشد. در علم ما به واجب، هر دو ویژگی جمع شده است؛ زیرا واجب به عنوان صانع عالم، از راه حدّ وسط میرهن شده و این برهان شبیه لمّ است و ذات صانع و وجود لِنفسه آن پس از برهان بر صانعیت او، به صورت اوّلی معلوم ماست. بنابراین، نسبت به واجب دو نوع علم داریم: یکی علم به صانعیت او که میرهن است، و دیگری علم به ذات او که به صورت ضروری و اوّلی معلوم است. پس علم به ذات صانع با برهان معلوم نشده و این همان است که گفته‌اند: واجب‌الوجود برهان ندارد، بلکه



واجب تعالی برهان برای هر چیزی است. اما به دلیل آن که برهان بر وجود صانع عالم زمینه‌ساز علم اولی به ذات صانع شده‌است، می‌توان گفت: بر ذات صانع بالعرض برهان اقامه شده‌است (همان).

تحلیل دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

دیدیم که از نظر ابن سینا و محقق طوسی، علم به صانع از طریق علم به مصنوع، برهان لمّی است، در حالی که از نظر صدر المتألهین، این برهان هرگز لمّی نخواهد بود، بلکه برهانی ائی و آن هم از نوع دلیل و یقین آور است. پس برهان امکان و جوب از نظر شیخ‌الرئیس، برهانی لمّی است، و از نظر صدر المتألهین، دلیل معتبر. آیا جمع بین این دو قول ممکن است؟

برای رسیدن به پاسخ، لازم است تقسیم برهان به «لم» و «ان» و انواع آن را که پیشتر بیان شد، بازخوانی کنیم. روشن است که در هر برهانی، حدّ وسط باید علت تصدیق به نتیجه باشد، در غیر این صورت اساساً برهانی وجود ندارد تا آن را به لمّی و ائی تقسیم کنیم. عموم منطقی‌دانان تحت تأثیر ابن سینا در تقسیم برهان به «لم» و «ان» گفته‌اند که هرگاه حدّ وسط علاوه بر آن که علت تصدیق و اعتقاد به وجود اکبر برای اصغر است، علت نفس‌الامری ثبوت اکبر برای اصغر هم باشد، برهان از نوع «لم» است؛ اما اگر حدّ وسط صرفاً علت اعتقاد به ثبوت اکبر برای اصغر باشد، برهان «ان» است (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۲).

در برهان لمّی لازم نیست حدّ وسط علت ثبوت ذات اکبر باشد، هر چند حدّ وسطی که علت ثبوت ذات اکبر باشد نیز نوعی برهان لمّی است؛ بلکه معیار لمّیت برهان این است که حدّ وسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد؛ یعنی حدّ وسط علت وجود لغیره اکبر باشد، خواه علت وجود لِنفسه اکبر باشد یا نباشد. طبق این بیان، برهان لمّی سه دسته می‌شود:

۱. حدّ وسط، هم علت ثبوت اکبر برای اصغر و هم علت ذات اکبر است. ۲. حدّ وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر و معلول ذات اکبر است. ۳. حدّ وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر و معلول ذات اصغر است.

شیخ‌الرئیس تأکید می‌کند که تنها، نوع اول برهان لمّی نیست و اصرار می‌ورزد که فرق است بین ثبوت اکبر برای اصغر که معیار لمّیت است و بین ثبوت ذات اکبر. اگر معیار، ثبوت ذات اکبر باشد تنها نوع اول برهان لمّی است و دو نوع دیگر از برهان غیر لمّی می‌باشند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۸).

از سوی دیگر، برهان ائی نیز دارای اقسامی است:



۱. حدّ وسط، علت اثبات اکبر برای اصغر است و آن و اکبر هر دو معلول امر ثالثی هستند. ۲. حدّ وسط علت اثبات اکبر برای اصغر است و آن و اکبر هر دو امر متضایف هستند. ۳. حدّ وسط علت اثبات اکبر برای اصغر است و آن با اکبر متلازم هستند، بدون اینکه بیشان تضایف باشد، یا هر دو معلول علت سومی باشند. ۴. حدّ وسط علت اثبات اکبر برای اصغر است و آن معلول ثبوت اکبر برای اصغر است. قسم اخیر «دلیل» و سه قسم دیگر «انّ مطلق» نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۳۰۶-۳۰۸).

