

## مفهوم لزوم در منطق و منشأ هستی‌شناسانه آن

رحمت‌الله کریم‌زاده\*

داود حیدری\*\*

### چکیده


مفهوم لزوم از مفاهیم اساسی در علم منطق است. بدون وجود رابطه لزومی میان معلومات پیشین و معلوم جدید، فکر تحقق نمی‌یابد. در تعاریف، معرّف لازم معرّف و در حجت نتیجه استدلال، لازم مقدمات استدلال است. منطق‌دانان درباره هستی و چیستی لزوم کمتر سخن گفته‌اند و در بحث از منشأ لزوم نیز بیشتر آنان به علیت و تضایف اشاره کرده‌اند. اما فیلسوفان مسلمان، ضمن طرح وجوب بالقیاس الی‌الغیر و تفاوت آن با وجوب بالغیر، نکاتی درباره چیستی لزوم و منشأ آن بیان کرده‌اند. در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی، ضمن تبیین مفهوم لزوم و نقد و بررسی منشأ لزوم، نشان خواهیم داد که شرط تحقق لزوم منطقی، وجود رابطه علیت، یعنی توقف لازم بر ملزوم است؛ خواه توقف وجودی باشد و خواه توقف مفهومی؛ مگر در اوصاف ثبوتی حق تعالی که هیچ کثرتی در ذات حق تصورپذیر نیست. ازاین‌رو، هیچ‌گونه علیتی در آن ساحت مطرح نیست. تبیین مفهوم لزوم و منشأ آن و وجودش در مواردی همچون قضایای شرطی، اعتباریات و مفاهیم مربوط به صفات الهی، اعم از ثبوتی و سلبی - درحالی‌که رابطه علیت در این موارد وجود ندارد - ضرورت بحث را ایجاب می‌کند.

**واژگان کلیدی:** علیت، لزوم، قضیه شرطی، منطق، فلسفه.

---

\*. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ایران، مشهد (نویسنده مسئول)

Karimzadeh@razavi.ac.ir

 [orcid.org/0000-0001-5692-3099](https://orcid.org/0000-0001-5692-3099)

heydari@razavi.ac.ir

\*\* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ایران، مشهد

## مقدمه

منطق دانان تلاش ذهن در سامان بخشیدن به معلومات پیشین برای یافتن دانش جدید را «فکر» می‌نامند. در واقع، فکر گونه‌ای حرکت و انتقال است؛ انتقال از معلومات پیشین به سوی معلوم جدید. بر پایه سخن ابن سینا (به نقل از طوسی، ۱۳۷۵، ص ۹-۱۷) انتقال از امور تصوری و یا تصدیقی حاضر در ذهن، به امور غیرحاضر در ذهن، گاه به‌درستی انجام می‌شود و گاه به خطا. دانش منطق عهده‌دار آموزش انتقالات درست و تمایز آن از انتقالات نادرست است. معیار تفکیک بین انتقال درست و انتقال نادرست، وجود رابطه لزومی بین مبادی و مطلوب است. چنانچه انتقال از معلومات پیشین به معلوم جدید، براساس رابطه لزومی بین آن‌ها باشد، انتقال درست خواهد بود. نمونه کامل این انتقال را در قیاس می‌بینیم. قیاس، استدلالی است که از جهت ساختار صوری به‌گونه‌ای است که مقدمات، بالذات نتیجه را در پی دارند. به بیان دیگر، قیاس مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که تنها به‌دلیل صورت تألیف آن‌ها، اگر آن گزاره‌ها که مقدمات نام دارند صادق فرض شوند، صدق گزاره دیگری که نتیجه نام دارد ضروری خواهد بود. یعنی در قیاس، نتیجه لازمه مقدمات است و مقدمات، مستلزم نتیجه‌اند. بنابراین، آنچه اعتبار قیاس را تضمین می‌کند، رابطه لزومی بین صدق مقدمات و صدق نتیجه است. از همین رو، می‌توان لزوم را به‌تعبیری گوهر منطق دانست؛ زیرا قیاس گوهر منطق است و قیاس نیز بر رابطه لزومی استوار است.

اساس منطق کشف لزومی است که میان مبادی و مطلوب برقرار است. یعنی قواعد و قوانینی که دانش منطق معرفی می‌کند، بیانگر رابطه‌ای لزومی میان تعریف و معرف، و نیز دلیل و نتیجه‌اند. از همین رو، برخی منطق را دانش قوانین لزوم و به بیان کوتاه‌تر، دانش لزوم نامیده‌اند (طه، ۲۰۰۶، ص ۸۷). اما این لزوم به چه معناست؟ آیا لزوم به‌معنای رابطه علی - معلولی است، یا اینکه مراد مطلق لزوم است؟

در این مقاله ضمن تبیین مفهوم لزوم در منطق و نقد و بررسی دیدگاه‌های گوناگون درباره منشأ لزوم، درصدد اثبات این ایده هستیم که شرط تحقق لزوم منطقی، وجود رابطه علیت - به‌معنای توقف لازم بر ملزوم - است، خواه توقف وجودی و خواه توقف مفهومی، مگر در اوصاف ثبوتی حق تعالی که هیچ‌گونه کثرتی در ذات حق نمی‌توان تصور کرد.

ضرورت این بحث بدان جهت است که:

اولاً بحث درباره منشأ لزوم منطقی، گامی در جهت پاسخ به این پرسش است که اگر همچون فیلسوفان مسلمان، بپذیریم که سبب فهم لزوم منطقی بین دو امر، وجود رابطه علیت میان آن دو است، دیگر نمی‌توان دانش منطق را کاملاً صوری و عاری از ماده و محتوا دانست. درحالی‌که منطق - دست‌کم

از نگاه پرسش‌کننده - باید صوری محض باشد.

ثانیاً اگر سبب فهم لزوم منطقی میان دو امر وجود رابطه علیت باشد، آنگاه با چالش‌های زیر روبرو خواهیم شد:

الف) رابطه لزومی میان امور معدوم و ممتنع چگونه توجیه‌پذیر است؟ یا هر محالی مستلزم هر محالی است و یا محال مستلزم قبول هر چیزی است.

ب) در برهان خلف از امر ممتنعی به امتناع امر دیگری حکم می‌شود، رابطه علیت بین این دو امر ممتنع چگونه قابل تصور است؟

ج) قواعد و استنتاجات منطقی در بسیاری از علوم اعتباری، مانند: فقه و حقوق چگونه جریان پیدا می‌کند، درحالی‌که بین امور اعتباری نمی‌توان علیت حقیقی تصور کرد.

د) در برخی از استدلال‌های مربوط به مباحث خداشناسی، از صدق مفهومی بر حق تعالی به صدق مفهومی دیگر بر حق تعالی استدلال می‌شود، درحالی‌که در مصادیق آن مفاهیم هیچ‌گونه رابطه علی و معلولی وجود ندارد؟

### پیشینه بحث

برخی آثار منتشر شده در این باره به شرح زیر است:

- مقاله «نزاع در نفی و اثبات استلزام ممکن و ممتنع»، عبدالعلی شکر، خردنامه صدرا، ۱۳۹۵، پیاپی ۸۳.
- مقاله «نسبت‌های ممکن بین دو شیء در خارج و قضایای شرطی حاکی از آن‌ها»، داوود حیدری، آموزه‌های فلسفه اسلامی، سال، ۱۳۹۸، پیاپی ۲۵.
- مقاله «تبیین مفهوم لزوم در منطق براساس کاربرد آن»، محمد ایزدی تبار و محمدعلی نوری، معارف منطقی، سال ۱۴۰۰، پیاپی ۱۴.
- کتاب ابتدای معرفت استدلالی بر استلزام یا علیت، محمد حسین زاده، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، سال ۱۴۰۱.
- مقاله «شرطی لزومی در منطق جدید»، اسدالله فلاحی، تأملات فلسفی، ۱۳۸۸، پیاپی ۱.
- مقاله «متصله لزومیه و انواع آن در منطق سینوی همراه با تحلیل و نقد برخی دیدگاه‌ها»، مرتضی حاج حسینی، منطق پژوهی، سال ۱۳۹۰، پیاپی ۴.
- مقاله «نسبت ارزش شرطی لزومی و ارزش مقدم و تالی آن در منطق سینوی»، علیرضا دارابی،

منطق پژوهی، سال ۱۳۹۶، پیاپی ۱۶.

