فصلنامه حکمت اسراء
سال هجدهم ـ شماره دوم ـ پیاپی ۵۳ ـ تابستان ۱۴۰۵
Isra Hikmat eighteenth year - no. 53 - summer 2026

The Feasibility of the Types of Proof in Philosophy: A Rereading of the Theory of General Concomitances from Allameh Tabataba'i's Perspective

Ehsan Kermanshahani [1] | Ali Dalir [2]

1. Researcher and professor at the higher levels of the Islamic Seminary of Qom (kermanshahi58@gmail.com)
2. Level 3 of the Islamic Seminary of Qom and PhD student in Philosophy (dalir.ali.1999@gmail.com)

Researh Article

Abstract

The "types of proof" and their applicability in philosophy constitute a fundamental debate, particularly within Transcedent Philosophy. This paper critically analyzes Allameh Tabataba'i's restriction of philosophical proof to inni (a posteriori) proof via general concomitances, alongside its critiques by contemporary commentators. Relying on the principle "that which possesses a caused is known only through its cause" and the definition of philosophy's subject matter, Allameh deems both inni proof based on specific concomitance and limmi (a priori) proof impossible in resolving philosophical problems. He argues that proceeding from effect to cause fails to yield certitude, and "existence qua existence" lacks an external cause. Conversely, critics assert that inni proof yields certitude, citing the conflation between the realms of assertion (ithbat) and reality (thubut), or proposing inni proof via knowledge by presence. Furthermore, through frameworks like "conceptual-analytical causality," "inter-level existential causality," "the reduction of general concomitances to limmi proof," and its application in theology proper-while accepting "narrower essential accidents"-they attempt to validate limmi proof in philosophy. Through a critical analysis, this study demonstrates that these critiques particularly "conceptual-analytical causality" either misinterpret Allameh's thesis or rely on foundational premises he rejects, rendering them foundational disagreements.

Keywords: inni proof, limmi proof, certitude, Allameh Tabataba'i, analytical causality, general concomitances

Received: 2026-06-10, **Revised**: 2026-08-31, **Accepted**: 2026-09-09, **Published**: 2026-09-11

Kermanshahani, Ehsan ; Dalir, Ali (2026). The Feasibility of the Types of Proof in Philosophy: A Rereading of the Theory of General Concomitances from Allameh Tabataba'i's Perspective. *Scientific-Research Quarterly of Wisdom and Philosophy*, 2 (53), 33 -62. **DOI:** 10.22034/hi.2026.585923.2162

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

Extended abstract

Background and Purpose: The methodology and epistemic feasibility of the types of demonstration (burhān) in metaphysics constitute one of the most foundational epistemological and methodological inquiries within Islamic philosophy, in classical Aristotelian logic and Islamic philosophy, demonstrative syllogisms are fundamentally categorized-based on the ontological role of the middle term in the realm of reality (thubūt)-into two primary classes:

1 .burhān limmī (demonstration propter quid / causal demonstration, which proceeds from cause to effect and reveals both the existence and the causal reason of the conclusion) and

2.burhān innī (demonstration quia, which establishes merely the factual existence of the conclusion). The latter is traditionally divided into dalīl (the inference from an effect to its cause) and inn muṭlaq (absolute quia, comprising inferences from one effect to another through a common cause, or inferences based on conceptual concomitants).

Against this classical backdrop, ‘Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī, in his seminal works including Risālat al-Burhān, Nihāyat al-Ḥikmah, and his critical glosses on al-Asfār al-Arba‘ah, advanced a distinctive and controversial thesis: he asserted that within First Philosophy (metaphysics proper), neither standard causal burhān innī nor burhān limmī is viable.

Instead, the sole epistemological avenue for philosophical demonstration is strictly confined to burhān innī via general conceptual concomitants (al-mulāzamāt al‘āmmah). The primary objective of this study is to provide a rigorous re-reading of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s doctrine, conduct a critical analysis of the objections raised against it by his prominent commentators and disciples (notably Ayatollah Mesbah Yazdi, Ayatollah Javadi Amoli, and Professor Gholamreza Fayyazi), and present a systematic defense of his stance grounded in the core principles of Sadrian ontology.

Methodology and Formulation of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Stance: ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s restriction of philosophical methodology rests upon two distinct arguments that systematically negate both conventional burhān innī and burhān limmī:

1. Negation of Burhān Innī (Effect-to-Cause Inference): Invoking the fundamental epistemological maxim "Dhawāt al-asbāb lā tu‘raf illā bi-asbābihā" (Caused entities cannot be truly known except through their causes), Ṭabāṭabā’ī argues that a demonstration must yield apodictic certainty (yaqīn). Because the existence of an effect is inherently dependent upon and conditioned by its cause, epistemic certitude regarding an effect qua effect is impossible prior to the knowledge of its cause.

Entertaining doubt regarding the cause necessarily implies the potential non-existence of the effect itself. Thus, deducing the cause from the effect either fails to provide certainty or entails vicious epistemic circularity (dawr). Consequently, both dalīl and the first variety of inn muṭlaq (effect-to-effect through a common cause) are disqualified from yielding philosophical certainty.

2. Negation of Burhān Limmī (Cause-to-Effect Inference): A limmī demonstration requires the middle term to serve in external reality as the cause of the inherence of the major term (predicate) in the minor term (subject).

However, the subject of First Philosophy is "existent qua existent" (al-mawjūd bimā huwa mawjūd)-the most universal and all-encompassing reality, outside of which no ontological realm exists. Furthermore, the essential accidents (al-a‘rāḍ al-dhātiyyah) demonstrated in

metaphysics are co-extensive (musāwī) with this subject. Therefore, the conclusions of philosophical demonstrations encompass the totality of existence, precluding the possibility of any external reality that could function as an ontological cause for universal existence or its co-extensive attributes.

Findings and Critical Evaluation of Counterarguments：

Contemporary commentators have mounted several challenges to rehabilitate burhān innī and burhān limmī in philosophy, which this study critically evaluates as follows：

1 .Certainty in Burhān Innī via Unique Causality and Separation of Epistemic/Ontic Orders: Critics such as Mesbah Yazdi and Fayyazi maintain that when a cause is uniquely exclusive, or when the order of discovery (ithbāt) is distinguished from the order of being (thubūt), inferring the cause from the effect yields certainty. In response, it is demonstrated that an effect is an ontologically conditioned reality (wujūd mashrūṭ); apprehending a conditioned being without verifying its condition is impossible even in the epistemic order. The exclusivity of the cause does not eliminate this intrinsic ontological dependency.

2 .Burhān Innī through Knowledge by Presence (‘ilm ḥuḍūrī*): It has been suggested that presential intuition of an effect can lead to acquired conceptual knowledge (‘ilm ḥuṣūlī) of the cause. However, in presential knowledge, the reality of the effect is pure relational existence (wujūd rābiṭ), the intuition of which is impossible without simultaneously intuiting the independent sustaining cause. Moreover, presential knowledge cannot directly configure the propositional terms of a syllogism.

3 .Analytical Causality (al ‘illiyyah al-taḥlīliyyah) and the Tripartite Distinction (Concept, Meaning, Referent)：

posits that causal dependence between conceptual meanings (ma‘ānī) within a single external referent (miṣdāq) qualifies as burhān limmī. In rebuttal, this study establishes that metaphysical predicates are "co-implicative" (mutasāwiq) with being—meaning they apply to the identical reality from the exact same aspect of predication (ḥaythiyyat al-ṣidq), without any real or analytical multiplicity in the objective realm (nafs al-amr). Analytical causality is applicable only where multiple aspects of predication exist (such as matter and form). Claiming semantic multiplicity in pure existence conflates the mental order of abstraction (intizā‘) with the order of objective predication (ṣidq).

4 .Causality Across Gradational Levels (tashkīk) and Specific Accidents：

Critics argue that higher ontological levels cause lower ones, thereby enabling limmī demonstrations. This critique, however, stems from an alternative baseline that accepts essential accidents narrower than the subject (al-‘araḍ al-dhātī al-akhaṣṣ), a position Ṭabāṭabā’ī explicitly rejects, as specific ontological strata fall outside the universal scope of First Philosophy.

5 .Reduction of General Concomitants to Burhān Limmī: Attempting to reduce conceptual co-necessity (wujūb bi-al-qiyās) to an underlying ontological cause conflates general conceptual concomitance with specific external causation and denies the reality of tasāwuq.

Conclusion: ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s doctrine regarding the restriction of philosophical methodology to burhān innī via general concomitants remains philosophically rigorous and fully aligned with the fundamental tenets of Sadrian ontology. In this method, the intellect moves purely through the conceptual analysis of co-implicative attributes of being, transitioning from one universal concomitant to another without reliance on external causes or forced analytical causation.

