

معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا

□ مهدی قوام صفری

چکیده

ابن سینا در بررسی یقین علمی، نخست حوزه بحث را به علم اکتسابی محدود می‌کند، و پس از تقسیم آن به علم تصویری و علم تصدیقی، به توضیح معنای یقین درباب هر دوگونه علم می‌پردازد. او در ادامه بحث نحوه تحصیل تصورات یقینی و موانع موجود در این راه، و سپس چگونگی روش‌های رسیدن به تصدیقات یقینی را بطور مفصل توضیح می‌دهد. در ضمن بحث روشن می‌شود که ابن سینا قول به وجود معلومات باصطلاح فطری را نمی‌پذیرد و حتی چگونگی اکتساب اولیاتی از قبیل اصل عدم تناقض را نیز نشان می‌دهد. نقش ادراک حسی در تحصیل علم یقینی و چگونگی نگاه ابن سینا به معرفت تجربی و بعضی نکات مربوط به چگونگی وقوع خطا در معرفت تجربی و در اقامه استدلال‌های مفید یقین، که برهان نامیده می‌شوند، و نیز شرایط اینگونه استدلال‌ها از مطالبی است که در این مقاله مطرح می‌شود.

۱

این سینا بخش برهان منطق شفا را با تقسیم علم اکتسابی به دو قسم آغاز می‌کند: «از آنجا که علم حاصل از اکتساب فکری، و علم حاصل از اکتساب غیر فکری...»، و به این ترتیب نشان می‌دهد که در این بخش منطق صرفاً با علم اکتسابی سروکار خواهد داشت.^(۱) این کار او کاملاً موجه و معقول است، زیرا برهان معرفت‌شناسی است و در نظریه معرفت‌شناسی تنها به معرفتی می‌پردازند که از راه طبیعی قوای ادراکی انسان، از آن جهت که انسان است، کسب شده باشد. بنابراین، بطور مثال، علم فطری - اگر اصلاً چنین علمی وجود داشته باشد - چیزی نیست که در معرفت‌شناسی اسلامی از آن بحث کنند و فرض و دخول این‌گونه علوم در بعضی از نظام‌های معرفت‌شناسی، یکسره از بحث معرفت انسان خارج است. از اینجا و همین‌طور از بحث عقل هیولانی، که پس از این در بخش ۵ می‌آید، معلوم می‌شود که ابن سینا اعتقادی به علم فطری، یعنی علمی که «از زمانی که خلق شده‌ایم در ما موجود است و ما آنها را از آن زمان می‌دانیم»^(۲)، ندارند.

۲

گفتیم که موضوع بحث علم حاصل از اکتساب فکری است. این نوع علم دو قسم است: تصور و تصدیق. تصورات اکتسابی از حیث حکایت از متعلق خود دارای مراتبی هستند. بعضی از آنها شامل معانی عرضی مربوط به یک چیز یا چند چیز است، و بعضی دیگر شامل معانی ذاتی مختص به یک چیز یا چند چیز است. بنابراین، از این جهت، می‌توان تصورات را به دو قسم تقسیم کرد: (۱) تصویری که متعلق خودش را از همه چیز متمایز می‌سازد، و (۲) تصویری که متعلق خودش را از بعضی از چیزهای دیگر متمایز می‌سازد. چون در هر دو صورت تصور حاصل شده یا شامل معانی عرضی است یا شامل معانی ذاتی است، می‌توان گفت که تصورات اکتسابی از این دو جهت چهار قسم هستند: (۱) تصوراتی که از عرضیات متعلق خود ترکیب می‌شوند و آن را از بعضی چیزهای دیگر متمایز می‌سازند، این تصورات را رسم ناقص می‌نامند. (۲) تصوراتی که از عرضیات متعلق خود ترکیب می‌شوند و مخصوصاً شامل جنس قریب آن هستند و آن را از هر

چیز دیگر متمایز می‌سازند، این تصورات را رسم تام می‌نامند. (۳) تصوراتی که از ذاتیات متعلق خود ترکیب می‌شوند، اما شامل همه ذاتیات آن نیستند، این گونه تصورات را منطق دانان اهل ظاهر حد تام می‌نامند، اما منطق دانان اهل تحقیق آن را حد ناقص تلقی می‌کنند. (۴) تصوراتی که از همه ذاتیات متعلق خود ترکیب می‌شوند، اینگونه تصورات حد تام حقیقی اند و تولید تصور یقینی می‌کنند. بنابراین، از دیدگاه ابن سینا، حد حقیقی و تام تصویری نیست که مطلوب را ذاتاً، یعنی برحسب بعضی از ذاتیاتش از چیزهای دیگر متمایز سازد، بلکه به عقیده او حد حقیقی، همانگونه که ارسطو گفته است «قولی است که بر ماهیت دلالت کند»^(۳)، یعنی قولی است که بر کمال حقیقی شیء، که شیء را آن می‌کند که هست، دلالت کند. پس حد حقیقی و تام از راه تحصیل همه ذاتیات شیء تحصیل می‌شود، و چنین حدی «تصور تام» تولید می‌کند. (۴)

۳

ابن سینا در آغاز مقاله چهارم برهان شفا می‌گوید که انواع معلومات ما با انواع پرسش و «مطلب» برابر است، زیرا هر پرسشی برای روشن ساختن مطلوبی پرسیده می‌شود. از این رو به‌ازای «تصور تام»، که حاصل حد حقیقی است، مطلب معینی باید وجود داشته باشد که همان مطلب «ما» است. به عقیده ابن سینا، مطلب «ما» تابع مطلب «هل بسیط» است، و وجه این تبعیت نیز روشن است. زیرا پس از آنکه معلوم شد چیزی موجود است (و این به مطلب «هل بسیط» مربوط می‌شود)، سؤال می‌شود که حقیقت این شیء موجود چیست (و این به مطلب «ما» مربوط است). اما، همانگونه که ابن سینا در بخش منطق دانشنامه علایی می‌گوید «مطلب ما دو گونه است. یکی آن است که: گوئی چه بُود معنی لفظ تو، مثلاً که کسی گوید: مثلث، تو گوئی چه بُود معنی مثلث، و چه می‌خواهی به مثلث؟ و دیگر آن است که گوئی: چه بُود مثلث، خود به نفس خویش. و مطلب پیشین از ما پیش تر از هل است - که نخست باید که بدانی که چه می‌گوئی، تا آنگاه مشغول شوی بدان که هست یا نیست. و مطلب ما [ی] دیگر از سپس هل است، که تا ندانسته باشی که هست، نگویی که چه چیز است؟ و جواب مطلب ما تفسیر نام بُود، یا حد ذات.»^(۵) پس مطلب «ما» که «از چه چیزی پرسد» دو گونه است: مای شارحه و مای حقیقه. مای شارحه از معنی لفظ می‌پرسد و