آثار یادشده هرچند به بررسی جنبه‌های منطقی مفهوم لزوم اشاره کرده‌اند، اما برخی تنها به ذکر این نکته بسنده کرده‌اند که برگشت لزوم به رابطه علیت و یا تضایف است؛ اما توضیح روشنی از معنای علیت به کار رفته در منشأ لزوم، ارائه نکرده‌اند. افزون‌براین، هیچ‌یک از آن‌ها به کاربرد لزوم در حوزه مفاهیم اعتباری و همچنین مفاهیم صادق بر باری‌تعالی اشاره‌ای نکرده‌اند. تحلیل معنای علیت و بررسی پیامدها و نتایج برگشت لزوم به علیت و نیز تبیین وجه کاربرد مفهوم لزوم در امور اعتباری و درباره خداوند متعال، از ویژگی‌های این پژوهش است.

### تعریف لزوم

واژه «لزوم» به معنای معروف آمده است (فراهیدی، ۱۹۸۶، ج ۷، ص ۳۷۲؛ ابن‌منظور، ۲۰۰۰، ج ۱۲، ص ۵۴۱). برخی معنای دوام را برای آن ذکر کرده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۶۲؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۵۲). همچنین، به معنای ثبوت و وجوب نیز آمده است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۵۲). لزوم در اصطلاح منطق‌دانان عبارت است از امتناع انفکاک از چیزی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷). جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۲۹۲، ص ۷۴). آنچه که انفکاکش از چیزی ممتنع باشد لازم و آن «چیز» ملزوم نام دارد. در آثار فلسفی و منطقی، از لزوم گاه به ملازمه، استلزام و تلازم تعبیر شده است. اما گاهی از تلازم، عدم انفکاک از طرفین اراده شده است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۴۰۵-۱۴۰۶). برخی از فیلسوفان لزوم را به لزوم مصطلح و غیرمصطلح تقسیم کرده‌اند: لزوم مصطلح، همان اقتضاء، تاثیر و علیت است و لازم در لزوم مصطلح، وجودی است عرضی و خارج از ذات که ذات، علت و مقتضی تحقق آن است؛ اما در لزوم غیرمصطلح، علیت و معلولیت و اقتضاء در کار نیست و صرفاً لازم و ملزوم از یکدیگر منفک نمی‌شوند (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۱۴۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴ و ص ۱۷۸؛ ج ۷، ص ۲۲۳؛ همو، بی‌تا، ص ۹۵، همو، ۱۳۰۲، ص ۱۳۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۴؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۴۲؛ همو، به نقل از صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۸؛ همو، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۷۴؛ طباطبائی، ۱۴۰۴، ص ۴۴).

لزوم در آثار منطقی و فلسفی اندیشمندان مسلمان دو کاربرد دارد: لزوم خارجی و لزوم ذهنی. لزوم خارجی رابطه‌ای است میان دو شیء خارجی به گونه‌ای که با تحقق شیء اول (ملزوم) در خارج، شیء دوم (لازم) نیز محقق می‌شود. اما لزوم ذهنی رابطه‌ای است میان دو امر ذهنی، به گونه‌ای که ذهن با

تصور ملزوم، به تصور لازم منتقل می‌شود. به بیان دیگر، گاهی تلازم میان اشیای خارجی است و گاهی بین مفاهیم است و بالعرض به مصادیق هم سرایت داده می‌شود؛ در صورت نخست، ملازمه میان اشیای خارجی است و در صورت دوم، ملازمه میان مفاهیم است و بالعرض به مصادیق نسبت داده می‌شود. گویا سخن ملاصدرا به این تقسیم اشاره دارد، آنجا که می‌گوید: «فالتلازم إمّا بمعنى امتناع الانفكاك بين شيئين في الواقع والخارج، وإمّا بمعنى اقتضاء ذات كلّ منهما في لحاظ العقل أن لا يكون إلا، ويكون الآخر؛ والأوّل مترتب على الثاني» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲۳-۵۲۴).

در مباحث بعدی از نسبت این دو گونه لزوم سخن خواهیم گفت و توضیح می‌دهیم که لزوم ذهنی ریشه در لزوم خارجی دارد. از آنجا که موضوع منطق معلومات ذهنی است، باید لزوم را در مباحث منطقی، رابطه‌ای میان معلومات و احکام دانست که به سبب آن، حکمی مقتضی حکم دیگری است. ابن‌سینا به همین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: «إعلم أنّ معنى اللزوم هو أنك إذا سلّمت تلك، يجب أن تسلّم هذا القول الآخر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ج ۲، ص ۶۰).

ابن‌سینا لزوم را رابطه میان دو قول می‌داند که پذیرفتن یکی، پذیرفتن دیگری را واجب می‌کند. گرچه لزوم را می‌توان در قالب مواد قضیه بیان کرد، مثلاً بگوییم: «ق لازم ک است»، اما اگر بخواهیم رابطه لزومی میان دو قول را از طریق صورت و ساختار قضیه بیان کنیم، باید از قضیه شرطی متصل استفاده کنیم. بنابراین، هنگامی که از ساختار «اگر... آنگاه...»، لزومی اراده شود، بدین معنا خواهد بود که میان مقدم و تالی رابطه‌ای است که به سبب آن، پذیرش مقدم مستلزم پذیرش تالی است. البته قضیه شرطی در زبان طبیعی، معانی و کاربردهای دیگر نیز دارد، اما آنچه برای منطق‌دان مهم است جنبه حکایتگری آن از رابطه لزومی است. به عبارت دیگر، مسئله اصلی منطق‌دان رابطه لزومی است، نه قضیه شرطی و قضیه شرطی تا هنگامی که بیانگر رابطه لزومی باشد، مورد توجه منطق است.

منطق‌دانان در تقسیم دیگری لزوم را از جهتی به سه قسم تقسیم کرده‌اند: لازم وجود خارجی، لازم وجود ذهنی و لازم ماهیت. لازم وجود خارجی، مانند حرارت برای آتش. اگر آتش وجود خارجی داشته باشد، دارای حرارت است؛ ولی اگر به وجود ذهنی موجود شد، حرارت ندارد. لازم وجود ذهنی، مانند کلیت برای انسان. اگر انسان در ذهن موجود شود، متصف به کلیت می‌شود؛ ولی اگر در خارج موجود شود، دیگر کلی نیست. اما لازم ماهیت، لازمی است که ماهیت بدون لحاظ وجود آن در خارج و یا ذهن، عارض بر ماهیت می‌شود (خواه در خارج موجود باشد و خواه در ذهن)، مانند امکان نسبت به ماهیت که از آن منفک نمی‌شود و همیشه همراه آن است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۵۴)؛ زیرا اگر امکان، لازم

ماهیت نباشد، در این صورت ماهیت یا واجب خواهد بود و یا ممتنع (طباطبائی، ۱۴۰۴، ص ۴۴).