References

1. Bolandqamat, Z. & Fayyazi, G. (2017), "Arguments for Proving Analytical Causality", Ma'rifat-i Falsafi, Vol. 14, No. 4. (in Persian)
2. Javadi Amoli, A. (1996), Raḥīq-i Makhtūm, Vols. 1 & 2, Qom: Isra Publications Center. (in Persian)
3. Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1983), Ta'līqāt 'alā al-Asfār, edited by Ehsan Kermanshahani, Qom: Zekra Publications. (in Arabic)
4. Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1995), Nihāyat al-Ḥikmah, Qom: Jamā'at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-'Ilmiyyah. (in Arabic)
5. Oshaqi Isfahani, H. (2003), Wi'āyat al-Ḥikmah fī Sharḥ Nihāyat al-Ḥikmah, Qom: Al-Markaz al-'Ālamī li-al-Dirāsāt al-Islāmiyyah. (in Arabic)
6. Fayyazi, G. (1999), Nihāyat al-Ḥikmah, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Arabic)
7. Mesbah Yazdi, M. T. (1984), Ta'līqah 'alā Nihāyat al-Ḥikmah, Qom: Dar Rah-e Haq Institute. (in Arabic)
8. Mo'allemi, H. & Nouri, M. A. (2015), "The Generality of Middle Term Causality in Burhān Limmī (External and Analytical) and Its Implications", A'in-e Hikmat, Vol. 7, No. 26. (in Persian)
9. Amiri Soleimani, A. (2007), "A Look at the Principle of Dhawāt al-Asbāb in Logic", Ma'rifat-i Falsafi, Vol. 5, No. 2, pp. 163–188. (in Persian)

فصلنامه حکمت اسراء
سال هجدهم ـ شماره دوم ـ پیاپی ۵۳ ـ تابستان ۱۴۰۵
Isra Hikmat eighteenth year - no. 53 - summer 2026

امکان‌سنجی اقسام برهان در فلسفه؛ بازخوانی نظریه ملازمات عامه از دیدگاه علامه طباطبایی

احسان کرمانشاهانی* علی دلیر**

علمی ـ پژوهشی

چکیده

مسئله‌ی «اقسام برهان» و امکان‌سنجیِ جریانِ آن‌ها در فلسفه، از مباحث اساسی در فلسفه به‌ویژه حکمت متعالیه است. محورِ اصلیِ این نوشتار، واکاویِ دیدگاه علامه طباطبایی مبنی بر «حصرِ طریقِ برهانِ فلسفی در برهانِ إنّی از طریقِ ملازماتِ عامه» و نقد آن توسط شاگردان و شارحان معاصر است. علامه با تکیه بر قاعده «ذوات الأسباب لاتعرف إلا بأسبابها» از یک‌سو، و تبیین دقیقِ «موضوعِ فلسفه» و «تساویِ عوارضِ ذاتی با آن» از سوی دیگر، به‌ترتیب جریانِ برهانِ إنی بر اساس تلازم خاص و برهان لمّی را در مسائلِ فلسفی ممتنع می‌شمارد؛ زیرا از یک‌سو، سیرِ از معلول به علت به‌دلیلِ استحاله، یقین‌آور نیست، و از سوی دیگر، «موجود بما هو موجود» فاقدِ علتِ خارجی است. در مقابل، ناقدان از سویی، با تبیین‌هایی نظیر «خلط مقام اثبات و ثبوت» و «امکان برهان إنی از راه علم حضوری»، برهان إنی را مفید یقین می‌دانند و با تبیین‌هایی مانند «علیتِ تحلیلیِ مفهومی»، «علیت مرتبه‌ای از وجود برای مرتبه دیگر»، «بازگشت برهان ملازمات عامه به برهان لمّی» و نیز «جریان برهان لمّی در الهیات به‌معنای اخص» و با پذیرشِ «عرضیِ ذاتیِ اخص»، در پی اثبات جریان برهانِ لمّی در فلسفه برآمده‌اند. این نوشته با تحلیلِ انتقادیِ آرایِ این ناقدان، نشان می‌دهد که این نقدها به‌ویژه علیت تحلیلی و تمسک به تمایز معنا از مفهوم و مصداق ناشی از عدم دریافت صحیح کلام علامه طباطبایی است و یا بر مبانی خاصی استوار است که موردپذیرش علامه نیست، و از این‌رو، نقدهایی مبنایی است.

واژگان کلیدی: برهان إنی، برهان لمّی، یقین، علامه طباطبایی، علیت تحلیلی، ملازمات عامه.

---

* پژوهشگر و استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم (kermanshahi58@gmail.com)

** سطح ۳ حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری فلسفه (dalir.ali.1999@gmail.co)

(تاریخ دریافت: ۲۰/ ۰۳/ ۱٤۰۵؛ تاریخ اصلاحات: ۰۹/۰٦/ ۱٤۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰۵/۰٦/۱۸؛ تاریخ انتشار: ۱٤۰۵/۰٦/۲۰)

کرمانشاهانی، احسان؛ دلیر، علی (۱٤۰۵). امکان‌سنجی اقسام برهان در فلسفه؛ بازخوانی نظریه ملازمات عامه از دیدگاه علامه طباطبایی، *فصلنامه حکمت إسراء*، ۲ (۵۳)، ۳۳ ـ ٦۲. | DOI: 10.22034/hi.2026.585923.2162

۱. مقدمه: برهان و جایگاه آن در فلسفه

«حد وسط» در برهان، علقه میان حد اکبر و حد اصغر را ایجاد می‌کند تا نیل به نتیجه حاصل شود. براهین بر اساس جایگاهِ حد وسط در مقام ثبوت به انواع گوناگونی تقسیم می‌شوند؛ اما نسبت به مقام اثبات، حد وسط همواره علتِ یقین به نتیجه است.

۱.۱. تقسیم براهین بر اساس نقش حد وسط در واقع

اگر حد وسط علاوه بر مقام اثبات، در واقعیت و مقام ثبوت نیز علتِ ثبوتِ اکبر برای اصغر باشد، در این صورت برهان «لمّی» است. وجه تسمیه این قسم از برهان به «لمّی» اینست که علاوه بر هستی نتیجه، چرایی آن را نیز روشن می‌کند. در صورتی که حد وسط، علتِ ثبوتِ اکبر برای اصغر در خارج نباشد، به آن برهان «إنّی» اطلاق می‌شود که از چند حال خارج نیست:

۱. حد وسط معلولِ نتیجه است. در این‌صورت، از علم به معلول، به علت پی می‌بریم.

۲. حد وسط و حد اکبر هر دو معلولِ علتِ واحدی هستند. بنابراین، در صورت وجود یکی از دو معلول، به وجود معلول دیگر نیز پی برده می‌شود؛ زیرا هر دو معلول در وجود متلازم‌اند و اگر یکی باشد، یعنی علت آن موجود است و وقتی علت موجود باشد، به این معناست که معلول دیگر نیز وجود دارد. در واقع در این نوع از برهانِ انّی، ابتدا از معلول اول به علت پی می‌بریم و سپس از علت به معلولِ دوم می‌رسیم.

۳. برهان از راه «ملازمات عامه». این نوع، برهانِ إنّی بین مفاهیم است و در آن از سیر میانِ متلازم‌ها استفاده می‌شود. در این برهان، با ثبوت یک صفت و عرضیِ ذاتی، به ثبوتِ عرضیِ ذاتیِ دیگری برای موضوع می‌رسیم و در این مسیر، آگاهی نسبت به موضوع کامل‌تر می‌شود. برای مثال، در موضوع فلسفه با علم به «موجود»، علم به «واحد» بودنِ موجود نیز حاصل می‌شود؛ زیرا این دو در وجود متلازم‌اند. بنا بر بیان علامه در رساله برهان، عموم اصحاب منطق قسم نخست از برهان إنی را «دلیل» و قسم دوم و سوم را «إن مطلق» می‌نامند (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص۲۵۳)، و در این

مقاله، از قسم سوم با عنوان «ملازمات عامه» سخن می‌گوییم.

برهان «إنّی»، تنها مبینِ هستیِ نتیجه است و برخلاف برهان لمّی، چرایی آن را توضیح نمی‌دهد؛ زیرا حد وسط معلول است و برای پاسخ به «چرایی» باید سراغ علت رفت نه معلول. وجه تسمیه برهان «إنی» نیز از این جهت است، چراکه «إنیت» به معنای هستی است و صرفِ هستی را بیان می‌کند.

۲.۱. انواع لزوم در اقسام برهان

از چهار برهان مذکور سه برهان إنی و یک برهان، لمّی است. از آنجایی‌که باید ارتباطِ لزومی میان حد وسط و نتیجه وجود داشته باشد، لازم است انواع روابط لزومی را بررسی کنیم:

۱. لزوم بالمعنی الاخص. این نوع از لزوم به‌معنای ملازمه بین دو واقعیت یا دو موجود است، مانند رابطه آتش و حرارت. از این‌رو، این قسم از رابطه لزومی ناظر به خارج بوده و لزوم خارجی نیز نامیده می‌شود. رابطه لزومی در خارج تنها از راهِ ارتباط علّی محقق می‌شود؛ همانگونه که در برهان لمّی و دو قسم نخست از برهان إنی چنین است.

۲. لزوم بالمعنی الاعم. این قسم، ناظر به لزوم خارجی دو شیئ نیست، بلکه ناظر به تلازم دو مفهوم در صدق و حمل بر چیزی است. به‌بیان دیگر، اگر مفهوم اول بر چیزی صدق کند، مفهوم دیگر نیز بر آن صدق می‌کند؛ نظیر دو مفهوم متساوق که بر «یک مصداق» و از «یک حیثیت»، صدق می‌کنند.[۱] در نتیجه، اگر یکی از آن دو بر چیزی صدق کرد، دیگری نیز صادق خواهد بود؛ زیرا حیثیت صدق آن دو یکی است، نظیر «وجود» و «وحدت» که با هم متساوق‌اند. هنگامی که می‌گوییم «الف موجود است»، به وحدت آن نیز پی می‌بریم. روشن است که وجود و وحدت، رابطه علی با یکدیگر ندارند و تنها تلازم در ناحیه مفهوم دارند.