پاسخ آن شرح لفظ است، و این به مرحله قبل از تحقق وجود شیء مربوط است و «مای شارح اسم» نیز نامیده می‌شود، اما مای حقیقیه از ماهیت شیء موجود، یعنی از ذاتیات آن که آن را از هر چیز دیگر متمایز می‌سازد، می‌پرسد و این البته به مرحله بعد از تحقق وجود شیء مربوط می‌شود. پاسخ مطلب مای شارح اسم، پس از علم به تحقق وجود متعلق آن، یعنی پس از مثبت بودن پاسخ‌های بسیط درباره متعلق آن، مقتضای مطلب ما به حسب ذات را نیز روشن می‌کند.^(۶)

معلوم می‌شود که اولاً مای حقیقیه به موجودات مربوط است، و معانی و مفاهیم ثانوی، اعم از منطقی و فلسفی، از این حیث که امر ماهوی نیستند نمی‌توانند متعلق این پرسش واقع شوند و نمی‌توان برای آنها حد تام ارائه کرد؛ پس حد تام، که تولید تصور تام، یعنی تصور مطابق با واقع می‌کند، فقط به موجودات، آن هم به موجودات دارای ماهیتی معین مربوط می‌شود. پرسش «ما» درباره آن گونه معانی و مفاهیم، اگر اصلاً مطرح شود، دیگر نه مای شارح اسم، بلکه مای شارح لفظ نامیده می‌شود.^(۷) ثانیاً، چنانکه پس از این خواهیم گفت، ممکن است حقیقت اینگونه مفاهیم ثانوی و معانی انتزاعی، برخلاف حقیقت موجودات برای ما معلوم باشد زیرا در مورد موجودات، چنانکه خواهیم دید، وضع بگونه‌ای است که تحصیل همه ذاتیات آنها در اکثر موارد مقدور نیست و بنابراین تصور ما از آنها تصور تام، و حدی که برای آنها در پیش می‌نهمیم حد تام و حقیقی نمی‌باشد.^(۸)

مطلب «ما» با مطلب «لم»، یعنی «چرا» - که از سبب می‌پرسد - نیز نسبتی دارد، و این نسبت درواقع پل ارتباط بین حد و برهان، یعنی تصور و تصدیق یقینی است. بطور مثال، وقتی کسی می‌پرسد که آیا ماه می‌گیرد، سؤال او درواقع در قوه سؤال از چیزی است که موجب علم به گرفتگی ماه می‌شود. این سؤال درواقع مفاد مطلب «هل» است که از هستی مطلوب می‌پرسد. وقتی پاسخ «هل» داده شود و گفته شود که آری ماه می‌گیرد، این بار مطلب «لم» مطرح می‌شود و این سؤال پرسیده می‌شود که چرا ماه می‌گیرد. سؤال اخیر، درواقع از سبب گرفتگی ماه، که همان حد اوسط استدلال است،^(۹) می‌پرسد، و این سؤال در قوه این سؤال است که علت، یعنی حد اوسط چیست، و پاسخ به آن، ضمناً در قوه پاسخ مطلب «ما» نیز هست. پس مطلب «لم» در اینجا، هرچند نسبت به نتیجه استدلال، بالفعل مطلب «لم» است، نسبت به حد اوسط، بالقوه مطلب «ما» است. البته این کلیت ندارد، و علاوه بر این عکس این سخن نیز درست نیست؛ یعنی، اینطور

نیست که هر پاسخ مطلب «ما» بحث مربوط به حد اوسط باشد، یا بحث از ماهیت حد اوسط همیشه به معنی بحث از حد و مطلب «ما» باشد، بلکه فقط در شرایطی که استدلال مورد بحث، از نوع برهان «لم» باشد، پاسخ به مطلب «لم» درخصوص حد اوسط برهان، در قوه پاسخ مطلب «ما» درخصوص آن حد اوسط می باشد.^(۱۰)

اگر این ارتباط مطلب «ما» با مطلب «لم»، که چنانکه گفتیم در شرایط حاکم بر بعضی انواع استدلال وجود دارد، به همراه آنچه درباب پاسخ «ما»ی حقیقیه گفته شد، یعنی به همراه این سخن که پاسخ «ما»ی حقیقیه بر ماهیت دلالت می کند، در نظر گرفته شود، می توان به راحتی به این نتیجه رسید که تعبیر تصور را در مورد «تصور تام»، که شامل ذاتیات یعنی تمام ماهیت شیء مورد تصور است، با مسامحه به کار برده اند، وگرنه محتوای چنین تصویری در قوه معرفت گزاره ای است. مقصود از معرفت گزاره ای، این است که شخص بدانند گزاره خاصی صادق است؛ پس حد تام در قوه تصدیق است. بطور مثال، اگر کسی از ماه گرفتگی تصور تاملی داشته باشد، می داند که آن عبارت است از زوال نور ماه در اثر سایه زمین، و این علم او همان پاسخ مطلب «ما» درباره ماه گرفتگی است،^(۱۱) که خود البته معرفت گزاره ای است. اصولاً هر پاسخ مطالب «ما» به این صورت بیان می شود که «... عبارت است از...»، و این صورت البته صورت تصدیق است. راز اصلی این سخن، اعتبار وجود خارجی محدود در حد تام (یعنی، در «ما»ی حقیقیه) است. چون حد تام باید تصویری تام، یعنی تصویری مطابق با واقعیت محدود تولید کند، ناچار صورت تصدیق به خود خواهد گرفت؛ از این جهت است که در تعریف خود «حد»، همانطور که می دانیم، می گویند «حد، قولی است که...»، و می دانیم که حد، قول جازم است. خود ابن سینا، در زمینه ای دیگر، این تفسیر را تأیید می کند. او در ضمن بررسی این مطلب که هرآنچه مورد تصدیق است مورد تصور هم است، اما عکس مطلب درست نیست و معانی الفاظ مفرد، و الفاظ مرکب غیر قضیه درواقع تصور می شوند ولی تصدیق نمی شوند، می گوید:

حتی اقوال جازم هم از یک لحاظ تصور می شوند و از لحاظ دیگر تصدیق می گردند. جهت تصور قول

جازم قیام معنای آن به نفس است، مانند اینکه بگوییم انسان حیوان است، و جهت تصدیق قول

جازم از حیث نسبتی است که معنای آن با شیء فی نفسه دارد.^(۱۲)