لزوم اصطلاحی در متون فلسفی آن است که بین دو شیء که یکی ذاتی و دیگری عرضی و خارج از ذات است، رابطه علیت برقرار است. بنابراین، لزوم تعبیر دیگری از علیت، اقتضا و تاثیر است. در لزوم اصطلاحی، ملزوم علت و مقتضی لازم است. برای مثال اگر بگوییم حرارت، لازم آتش است، بدین معناست که آتش علت و حرارت معلول است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۹۵؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۲۳؛ همو، بی تا، ص ۹۵؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۴۲). معنای غیراصطلاحی لزوم، صرف تبعیت و انفکاک ناپذیری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۴).

مراد از لزوم در لازم وجود خارجی و وجود ذهنی، لزوم اصطلاحی است و ملزوم، علت و مقتضی لازم می باشد؛ اما در لوازم ماهیت، مانند امکان، لزوم به معنای تبعیت و عدم انفکاک است و نه معنای اصطلاح (شرح منظومه، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۷۴)؛ زیرا نسبت علیت که میان حرارت و آتش برقرار است، میان ماهیت و امکان برقرار نیست. ماهیت صرفاً یک اعتبار عقلی است و نمی تواند علت چیزی واقع شود. لزوم امکان برای ماهیت به این معنا است که ذات ماهیت برای اتصاف به امکان کافی است و ماهیت به تنهایی برای انتزاع مفهوم امکان از آن و یا صدق امکان بر آن بس است (طباطبائی، ۱۴۰۴، ص ۴۴؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۴۲). امکان از عوارض تحلیلی ماهیت است و نسبت آن به امکان محمول من صمیمه شمرده می شود. به سخن دیگر، در عبارت «الانسان ممکن» محمول، خارج از ذات موضوع و از لوازم انفکاک ناپذیر آن است و در اصطلاح منطقی دانان، ذاتی باب برهان است، نه ذاتی باب ایساغوجی.

باید توجه داشت که لزوم در لازم وجود ذهنی با لزوم ذهنی متفاوت است. مراد از لازم وجود ذهنی، ویژگی های مفاهیم ذهنی است که از آن به معقول ثانی منطقی تعبیر می شود، مانند کلی بودن و نوع بودن برای مفهوم انسان (حلی، ۱۴۱۲، ص ۲۱۷؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۶؛ قطب الدین رازی، بی تا، ص ۷۰؛ یزدی، ۱۴۱۲، ص ۴۶-۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۲۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۷۴). همان طور که گفته شد، منظور از لزوم ذهنی، انتقال ذهن از یک علم به علم دیگر است و نه ویژگی های ذهنی مفاهیم و همین معنا اساس استنتاجات منطقی است.

## منشأ لزوم

در قضیه حملی ضروری، محمول برای موضوع ضرورت دارد و نیز در قضیه شرطی متصل لزومی، هنگام تحقق مقدم، تحقق تالی نیز ضروری می شود و همچنین در استدلال معتبر، قبول مقدمات مستلزم قبول

نتیجه است. در هر سه مورد، ذهن با درک ملازمه بین دو طرف از یکی پی به دیگری می‌برد. پرسش مهم آن است که چرا ذهن در برخی موارد حکم به ملازمه می‌کند و در برخی موارد نه؟ به سخن دیگر، ذهن با چه مبنایی حکم به ملازمه بین این دو امر می‌کند؟ ضرورت ملازمه بین موضوع و محمول در قضیه حملی ضروری و نیز ضرورت ملازمه بین مقدم و تالی در شرطی متصل لزومی و همچنین ضرورت ملازمه بین مقدمات و نتیجه در استدلال معتبر، ناشی از چیست؟

گرچه در منطق، احکام و نتایج ملازمات بررسی می‌شود؛ اما پرسش از منشأ حکم ذهن به ملازمه و نیز پرسش از موارد و مصادیق ملازمه، پرسشی هستی‌شناسانه است و دانش منطق نیز ناچار است مباحث خود را برپایه پاسخی که از فلسفه دریافت می‌کند، پیش ببرد.

پاسخ اولیه به پرسش از منشأ ملازمه می‌تواند این باشد که ملازمه یادشده ممکن است خودش محصول ملازمه دیگری باشد. برای مثال لزوم در قضیه «اگر این شیء انسان باشد، ضاحک است» بدان جهت است که ضاحکیت لازم ناطقیت است و ناطقیت نیز لازم انسانیت و از آنجا که نسبت لزوم متعدی است، پس ضاحکیت لازم انسانیت است. به تعبیر فلاسفه اسلامی «لازم اللازم لازم»؛ یعنی اگر «الف» لازمی داشته باشد به نام «ب» و «ب» نیز لازمی به نام «ج» داشته باشد، آنگاه «ج» که لازم «ب» است لازم «الف» نیز خواهد بود. پس «الف» با واسطه یکی از لوازم خود مستلزم «ج» است. بدیهی است که همه لوازم «الف» نمی‌توانند با واسطه، لازم «الف» باشند؛ زیرا موجب تسلسل خواهد بود. بنابراین، لازم‌ها بر دو گونه‌اند: لازم اولی و بی‌واسطه و لازم ثانوی و با واسطه. قسم اول را لازم بین و بدیهی (ضروری) و قسم دوم را لازم نظری (اکتسابی) می‌نامیم (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۳۱۱ و ص ۲۳۳-۲۳۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۸۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۴).

این پاسخ که منشأ لزوم، لزوم دیگری است درباره لزوم‌های اکتسابی پاسخ درستی است، اما منشأ لزوم‌های بدیهی را روشن نمی‌کند. درباره منشأ لزوم‌های بدیهی، پرسش همچنان پابرجاست؟ همان‌طور که قبلاً بیان شد، دانش منطق در این مباحث نیازمند فلسفه است و پاسخ را باید از این علم دریافت کند. در فلسفه اسلامی هنگامی که دو امر با یکدیگر مقایسه می‌شود، نسبت میان آن‌ها از سه حالت خارج نیست، در حالت اول تحقق یک طرف مستدعی تحقق طرف دیگر است، در حالت دوم تحقق یک طرف مستدعی عدم تحقق طرف دیگر است و در حالت سوم بیوند ضروری میان تحقق و یا عدم تحقق دو طرف نیست؛ یعنی با تحقق یک طرف، تحقق و یا عدم تحقق طرف دیگر امکان دارد. فیلسوفان اسلامی

از این سه حالت به ترتیب با نام‌های وجوب بالقیاس، امتناع بالقیاس و امکان بالقیاس یاد می‌کنند. مراد از وجوب بالقیاس بین دو امر آن است که آن‌ها از هم جدا شدنی نیستند، حال یا هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند و یا یکی لازم دیگری است و مراد از امتناع بالقیاس آن است که دو طرف باهم قابل اجتماع نیستند و مراد از امکان بالقیاس آن است که اجتماع آن‌ها ممکن است (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۹۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۱۴۰-۱۴۴ و همو، ۱۳۹۱، ص ۲۲۷-۲۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۷؛ همو، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۱؛ همو، بی‌تا، ص ۳۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۳). چنانچه آن دو طرف در قالب مقدم و تالی یک قضیه شرطی بیان شوند مفاهیم وجوب، امتناع و امکان بالقیاس الی‌الغیر به کیفیت نسبت بین آن دو اشاره دارد. وجوب بالقیاس حکایت از رابطه لزومی بین تالی و مقدم دارد.<sup>۱</sup> و امتناع بالقیاس حاکی از رابطه عنادی بین آن دو است و امکان بالقیاس بیان می‌کند که بین آن دو نه رابطه لزومیه موجود است و نه رابطه عنادیه،<sup>۲</sup> بلکه رابطه بین آنها اتفاقی است (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۲۹۲-۲۹۳. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۷ و ص ۲۴۰-۲۴۱ و طباطبائی، ۱۴۰۴، ص ۶۶-۶۷). بنابراین، از نظر منطقدانان، قضیه شرطی شامل سه قسم لزومی، عنادی و اتفاقی است.