---

۱. «تساوی» دو مفهوم صرفاً به این معناست که هر آنچه مصداق یکی از آن دو است، مصداق دیگری نیز باشد؛ ولی «تساوق» علاوه بر اتحاد مصداقی دو مفهوم، مشروط به اتحاد در «جهتِ صدق» است. مراد از جهتِ صدق، ویژگی و خصوصیتی در مصداق است که منجر به صدقِ مفهوم خاص بر آن شده است. برای مثال، مفهوم سفید بر کاغذ صدق می‌کند، چون خصوصیتِ انعکاس همه طیف‌های نور در آن است. این خصوصیت، جهتِ صدقِ مفهوم سفید بر کاغذ است.

۳.۱. مدعای علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی بر این باور است که در فلسفه تنها از برهان نوع چهارم می‌توان استفاده کرد یعنی برهان إنّی از طریق ملازمات عامه. ایشان در فرع پنجم مدخل کتاب نهایة الحکمة می‌نویسد:

> برای بحث فلسفی جز برهان «انّ» که مبتنی بر ملازمات عام باشد، یعنی رسیدن از طریق یکی از دو امر متلازم به دیگری، راهی باقی نمی‌ماند. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص۶)

۴.۱. پیشینه

درباره انواع برهان و کاربرد آن‌ها در فلسفه، نوشته‌های بسیاری وجود دارد و در میان منطقیان و فیلسوفان، محل بحث بوده است. ادعای خاص علامه طباطبایی در انحصار براهین فلسفی در ملازمات عامه نیز محل نقاش شارحان و شاگردان ایشان بوده است و مقالات بسیاری نیز در داوری و ارزیابی نگاشته شده است که به بعضی از مقالات قابل‌ذکر اشاره می‌شود. معلمی و نوری (۱۳۹٤) با تمایز نهادن میان مفهوم، معنا و مصداق، ضمن پذیرفتن علیت تحلیلی میان معانی به‌عنوان محکی‌های مفاهیم، به نقد دیدگاه علامه طباطبایی در نفی برهان لمّی در فلسفه أولی می‌پردازند. موسوی‌اعظم (۱۳۹۵) قائل است که بدون پذیرش علیت تحلیلی، جریان برهان لمّ در قیاس اقترانی حملی، بی‌معناست و با پذیرش علیت تحلیلی، برهان إن مطلق از راه ملازمات عامه به‌عنوان برهانی متمایز، بی‌مبنا تلقی می‌شود. بلندقامت‌پور و فیاضی (۱۳۹٦) با تفکیک معنا از مفهوم، توقف معنایی بر معنای دیگر را علیت تحلیلی می‌نامند و قول به وجود آن را با توجه به مثال‌های متعدد در فلسفه اسلامی، ارتکاز مقبول فیلسوفان مسلمان تلقی می‌کنند. در این مقاله از جریان برهان لمّی در قیاس اقترانی حملی، به‌عنوان بهترین دلیل اثبات علیت تحلیلی نام برده شده است، زیرا از یک‌سو حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است و از سوی دیگر، حد وسط و اکبر و اصغر، مباینت خارجی ندارند. بهلول‌زاده (۱٤۰۱) ادعای علامه طباطبایی را در نفی برهان لمّی از فلسفه، مبتنی بر شش مبنای فلسفی به‌ویژه در حکمت متعالیه می‌داند و بر اساس آن‌ها، از

مبنای علامه دفاع و به بسیاری از اشکالات مطرح پاسخ می‌دهد، اما افزون بر اینکه برخی از اشکالات در این مقاله مطرح نشده است و برخی از اشکالات مطرح نیز پاسخی دیگر یافته‌اند، در پاسخ به اشکال علیت تحلیلی، از وجود رابط معلول و غیرمستقل بودن آن نتیجه می‌گیرد که چنین وجودی، حتی به اشاره عقلی درنمی‌آید و بنابراین، نمی‌توان از علت و معلول تحلیلی سخن گفت. به‌نظر می‌رسد این پاسخ تامّ نیست و نمی‌توان از وجود ربطی معلول، به‌سود عدم امکان جریان علیت تحلیلی در احکام وجود استدلال کرد. وکیلی و کاوندی (۱۴۰۲)، پس از بیان مدعای علامه و انتقاد شارحان و مخالفان، در ارزیابی به این نتیجه می‌رسند که گرچه برخی از اشکالات، به بیان علامه وارد نیست، اما از یک‌سو دلیل علامه در نفی برهان إنی از فلسفه، دچار مغالطه اجمال و تفصیل است و از سوی دیگر، نفی مطلق برهان لمّی در فلسفه توالی فاسدی در پی دارد و از سوی سوم، دست‌کم در مسائل دوسویه وجود، می‌توان به جریان برهان لمّی قائل شد. به‌نظر نگارنده هر سه ادعا قابل مناقشه است که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت. سلیمانی‌امیری (۱٤۰۲) نیز بعضی از اشکالات وارد بر ادعای علامه در انحصار برهان فلسفی در ملازمات عامه را ارزیابی و پاسخ می‌دهد و مبنای علامه را تام می‌داند. نوشته حاضر افزون بر تبیین دیدگاه علامه طباطبایی در برهان إنی و لمّی، اولاً پاسخ‌هایی نو مبتنی بر مبانی علامه ارائه می‌دهد؛ و ثانیاً برخی از اشکالاتی که مجال طرح در مقالات را پیدا نکرده‌اند، مطرح و به آن‌ها پاسخ می‌دهد؛ و ثالثاً به اشکالات مطرح در مقالات انتقادی به‌ویژه استفاده از علیت تحلیلی برای جریان برهان لمّ در فلسفه، پاسخ و از دیدگاه علامه دفاع می‌کند؛ و رابعاً نشان می‌دهد که دیدگاه علامه جز ابتنای فی‌الجمله بر مبنای تساوی عرضیات ذاتی با موضوع فلسفه، مبتنی بر مبانی خاص دیگری نیست.

۲. بررسی برهان إنی

همانگونه که گذشت در برهان إنی، از علم به وجود معلول، علم به وجود علت حاصل می‌شود. علامه طباطبایی برهان إنی را از این زاویه به نقد کشیده است و حصول علم به وجود علت از راه

علم به وجود معلول را محال می‌داند. این نکته غیر از نقدهایی است که اصحاب منطق بر آن وارد ساخته‌اند. آنان کاستی برهان إنی را در این نکته می‌دانند که موجب علم تام به علت و مشخصات آن نمی‌شود و صرفا وجود علت را اجمالاً اثبات می‌کند.

۱.۲. نقد علامه طباطبایی بر برهان انی

در دیدگاه علامه، برهان إنّی ـ سیر از معلول به علت ـ قابل فرض نیست؛ زیرا برهان باید «مفیدِ یقین» باشد و سیر از معلول به علت موجب حصول یقین نمی‌باشد. در قیاسِ برهانی، علم به حد وسط مقدم بر علم به نتیجه است و از این‌رو، در مرتبه علم به حد وسط، نتیجه همچنان مجهول یا مشکوک است؛ اما در برهان إنی حد وسط معلول نتیجه است و باید به معلول بما هو معلول یقین داشت، درحالی‌که وجود علت آن مشکوک است، و چنین امری ممکن نیست؛ زیرا با شک در علت وجود چیزی، وجود خود آن چیز نیز مورد تردید و شک است. با رد نوع اول از براهین انّی، نوع دوم آن نیز انکار می‌شود؛ زیرا در برهانِ «ان مطلق» ابتدا از معلول به علت منتقل می‌شویم و پس از آن، از علت به معلول پی می‌بریم.

مرحوم علامه در رساله برهان با توجه به استدلالی که گفته شد، حصول یقین به علت از راه یقین به معلول را مستلزم دور می‌شمارد. (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص۲۵۴) با استناد به این مطلب در فرع پنجم مدخل نهایة الحکمة می‌نویسد:

> اما برهان «انّ»: در منطق به تحقیق رسیده است که شناخت بر مبنای دست‌یابی از طریق معلول بر علت، مفید یقین نخواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص۶)

و نیز در حاشیه اسفار می‌نویسد:

> علم به امری که علت دارد ممکن نیست مگر از طریق علم به علت آن امر؛ چراکه علم به علت از طریق علم به معلول آن ممکن نیست. و همچنین از علم به یکی از دو معلول نمی‌توان به علم به معلول دیگر رسید، زیرا مستلزم سیر از معلول به علت است و سپس از علت به معلول دیگر. اگر استدلال از معلول به علت صحیح باشد، باید این استدلال نیز صحیح باشد که با فعلی که

از خودم صادر شده است پی به خود ببرم که باطل است. پس این دو نوع استدلال انی مفید علم نیستند. بله، برهان انی در ملازمات عامه که علیتی در آن نیست، مانند ملازماتی که میان احکام وجود مطلق ـ که علتی ندارد ـ برقرار است، مفید علم می‌باشد، نظیر براهینی که در فلسفه اولی از آنها استفاده می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۰۳، ص۱۶۱، تعلیقه ۲۸۴)

بنا بر تبیین علامه، مسئله‌ای فلسفی در میان است که امکان رسیدن از معلول به علت را منتفی می‌کند؛ و قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف إلا بأسبابها» تنسیق دقیق همین مسئله است.