می‌بینیم که در نظر ابن سینا، همان اعتبار وجود خارجی محدود در حد تام، ملاک معرفت تصدیقی بودن حد تام یا تصور تام است. از این رو ابن سینا می‌گوید که «هرگاه چنان باشد که گفتیم، به نظر می‌رسد که تصدیق به گونه‌ای تمام‌کننده تصور باشد»، و تصوراتی که در تصدیق سودمند نباشند، در علوم به کار نمی‌آیند.^(۱۳)

نتیجه بند بالا این شد که علم یقینی حتی در قسم تصویری آن نیز تصدیقی است و بنابراین، در حوزه علوم اکتسابی فکری، به یک معنی، یقین به علم تصدیقی محدود است. همچنین روشن شد که این نوع علم یقینی نمی‌تواند با عالم خارج بی‌ارتباط باشد، به این معنی که جستجوی مبنای یقین حتی در حوزه یقین به اصطلاح تصویری اگر به شرایط درونی عالم محدود باشد راه به جایی نمی‌برد و ناچار بخشی از این جستجو باید به شرایط بیرونی بپردازد. پس هر یقینی باید با بیرون از عالم پیوندی طبیعی داشته باشد، یعنی پیوندی که بتواند سازوکار پیدایش یقین در ذهن عالم را مدلل سازد و توجیه کند وگرنه گمراه و گزاف خواهد بود.

۲

وجه انحصار علم یقینی و «یقین» در تصدیق، یعنی در علم تصدیقی و گزاره‌ای روشن شد، و اکنون این سؤال در پیش می‌آید که چه نوع تصدیقی تصدیق یقینی است. ابن سینا علم یقینی را به روشنی تمام اینگونه معرفی می‌کند که علم یقینی در هر مورد هرچند ظاهراً تصدیق واحد است، درحقیقت در قوه دو تصدیق است. در هر یقین، اولاً، این اعتقاد زوال‌ناپذیر وجود دارد که موضوع مورد نظر چنین و چنان است، یعنی دارای ویژگی‌های معینی است، و ثانیاً، اعتقاد زوال‌ناپذیر دومی با اعتقاد اول همراه است مبنی بر اینکه ممکن نیست که آن موضوع چنین و چنان نباشد، یعنی ممکن نیست آن ویژگی‌های معین را نداشته باشد. هرگاه تصدیق اول را، بی‌آنکه تصدیق دوم با آن همراه باشد، یقینی بنامند، این یقین موقت و غیردائم خواهد بود.^(۱۴) پس ملاک ابن سینا برای جدا ساختن علم از غیر علم این است که علم باید یقینی و ضروری باشد و هر تصدیق یقینی درحقیقت از دو تصدیق تشکیل می‌شود.

به عقیده ابن سینا دو گونه علم یقینی وجود دارد: اولی و غیراولی. تصدیق یقینی اولی،

تصدیقی است که به وساطت تصدیق دیگر کسب نمی‌شود، و به این معنی اکتسابی نیست، اما از اینجا بر نمی‌آید که اینگونه تصدیقات اصلاً اکتسابی نیستند زیرا، همانگونه که پیش از این گفته‌ایم،^(۱۵) ابن سینا دو گونه اکتساب مطرح می‌کند؛ اول، اکتساب فکری و دوم، اکتساب غیر فکری. مقصود از اکتساب فکری، اکتساب تصدیق به کمک تصدیقات دیگر است، درحالی‌که اکتساب غیر فکری اکتساب تصدیق بدون توسل به تصدیقات دیگر است.^(۱۶) بنابراین اولی نیز اکتسابی است، اما راه اکتساب آن، بگونه‌ای که در بخش بعد خواهیم دید، اکتساب غیر فکری است. اما راه تحصیل تصدیقات غیراولی، اکتساب نظری است، به این معنی که تحصیل آنها بدون توسل به تصدیقات دیگر ممکن نیست. ابن سینا دو راه متفاوت برای تحصیل اینگونه تصدیقات معین می‌کند، اول راه استقراء، که حاصل آن مجربات نامیده می‌شود، و دوم راه برهان، که حاصل آن برهانیات است.^(۱۷) به این ترتیب، اگر راه اکتساب تصدیقات یقینی را لحاظ کنیم، ابن سینا سه گونه علم یقینی مطرح می‌کند.

ترتیب طبیعی اکتساب این سه گونه علم یقینی به این صورت است که اولیات، چون بر هیچ تصدیق دیگری مبتنی نیستند باید نخست کسب شوند، و در مرتبه دوم، به دلایلی که در بخش بعد، روشن خواهد شد، مجربات و سپس برهانیات کسب می‌شوند. همین ترتیب طبیعی ایجاب می‌کند که ما نیز نخست به اولیات و چگونگی اکتساب آنها بپردازیم و سپس تجربه و برهان را، که راه‌های کسب دو گونه علم یقینی دیگر هستند، بررسی کنیم.

۵

از دیدگاه ابن سینا، پیدایش یقین برای عالم فرایند معین و روشنی دارد. نفس انسان، از نظرگاه او، در نخستین مرحله پیدایش اش هیچ معلوم تصویری یا تصدیقی ندارد؛^(۱۸) بنابراین قول به وجود معلوم فطری در انسان قولی سخیف و باطل است. نفس انسان در نخستین مرحله پیدایش اش دارای دو قوه نظری و عملی است. قوه نظری، قوه مدركه عالمه است و قوه عملی، قوه محرکه عامله. شأن اولی در نهایت درک کلیات و یافتن حق و باطل، و شأن دومی استنباط صناعات انسانی و یافتن خوب و بد افعال و اختیار فعل خوب و عمل به آن و پرهیز از فعل بد است.