با توجه به تقسیم لزوم به خارجی و ذهنی، از مفهوم وجوب بالقیاس الی‌الغیر نیز همانند لزوم، دو برداشت می‌توان کرد؛ در یک برداشت، وجوب بالقیاس الی‌الغیر همان ارتباط تکوینی بین دو شیء است که یا یکی علت دیگری است و یا هر دو معلول علت واحدند. در این صورت، وجوب بالقیاس الی‌الغیر ریشه استلزامات منطقی به‌شمار می‌رود. در برداشت دوم، وجوب بالقیاس الی‌الغیر همان استلزامات منطقی است. در نتیجه، وجوب بالقیاس الی‌الغیر، امری ذهنی است که از مقایسه دو علم به‌دست می‌آید.

برپایه دیدگاه فیلسوفان اسلامی، هرگونه حکمی ریشه در اصل واقعیت دارد. اصل واقعیت درحقیقت اولی‌الاولی و مبدأ المبادی است که انکار آن هرگز ممکن نیست و هرگونه ثبوتی تنها برپایه اصل واقعیت ممکن می‌شود و هر حکمی به‌تبع این اصل تحقق می‌یابد. حتی اصل امتناع تناقض نیز متفرع بر اصل واقعیت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۴۸). بنابراین، ممتنعات و اعدام از آن‌جهت که معدوم‌اند هیچ

۱. وجوب بالقیاس را هم می‌توان همان رابطه لزومی دانست که میان دو علم برقرار است و هم می‌توان آن را رابطه تکوینی و خارجی میان دو امر دانست که ذهن براساس آن حکم به لزوم می‌کند.

۲. رابطه عنادی قابل ارجاع به رابطه لزومی است.

ثبوتی ندارند و محکوم به هیچ حکمی همچون احکام وحدت، کثرت، تلازم و تعاند نمی‌شوند؛ زیرا این احکام فرع بر واقعیت و وجود است و چیزی که واقعیت ندارد، نه وحدت دارد نه کثرت، نه تلازم دارد و نه تعاند (همو، ۱۴۰۴ ج، ص ۱۷۵؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۷۱ و ۳۲۵؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۱۷۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۸ و ۳۵۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱؛ همو، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۵؛ همو، ۱۰۵۰، ص ۲۲؛ همو، بی‌تا، ص ۲۹؛ سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۵).

و جوب بالقیاس و لزوم نیز به‌عنوان حکمی از احکام براساس اصل واقعیت و تنها در بستر وجود شکل می‌گیرند. در حکم به لزوم بین دو امر، ذهن با استناد به واقعیت، نخست امری را محقق فرض کرده و سپس در پرتو همان واقعیت، به ضرورت تحقق امری دیگر حکم می‌کند. به عبارت دیگر، وجوب بالقیاس و لزوم بین دو امر، تنها در جایی است که بین آن دو امر رابطه وجودی برقرار باشد (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۹؛ قطب رازی، بی‌تا، ص ۲۰۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۵۴۹؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۲۸۳؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۲۹۲؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۴۳۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴۰).

بر پایه اصالت وجود، ربط تنها بر مدار وجود می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸۹) و ربط وجودی برخلاف دیدگاه برخی دانشمندان، بدون ربط علی و معلولی تحقق ندارد (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۹۲ و ۵۰۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۱۷۹ و ۱۸۰؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۵۴۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۴-۹۵ و ج ۱، ص ۱۳۶، ۲۳۷ و ۲۴۰؛ همو، بی‌تا، ص ۳۱؛ طباطبائی، ۱۴۰۴، ص ۵۰). پس هرگز دو امری که بین آن‌ها نسبت علیت برقرار نباشد و یا هر دو معلول علت امر سوم نباشند، ملازمه‌ای محقق نخواهد شد. بین دو امر عدمی نیز ملازمه‌ای نیست؛ زیرا عدم از آن جهت که عدم است، باطل الذات بوده و در هیچ ظرفی اعم از ذهن و خارج، امتیاز و حکمی ندارد؛ بنابراین، بین امور عدمی نیز هیچ ربط و پیوندی برقرار نیست.

بر این اساس، استاد جوادی آملی انکار کاربرد براهین لمی در فلسفه و انحصار براهین فلسفی به استدلال از احد المتلازمین به دیگری را نادرست می‌داند و معتقد است ملازمات عامه در فلسفه همانند ملازمات دیگر علوم برهانی نسبت به یکدیگر واجب بالقیاس‌اند و در هر واجب بالقیاس، ربط علی خواهد بود و ربط علی به این است که یا یکی از دو واجب بالقیاس، علت دیگری باشد یا هر دو معلول شیء سوم، در نتیجه هرگز تلازم بدون علت و معلول نخواهد بود و برهانی که در محور علت و معلول تنظیم می‌شود حتماً به برهان لمی برمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۸).

### شرط صدق قضیه شرطی و انتاج استدلال در منطق قدیم و جدید

از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، قواعد دانش منطق، ناظر بر عالم واقع است و در بستر اصل واقعیت شکل می‌گیرد. نتیجه این سخن آن است که دانش منطق نمی‌تواند کاملاً صوری و بریده از ماده و محتوا باشد. همه احکامی که به‌نحو صوری در منطق جاری می‌شوند، اعتبار خود را از اصل واقعیت و اصل عدم تناقض دریافت می‌کنند. اصل واقعیت و اصل عدم تناقض، نقطه آغاز هر دانشی از جمله دانش منطق‌اند. قوانین صوری در منطق، اعتبار خود را از این دو اصل می‌گیرند. صورت قیاس، نمایی از ساختار مشترک بین استدلال‌های گوناگون است که برخی منتج و برخی عقیم‌اند. سبب انتاج و عدم انتاج صورت‌ها در مواد و محتوای آن‌ها نهفته است؛ زیرا صورت، همواره صورت محتوایی است و صورت بدون توجه به محتوا معنایی ندارد. برای مثال، وجه انتاج صورت قیاس «هر الف، ب است و هر ب، ج است» در منطق حملی آن است که محتوای این صورت، از رابطه اندراج بین سه حد «الف»، «ب» و «ج» حکایت می‌کند. بدون توجه به رابطه اندراج و صرفاً براساس صورت، چگونه می‌توان حکم به منتج بودن آن کرد؟

توجه صرف به صورت، در نظام‌های منطق کلاسیک و بی‌توجهی به ماده، سبب شده است که در این نظام‌ها رویکردهایی ترسیم شود که افزون‌بر فیلسوفان اسلامی، برخی منطق‌دانان جدید نیز آن را برنتابند. در منطق کلاسیک می‌گویند:

الف) قضیه شرطی تنها هنگامی کاذب است که دارای مقدم صادق و تالی کاذب باشد؛ وگرنه، صادق است. برپایه این برداشت - که به استلزام مادی مشهور است - در صدق قضایای شرطی، کافی است مقدم کاذب و یا تالی صادق باشد و نیازی به وجود رابطه بین مقدم و تالی نیست.