مرحوم علامه در حاشیه‌ای دیگر بر اسفار، پس از ذکر نکاتی مشابه حاشیه فوق، می‌افزاید که اگر علم به معلول محقق شود، لازم است که در مرحله قبل علم به علت حاصل شده باشد؛ زیرا اگر چنین نباشد، عدم معلول جایز خواهد بود؛ چراکه موجود نبودن علت مستلزم عدم معلول است و در نتیجه، شک در وجود یا عدم علت مستلزم احتمال عدم معلول است، درحالی‌که وجود معلول فرض شده است. همچنین اثبات علت به وسیله معلول لغو خواهد بود؛ زیرا برای اثبات خود شیئ نمی‌توان از آثارش استفاده کرد؛ چراکه اگر از آثار شیئ صحبت به میان می‌آید، یعنی وجود خود شیئ مفروض است. (طباطبایی، ۱۴۰۳، تعلیقه۲۶۷، ص۱۵۳ـ۱۵۴)

۲.۲. بررسی اشکالات ناظر به بیان علامه طباطبایی

صاحب‌نظران معاصر با بیان‌های مختلف به مخالفت با علامه طباطبایی پرداخته و بر این باورند که برهان إنی در برخی موارد یقین‌آور است و در فلسفه نیز مورد استفاده قرار گرفته است.

۱.۲.۲. حصول یقین از راه برهان انی

استاد مصباح در ضمن نکاتی که در تعلیقه بر نهایه آورده است، به مطلبی اشاره می‌کند که مستلزم نقد مبنای علامه طباطبایی است.

در این برهان علم یقینی به ثبوت محمول حاصل نمی‌شود مگر اینکه بدانیم علت منحصره است که اسم این برهان، دلیل است همانطور که به آن برهان إنی نیز اطلاق می‌شود. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵ق، ص۱۴)

با توجه به این بیان، می‌توان برهان انی را که در آن از «علم به معلول» به «علم به علت» می‌رسیم، درصورتی‌که علت منحصر باشد، موجب یقین به وجود علت دانست. در نتیجه، در این فرض، نقد علامه طباطبایی به برهان انی صحیح نیست.

ارزیابی

۱. بنابر اشکال علامه طباطبایی، از آنجایی که وجود معلول بدون وجود علت محال است، پس درصورتی‌که شک در وجود علت داریم، علم به معلول امکان ندارد. وجود معلول مشروط به وجود علت است، هیچ وجود مشروطی بدون علم به تحقق شرط آن قابل احراز نیست. از سویی، علم به حد وسط بر علم به نتیجه تقدم دارد، بنابراین در ظرف علم به حد وسط، نتیجه باید مشکوک باشد. از این‌رو، در برهان إنی که حد وسط، معلول نتیجه است، معلول باید معلوم باشد، درحالی‌که علت مشکوک است؛ و استحاله این امر گذشت.

روشن است که در این وجه، منحصر یا غیرمنحصر بودن علت یکسان است و علم به هرگونه علتی از راه علم به معلول منتفی است.

۲. از بیان استاد مصباح اینگونه فهمیده می‌شود که مانع از حصول یقین به واسطه معلول، احتمال صدور آن از علل مختلف است. برای نمونه، گرما هم معلول آتش است و هم معلول اصطکاک و هم معلول امر سوم و چهارم. بنابراین، از وجود گرما نمی‌توان به وجود یکی از این امور پی برد؛ درحالی‌که اگر علت منحصر باشد مانند روشن بودن لامپ و جریان الکتریکی، می‌توان از وجود معلول یعنی روشنی لامپ به وجود علت یعنی جریان الکتریکی پی برد. ناگفته پیداست که این بیان از نقدی که علامه طباطبایی بر برهان إنی وارد می‌سازد، بیگانه است؛ زیرا در بیان علامه طباطبایی، علم به معلول در صورت جهل به علت، مستحیل شمرده شده است. وانگهی، بر اساس توضیح مذکور، در صورت عدم انحصار علت، باید علم به وجودِ یکی از علل، از راه وجود معلول پیدا شود؛ و حال‌آنکه نقدی که از علامه طباطبایی گذشت مانع از حصول

هرگونه علم به علت از راه علم به معلول است.

۲.۲.۲. خلط میان ثبوت و اثبات

آقای فیاضی در نقد کلام علامه می‌نویسد:

> کلام علامه مشتمل بر خلط میان دو مقام ثبوت و اثبات است. اگرچه علت قبل از وجود معلول تحقق دارد، اما واجب نیست علم به علت قبل از علم به معلول تحقق یابد. بلکه ممکن است ابتدائا علم به معلول محقق شود و در این هنگام ذهن به وجود علت منتقل شود، زیرا معلول بدون علت ممکن نیست. همانگونه که ذهن از علم به علت، به وجود معلول منتقل می‌شود. (فیاضی، ۱۳۷۸، ج۱، ص ۳۲)

برخی نیز علم به نتیجه را با جهل به وجود علت در خارج و از راه حد وسطی که ملازم نتیجه ـ معلول ـ است، ممکن شمرده‌اند و بیان علامه را ناشی از خلط بین مقام ثبوت و اثبات دانسته‌اند. (امیری‌سلیمانی، ۱۳۸۶، ص۱۷۴)

ارزیابی

۱. با توجه به اینکه وجود معلول، مشروط به وجود علت است، پس علم به وجود مشروط (معلول) از علم به وجود شرط (علت) لاینفک است. اگر وجود معلول بدون مشروط بودنِ آن ملاحظه شود، دیگر معلول نیست و ملازمه‌ای با وجود علت ندارد و در نتیجه، از علم به وجود به آن نمی‌توان به اثبات وجود علت پرداخت. از این رهگذر، علیتِ ثبوتی در مقام اثبات نیز نقش دارد و قاعده «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها» نیز به همین نکته ناظر است. بنابراین، نمی‌توان به نتیجه ـاز آن روی که معلول استـ در ظرف شک در وجود علت، یقین داشت و استدلال إنی از معلول به علت، نه‌تنها تفصیلاً بلکه اجمالاً نیز کاشف از وجود علت نمی‌باشد.

به‌همین قیاس، نمی‌توان به ملازمات نتیجه نیز در ظرف شک در وجود علت، یقین داشت. استناد به ملازمات نتیجه در ظرف جهل به وجود علت، برای افاده یقین به معنای اخص نسبت به نتیجه ـاز آن‌روی که معلول استـ ناکارآمد است. بنابراین، اسناد خلط مقام اثبات و ثبوت به علامه

طباطبایی، نارواست.

۲. سخن ایشان اشاره می‌کند که در مواردی از علم به معلول، علم به علت حاصل شده است کما اینکه در موارد دیگر از علم به علت، علم به معلول حاصل شده است. این در حالی است که مطابق آنچه ابن‌سینا در برهان شفاء متذکر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۸۸) آن براهینی که موجب یقین بوده و به نظر می‌رسد از معلول به علت است، در حقیقت برهان از راه ملازمات عامه است.

> در همه مواردی که از مصنوع پی به صانع و از مخلوق پی به خالق می‌بریم، وقتی خوب تحلیل می‌کنیم می‌بینیم که ما از احدالمتلازمین پی به ملازم دیگر برده‌ایم. وقتی می‌گوییم این شیئ مخلوق است و «کل مخلوق فله خالق»، حد اکبر در این برهان «له خالق» است نه «خالق». بین «مخلوق» و «له خالق» یعنی بین مخلوق و نیازمندی او به خالق تلازم است، ولی بین «مخلوق» و ذات «خالق» تلازم نیست. یعنی «کل مخلوق فله خالق» و «کل ما له خالق فهو مخلوق»، این‌ها ملازم یکدیگرند و این، آن قسم از برهان إنی است که در آن از احدالمتلازمین پی به ملازم دیگر برده می‌شود و مفید یقین است. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۱۱۵)

۳.۲.۲. امکان برهان انی از راه علم حضوری

آقای عشاقی تصویر جدیدی از برهان انی ارائه می‌دهد، و حصول یقین بر اساس این تصویر را ممکن می‌داند:

> سیر از معلول به علت موجب حصول یقین است و از اقسام برهان می‌باشد، زیرا: «آنچه در دو بیان علامه طباطبایی گذشت، تنها در علم حصولی جاری است، اما درباره سیر از علم حضوری به معلول، به علم حصولی به علت، دو اشکال علامه طباطبایی جاری نیست. در این‌صورت، ممکن است سیر از معلول به علت حاصل شود. بنابراین صحیح است که این نوع استدلال إنی از اقسام براهین باشد. (عشاقی، ۱۳۸۲، ص۱۸)

ایشان در توضیح این مطلب می‌نویسد اولاً علم حصولی به معلول نمی‌تواند منشأ علم حصولی به علت باشد، اما از علم حضوری به معلول، علم حصولی به علت پدید می‌آید. در مرتبه علم

حضوری به معلول، علت مشکوک است به علم حصولی، نه حضوری؛ و شک در علت به شک در معلول می‌انجامد، اما در عرصه علم حصولی، نه در عرصه علم حضوری. بنابراین می‌توان به معلول، علم حضوری پیدا کرد و از آن به علم حصولی به علت رسید.

ثانیاً آنچه در رساله برهان آمده که «حصول علم به علت از راه علم به معلول مستلزم دور است، زیرا علم به معلول متوقف بر علم به علت است» نیز درباره علم حصولی است، اما علم حضوری داشتن به صغری به عنوان مقدمه، متأخر از علم حصولی به نتیجه نیست؛ زیرا علم حضوری به شیء متوقف بر علم حصولی به علت آن نیست.