قوة عملی انسان در کارکردهایش از قوة نظری یاری می‌جوید، چراکه اتخاذ رای کلی شان قوة نظری است. قوة نظری دارای مراتبی است که نخستین مرتبه آن صرفاً استعداد و آمادگی نفس برای اخذ معانی معقول کلی است. این آمادگی و استعداد نفس عقل هیولانی یا عقل بالقوه نامیده می‌شود، و جهت این نامگذاری، شباهت آن به هیولای اجسام است: همانطور که اجسام هیولایی^(۱۹) دارند که البته صورتی از آن خودش ندارد اما شأنش این است که هر صورت محسوسی را بپذیرد، در نفس‌های انسانی نیز هیولایی است که البته صورتی از آن خودش ندارد اما هر صورت معقولی را می‌پذیرد.^(۲۰)

استدلال ابن سینا برای نشان دادن اینکه نخستین مرتبه قوة نظری نفس انسان عقل هیولانی است این است که عقل هیولانی^(۲۱)

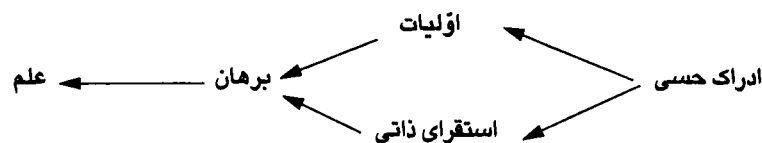
اگر صورت محسوس خاصی داشت، چنانکه به زودی بیان خواهیم کرد، دیگر صلاحیت نداشت صورت‌های معقول را بپذیرد، و اگر صورت معقول خاصی داشت، همانند صفحه‌ای نوشته شده، نمی‌توانست غیر آن را بطور مستقیم بپذیرد؛ پس عقل هیولانی استعداد محض نفس برای قبول همه صورت‌هاست.

پس عقل هیولانی نمی‌تواند صورت محسوس خاصی داشته باشد، زیرا داشتن چنین صورتی موجب می‌شود که نفس جسمانی گردد، و حال آنکه نفس چنین نیست؛ و همینطور این عقل نمی‌تواند صورت معقول خاصی داشته باشد زیرا این نیز موجب خواهد شد که عقل نتواند هر صورتی را بپذیرد، زیرا داشتن صورتی معین به معنی داشتن هویت معین است و هویت معین نمی‌تواند پذیرای هر صورت دیگر باشد. به این ترتیب نفس انسان در نخستین مرحله پیدایش عقل هیولانی است، یعنی استعداد محض برای پذیرفتن همه صورت‌هاست، خواه صورت‌های محسوس و خواه صورت‌های معقول. چون عالم یا عالم عقلی است یا عالم حسی، و هویت هر عالم هم به صورت آن است، و چون عقل هیولانی پذیرای صورت‌های معقول و محسوس است، «مستعد است که کل عالم گردد»، و ماهیت هر چیز موجود و صورتش در آن پدید آید.^(۲۲)

راه حصول این دو گونه صورت در عقل هیولانی کدام است و نفس چگونه می‌تواند به علم، یعنی حصول اینگونه صورت‌های معقول و محسوس برای آن، دست یابد؟ از دیدگاه ابن سینا، دو

راه مشخص برای تحصیل صورت موجودات و برای دست یافتن به علم یقینی وجود دارد: برهان و استقراء، یعنی استقرای ذاتی. و از آنجا که مقدمات کلی براهین نیز از راه استقراء و ادراک حسی تحصیل می‌شوند، پس ادراک حسی نخستین گام تحصیل هرگونه علم یقینی اکتسابی و فکری است؛^(۲۳) و از این رو «هرچند خود حس [یعنی ادراک حسی]»^(۲۴) علم نیست، هرکس حسی را نداشته باشد علمی را نخواهد داشت.^(۲۵) اما با این همه، «حس راهی است به معرفت اشیاء، نه علم به آنها؛ و ما به اشیاء صرفاً با فکر و قوه عقلانی علم پیدا می‌کنیم، و از طریق آنها به همراه استعانت از اولیات مجهولات را به دست می‌آوریم.»^(۲۶)

پس علم ما از ادراک حسی آغاز می‌شود، اما ادراک حسی تنها راهی به سوی علم است نه خود علم؛ و برای تحصیل علم باید از فکر و عقل مان، یعنی از ادراک عقلی مان، و همچنین از اولیات استفاده کنیم. اما در این میان، از دو شیوه تحصیل علم، یعنی برهان و استقرای ذاتی، فقط دومی با ادراک حسی پیوند مستقیم دارد، بنابراین استقرای ذاتی از حیث تحصیل علم بر برهان مقدم است. پس بدون ادراک حسی، استقرای ذاتی و اولیات وجود نخواهد داشت، و بدون استقرای ذاتی و اولیات برهان، و بدون برهان علم نخواهد بود. پس می‌توان نمودار زیر را داشت:



علم چیست؟ علم معرفت یقینی است، و معرفت یقینی حاصل اعتقاد و تصدیق است که در آن علاوه بر نسبت دادن محمول به موضوع، بطور بالفعل یا بطور بالقوه نزدیک به فعل این نیز مورد اعتقاد باشد که سلب آن محمول از آن موضوع ممکن نیست؛ پس معرفت یقینی، که همان علم به معنی اخص آن در نزد ابن سیناست، معرفتی است که نقیض آن ممکن نباشد، وگرنه آن معرفت نه علم بلکه ظن و شبه یقین خواهد بود.^(۲۷) معلوم است که این شرط علم، تصور یقینی را نیز، از حیث اینکه به واقع به تصدیق باز می‌گردد، دربر می‌گیرد.

اما هر تعلیم و تعلم فکری و ذهنی، مسبوق به یک علم است،^(۲۸) و ذهن خالی از هر علم، که

درواقع مرتبه و مقام عقل هیولانی است، قادر نیست که علمی تحصیل کند. پس نخستین معلومات انسان، نمی‌تواند حاصل تعلیم و تعلم فکری و استدلالی باشد. نخستین معلومات انسان باید از راه ادراک حسی تحصیل شود، زیرا این راه، راه تعلیم و تعلم فکری نیست. حس فقط صورت‌های اشیای محسوس را به انسان می‌دهد، اما وجود همین صورت‌ها در عقل هیولانی انسان، معلوماتی در آن پدید می‌آورد که یقینی هستند. این معلومات چون یقینی‌اند باید صورت تصدیق داشته باشند. بطور مثال، با وجود یک صورت محسوس، قوه عقلانی انسان می‌تواند به هنگام بازشناسی آگاهانه آن به این علم یقینی دست بیابد که این صورت محسوس، «خودش خودش است»، و با وجود دو صورت محسوس، عقل انسان می‌تواند به غیریت آنها پی ببرد و بی‌واسطه دریابد که «این صورت، آن صورت نیست». ابن سینا این بازشناسی آگاهانه را به وجود حافظه و تشخیص غیریت و عینیت را به قوه عقلانی انسان نسبت می‌دهد. او پیدایش اینگونه اولیات یقینی در نفس انسان و نقش حافظه در آن را، به پیروی از ارسطو، به اجتماع صف لشگر در جنگ تشبیه می‌کند. وقتی گروهی در جنگ شکست می‌خورند و فرار می‌کنند، و یک نفر از آنها فرار نمی‌کند و ایستادگی نشان می‌دهد، و دومی دوباره به او می‌پیوندد، و سومی هم همینطور به آنها ملحق می‌شود و یکی یکی باز می‌گردند، صف لشگر ناگهان دوباره منظم می‌شود. بنابراین نخستین اولیات، یعنی نخستین تصدیقات انسان از همین آحاد صورت‌های محسوس تشکیل می‌شود. این تصدیقات مبادی اول علم را تشکیل می‌دهند بی‌آنکه خود غیر از صور محسوس مبدا تصدیقی دیگری داشته باشند. این اولیات بدیهی‌اند، به این معنی که تصدیق آنها نیاز به واسطه ندارد، اما در عین حال چنانکه دیدیم غیراکتسابی نیستند؛ آنها فقط به این معنی غیراکتسابی‌اند که از تصدیقات مقدم دیگری برنیامده‌اند و گرنه از این حیث که محصول کارکرد قوای ادراک حسی و عقلی‌اند اکتسابی‌اند.^(۲۹) بدیهی بودن آنها به معنی صدق آنها، یعنی به معنی مطابقت آنها با واقعیت است، زیرا تصدیق هرچند فعل نفس است، اما فعل من‌عندی نفس نیست بلکه فعلی است مبتنی بر صورت محسوسی که از ادراک حسی آمده است، و وقتی نفس بطور مثال حکم می‌کند «این این است» این حکم به معنی حکایت از وضع خارج و مطابق با آن است. یا آنجا که از تکرار صورت محسوس واحد این بازشناسی آگاهانه برای نفس حاصل می‌شود که آنچه اکنون حس می‌کند همان است که قبلاً حس کرده است، یا غیر آن است که قبل