ب) یک قضیه صادق (ضروری) از هر قضیه‌ای - خواه صادق (ضروری) و خواه کاذب (ممتنع) - قابل استنتاج است و یک قضیه کاذب (ممتنع) هر قضیه‌ای را - خواه صادق (ضروری) و خواه کاذب (ممتنع) - نتیجه می‌دهد (موحد، ۱۳۷۳، ص ۶۱).

ج) استدلال معتبر، استدلالی است که نمی‌شود مقدمات آن صادق و نتیجه‌اش کاذب باشد. بنابراین، اگر مقدمات استدلالی کاذب و یا نتیجه آن صادق باشد آن استدلال معتبر است، هرچند پیوندی بین مقدمات و نتیجه نباشد.

هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها از سوی فیلسوفان مسلمان پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً، در صدق قضیه شرطی، وجود رابطه شرط است و عدم «صدق مقدم و کذب تالی» کافی نیست و ثانیاً، تعریف منطق کلاسیک از اعتبار، نتایجی دارد که گاه با شهود ما نمی‌سازد. اگر نتیجه استدلالی ضرورتاً صادق باشد یا مقدمات

استدلال ضرورتاً کاذب باشد، آن استدلال بنا بر این تعریف، معتبر خواهد بود. مانند این استدلال:

باران می بارد و باران نمی بارد.

مشهد پایتخت ایران است.

در این استدلال صدق مقدمه محال است و همین برای اعتبار آن کافی است. منطق‌دانان جدید به اعتبار این استدلال‌ها اعتبار پوچ (vacuously valid) می‌گویند (پریست، ۱۳۸۴، ص ۳۳). اما از نگاه منطق‌دانان مسلمان، در استنتاج قضیه‌ای از مقدمه یا مقدمات، وجود رابطه میان مقدمات و نتیجه ضروری است. در هر استدلال معتبری، نتیجه لازم مقدمات است و ریشه هر لزومی در واقع نهفته است و آن رابطه‌ای است که در عالم واقع میان لازم و ملزوم وجود دارد. بدون وجود رابطه واقعی میان مقدمات و نتیجه، استدلال معتبر نخواهد بود.

ممکن است گفته شود دیدگاه فیلسوفان اسلامی بر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی استوار است و آنان دیدگاه واقع‌گرایانه و مبنای‌گرایانه را پذیرفته‌اند و در باب صدق، به نظریه مطابقت معتقدند. اما منطق‌دانان جدید صرفاً به صورت توجه دارند و خود را تابع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی نمی‌دانند؛ در نتیجه، تعاریف مفاهیم منطقی مانند قضیه شرطی و استدلال معتبر، صرفاً بر اساس صورت انجام می‌گیرد و بر نظریات خاص هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی استوار نیست.

در پاسخ باید گفت منطق همانند سایر دانش‌ها، نخست نیازمند اصل واقعیت و اصل عدم تناقض است هرگاه یکی از این دو اصل با چالش روبه‌رو شود، پایه‌های منطق سست خواهد شد. زیرا این دو از اصول بنیادین علم و معرفت‌اند و بدون آن‌ها علمی محقق نخواهد شد (ر.ک: قوام صفری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶-۱۲۸).

حاصل آنکه واقع‌گرایی نظریه‌ای در کنار سایر نظریات نیست که بتوان آن را کنار گذاشت و نظریه دیگری را به جای آن برگزید و سپس از علم و معرفت سخن گفت. خاصیت کاشفیت از واقع، ویژگی ذاتی علم است. علم از آن جهت که علم است، هیچ شأنی جز حکایت از واقع و جهان خارج و روابط موجود در آن ندارد. اگر کسی واقع‌نمایی علم را انکار کند، هرگز نمی‌تواند سخن معناداری بیان کند و راهی جز دچار شدن به سفسطه نخواهد یافت. چنین کسی چگونه می‌تواند روابط منطقی میان قضایا و نیز انتقال ذهن از علمی به علم دیگر را که فکر می‌نامیم و محور مباحث دانش منطق است، به درستی تبیین کند؟ هر علمی در توجیه خود نیازمند رجوع به عالم خارج است. توجیه و عقلانیت در ساحت‌های گوناگون دانشی، در ساختاری مبنای‌گرایانه به دست می‌آیند حتی غیرمبنای‌گرایان در استدلال‌هایی که در دفاع از خود

و نقد مبنای مبرهنه‌گرایی مطرح می‌کنند، بر اصول منطق تکیه می‌کنند و توجیه و عقلانیت این اصول مبتنی بر نگاه مبنای مبرهنه‌گرایی است.

### انحصار منشأ لزوم در علیت

دانستیم که در هر ملازمه‌ای، اولاً دو طرف باید محقق فرض شوند و بین دو طرف پیوند وجودی برقرار باشد. و ثانیاً پیوند وجودی، بنابر رویکرد بزرگانی همچون ابن‌سینا، میرداماد و ملاصدرا، تنها بر مدار علیت شکل می‌گیرد. نتیجه این دیدگاه آن است که هر جا رابطه علیت نباشد، ملازمه نیز نخواهد بود. اما در کتاب‌های منطقی سخنی از انحصار منشأ لزوم در علیت نیست. فارابی، ابن‌سینا، فخر رازی، شهرزوری، طوسی، ساوی، قطب‌الدین شیرازی و قطب‌الدین رازی هنگام بیان موارد تحقق رابطه لزومی، از امور دیگری همچون متضایفین نیز سخن گفته‌اند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۸۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۳۳، ۲۳۴ و ۲۳۷؛ فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷؛ طوسی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱؛ ساوی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۷؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۵، ص ۳۸۲). اما برخی از این فیلسوفان در آثار فلسفی خود به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویا تنها سبب ملازمه بین دو امر، علیت است و بدون علیت تلازمی نخواهد بود. فرض اینکه دو امر متلازم باشند و باین حال، یکی علت دیگری نباشد و نیز هر دو معلول علت واحدی نباشند، گمانی باطل و بی‌اساس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۴۱؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۳؛ همان، ج ۲، ص ۱۱۷؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۲۸۳؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۷۰، ۱۲۲، ۱۴۱-۱۴۲ و ۱۷۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۴ و ۱۵۸-۱۵۹؛ بی‌تا، ص ۳۱-۳۲؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۷۷ و ۸۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۸۶).

از سوی دیگر، مثال‌هایی از قضایای شرطی، به‌ویژه، در مباحث فلسفی و منطقی می‌توان یافت که در آن‌ها میان مقدم و تالی نسبت لزومی برقرار است؛ یعنی ممکن نیست مقدم صادق و تالی کاذب باشد؛ باین حال، به نظر می‌رسد، هیچ‌یک از طرفین، علت دیگری نیست و همچنین هر دو طرف، معلول علت واحد نیستند. مانند قضایای زیر:

اگر الف موجود است، پس الف واحد است.

اگر این موجود ممکن الوجود است، پس معلول است.

اگر الف مثلث است، پس الف سه ضلع دارد (یا سه زاویه دارد).

اگر الف ماهیت باشد، پس الف ممکن الوجود است.

اگر قضیه «هر الف ب است» صادق است، پس قضیه «برخی ب الف است» صادق خواهد بود.

اگر الف واجب الوجود بالذات است، پس الف بسیط است.

اگر کسی از چراغ قرمز عبور کند، تخلف کرده است.