ارزیابی

اولاً قاعده «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها» اعم از علم حضوری و حصولی است، بلکه در علم حضوری روشن‌تر است؛ زیرا در علم حصولی، علت از شرایط وجودی معلول است، اما در علم حضوری حقیقتِ معلول، «وجود رابط» به علت است. بنابراین «معلول» یعنی «وجود رابط» و وجود رابط بدون وجود مستقل نه محقق می‌شود و نه معلوم. حضور وجود رابط به حضور وجود مستقل است. بنابراین، قاعده ذوات الاسباب در «وجودات معالیل» نه ماهیات آن‌ها، به طریق اولی ثابت است.

ثانیاً افزون بر نکته فوق، اساساً امکان ندارد علم حضوری وارد برهان شود. اگر محتوایی داخل در برهان شود، طبیعتاً از سنخ علم حصولی است؛ زیرا وقوع چیزی به‌مثابه موضوع یا محمول در مقدمات برهان، علم حصولی و تصور ذهنی آن شیئ است. بنابراین حد وسط در برهان همواره علم حصولی است و هیچ‌گاه علم حضوری جزئی از برهان واقع نمی‌شود.

۳. بررسی برهان لمی

همانگونه که گفته شد برهان لمی، برهانی است که حد وسط آن، علت نتیجه برهان است، یعنی علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر. با عنایت به این نکته، علامه طباطبایی کاربرد برهان لمی در

فلسفه را به چالش کشیده است.

۱.۳. سخن علامه طباطبایی درباره برهان لمی

ایشان با توجه به نسبت موضوع فلسفه به سایر علوم، به نقد جریان برهان لمی در فلسفه می‌پردازد:

> چون موضوع فلسفه عام‌ترین اشیاء است، ایجاب می‌کند که معلول چیز دیگری نباشد، زیرا خارج از او (وجود) چیزی نیست. به همین سبب برهان‌های مورد استفاده فلسفه، از نوع برهان «لمّی» نتواند بود. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص۶)

اشکال وارد بر برهان انی، به برهان «لمّی» وارد نیست، و برهان لمی مفید یقین است؛ زیرا می‌توان به علت در مرتبه متقدم علم داشت، درحالی‌که وجود معلول مشکوک است. نصاب وجودی علت متوقف بر وجود معلول نیست. صورت‌بندی عدم جریان برهان لمّی در فلسفه را می‌توان به‌شرح زیر دانست:

الف) حد اصغر یا موضوع در نتایج براهین فلسفی، موضوع فلسفه و یا احوال مساوی آن است.

ب) موضوع فلسفه یعنی «موجود بما هو موجود»، اعم الاشیاء است و نمی‌توان واقعیتی را خارج از آن دانست.

ج) محمول یا حد اکبر در نتایج براهین فلسفی، از عوارض ذاتی موضوع فلسفه است که بنا بر مبنای علامه طباطبایی مساوی با موضوع فلسفه است. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص۵)

د) بنابراین، نتیجه در براهین فلسفی که همان ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است، شامل تمام واقعیات است و نمی‌توان واقعیتی را خارج از آن فرض نمود.

پس:

واقعیتی که خارج از نتیجه برهان فلسفی و علت برای آن باشد، قابل‌فرض نیست و نمی‌توان به

نحو لمی بر نتایج فلسفی استدلال نمود.[۱]

۲.۳. بررسی اشکالات ناظر به سخن علامه طباطبایی

نقد مذکور از ناحیه علامه طباطبایی که منتهی به نوآوری‌های دیگری در فلسفه شده است، توسط شاگردان ایشان محل اشکال واقع شده است.

۱.۲.۳. علیت تحلیلی

استاد جوادی‌آملی با توجه به تعمیم علیت از واقعیات خارجی به حیثیات و همچنین مفاهیم ذهنی به نقد کلام علامه طباطبایی پرداخته است:

> چون حقیقت هستی بسیط است، پس همه شئون او عینِ ذاتِ وی بوده و هیچ‌کدام از آن‌ها جدای از حقیقت آن نخواهد بود، چه اینکه همه آن‌ها مساوی بلکه مساوق وی می‌باشند؛ ... زیرا اگر شأنی از شئون هستی در مرتبه‌ای از مراتب آن باشد و در مراتب دیگر اصلاً نباشد، لازمه‌اش ترکبِ خصوص آن مرتبه‌ای است که دارای آن شأن معین می‌باشد، درحالی‌که بساطت برای حقیقت هستی ضروری است. چون همه شئونِ حقیقت هستی عین ذات اوست، پس از لحاظ خارج هیچ‌گونه علیت و معلولیت یا تلازم بین آن‌ها نیست؛ زیرا همه این امور فرع بر ترکیب یا کثرت است و در حقیقتِ بسیط که منزه از ترکب و مبرا از کثرت است، هیچ‌کدام از این امور در او راه ندارد. ...ولی در تحلیل‌های مفهومی ممکن است بعضی از شئون هستی علتِ کانِ ناقصه برخی شئون دیگر باشد و صرف اینکه حقیقت هستی علت ندارد و چیزی که مساوی آن است علت نخواهد داشت ...دلیل آن نیست که بعضی از شئون آن، علتِ کانِ ناقصه برخی دیگر از شئون وی نباشد و تلازمِ وجودیِ شئونِ وجودی و تساوی آن‌ها مانع از علیتِ بعضی نسبت به کانِ ناقصه برخی دیگر نیست؛ زیرا تلازم و تساوی آن‌ها در کانِ تامه آن‌هاست و هیچ‌گونه منعی

---

۱. در کتاب «تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی» ص۲۰۵ آمده است: «میان علت نداشتن موجود بما هو موجود، با علت نداشتن ثبوت خارجی محمول برای آن، خلطی صورت گرفته است. بنابر عبارتی که از علامه طباطبایی نقل کردیم، ثبوت هیچ جیز برای الموجود علت خارجی ندارد. اما این مدعا بی‌دلیل است.» روشن است که این عبارات ناشی از عدم توجه کافی به مقدمهٔ ج و د است؛ زیرا همانگونه که برای موجود بما هو موجود نمی‌توان علت یافت، برای ثبوت محمولات آن برای آن نیز نمی‌توان علتی یافت.

وجود ندارد که یکی از دو متساوی و دو متلازم، علتِ ثبوتِ دیگری برای شیء ثالث باشند، گرچه ممکن نیست که علتِ ثبوتِ دیگری فی‌نفسه باشد ...نقد مرحوم استاد علامه که حالِ دوم، ملازمِ حالِ اول است نه معلول آن و نه هر دو معلول علت سوم‌اند، صائب به نظر نمی‌رسد؛ زیرا تلازم در کانِ تامه مانع از علیت در کانِ ناقصه نیست. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۹۱)

علیتی که در برهان لمّی باید وجود داشته باشد، اختصاصی به علیتِ خارجی ـ که علیت یک موجود برای موجود دیگر است ـ ندارد بلکه می‌تواند به صورت «علیت تحلیلی» باشد. علیت تحلیلی، رابطه بین مفاهیمِ منتزع یا صادق بر یک شیء را با یکدیگر بررسی می‌کند. گاه از یک شیء چند مفهوم برداشت می‌شود و یا چند مفهوم بر آن صدق می‌کند. اگرچه این مفاهیم بر یک مصداق صادق‌اند، ولی صدقِ بعضی مترتب و مشروط به صدقِ دیگری است. در نتیجه، نوعی علیت میان آن‌ها برقرار است و از این طریق، برهانِ لمی در فلسفه جاری است. برای مثال، صدق مفاهیم علم و قدرت متوقف بر صدق مفهوم حیات است، اگرچه این مفاهیم عینیت مصداقی دارند؛ یعنی نمی‌توان علم و قدرت را بر امری صادق دانست، مگر آنکه در مرتبه سابق حیات برای آن امر پذیرفته شده باشد.

استاد مصباح نیز مطلب فوق را چنین تبیین می‌کند:

مراد از علیت در این مباحث اعم است از اینکه علیت در تاثیر و تاثرات خارجی باشد؛ و شامل علیت میان اعتبارات عقلی نیز می‌شود. به عنوان مثال، امکان، علت احتیاج ممکن به واجب است. بنابراین، مثال پیش رو از قبیل برهان لمی است: عالَم ممکن است. هر ممکنی نیازمند واجب است. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵ق، ص۱۵)

ارزیابی

درباره تقسیم علیت به تحلیلی و خارجی باید گفت که دو مفهوم متمایز، در نسبت با مصداق سه حالت پیدا می‌کنند: ۱. دو مفهوم، علاوه بر مغایرت مفهومی، مغایرت مصداقی نیز دارند، نظیر واجب بالذات و ممکن بالذات. ۲. دو مفهوم، یک مصداق دارند، ولی از دو جهت بر آن صدق

می‌کنند و به تعبیری، دو خصوصیت خارجی در مصداق موجب صدق آن دو شده است. از این‌رو، هرچند بر یک مصداق صدق می‌کنند، اما در خصوصیت یا حیثیتِ صدق تغایر دارند؛ مانند وجود و ماهیت که بر یک مصداق صدق می‌کنند، ولی ناظر به دو خصوصیت و دو حیثیت صدق. ۳. دو مفهوم، صرفاً مغایرت مفهومی دارند، بدون هیچ‌گونه مغایرتی در مصداق و جهتِ صدق، نظیر وجود و وحدت. به بیان‌دیگر، مصداق آن دو مفهوم بدون اشتمال بر هیچ‌گونه کثرتی، و در کمال وحدت، مصداق هر دو است. این مورد را می‌توان در صدق صفات ذاتی بر ذات الهی یافت. از سوی دیگر، می‌دانیم که فرض علیت مستلزم کثرت و تعدد است و نمی‌توان یک شیء را دقیقاً از یک جهت هم علت و هم معلول خود دانست.