از آن حس کرده بود نفس می‌تواند به بودن یا نبودن امر معینی دست بیابد و مفهومی از هستی و عدم دریابد که بر شی خارجی صدق می‌کند. بنابراین، کسانی که بداهت را به معنی مطابقت با خارج نمی‌دانند یا توجیه علم بدیهی را مستغنی از ارجاع آن به واقعیت می‌دانند، در واقع نحوه حصول تصورات سازنده آن علوم بدیهی را از نظر دور داشته‌اند. از این نظر ادراک حسی از حیث معرفت‌شناسی و آماده‌سازی قوه عقلانی برای درک علوم بدیهی نقشی منحصر به فرد دارد، که غفلت از این نقش آن، یا مقدم داشتن هر چیزی بر آن ناچار به سخنانی از قبیل قول به بعضی علوم فطری یا قول به فعالیت ساختار فطری عقل منجر خواهد شد،^(۳۰) سخنانی که هرگز نمی‌توان آنها را تبیین طبیعی معرفت انسان تلقی کرد.

ابن سینا، هرچند در تبیین نقش ادراک حسی در پیدایش اولیات از ارسطو پیروی کرده است، اما کوشیده است برخلاف ارسطو، حصول صورت محسوس در نفس را مستقیماً علت پیدایش اولیات نداند، بلکه آن را صرفاً علت مستعد شدن نفس برای پذیرفتن اولیات از موجودی به نام عقل فعال بداند. او پس از اینکه پیدایش طبیعی اولیات در نفس را مثل ارسطو توضیح می‌دهد، به هنگام تلخیص بیانات خودش ناگهان فیض الهی را بی‌جهت مطرح می‌کند: «در گذشته نسبت به این کلیات [یعنی، همان اولیات] نادان بوده‌ایم برای اینکه این بسائط [یعنی، آحاد صور محسوس] در ما به وجود نیامده و به ذهن ما خطور نکرده بودند. و وقتی یکی از ما از طریق حس و تخیل این بسائط را به نحو مذکور [یعنی، به همان شیوه طبیعی مأخوذ از ادراک حسی و حافظه] استفاده کرد و تألیف آنها بر وی ظاهر شد، این امر هرگاه عقل به فیض الهی که شخص مستعد از آن جدا نمی‌شود متصل باشد، سبب می‌شود که ما خود به خود آن را تصدیق کنیم.»^(۳۱) و در جای دیگر به گونه‌ای بر این جنبه از موضوع بحث تأکید می‌کند که ممکن است به نظر برسد که حتی اعانت حواس را یکسره نادیده گرفته است: «این قوه [یعنی، عقل هیولانی] در همه افراد نوع وجود دارد و ذاتاً هیچیک از صور معقول را ندارد، بلکه این صورت‌ها از دو راه برای او حاصل می‌شوند؛ اول، در اثر الهام الهی و بدون یادگیری و بدون استفاده از حواس؛ مانند معقولات بدیهی، مثل عقیده ما به اینکه کل بزرگ‌تر از جزء است، و اینکه دو نقیض در شیء واحد با هم جمع نمی‌شوند.»^(۳۲)

با این همه خود ابن سینا این ابهام موجود درباره نقش حواس در پیدایش اولیات را در نجات

کاملاً از بین می‌برد. او در این کتاب درباره نحوه پیدایش اولیات می‌گوید:

وقتی معانی بسیط به کمک حس و خیال یا بوجهی دیگر در انسان حادث شد، سپس قوه مفکره آنها را تألیف کرد، واجب می‌شود که ذهن آنها [یعنی، اولیات] را ابتدائاً و بدون علت دیگری تصدیق کند، بی‌آنکه بداند آنها را اکنون استفاده کرده است، بلکه انسان می‌پندارد که همواره به آنها عالم بوده است... مانند کل بزرگ‌تر از جزء است، و این نه از حس استفاده شده است نه از استقراء، نه از چیز دیگر. بلی ممکن است ذهن تصور کل و بزرگ‌تر و جزء را از حس استفاده کند، اما تصدیق این قضیه امری است جلیلی. (۳۳)

به این ترتیب مقصود او روشن می‌شود. وقتی او می‌گوید اولیات حاصل حس نیستند، مقصودش این است که تصدیق اولیات حاصل حس و استقراء نیست، نه اینکه حس و ادراک حسی در حصول آن که بر حصول تصورات بسیط مبتنی است دخالت و فایده‌ای ندارد.