ریشه لزوم در این موارد چیست؟ آیا امر دیگری به‌جز علیت منشأ لزوم است و یا همه آن‌ها را به‌نحوی

می‌توان به علیت برگرداند؟ پیش از بررسی هریک از این موارد، شایسته است قدری درباره معانی علیت

که در آثار فلسفی به‌کار رفته، توضیح داده شود.

### معنای علیت

واژه «علت» در فلسفه دارای دو اصطلاح عام و خاص است. مفهوم عام علت آن است که تحقق معلول نیازمند

تحقق علت است؛ اما چنین نیست که از وجود علت، وجود معلول تحقق پیدا کند؛ هرچند از عدم علت عدم

معلول لازم می‌آید. علت در معنای خاص، چیزی است که شیء در تحققش به آن نیازمند است و در صورت عدم

تحقق علت، تحقق معلول محال است و در صورت تحقق علت، وجود معلول واجب و ضروری است (سهروردی،

۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۷؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۶۶؛ حلی، ۱۳۶۲، ص ۲۰۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۶۸؛

همو، بی‌تا، ص ۲۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۲۶-۲۳۱؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۹-۳۰).

مراد از علیت در بحث منشأ تلازم‌های منطقی، علیت به‌معنای عام، یعنی توقف یک امر بر امر دیگر

است. از این‌رو می‌توان علیت را برای شرایط، معدات، مقدمات و اجزای سازنده یک شیء به‌کار برد.

براساس این تعریف، علت چیزی است که در تحقق شیئی دیگر نقش دارد و معلول آن چیزی است که

تحققش وابسته و متوقف بر تحقق چیز دیگری است.

با درنگ در معنای مشترک عام و خاص از علیت درمی‌یابیم که علیت میان دو امر و توقف یکی بر

دیگری فرع بر تغایر آن‌هاست؛ یعنی قوام علیت به کثرت اشیا و موجودات است؛ اگر بین دو چیز تغایری

نباشد، علیت معنایی نخواهد داشت. بنابراین، هرگونه علیتی مستلزم دوگانگی و کثرت است. البته،

تفسیرهای مختلفی از کثرت ارائه شده است؛ ولی برداشت اولیه از کثرت آن است که ملاک کثرت،

تحقق موجودات فی‌نفسه در خارج است. در این صورت، برخی موجودات فی‌نفسه می‌توانند علت برخی

دیگر واقع شوند. اما گویا، در کلمات فیلسوفان با گونه‌های دیگری از علیت روبه‌رو هستیم که در توجیه

آن یا باید معنای علیت را توسعه داد و یا اینکه بپذیریم در مواردی واقعاً علیتی در کار نیست و با مسامحه

تعبیر به علیت شده است. لذا ضمن بیان چند نکته، به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

۱. بنیان اندیشه فلسفی درباره جهان هستی بر اصل علیت بنا شده است. اما فیلسوفان، پیرو نگاه فلسفی خویش به جهان هستی و چگونگی تحقق کثرات در عالم، تحلیل‌های متفاوتی از این اصل ارائه کرده‌اند. در نگاه مشهور، جهان به‌گونه‌ای تصویر می‌شود که از کثرات پر شده و مملو از موجودات متباین و مستقل از یکدیگر است و هریک از آن‌ها وجودی فی‌نفسه و مغایر با دیگری دارند. معلولات نیز گرچه جدا از علت نیستند و وابستگی ذاتی به علت دارند؛ با این حال وجودی فی‌نفسه دارند. بدین معنا که مغایر علت‌اند. از آنجا که فی‌نفسه بودن موجودات، ملاک دوگانگی و مستلزم تعدد و تكثر واقعیات عالم هستی است؛ از این رو، این علیت منشأ کثرت موجودات است.

با تحلیل عمیق و دقیق اصل علیت در نگرش نهایی حکمت متعالیه، پس از اثبات اصالت وجود و امکان فقری غیر واجب و اثبات وجود رابط، تقسیم وجود به علت و معلول به تقسیم وجود به رابط و مستقل تبدیل می‌شود؛ از این رو، وجود معلول عین ربط به علت بوده و حیثیتی جز ربط و تعلق به علت ندارد و وجودی دیگر در برابر علت شمرده نمی‌شود؛ بلکه صرفاً شأنی از علت است. باتوجه به اینکه وجود رابط معلول در این دیدگاه، هیچ هویت مستقلی ندارد و واقعیتی در کنار واقعیات دیگر نیست، کثرت وجودی در عالم خارج پدید نمی‌آید؛ زیرا ملاک تكثر و تعدد موجودات، وجود فی‌نفسه آن‌هاست. با انتفای کثرت وجودی، علیت به‌معنای متعارف نیز منتفی می‌شود و جای خود را به گونه‌ای دیگر از منشأ بودن می‌دهد که به نام تَحْيُث، تَشْأَن، ظهور و تجلی شناخته می‌شود (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۴۸).

۲. فیلسوفان علت را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: علت ماهیت و علت وجود. برای قسم اول به علیت خط و سطح برای ماهیت مثلث و علیت ماده و صورت برای ماهیت جسم مثال زده‌اند. چنان‌که برای قسم دوم علیت وجود آتش را برای وجود حرارت ذکر کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ج ۳، ص ۲۶۵؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۱؛ ج ۳، ص ۱۱-۱۳؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۶۶). به‌نظر می‌رسد، قول به تحقق رابطه علیت در ماهیات را باید از باب توسعه در اصطلاح تلقی کرد؛ یعنی همان‌گونه که در وجود خارجی و عالم عینی، رابطه علیت میان موجودات برقرار است و وجود خارجی معلول وابسته به وجود خارجی علت است، این رابطه را در عالم ذهن نیز می‌توان به‌نحوی تصور کرد و آن در جایی است که تصور يك ماهیت، وابسته به تصور معانی دیگری باشد؛ چنان‌که تصور معنای مثلث، وابسته به تصور معنای خط و سطح است، ولی لازمه این توسعه در اصطلاح، این نیست که احکام علت و معلول حقیقی و عینی هم برای آن‌ها ثابت باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶).

همچنین است علیت ذاتیات برای ذات و ذات برای لوازم ذات، یعنی تحقق ذات - چه در ظرف ذهن یا خارج - وابسته به تحقق ذاتیات است و تحقق لوازم ماهیت - خواه در ظرف ذهن یا خارج - وابسته به تحقق ذات است. باین حال، علیت به معنای اصطلاحی میان آن‌ها وجود ندارد.

۳. در آثار فیلسوفان اسلامی از دو گونه علیت سخن به میان آمده است: علیت خارجی و علیت تحلیلی. در علیت خارجی، هریک از علت و معلول در خارج، وجودی جدای از یکدیگر دارند و کثرت میان آن‌ها کثرت خارجی است. بنابراین، علیت خارجی، مستلزم تغایر خارجی وجود علت و وجود معلول است. ولی در علیت تحلیلی، کثرت میان علت و معلول، کثرت عقلی و تحلیلی است. عقل ابتدا برای يك شیء در ظرف خود مراتبی اعتبار می‌کند، سپس مرتبه‌ای را علت مرتبه دیگر قرار می‌دهد. در این حالت، علیت میان مفاهیم و اعتبارات ذهنی که از مصداق واحد انتزاع شده است اعتبار می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۱). بنابراین، علیت تحلیلی، مستلزم تغایر خارجی وجود علت و وجود معلول نیست، یعنی دو امری که متوقف بر هم هستند، وجود جداگانه‌ای از هم ندارند و هر دو به وجود واحد موجودند و علت و معلول تنها در معنا متغایرنند. اطلاق واژه علیت بر غیر از علیت خارجی، یعنی بر علیت میان مفاهیم و اعتبارات ذهنی، همراه نوعی تسامح یا از باب توسعه در اصطلاح است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۸۰؛ ج ۵، ص ۲۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۵؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۱-۸۲).