پس از ذکر مقدمه فوق، ارزیابی تقسیم علیت به خارجی و تحلیلی امکان‌پذیر می‌شود. در مورد نخست که سخن از اختلاف مصداقی است، علیت خارجی قابل‌جریان است، زیرا یک مصداق و واقعیت خارجی علت تحقق دیگری است. در مورد دوم که اختلاف در جهات و حیثیات است، علیت تحلیلی قابل‌جریان است. عقل با تحلیل حیثیات مختلف و بررسی توقف میان آن‌ها، حکم به علیت می‌کند.

نکته حائز اهمیت در این بحث، پرسش از امکان تصور و جریان علیت در مورد سوم تغایر دو مفهوم است؛ یعنی در موردی که هیچ مغایرتی جز مغایرت مفهومی و ذهنی در کار نیست. روشن است که دو مفهوم آنگاه که از یک حیثیت بر مصداق واحدی صدق می‌کنند، هیچ توقفی در صدق بر یکدیگر ندارند، بلکه صرفاً ملازمت در صدق دارند. این ملازمت ریشه در علیت ندارد و از باب لزوم خاص نیست، و از همین‌رو، در آغاز مقاله لزوم عام را قسمی مغایر لزوم خاص برشمردیم[۱].

---

۱. زهیر بلندقامت‌پور و غلامرضا فیاضی در مقاله «ادله اثبات علیت تحلیلی»، بدون ملاحظه نکات مذکور به اثبات علیت تحلیلی پرداخته‌اند و نمونه‌های بسیاری برای آن برشمرده‌اند. نویسندگان مقاله مزبور، علیت تحلیلی را در تمام موارد مغایرت مفهومی ـ البته با توجه به اختلاف معنایی آن‌هاـ جایز شمرده‌اند و در نتیجه، جریان برهان لمّی را در محمولات فلسفی نیز موجه دانسته‌اند. مقالات دیگری نیز در زمینه چیستی علیت تحلیلی، اثبات و کارکردهای آن در فلسفه اسلامی و یا حکمت متعالیه به‌طور خاص نگاشته شده است. با توجه به مطالبی که در متن مقاله گذشت، هم در اثبات علیت تحلیلی به این معنا و هم در نمونه‌های مذکور و کارکردهای آن در فلسفه اسلامی، مجال مناقشه، بسیار است. طرح تفصیلی این بحث و ارزیابی انتقادی آن، مجال مستقلی می‌طلبد.

علامه طباطبایی اصرار دارد محمولات فلسفی که عرضی ذاتی موضوع فلسفه می‌باشند، با موضوع آن هیچ مغایرت مصداقی و حیثیتی ندارند و اختلاف آنها صرفاً مفهومی است[۱]. بنابراین، نمی‌توان در فلسفه حتی با استمداد از علیت تخلیلی برهان لمّی را جاری ساخت. جواب علامه در مکاتبه استاد جوادی‌آملی با ایشان، نشان می‌دهد که علامه «علیت تحلیلی» را که در خصوص شئون مختلف وجودی طرح شده است، نمی‌پذیرد:

> در بحث محمولات ذاتی موضوع علم گذشت که اگر محمولِ مسئله‌ای اخص از موضوع علم باشد، در حقیقت مسائل با محمول مردد ـکه با موجود مطلق مساوی‌اندـ بر موضوع حمل می‌شوند. . . روشن است که موجود مطلق علت ندارد و آنچه که مساوی با آن است نیز علت ندارد. بنابراین برهان لمی در اثبات آن جاری نمی‌شود. اما اینکه قیاس، علت برای نتیجه است کافی برای لمی بودن برهان نیست، چراکه در این صورت باید تمامی براهین را لمّی به حساب آورد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۱)

برخلاف برداشت استاد جوادی‌آملی، به‌نظر می‌رسد جواب علامه بسیار راست‌کیشانه و بر اساس سنت فلسفه اسلامی، تام است. در این سنت فکری، عوارض ذاتی موجود نیز مانند اسماء و صفات الهی، مغایرتی صرفاً مفهومی دارند و هیچ زیادت خارجی بر «موجود بما هو موجود» ندارند. بنا بر مبانی حکمت متعالیه، محمولات فلسفی به لحاظ مصداق عین حقیقت وجودند. در این نگاه، هیچ مغایرت نفس‌الامری میان آن‌ها برقرار نیست تا بتوان رابطهٔ علّی بین آنها فرض کرد. تأکید علامه بر تساوی و عینیت محمولات فلسفی با موضوع فلسفه ناظر به همین مطلب است.

البته در مبانی نظری عرفان، مرتبه اسماء و صفات از مرتبه ذات متأخر و کثرت آنها جنبه نفس‌الامری دارد. در نتیجه تعدد که لازمهٔ ارتباط علت و معلول است در این نگاه قابل فرض است.

---

۱. و ثانیا أن موضوعها لما كان أعم الأشياء و لا ثبوت لأمر خارج منه كانت المحمولات المثبتة فيها إما نفس الموضوع كقولنا إن كل موجود فإنه من حيث هو موجود واحد ... و إما ليست نفس الموضوع بل هي أخص منه لكنها ليست غيره، كقولنا إن العلة موجودة فإن العلة و إن كانت أخص من الموجود لكن العلية ليست حيثية خارجة من الموجودية العامة و إلا لبطلت. (طباطبایی، ۱٤۱٦، ص۵)

بنابراین، می‌توان از شئون وجودی گوناگون و ارتباط آن‌ها و تقدم بعضی نسبت به بعضی دیگر سخن گفت. پس اشکال استاد جوادی‌آملی بر اساس مبانی عرفان نظری وارد است، نه مبانی حِکمی.

اشکال استاد مصباح‌یزدی نیز ناتمام به نظر می‌رسد؛ البته نه به آن دلیلی که استاد جوادی‌آملی در نقد آن ذکر کرده است[۱]، بلکه از آن روی که تعبیر «الإمکان علة لحاجة الممکن إلی العلة» تعبیری تسامحی است. «نیاز ممکن به علت»، در حقیقت حکمی است عقلی و در مرحلهٔ ملاحظهٔ ماهیت من حیث هی، یعنی مرحلهٔ سابق هستی در لحاظ عقلی. چنین امری از هرگونه تحقق خالی است و فرض علت برای آن بی‌معنا است. علت این وصف ماهوی، از آن روی که حکمی عقلی است، همانا عقل است. امکان برای این حکم عقل، نقش ملاک را ایفا می‌کند. به‌بیان دیگر، عقل با ملاحظهٔ امکان به عنوان وصف لازم ماهیت، حکم به نیازمندی آن به علت می‌کند. تعبیر از «ملاک حکم عقل» به «علت آن» نوعی مجازگویی است. پس اقامهٔ برهان از امکان ذاتی بر نیاز به علت، برهان لِمِی نیست، بلکه برهان از یک وصف لازم ماهیت بر وصف لازم دیگر آن است.

برخی نیز به‌سود علیت تحلیلی و به‌تبع آن، جریان برهان لمّ در فلسفه، از تمایز سه‌گانه مفهوم، معنا و مصداق سود جسته‌اند[۲]. مفهوم، امری ذهنی و حاکی از معنا است و معنا محکیِ مفهوم و خصوصیتی در مصداق است. معنا حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و مصداق، عبارتست از آن امر خارجی که مجمع معانی مختلف است. (فیاضی، ۱۳۸۸، ص۱۶) بنابراین معنا امری خارجی و مفهوم، امری ذهنی است. (معلمی و نوری، ۱۳۹۴، ص۱۰۸) این تفکیک نشان می‌دهد که

---

۱ . بنا بر نظر استاد جوادی‌آملی امکان ذاتی، علت نیازمندی ممکن به علت نیست و از این جهت، با حدوث زمانی تفاوتی ندارد؛ بلکه علت نیازمندی، امکان فقری است و در نتیجه، آنچه در کلام استاد مصباح‌یزدی آمده است، ناتمام شمرده شده است. (ر.ک: شرح حکمت متعالیه، ج۱، ص۱۹۵)

۲ . برای اطلاع بیشتر از این تمایز ر.ک به: فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۸، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص۱۵-۱۹ و ص۶۰-۶۱. بلندقامت‌پور و فیاضی (۱۳۹۶) و معلمی و نوری (۱۳۹۴) و بسیاری دیگر، از این طریق، برهان لمّ در فلسفه را جاری دانسته‌اند.