بهتر است در اینجا مطلبی در مورد عقل فعال نیز گفته شود، اگرچه وجود عقل فعال و حضور آن در برخی از مباحث مهم فلسفه اسلامی باید بطور جداگانه بررسی شود. این موجود در فلسفه اسلامی با نظریه صدور فارابی جای محکمی پیدا کرده، و علاوه بر این در نظریه معرفت اسلامی نیز نقشی مهم یافته است. آنچه در اینجا لازم است درباره این موجود ناشناخته گفته شود این است که کارآمدی آن در نظریه معرفت حاصل یک تعلیم ارسطویی است که به صورت قاعده درآمده است. آن تعلیم ارسطو این است که «هرآنچه بوسیله طبیعت یا هنر پدید می‌آید از چیزی که بالقوه چنین و چنان است و بوسیله چیزی که بالفعل چنین و چنان است پدید می‌آید» یا «هرآنچه پدید می‌آید چیزی است که از چیزی بوسیله چیزی پدید می‌آید که نوعاً با چیز پدیدآینده یکی است.»^(۳۴) بطور مثال، برای اینکه درخت بلوط پدید آید، باید از چیزی، یعنی از دانه درخت بلوط، و بوسیله چیزی، یعنی طبیعت یا دقیق‌تر بگوییم، درخت بلوط پدید آید. به تعبیر دیگر دانه درخت بلوط، که بالقوه درخت بلوط است حاصل یک درخت بلوط بالفعل است؛ اگر هیچ درخت بلوط بالفعلی نبود، هیچ دانه‌ای بالقوه درخت بلوط نیز نبود.

خلاصه اینکه برای تبدیل هر امر بالقوه در طبیعت یا در حوزه صنعت به امر بالفعل، امر بالفعلی از آن نوع از پیش لازم است. فیلسوفان مسلمان این قاعده ارسطویی را از حوزه طبیعت و

صنعت به حوزه معرفت توسعه داده و گفته‌اند برای تبدیل شدن عقل هیولانی که فقط بالقوه صورت‌های معقول است به عقل بالفعل دارای صورت‌های معقول، عقلی لازم است که خودش بالفعل همه صورت‌های معقول را داشته باشد و آن عقل فعال است. آنها به همین جهت او را موجودی می‌دانند که وقتی نفس انسان در اثر ادراک حسی مستعد پذیرفتن یک صورت معقول شد، آن صورت معقول را به عقل انسان اضافه می‌کند و عقل انسان را نسبت به آن صورت از قوه به فعل درمی‌آورد. از این رو آنها او را واهب‌الصور نیز نامیده‌اند. در اینجا می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا توسعه کارکرد آن قاعده ارسطویی از عالم موجودات طبیعی و صناعی به حوزه علم و معرفت انسانی، موجه و لازم است؟ وقتی به راحتی می‌توان چگونگی پیدایش اولیات در اثر ادراک حسی و حصول آحاد صور محسوس و کار عقل بر روی آنها را بطور طبیعی تبیین کرد، ضرورت حفظ موجودی که وجود اثبات نشده‌اش با مشکلات فراوان هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی روبروست از کجاست؟

به هر حال ما روایت اول ابن سینا در باب پیدایش اولیات را، که تکرار تعلیم ارسطو در این باره است، پی می‌گیریم. وقتی اولیات برای نفس انسان حاصل شد، ابن سینا عقل انسان را در این مرحله عقل بالملکه می‌نامد.^(۳۵) وقتی عقل بالملکه حاصل شد، نفس دارای اولیات یقینی است، و پس از آن می‌تواند از طریق به کار بردن حد و قیاس به تحصیل علوم اکتسابی بپردازد و استكمال یابد و به عقل بالفعل تبدیل شود، یعنی عقل، که همان «قوة تعقل نفس است»^(۳۶)، در این مرتبه ملکه اندیشیدن را دارا می‌شود؛^(۳۷) به همین جهت ابن سینا، این مرحله از عقل انسان را «مبدأ قبول علم» می‌نامد.^(۳۸)

مهم‌ترین و نخستین تصدیق اولی و بدیهی که در مرحله عقل بالملکه برای انسان حاصل می‌شود، اصل امتناع تناقض است، که می‌گوید: «بین ایجاب و سلب واسطه‌ای وجود ندارد.»^(۳۹) به عقیده ابن سینا هر علمی در واپسین تحلیل به این اصل بازمی‌گردد، و هر استدلالی بر آن مبتنی است. این اصل بدیهی است و بنابراین مطلقاً صادق، و به دلیلی که پیش از این گفتیم، مطابق با واقع است. به این معنی که نه فقط قانون ذهن انسان نیست تا تنها بر منطق فکر او حاکم باشد، بلکه اصلاً قانون فکر به معنی منطقی آن نیست، این اصل قانون واقعیت است، چون از هستی اشیاء برمی‌آید قانون هستی است و تا هر جا که دامنه هستی گسترده باشد، آن نیز تا آنجا

حکومت دارد،^(۴۰) و ضرورت آن نشان ضرورت واقعیت و برخاسته از آن است؛ به این جهت ابن سینا آن را از «عوارض موجود بماهو موجود» می‌داند.^(۴۱)

مبدأالمبادی بودن اصل امتناع تناقض به این معنی است که نمی‌توان سخنی گفت یا استدلالی آورد که این اصل دست‌کم بطور بالقوه در آن در کار نباشد و آن سخن یا استدلال بر آن مبتنی نباشد. مقصود این نیست که این اصل به صورت مقدمه قیاس یا جزئی از قیاس به کار می‌رود، بلکه برعکس این اصل هرگز بطور بالفعل در استدلالی ظاهر نمی‌شود، و اگر هم محتوای آن در علمی از علوم به نحو بالفعل در استدلالی ظاهر شود، بگونه‌ای ظاهر می‌شود که یا هر دو جزء آن به موضوع آن علم اختصاص یافته باشد؛ بطور مثال، این اصل ممکن است در علم هندسه به این صورت ظاهر شود که: هر مقدار یا مشارک است یا مباین، که در این صورت هر دو جزء آن به علم هندسه تخصیص یافته است؛ یا ممکن است فقط موضوع آن به موضوع علم تخصیص یابد، مانند تخصیص موضوع آن به موضوع علم هندسه در این قضیه که، هر مقدار یا مساوی است یا غیر مساوی، زیرا در علم هندسه نمی‌توان گفت که هر چیزی یا مساوی است یا غیر مساوی.^(۴۲) ابن سینا در الهیات شفا توضیح می‌دهد که چگونه منکر این اصل به هنگام استدلال بر انکار آن در واقع به آن متوسل می‌شود، و همینطور چگونه اگر کسی کلمه‌ای بگوید که بر معنایی دلالت کند در واقع محتوای آن اصل را تصدیق کرده است.^(۴۳)

۶

با چگونگی اکتساب غیرفکری اولیات تا اندازه‌ای آشنا شدیم، و دانستیم که بدون ادراک حسی چنین اولیاتی هرگز برای انسان حاصل نمی‌شود. بطور کلی ابن سینا معتقد است که هیچ امر معقولی تنها از ذات و نفس ما بر نمی‌آید، بلکه همه آنها از خارج در ما حاصل می‌شود.^(۴۴) البته، روشن است که این بدان معنی نیست که همه معقولات ما حاصل ادراک حسی است بلکه صرفاً به این معنی است که بدون ادراک حسی حتی یک معقول هم نخواهیم داشت و همه معقولات باید با واسطه یا بی‌واسطه به ادراک حسی بازگردند. ادراک حسی در پیدایش تجربیات نیز نقش مهمی دارد، اما در اینجا نیز بدون کارکرد دیگر قوای ادراکی انسان، صرف ادراک حسی کارآمد

نیست.