بنابر آنچه که گفته شد، در مواردی همچون: «استلزام بین جوهر و اعراض آن»، «استلزام بین صورت و ماده»، «استلزام بین جنس و فصل»، «استلزام بین اجزای ماهیت و ذات ماهیت»، «استلزام بین ماهیت و لوازم آن» و «استلزام بین امکان و احتیاج» که دو طرف ملازمه وجودی مستقل و جدای از دیگری ندارند و به جهت عدم تغایر خارجی، میان آن‌ها علیت به معنای متعارف برقرار نیست، ارجاع لزوم به علیت به یکی از دو بیان زیر توجیه می‌شود:

الف) مراد از علیت، علیت تحلیلی و عقلی است. بدین معنا که عقل با عملکرد خود، شیء واحد را به دو چیز تحلیل کرده و یکی را وابسته به دیگری می‌یابد و در توصیف این حالت از واژه علیت استفاده می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۷).

ب) منظور آن است که هر دو طرف ملازمه، معلول علت واحدی هستند؛ یعنی با تحقق یک طرف ملازمه از جانب علت، طرف دیگر ملازمه نیز محقق می‌شود. همچنان که در لوازم ماهیت گفته می‌شود: لوازم ماهیت به حیثیت تقییدی ماهیت تحقق می‌یابند. از این رو، با تحقق ماهیت محقق می‌شوند و نیازمند جعل مستقلی نیستند (همان، ج ۱، ص ۳۹۸؛ ج ۷، ص ۳۰۰).

### استلزام بین صفات ثبوتی واجب

صفات ثبوتی در حق تعالی و جوب بالذات دارند، نه وجود امکانی؛ از این رو متلازم و جداناپذیرند. با این حال، هیچ‌گونه رابطه علی و معلولی در مصادیق مفاهیم یادشده وجود ندارد؛ زیرا کثرت و تعددی در کار نیست.<sup>۱</sup> پس باید گفت تلازم بین مفاهیم در صفات ثبوتی حق تعالی (و نیز در صفات سلبی) به سبب وحدت مصداقی مفاهیم است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۴۹-۳۵۰ و ص ۳۵۵-۳۵۶)، با این تفاوت که در سبب تلازم در صفات ثبوتی، وحدت مصداق واقعی و در سبب تلازم در صفات سلبی، وحدت مصداق فرضی مفاهیم است. بنابراین، مفاهیم صفات ثبوتی نسبت به هم واجب بالقیاس اند؛ هم‌چنانکه مفاهیم صفات سلبی نسبت به هم واجب بالقیاس و متلازم اند.

صفات کمالی خداوند مانند علم، قدرت، اراده، حیات، سمع و بصر گرچه تغایر مفهومی دارند، اما به حساب مصداق و نیز به جهت صدق واحدند و هیچ‌گونه جهت اختلافی نه در عقل و نه در خارج ندارند و از حیث واحد بر مصداق واحد صدق می‌کنند (همان، ص ۳۴۹).

استاد جوادی آملی ریشه کثرت مفاهیم در حق تعالی را محدودیت مفاهیم انسانی می‌داند و نه کثرت ذات و جهات ذاتی. از نظر ایشان، هر مفهوم، روزنه‌ای است که به اندازه خود از حقیقت خارجی حکایت می‌کند؛ از این رو صدق چند مفهوم بر یک موجود بسیط کامل، جایز است و هیچ‌گونه ترکیبی به همراه ندارد؛ زیرا هریک از آن مفاهیم، مقداری از کمال‌های آن بسیط را نشان می‌دهند؛ ولی محکی آن مفاهیم، مرکب نیست. مفهوم واحد نمی‌تواند به تنهایی آن حقیقت نامحدود را نشان دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۱۲۷-۱۲۸). بنابراین، مغایرت در مفهوم با اتحاد و عینیت در وجود، منافات ندارد. ملاصدرا می‌گوید اختلاف مفاهیم اوصاف حق تعالی به حساب معنا، مستلزم هیچ‌گونه کثرتی نیست، نه کثرت ذات در خارج و نه کثرت به حساب تحلیل عقلی (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۳۰).

### لزوم اعتباری

اعتباریات براساس نیاز انسان برای دستیابی به اهداف و غایاتی ساخته می‌شوند. زندگی اجتماعی انسان بدون اعتباریات ناممکن است و هر شخصی در حرکت به سوی کمال و برآوردن نیازهای بنیادین خود

۱. البته درباره تلازم بین ممتنع بالذات، این اشکال نیز وجود دارد که رابطه علیت چگونه ممکن است بین امور عدمی برقرار شود.

چاره‌ای جز روآوری به ادراکات اعتباری ندارد. بدون اعتباریات، هیچ عمل اختیاری از انسان سر نخواهد زد (طباطبائی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۸۱).

یکی از مباحث مهم و مشترک بین فلسفه و علم اصول در حوزه اعتباریات آن است که آیا قواعد منطقی در امور اعتباری و قراردادی جریان می‌یابد یا نه؟ مرحوم علامه طباطبائی و شهید مطهری می‌گویند استدلال منطقی در اعتباریات جاری نمی‌شود؛ اما برخی این دیدگاه را نادرست انگاشته و آن را نقد می‌کنند (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۸۴).

در قضایای شرطی متشکل از امور اعتباری نیز این پرسش جا دارد که آیا این نوع از قضایای شرطی، لزومی اند یا اتفاقی؟ و اگر پیوند میان مقدم و تالی لزومی است، آیا منشأ آن رابطه علیت است؟ به این دو مثال توجه کنید: «اگر کسی مواد مخدر مصرف کند، مجرم است»، «اگر نمازگزار عمداً روی خود را از قبله برگرداند، نمازش باطل است». در امور اعتباری رابطه میان دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است؛ از این رو می‌توان آن را نپذیرفت. اما انسان‌ها آگاهانه و از روی اختیار برای دستیابی به مصالح خود، خود را ملزم به پذیرش آن می‌دانند و برای حرکت به سوی کمال و برآوردن نیازهای بنیادین خود - چه در ساحت فردی و چه در ساحت اجتماعی - چاره‌ای جز روآوری به امور اعتباری ندارند. از این رو، چنانچه ظرف تحقق این‌گونه قضایا را عالم اعتبار فرض کنیم، رابطه بین مقدم و تالی، لزومی خواهد بود و نه اتفاقی.

## نتیجه‌گیری

از آنچه درباره مفهوم لزوم منطقی و منشأ هستی‌شناسانه آن گفته شد، چنین می‌توان نتیجه گرفت:

۱. اساس منطق بر مفهوم لزوم استوار است.
۲. معنای لزوم در منطق صرفاً جدایی‌ناپذیری دو امر ذهنی است، به‌گونه‌ای که ذهن از علم به ملزوم، به علم به لازم منتقل می‌شود.
۳. لزوم از نگاه فیلسوفان مسلمان، ریشه در واقعیت دارد و براساس اصل واقعیت و تنها در بستر وجود شکل می‌گیرد. بدون علقه و ربط وجودی، هیچ ملازمه‌ای محقق نمی‌شود.
۴. برپایه سخن فیلسوفان بزرگ مسلمان، هر ملازمه‌ای تنها بر مدار علیت قرار دارد. هر جا که رابطه علیت نباشد، ملازمه‌ای نیز نخواهد بود. رابطه تضایف نیز به رابطه علیت بازمی‌گردد.
۵. مراد از علیت به‌عنوان منشأ لزوم، معنای عام علیت، یعنی توقف است.
۶. رابطه علیت متوقف بر کثرت، تغایر و تباین بین علت و معلول است. با توجه به تحلیل‌های متفاوت

مکاتب فلسفی از گونه‌های کثرت، مفهوم علیت نیز دستخوش تعاریف گوناگون شده است و به تعبیر دیگر، به تناسب تحلیلی که از کثرات در هستی ارائه شده است، از اصل علیت نیز تقریرهای گوناگونی صورت گرفته است و حتی گاهی از تسامح در کاربرد لفظ علیت نیز سخن گفته شده است.