اما مشکل مهمی که در این تقسیم وجود دارد، این است که فلاسفه و منطق‌دانان از یک سو، تصریح می‌کنند که برهان، قیاسی است دارای مقدمات یقینی و نتیجه‌ی یقینی می‌دهد، و از سوی دیگر، تصریح می‌کنند: «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» و از این رو، استدلال از راه معلول به علت برهان نیست. آنان همچنین برهان آنی را به «آنی مطلق» و «دلیل» تقسیم می‌کنند. حال چگونه دلیل، که اثبات علت از راه معلول آن است، با تعریف برهان و با قاعده‌ی «ذوات الاسباب» سازگاری دارد؟ و چگونه می‌توان دلیل را از اقسام برهان به حساب آورد؟ بنابراین، نباید گفت: برهان یا لم است یا انّ مطلق و یا دلیل؛ زیرا دلیل اصلاً برهان و یقین‌آور نیست.

تنها توجیهی که آورده‌اند این است که دلیل در صورت منحصر بودن علت آن، برهان است (مصباح، ۱۴۰۵، ص ۱۴). چنان که روشن است، این توجیه کافی نیست که دلیل را، که سیر از معلول به علت است، برهان بدانیم؛ زیرا آن چه یقین‌آور است یک مقدمه‌ی اضافی است و آن این که این معلول علت انحصاری دارد و علت آن فلان است، و گرنه علم به معلول به تنهایی برای علم به علت خاص کافی نیست. و روشن است که هر گاه استدلال با مقدمه‌ی دیگری نتیجه دهد، در این صورت، اقتران مقدمات اصلی صرف نظر از آن مقدمه‌ی دیگر قیاس نخواهد بود.

البته توجیه دیگری هم می‌توان کرد که چرا دلیل را جزء اقسام برهان قرار داده‌اند و آن اینکه دلیل گاهی معطی یقین موقت خواهد بود. روشن است که این توجیه هم اتقان لازم را ندارد؛ زیرا از نظر منطق‌دانان، مقدمات برهان باید یقینی دائمی باشد.

اما صدرالمتألهین تقسیم برهان به لمّ و إنّ را براساس معیار پیش گفته نپذیرفته است؛ زیرا با معیار بالا، دلیل را نمی‌توان در شمار برهان آورد؛ چرا که دلیل اصلاً یقین تولید نمی‌کند تا برهان تلقی گردد. بنابراین او، در تعلیقه بر حکمه‌الاشراق، به معیار دیگری از تقسیم روی آورده است که به نظر می‌رسد تحت تأثیر بهمنیار این تقسیم را پذیرفته



است (بهمنیار، ۱۳۷۵، صص ۲۲۷-۲۲۹). صدرالمتألهین تأکید می‌ورزد که برهان باید نتیجه‌ی یقینی بدهد و براساس قاعده‌ی «ذوات الاسباب»، حدّ وسط - در جایی که بین اکبر و اوسط علیت برقرار است - باید علت باشد. اگر حدّ وسط استدلال در این مورد علت ثبوت اکبر برای اصغر نباشد، اصلاً برهانی تشکیل نشده است.

اما برای لمّی و ائی بودن برهان، معیار بهمنیار را مطرح می‌کند. از نظر بهمنیار، هرگاه حدّ وسط، علت نفس‌الأمری وجود اکبر فی نفسه و علت اعتقاد به ثبوت اکبر برای اصغر باشد، برهان لمّی و در غیراین صورت، ائی است (همان، ص ۲۲۷). از نظر صدرالمتألهین هم هرگاه حدّ وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، ولی علت ثبوت اکبر فی نفسه نباشد، برهان لمّی نخواهد بود. مطابق این نظر، در میان هفت قسم از اقسام یاد شده، قسم هفتم اصلاً برهان نیست و داخل در اقسام برهان قرار نمی‌گیرد و تنها قسم اول برهان «لم» است و مابقی از نوع برهان «ان» خواهند بود.

صدرالمتألهین مانند بهمنیار تصریح می‌کند که هرگاه حدّ وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد و در عین حال، معلول ذات اکبر باشد، برهان لم نیست، درحالی که شیخ‌الرئیس و تابعان او این نوع استدلال را هم برهان لمّی می‌دانند. اما در همین باره، نظر صدرالمتألهین از بهمنیار هم فاصله می‌گیرد. ملاصدرا معتقد است که این نوع استدلال دلیل است؛ زیرا حدّ وسط معلول وجود نفسی اکبر است، در حالی که تفسیر بهمنیار از دلیل، مانند سایر منطق‌دانان است و او این نوع استدلال را برهان ائی مطلق می‌داند (همان، ص ۲۲۸). از نظر صدرالمتألهین، این نوع دلیل با آن که سیر از معلول به علت است، یقین‌آور است؛ زیرا هرچند حدّ وسط معلول ذات اکبر است ولی نسبت به ثبوت الاکبر للاصغر علت است و معیار مفید یقین بودن استدلال این است که حدّ وسط علت ثبوت غیری اکبر باشد (ملاصدرا، بی تا، ص ۱۳۱).