برای بیان چگونگی پیدایش تجربیات، یعنی گزاره‌های مربوط به عالم محسوس ابتدا باید بین سه گونه تفحص جزئیات محسوس تمیز دهیم، زیرا در حوزه تجربیات، نخست با جزئیات سروکار داریم و علمی که در این حوزه به دست می‌آید به هر حال حاصل تفحص و جستجو در آنهاست. ابن سینا تفحص در جزئیات و رسیدن به علم از این طریق را به پیروی ارسطو، استقراء می‌نامد. استقراء ممکن است به یکی از سه صورت زیر صورت بگیرد: اول، تعداد جزئیات مورد بررسی متناهی و محدود، و بنابراین بررسی یکایک و همه آنها ممکن باشد. اینگونه استقراء، که استقرای تام نامیده می‌شود، در صورتی که قضایای جزئی آن یقینی باشند، تولید معرفت یقینی می‌کند. زیرا استقرای تام درحقیقت قیاس، یعنی قیاس شرطی موسوم به قیاس مقسم، است. از این رو، حکم این استقراء حکم قسمی از برهان است که پس از این بررسی خواهیم کرد.^(۴۵) دوم، در صورتی که تعداد جزئیات مورد بررسی متناهی باشد اما به اندازه‌ای زیاد باشد که تفحص یکایک آنها ممکن نباشد، استقرای تام صورت نمی‌پذیرد بلکه در اینگونه موارد همیشه استقراء ناقص خواهد بود. در این مورد تحصیل علم یقینی ممکن نخواهد بود مگر آنکه تفحص جزئیات به شیوه‌ای انجام بگیرد که ابن سینا آن را استقرای ذاتی می‌نامد.^(۴۶) استقرای ذاتی برخلاف تصور بعضی کسان استقرای تام نیست، بلکه استقرای ناقصی است که شرایط معینی دارد. استقرای ذاتی همان است که به عقیده ابن سینا گزاره‌های مربوط به حوزه علوم طبیعی را تولید می‌کند،^(۴۷) و او معتقد است که چنین استقرائی چون تولید معرفت یقینی می‌کند، غیر از استقرای ناقص است که از تولید چنان معرفتی عاجز است و به همین علت برای تمیز بین این دو، اولی را تجربه می‌نامد و آن را غیر از استقرای معروف، یعنی استقرای شمارشی که صورت سوم استقراست، معرفی می‌کند.^(۴۸) ابن سینا این سه نوع استقراء را در یک جمله چنین مطرح می‌کند که «استقراء یا تمام افراد را استیفا می‌کند، یا فقط ظن غالب تولید می‌کند، ولی تجربه چنین نیست.»^(۴۹) زمینه‌ای که این جمله در آن می‌آید این پرسش اصلی را مطرح می‌کند که «ممکن است کسی بگوید چرا تجربه می‌تواند برای انسان این علم را که سقومونیا مُسهل صفر است بگونه‌ای تولید کند که غیر از تولید استقراست؟» سپس او بعد از آن جمله می‌نویسد که «سپس ممکن است او شک کند و بگوید: چرا تجربه درباره اشیاء حکم یقینی تولید می‌کند؟»^(۵۰)

ابن سینا برای حل مسئله، و در پاسخ به پرسش اخیر، نخست در فصل هشتم مقاله اول برهان شفا بطور مفصل توضیح می‌دهد که علم یقینی درباره آنچه علت دارد صرفاً از راه دانستن آن علت تحصیل می‌شود. زیرا علم به ضرورت حمل دائم محمولی معین بر موضوعی معین یا ضرورت سلب دائم محمولی معین از آن یا ضرورت حمل موقت یا سلب موقت آن از موضوع فقط زمانی یقینی است که شخص نه تنها باید از نسبت بین آن دو آگاه باشد، بلکه باید این را نیز بداند که چرا نسبت بین آن دو غیر از آنچه هست نمی‌تواند باشد؛ به تعبیر دیگر علم یقینی مستلزم آگاهی از سبب نسبت ضرورت بین موضوع و محمول مورد بحث است.^(۵۱)

با توجه به این اصل،^(۵۲) معلوم می‌شود که وجه تولید معرفت یقینی توسط تجربه، این است که در آن برخلاف استقراء علت موضوع مورد نظر تحصیل می‌شود. این امر صرفاً البته ناشی از تکرار و کثرت مشاهدات نیست، بلکه به سبب همراهی تجربه با قیاسی است که اصطلاحاً قیاس خفی نامیده می‌شود. تحقق این قیاس بدین صورت است که وقتی بطور مثال بر سبیل تکرار کثیر مشاهده می‌شود که سقوط مونیاسهل صفر است معلوم می‌شود که این امر اتفاقی نیست، زیرا آنچه اتفاقی است نمی‌تواند دائمی یا اکثری الوقوع باشد.

این سخن ابن سینا که «آنچه اتفاقی است نه دائمی است نه اکثری»^(۵۳)، یکی از اصول علم‌شناسی ارسطوست که به قاعده اتفاقی مشهور است. ارسطو در فصل ۳۰ مقاله اول تحلیلات ثانوی^(۵۴) می‌نویسد: «آنچه اتفاقی است نه ضروری است نه اکثری، بلکه به شیوه‌ای متفاوت با این دو پدید می‌آید.» برحسب تفسیر ابن سینا از این سخن ارسطو، که آن را بدون هرگونه شرط اضافی از ارسطو می‌پذیرد،^(۵۵) علت طبیعی، دائماً و بطور ضروری معلول معینی دارد به شرطی که مانع و مزاحمتی بر سر راه سببیت آن نباشد، اما اگر مانع و مزاحمتی راه سببیت آن را ببندد، آن معلول معین، نه بصورت دائم و ضروری، بلکه بصورت اکثری پدید خواهد آمد. بنابراین، «فرق بین دائم و اکثری این است که دائم معارض ندارد ولی اکثری معارض دارد؛ پس اکثری به شرط دفع موانع و رفع معارض واجب و دائم خواهد بود.»^(۵۶) ابن سینا در ادامه بحث می‌گوید که این مطلب درباره علل طبیعی روشن و آشکار است. به این ترتیب، امر اتفاقی باید اقلی باشد، به این معنی که به نحو اکثری یا دائمی از علت معین پدید نیاید؛ و مقصود از علت معین، علتی است که صلاحیت دارد آن معلول را پدید آورد. پس اتفاقی، معلولی است که از علت معینی بالضرورة پدید می‌آید،