۷. به نظر می‌رسد اصل علیت در معانی زیر می‌تواند منشأ لزوم واقع شود:

أ. علیت خارجی بین دو وجود عینی و متغایر از یکدیگر برقرار است.

ب. علیت عقلی که بین دو امری که مصداق واحدی دارند اما به تحلیل عقلی از یکدیگر متمایزند، برقرار است.

ج. علیتی که در آن هستی تنها از آن علت است و معلول از خود هیچ ندارد، معلول صرفاً شأنی از شئون علت به‌شمار می‌رود. از این رو، شایسته است که لفظ علیت کنار گذاشته شود و بهتر است از الفاظی مانند ظهور و تجلی استفاده شود.

د. علیت قراردادی در بستر عالم اعتبار شکل می‌گیرد و با اعتبار معتبر، ملازمه‌ای بین دو امر که در عالم واقع با یکدیگر ارتباطی ندارند، برقرار می‌شود. این لزوم تنها در ظرف عالم اعتبار تحقق دارد.

۸. به جز علیت، انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد نیز می‌تواند منشأ لزوم واقع شود. گاهی ذهن از یک مصداق واحد، مفاهیم متعددی انتزاع می‌کند؛ باین حال کثرت مفاهیم، نشان‌دهنده کثرت مصادیق نیست؛ زیرا هریک از این مفاهیم، به اندازه توانش از وجودی که منشأ انتزاع آن است، حکایت می‌کند؛ اما نمی‌تواند مصداق خود را از همه جهات معرفی کند. بنابراین، از کثرت مفهوم، نمی‌توان کثرت مصداق را استنتاج کرد؛ درباره واجب‌الوجود، تغایر و اختلاف مفهوم‌ها نه کثرت خارجی ذات را در پی دارد و نه کثرت به‌حسب تحلیل عقل را. در نتیجه، هرگز نمی‌توان منشأ تلازم بین اوصاف حق تعالی را به علیت برگرداند.

۹. به‌طور کلی باید گفت، تلازم بین مصادیق متعدد، بی‌گمان تنها ناشی از رابطه علی و معلولی بین دو امر متلازم است. اما تلازم بین مفاهیم، ممکن است ناشی از رابطه علی و معلولی بین مصادیق باشد و ممکن است ناشی از وحدت مصداقی آن مفاهیم باشد. در صورت دوم حکم به تلازم، حکم حقیقی نیست و در نتیجه، به رابطه علیت باز نمی‌گردد.

## منابع

۱۹. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات والتنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین محمد رازی، بی‌جا، دفتر نشر کتاب.
۲۰. ———، ۱۴۰۴ الف، *الهیات شفا*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۱. ———، ۱۴۰۴ ب، *الشفا*، تصدیق و مراجعة ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۲. ———، ۱۴۰۴ ج، *التعلیقات*، تحقیق ابراهیم بدوی، بیروت، مکتبه الاعلامی الاسلامی.
۲۳. ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۲۰۰۰م، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۲۴. پریست، گراهام، ۱۳۸۴، *درآمدی به منطق*، ترجمه امیر دیوانی، قم، دانشگاه مفید.
۲۵. تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم*، مقدمة رفیق العجم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۲۶. جرجانی، سیدشرف‌علی‌بن محمد، ۱۳۷۰، *کتاب التعریفات*، چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، ج ۱، قم، اسرا.
۲۸. ———، ۱۳۹۶، *رحیق مختوم*، ج ۱۸، قم، اسرا.
۲۹. ———، ۱۳۸۳، *رحیق مختوم*، ج ۳، قم، اسرا.
۳۰. حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۳۶۲، *الجواهر النضید*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۳۱. ———، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، تحقیق فارس حسون تبریزیان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۲. رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، چاپ دوم، مقدمه و تصحیح از محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۳۳. ———، بی‌تا، *شرح المطالع فی المنطق*، قم، انتشارات کتبی نجفی.
۳۴. ساوی، زین‌الدین عمر بن سهلان، ۱۳۸۳، *البصائر النصيرية*، تحقیق از حسن المرأغی (غفارپور)، تهران، مؤسسه الصادق الطباعة و النشر.
۳۵. سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی الشواهد الربوبية*، چاپ دوم، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۳۶. ———، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران، ناب.
۳۷. ———، ۱۹۸۱م، «حاشیه» در: *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

۳۸. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چاپ دوم، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۹. شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراق*، مقدمه و تحقیق از حسین ضیائی تربتی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية*، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۴۱. شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۵، *درة التاج*، تصحیح سید محمد مشکوه، تهران، انتشارات حکمت.
۴۲. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
۴۳. \_\_\_\_\_، ۱۰۵۰ق، *انفاذ النائمین*، مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، چاپ دوم، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۴۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *حکمة الإشراف (تعلیقه ملا صدرا)*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۷. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
۴۸. \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
۴۹. \_\_\_\_\_، بی تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
۵۰. طباطبائی، محمدحسین، ۱۴۰۴ق، *نهایة الحکمة*، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
۵۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا.
۵۲. طه، عبدالرحمن، ۲۰۰۶م، *اللسان والمیزان أو التکوثر العقلي*، الطبعة الثانية، مغرب، المركز الثقافي العربی - الدار البيضاء.
۵۳. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرين*، چاپ سوم، تصحیح احمد حسینی، تهران، مرتضوی.
۵۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه.
۵۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *بازنگاری اساس الاقتباس*، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
۵۶. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات للفارابی*، با تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۵۷. فخر رازی، محمدین عمر، ۱۳۸۱، *منطق الملخص*، با مقدمه و تعلیقه احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).

۵۸. فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۹۸۶م، *العین*، تحقیق مهدی المحرومی و ابراهیم السامرائی، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۵۹. فیومی، احمدین محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، قم، دار الهجرة.
۶۰. قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۶، *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶۱. کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی، ۱۳۸۴، «رساله شمسیه» در: *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، چاپ دوم، شرح از قطب‌الدین رازی و باحاشیه جرجانی و مقدمه و تصحیح از محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۶۲. لاریجانی، محمدصادق، ۱۳۸۴، «استدلال در اعتباریات»، در: *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، شماره ۲۴، ص ۳۴-۴.
۶۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *شرح نهایة الحکمة*، تحقیق عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
۶۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۶۵. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
۶۶. موحد، ضیاء، ۱۳۷۳، *درآمدی به منطق جدید*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۷. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۶۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۷۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *الافق المبین*، با تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، میراث مکتوب.
۷۱. نراقی، مهدی‌بن ابی‌ذر، ۱۳۸۰، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
۷۲. یزدی، مولی عبدالله، ۱۴۱۲ق، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، قم، جامعه مدرسین.