بنابراین، طبق معیار ابن‌سینا و تابعان او، برهان از راه مصنوع بر صانع، لمّی است و طبق معیار بهمنیار و ملاصدرا، ائی؛ با این تفاوت که از نظر بهمنیار، ائی مطلق است و از نظر صدرالمتألهین، از نوع دلیل است؛ زیرا «دلیل» در اصطلاح وی، معنای عامی دارد. از نظر او، «دلیل» آن است که حدّ وسطش معلول ذات اکبر باشد، خواه علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد یا معلول ثبوت اکبر برای اصغر (همو، ۱۳۶۲، ص ۶۲۷) درحالی که «دلیل» در اصطلاح ابن‌سینا و بهمنیار، آن است که حدّ وسط تنها معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد. پس به هر حال، اثبات صانع از راه وجود مصنوع، یقین‌آور است، خواه آن را برهان «لمّی» بنامیم یا «ائی مطلق» یا ائی از نوع «دلیل» به معنای ملاصدرای آن.



بنابراین، بر صدرالمتألهین نمی‌توان اشکال کرد که چرا دلیل را برهان دانسته است؛ زیرا او هر دلیلی را برهان نمی‌داند، بلکه دلیلی را برهان می‌خواند که حدّ وسط آن معلول ثبوت اکبر فی نفسه و علت ثبوت الاکبر للاصغر باشد که این نوع دلیل از نظر دیگر منطق‌دانان مشهور، از نوع «انّ مطلق» است. اما دلیلی که مشهور منطق‌دانان آن را «دلیل» می‌نامند، که در آن حدّ وسط، هم معلول ذات اکبر است و هم معلول ثبوت الاکبر للاصغر، از نظر صدرالمتألهین، برهان نیست.

نتیجه‌گیری

قاعده‌ی امکان و وجوب که یکی از براهین عقلی و قابل استناد همه‌ی فلاسفه اسلامی در بحث اثبات وجود خداوند است، با دو مشکل عمده روبرو است که ارزش شناختی و معرفتی آن را خدشه‌دار می‌سازد: نخست اینکه چون در این برهان از وجود ممکنات و مصنوعات، وجود واجب و صانع اثبات می‌شود، این برهان از جمله مصادیق آنی خواهد بود که به تصریح همه‌ی حکما، ارزش معرفتی ندارد و معتبر نیست. مشکل دوم این است که بنابر قاعده مشهور ذوات الاسباب لا تعرف الاسبابها، علم به معلولات بدون علم به علتشان امکان‌پذیر نیست به عبارت دیگر علم به علت متقدم بر علم به معلول است. در این صورت اثبات وجود علت از طریق برهان امکان و وجوب، امری بیهوده بوده و این برهان ارزش معرفتی در اثبات وجود خداوند ندارد.

در پاسخ به این اشکالات، ابن سینا ضمن تفکیک بین مصنوع خاص و علم به صانع آن و مصنوع کلی و علم به صانع آن، اولی را یقینی موقت و از حیثه‌ی اهداف برهان خارج می‌داند؛ ولی دومی را معطی یقین دانسته و برهان آن را لمی قلمداد می‌کند.

اما ملاصدرا، ضمن اعتقاد به اینکه برهان حقیقی، برهانی است که بر مبنای سبب و علت اقامه می‌شود و لذا ارائه‌ی برهان حقیقی برای اثبات ذات واجب ممکن نیست، تصریح می‌کند که در عین حال برای ذات واجب می‌توان برهانی شبیه برهان لمی (دلیل معتبر) اقامه کرد بی‌آنکه قاعده‌ی ذوات الاسباب هم مانعی برای آن باشد.

معیار اعتبار و مفید یقین بودن این نوع برهان، آن است که حدّ وسط علت ثبوت غیر اکبر است نه علت ثبوت نفسی اکبر؛ چنانکه در برهان امکان و وجوب هم، از طریق مصنوعات وجود صانع برای عالم اثبات می‌شود، اما از آنجا که هر وجود لغیره‌ای بالضرورة مقتضی وجود لنفسه است می‌توان از اثبات وجود صانع برای عالم، وجود لنفسه صانع را هم بالعرض نتیجه گرفت.