مفاهیم متعدد، تحقق معانی متعدد را ناگزیر می‌سازد، ولی معانی متعدد، لزوماً مصادیق متعدد را در پی ندارد. بنابراین، علیت تحلیلی توقف یک معنا بر معنای دیگر است، بدون تغایر وجودی میان علت و معلول، نظیر ضحک و تعجب که دو مفهوم و معنای متغایرند، ولی در مصداق واحد به وجود واحد انسانی موجودند و تعجب، علت ضحک است. (بلندقامت‌پور و فیاضی، ۱۳۹۶، ص۸-۹)

با این مبنا، به علامه طباطبایی چنین اشکال شده است که برای جاری شدن برهان لمّ در فلسفه، به علتِ ورای وجود نیاز نیست، بلکه علت می‌تواند خودِ وجود باشد که در نفس‌الامر سبب گره‌خوردن اکبر با اصغر است. (معلمی و نوری، ۱۳۹۴، ص۱۲۳)

تفسیر معنا به خصوصیتی که در مصداق موجود است، آن را مرادفِ حیثیت یا ویژگی صدق می‌کند. در این‌صورت، اگر مفاهیم متمایز، حیثیات صدق متفاوت و مصداق واحدی داشته باشند، علیت تحلیلی قابل‌جریان است که ذکر آن در شماره۲ همین بند گذشت؛ اما مسئله اینست که نسبت محمولات فلسفی با موضوع فلسفه چنین نیست. علامه تصریح می‌کند محمولات فلسفی نسبت به موضوع فلسفه، تغایر حیثیتی و به تعبیر منتقدان، تغایر معنایی ندارند. پیداست که در صورت نبود تغایر حیثیتی یا معنایی، نمی‌توان از علیت یک معنا برای معنای دیگر سخن گفت.

قائلان به تفکیک مفهوم از معنا، برای هر مفهوم، معنای خاص قائل شده‌اند و در نتیجه، محکی و معنای هر مفهومی، متفاوت از محکی و معنای مفهوم دیگر است و هیچ دو مفهومی از خصوصیت، معنا و محکی واحدی خبر نمی‌دهند. (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۸، ص۱۵ و ۶۰-۶۱) اما بر این ادعا، چه استدلالی اقامه شده است؟ گفته شده است که در غیر این‌صورت، فهمِ ما به‌معنای واقعی کلمه، فهم نیست. یعنی اگر دو مفهوم، دو معنای متمایز را در پی نداشته باشد، لازم می‌آید که ما درست نفهمیده باشیم و حکایت مفهوم از واقعِ خودش ویژگی ذاتی مفهوم نباشد، درحالی‌که حکایت هر مفهوم از واقع خود، امری ذاتی است و واقعی که هر مفهوم از آن حکایت می‌کند، با واقعِ مفهوم دیگر متفاوت است. (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۶۰-۶۱)

در پاسخ باید توجه داشت که درست است کاشفیت، خاصیت ذاتی علم است و هر مفهومی ضرورتاً حکایت از مصداق بالذات و ویژگیِ صدق خود دارد و خطا در این عرصه راه ندارد، اما مسئله اینست که محکیّ دو مفهوم با حفظ مغایرت آن دو، در خارج به وجود واحد و بسیط موجود شود، به‌نحوی‌که هیچ‌گونه مغایرت خارجی و واقعی در متن این وجود درکار نباشد. در این‌صورت، وجود واحدی با ارائه هریک از این دو مفهوم به آن ـ در عین وحدت و بساطت تامـ اشتمال بر محکی و ویژگی صدق آن مفهوم دارد و صدق آن را بر خود ضروری می‌نماید. این نکته یکی از عالی‌ترین ره‌آوردهای اصالت وجود است که اذهان مشوب به پندار «عینیت» ماهیت، آن را درک نمی‌کنند. در این‌صورت، فهم حاصل می‌شود و حکایت ذاتی هر مفهوم از محکی، به‌قوت خود باقی است.

از سوی دیگر، فرض کنیم که معانیِ مفاهیم متعدد (خصوصیات صدق) در یک مرتبه از واقعیت نظیر ساحت مادی یا ماهوی، تعدد دارند، اما آیا این امر در تمام مراتب واقعیت صادق است؟ آیا امکان ندارد برای مراتب عالی‌تر واقعیت، مفاهیم متعدد، دارای معنا، خصوصیت صدق و یا محکی واحدی باشند؟ نظیر وحدت و وجود که دو مفهوم متمایز با حیثیت صدق یا معنا یا محکی واحداند. این احتمال هرگز نفی نشده است و همانطور که ملاحظه شد، تساوق به همین معناست.

از سوی سوم، ممکن است به‌سود اینکه هر مفهومی از معنای خاص حکایت می‌کند اینگونه استدلال شود که برای در اختیار داشتن مفاهیم متعدد، لازم است با خصوصیات صدق یا معانی مختلف مواجه شویم تا از این رهگذر، مفاهیم مختلف ذهنی به‌دست آید و بنابراین، هر مفهومی لاجرم از معنای خاص خود حکایت می‌کند. در این استدلال، مقام انتزاع با مقام صدق خلط شده است. آنچه گفته شد درباره مقام انتزاع مفاهیم است، اما برای حمل این مفاهیم بر مصداقی خاص، لازم نیست در آن مصداق، معانی به وصف تعدد و مغایرت تحقق داشته باشند. در «حقیقت وجود» و در مرتبه «واجب‌الوجود» و نیز در بسیاری از مراتب وجودی دیگر، معانی یا

خصوصیات و حیثیات صدق، به وصف وحدت محقق می‌شوند و تکثر و تعدد واقعی و خارجی ندارند. در نتیجه، تعدد و مغایرت در این موارد، صرفاً مفهومی است. از این‌رو، در احکام وجود، از تغایر مفهومی نمی‌توان به تغایر معنایی یا حیثیتی رسید و از این راه، به سود علیت تحلیلی در احکام وجود استدلال کرد.

۲.۲.۳. علیتِ مرتبه‌ای از وجود خاص برای مرتبه دیگر

جریان برهان لمی در فلسفه بر اساس وجود علیت بین مراتب هستی نکته‌ای است که استاد جوادی‌آملی به آن تصریح کرده است:

> از آنجا که بر اساس وحدت تشکیکی وجود، بین مراتب هستی، علیت و معلولیت محقق است.... از برهان لم می‌توان در فلسفه استفاده کرد.... (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۲۹)

همچنین استاد مصباح‌یزدی با توجه به این نکته می‌نویسد:

> اینکه موجود مطلق علتی ندارد مستلزم این نیست که حصه یا مرتبه‌ای خاص از آن علت نداشته باشد. ثبوت محمولی برای حصه خاصی از موضوع، برای عرضی ذاتی بودن آن محمول کافی است. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵ق، ص۱۴)

در بیان ایشان بنا بر مبنای اصحاب منطق که محمولِ اخص می‌تواند عرضی ذاتی باشد، می‌توان گفت ثبوتِ محمولی برای مرتبه‌ای از وجود، معلولِ مرتبه دیگری از وجود باشد؛ در این صورت رابطه علّی پیدا می‌شود و می‌توان از برهان لمّی استفاده کرد. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵ق، ص۱۴)

در بیان هر دو استاد، حصه خاصی از موضوع می‌تواند علت حصه دیگر شود. وجه مشترک در هر دو سخن، قبولِ «عرضی ذاتی اخص» است. استاد مصباح اشکال را به صورتِ مبنایی مطرح می‌کند و در مقابلِ مبنای مرحوم علامه، مبنای دیگران از اهل منطق را بیان می‌کند که به عرضی ذاتی اخص قائل‌اند. استاد جوادی‌آملی با مطرح نمودنِ ویژگی تشکیک در موضوع فلسفه، به صورت جزئی‌تر و نزدیک‌تر به فلسفه صدرایی، به نظر مرحوم علامه در باب «عرضی ذاتی»

اشکال می‌کند. در نظر ایشان، خاصیت تشکیک، امکان رابطه علّی برای مرتبه خاصی نسبت به مرتبه دیگر را فراهم می‌کند؛ بنابراین برهان لمی در فلسفه امکان دارد.

ارزیابی

پاسخ این اشکال از مطالبی که از علامه نقل شد، روشن می‌شود. بنا بر مبنای ایشان، عرضی ذاتی ضرورتاً مساوی موضوع علم است. حکمی که مربوط به مرتبهٔ خاصی از وجود باشد، اخص از «موجود بما هو موجود» است و محمولی فلسفی نیست و بنابراین، خارج از محل بحث است. در نتیجه، جریان برهان لمّی با توجه به وجود علیت در مراتب هستی، متوقف بر این مبنا است که عرضی ذاتی اخص از موضوع علم پذیرفته شود. هیچ یک از دو استاد مذکور قائل به لزوم تساوی عرضی ذاتی با موضوع علم نیستند. پس این اشکال صرفاً بنا بر مبنای پذیرفته‌شده نزد ایشان وارد است.[۱]

۳.۲.۳. بازگشت برهان ملازمات عامه به برهان لمی

نکته دیگری که در بیان استاد جوادی‌آملی حائز اهمیت است، بازگرداندن برهان از راه ملازمات عامه به برهان لمی است:

متلازمان نسبت به هم وجوب بالقیاس دارند، وگرنه انتقال از یکی به دیگری ممکن نخواهد بود و در هر موردی که وجوب بالقیاس بین دو چیز برقرار است، عامل ارتباط آن‌ها با هم همانا شیء سومی است که سبب انتقال از یکی به دیگری است؛ یعنی روح این قسم از برهان إن به برهان لمّ بازمی‌گردد که گذشته از وساطت در اثبات، دارای وساطت در ثبوتِ تلازم هم هست. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۲۹)

چنانکه ایشان در جای دیگری بیان می‌کند انحصار وجوب بالقیاس در مواردی که رابطه علّی

---

۱. به‌نظر می‌رسد اشکالات مطرح بر مبنای علامه در تساوی اعراض ذاتی با موضوع فلسفه، وارد نیست، اما اصل این مبنا از جهت دیگری غیر از آنچه منتقدان مطرح کرده‌اند، قابل‌خدشه است. از این‌رو، در نهایت می‌توان عرضی ذاتی اخص و به‌تبع آن، جریان برهان لمّ در فلسفه را به دلایلی که در این مقال نمی‌گنجد، پذیرفت. به‌هرحال، در مقاله حاضر، با پذیرش مبنای علامه و جواب از اشکالات طرح‌شده به آن، امکان جریان برهان لمّ در فلسفه منتفی دانسته شده است. بررسی انتقادی مبنای علامه در عرضی ذاتی مساوی، موضوع نوشته دیگری خواهد بود بعون الله تعالی.

موجود باشد، منجر به این می‌شود که در ملازمات عامه نیز رابطه علیت پذیرفته شود، زیرا صدق هریک از آن‌دو نسبت به دیگری ضروری و واجب بالقیاس است. پس رابطه لزومی میان آن‌دو ناشی از وجود علتی است که آن‌دو را با یکدیگر متلازم ساخته است. از این راه، برهان ملازمات عامه به برهان لمّی بازمی‌گردد. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ج۲، ص۸۸)

ارزیابی

همانگونه که در بند ۱/۲ گذشت، تلازم عام که میان مفاهیم برقرار است، اساساً متفاوت از تلازم خاص است. تلازم خاص، تلازم خارجی است و ناظر به تلازم در وجود دو شیء است. این تلازم ریشه در روابط علّی دارد، اما تلازم عام کاملاً به کثرت مفهومی ناظر است بدون هیچ رابطهٔ علّی. ریشهٔ این تلازم در تحلیل‌های ذهنی و روابطی نظیر تساوق است که رابطه‌ای مفهومی است. ارجاع تلازم عام به رابطهٔ علّی آنگونه که در کلام استاد جوادی‌آملی آمده است، انکار این تلازم بلکه انکار تساوق است.

باید دانست که گرچه مرحوم علامه وجوب بالقیاس را ناشی از رابطه علیت دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص۵۰)، ولی این مطلب منحصر به وجوب بالقیاس میان دو موجود است، نه تلازم میان دو مفهوم.

افزون بر آن، در فرض پذیرش ارجاع تلازم عام و مفهومی به رابطهٔ علی و تلازم خاص، سیر برهانی از یکی از دو مفهوم متلازم به دیگری، سیر از احدالمتلازمین به دیگری است، یعنی سیر از یک معلول به معلول دیگر. در نتیجه برهان مذکور، همانگونه که در بند ۱/۱ گذشت، انّی و از نوع إنّ مطلق است، نه برهان لمّی.

۴.۲.۳. جریان برهان لمّی در الهیات بالمعنی الاخص

استاد مصباح‌یزدی با توجه به براهینی که در بحث الهیات به‌معنای اخص اقامه می‌شود، نقد دیگری را متوجه کلام علامه طباطبایی ساخته است.

اگر مبنا این باشد که بخش الهیات از مسائل فلسفه باشد، چاره‌ای جز قبول جریان برهان لمی نیست. افعال الهی را از طریق صفات الهی می‌توان اثبات کرد که عین ذات حق تبارک و تعالی هستند. بنابراین سیر از علت به معلول که برهان لمی است جاری است. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵ق، ص۱۵)

طبق نظر مرحوم علامه، مسائل واجب نیز جزء مسائل «موجود بما هو موجود» است و در مسائل واجب از سه مسئله سخن به میان می‌آید: ذات، صفات و افعال. در الهیات، ذات واجب حد وسط قرار می‌گیرد برای اثبات افعال واجب و برهان لمی بودن این نوع روشن است.

ارزیابی

پاسخ اشکال استاد مصباح در بیان خود ایشان مورد بررسی قرار گرفته است. ایشان در قسمتی از تعلیقهٔ مورد بحث می‌نویسد:

واجب است که در برهان، رابطه علیت، میان تمام حد وسط و تمام حد اکبر ملاحظه شود. بنابراین ملاحظه رابطه میان بخشی از حد وسط و بخشی از حد اکبر کافی نیست. به عنوان مثال قیاسِ: «هر جسمی مولَف است، و هر مولَفی دارای مولِف است»، از قبیل سیر از معلول به علت نیست؛ زیرا حد اکبر در این قیاس (دارای مولِف) است نه (مولِف) به تنهایی. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵ق، ص۱۵)

گاهی بر اثر غفلت، رابطه دقیق میان حد وسط و حد اکبر، به‌خوبی بررسی نمی‌شود. رابطه باید میان «حد وسط» و «ثبوت کل حد اکبر برای حد اصغر» باشد، نه ثبوت فی نفسه بخشی از حد اکبر. بر اثر تسامحِ مذکور، گاهی در شناخت اینکه چه نوع برهانی مورد استفاده قرار گرفته است، اشتباه رخ می‌دهد. به عنوان مثال، برهان نظم که برهان إنی شمرده می‌شود، برهانی نیست که در آن از وجودِ معلول یعنی نظم، به وجودِ علت یعنی ناظم پی برده شود، بلکه اگر حد وسط یعنی «نظم»، و کل حد اکبر یعنی «دارای ناظم بودن» ملاحظه شود، متوجه می‌شویم که برهانِ احدالمتلازمین است. سیر از «وجود خداوند» به «وجود صفات و افعال برای او» نیز اینچنین است.

۴. نتیجه‌گیری

از بررسی دقیق دیدگاه علامه روشن شد که جریان برهان لمّی در فلسفه با موانعی مواجه است که

تلاش منتقدان برای گشودن روزنه‌ای برای جریان برهان لمّی در فلسفه، کامیاب نیست، مگر آنکه عرضی ذاتی اخص را بپذیریم. در میان نقدهای مطرح، ناقدان با توسل به شمول علیت نسبت به «علیتِ وجودی» و «علیت تحلیلیِ مفهومی» و نیز با پذیرش «عرضی ذاتی اخص»، مسیرهای جدیدی را برای اثبات جریان برهان لمی در فلسفه گشوده‌اند که روحِ حاکم بر همگی آن‌ها، بازگشت به نحوی از علیت در مراتب تشکیکی وجود است. در دیدگاه علامه عرضی ذاتی اخص، مورد قبول نیست و از این‌رو، اشکال مبنایی است، اما علیت تحلیلی و توسل به تمایز معنا از مفهوم و مصداق برای به‌کرسی نشاندن آن در فلسفه، با مانع مهم تساوق وجود با اعراض ذاتی خود مواجه است، گرچه در عرفان نظری بابی برای آن گشوده شد. افزون بر آن، اینکه هر مفهومی لزوما معنا یا جهت صدق خاصی دارد مورد ارزیابی انتقادی دقیقی واقع شد و مهم‌ترین دلیل به‌سود آن، دچار خلط مقام انتزاع و مقام صدق دانسته شد. در نهایت مواردی را نیز نشان دادیم که تساوق در کار است یعنی مفاهیم متعدد از جهت واحدی حکایت می‌کنند. نتیجه آنکه بر اساس مبانی علامه، جریان برهان لمی در مسائل فلسفی منتفی است.

منابع

ابن‌سینا (۱۴۰۴ق)، الشفاء، ج۳، بخش برهان، قم، منشورات مکتبة آیت‌الله مرعشی نجفی.

بلندقامت، زهیر و فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۶)، ادله اثبات علیت تحلیلی، معرفت فلسفی، سال چهاردهم، ش ۴.

جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، رحیق مختوم، ج۱و۲، قم، مرکز نشر اسراء.

جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، شرح حکمت متعالیه، ج ۱ و ۲، قم، انتشارات الزهرا.

جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، شمس الوحی تبریزی، قم، مرکز نشر اسراء.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۳)، تعلیقات علی الأسفار، تحقیق احسان کرمانشاهانی، قم: نشر ذکری.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق) مجموعه رسائل العلامه الطباطبایی، قم، باقیات.

طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۶ق)، نهایه الحکمه، قم، جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.

عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۸۲)، وعایة الحکمة في شرح نهایة الحکمة، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸)، نهایة الحکمة، قم، موسسه امام خمینی (ره)

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸)، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق)، تعلیقة علی نهایة الحکمة، قم، موسسه در راه حق.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۶)، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم: کتاب فردا.

وکیلی، علی و کاوندی، سحر (۱۴۰۲)، سیر برهانی ازطریق ملازمات عامه در فلسفه از منظر علامه طباطبایی، جستارهایی در فلسفه و کلام، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص۱۵۷-۱۷۲.

بهلول‌زاده، قاسم (۱۴۰۱)، تبیین مبانی نظریه حصر روشی فلسفه در برهان إن به تلازم عام و نقد آرای مخالف، نسیم خرد، سال هشتم، شماره اول.

معلمی، حسن و نوری، محمدعلی (۱۳۹۴)، اعم بودن علیّت حد وسط در برهان لمّ از خارجي و تحليلي و پیامد آن، آیین حکمت، سال هفتم، شماره ۲۶.

سلیمانی‌امیری، عسکری (۱۴۰۲)، نقد بررسی انحصاری بودن برهان إنی مطلق از ملازمات عامه در فلسفه از منظر علامه طباطبایی، حکمت اسلامی، سال دهم، شماره چهارم.

امیری‌سلیمانی، عسکری (۱۳۸۶)، قاعده ذوات الأسباب در منطق در یک نگاه، معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره ۲، ص۱۶۳-۱۸۸.

موسوی‌اعظم، سیدمصطفی (۱۳۹۵)، کارکردهای علیت تحلیلی دربرهان، معرفت فلسفی، سال چهاردهم، شماره دوم، ص۷۳-۹۴.