اما همین رابطه علی/ معلولی که با نظر به خودش و با قطع نظر از چیزهای دیگر اکثری و بلکه دائمی و ضروری است هرگاه نسبت به کل طبیعت سنجیده شود اقلی است. ابن سینا بر آن است که متأخرین سخن ارسطو را بد فهمیده‌اند و تصور کرده‌اند امر اتفاقی آن است که از علت خود بطور اقلی پدید آید؛ درحالی که سخن ارسطو به معنای این است که حتی امر اتفاقی نیز از علت خود بطور اکثری یا دائمی و ضروری پدید می‌آید. مثالی که ابن سینا در این باره می‌آورد به اندازه کافی روشنگر است: ماده‌ای که دست جنین از آن ساخته می‌شود هرگاه در اثر علت معینی بیش از اندازه لازم برای پیدایش پنج انگشت باشد و در عین حال برای پذیرفتن صورتی که ماده مستحق آن است استعداد تام داشته باشد جنین دارای انگشت زایدی خواهد شد. این پدیده، هرگاه نسبت به علت آن نگریسته شود، واقعیتی است اکثری و دائمی و ضروری، اما در کل طبیعت، یعنی در فرایند پیدایش انسان‌ها امری است اقلی.^(۵۷) پس اگر علتی صلاحیت پدید آوردن معلولی را نداشته باشد، همراهی آن دو هرچند اقلی است، در معنای مورد نظر در اینجا اتفاقی نیست. مثلاً اگر نشستن کسی با کسوف همزمان باشد، نمی‌گویند نشستن او علت کسوف است، زیرا هرچند این پدیده و همراهی اقلی است، نشستن صلاحیت ندارد علت کسوف تلقی شود؛ و «بطور کلی اگر چیزی این شأن را نداشته باشد که به چیزی منتهی شود، نمی‌تواند سبب اتفاقی آن باشد»^(۵۸) پس سبب اتفاقی آن، علتی است که معلول معینی بطور اقلی، یعنی غیردائم و غیراکثری، از او پدید آید. به تعبیر دیگر، اقلی آن است که هرگاه نسبت به سبب فاعلی‌اش سنجیده شود اقلی باشد.

چنانکه ملاحظه می‌شود ابن سینا در اینجا اتفاق را برحسب علت فاعلی تبیین می‌کند، و اتفاق در این معنی در مقابل علت و سبب ذاتی قرار دارد، یعنی سببی که معلول آن دائمی یا اکثری است.^(۵۹) بنابراین معنایی که مرحوم شهید سید محمد باقر صدر از اتفاق در قاعده اتفاق به دست می‌دهد با معنایی که ابن سینا از آن اراده می‌کند کاملاً متفاوت است. او اتفاق را به معنی صدفه می‌گیرد و آن را در مقابل لزوم قرار می‌دهد، و سپس با تقسیم لزوم به لزوم منطقی و واقعی، و با تقسیم صدفه به صدفه مطلق و نسبی، صدفه نسبی را به اقتران تصادفی دو پدیده دارای علل معین تفسیر می‌کند و می‌گوید که این برخلاف صدفه مطلق، که به معنی پیدایش چیزی بدون لزوم منطقی یا واقعی یعنی پیدایش بدون سبب است، با اصل علیت تعارض ندارد. نتیجه‌ای که

ایشان از این بحث می‌گیرند این است که مقصود از قاعدهٔ اتفاقی این است که «صدفهٔ نسبی به استمرار تکرار نمی‌شود» و بنابراین هر آن دو چیز که اقتران مکرر آنها با یکدیگر از خلال استقراء معلوم گردد قهراً براساس آن قاعده علت و معلول یکدیگرند، زیرا اگر اقترانشان حاصل صدفهٔ نسبی بود تکرار نمی‌شد.^(۶۰)

برای ابطال این دیدگاه که حاصل قاعدهٔ اتفاقی این است که هرگاه اقتران و همراهی مکرر دو چیز در فرایند استقراء معلوم گردد نشان این است که آن دو علت و معلول یکدیگرند کافی است عبارتی از الهیات شفا را بخوانیم که ابن سینا در آن می‌گوید:^(۶۱)

ولیس اذا توافی شیئان، وجب ان یکون احدهما سبباً للآخر. و الاقناع الذی یقع للنفس لکثرة ما یورده الحس و التجربة ففیئ متأكّد، علی ما علّمت، الا بمعرفة ان الامور الّتی هی موجودة فی الاکثر هی طبعیة أو اختیاریة؛ و هذا فی الحقیقة مُستندٌ الی اثبات العلل و الاقرار بوجود العلل و الاسباب؛ و هذا لیس بّیّنًا اولیّا، بل هو مشهور.^(۶۲) و قد علّمت الفرق بینهما؛ و لیس اذا کان قریباً عند العقل من البین بنفسه ان للحادثات مبداءً ما، یجب ان یکون بّیّنًا بنفسه.

در این عبارت به سه نکته اشاره شده است: (۱) از صرف اقتران دو چیز لازم نمی‌آید یکی علت دیگری باشد؛ و این نکته‌ای است که تفسیر مرحوم سیدمحمدباقر صدر را باطل می‌کند، و (۲) اقناع حاصل از حس و تجربه به‌خودی‌خود تولید معرفت یقینی نمی‌کند مگر اینکه علل و اسباب امور مورد نظر تحصیل شود؛ و (۳) اینکه علت داشتن امور حادث بدیهی به‌نظر می‌رسد واقعاً به‌معنی بدیهی بودن آن نیست، و میان بدیهی و مشهور فرق است. پس اصل علیت و به‌پیروی از آن قاعدهٔ اتفاقی را از نظر ابن سینا نه‌تنها نمی‌توان با صفت مبهم «قبلی» توصیف کرد بلکه برای تحصیل آنها باید استدلال عقلی و برهانی آورد. بنابراین انتقادات و ایرادهای مرحوم سیدمحمدباقر صدر دربارهٔ این قاعده پذیرفتنی نیست.^(۶۳)

اعمال قاعدهٔ اتفاقی بر داده‌های استقرائی به‌معنی جستجوی اسباب ذاتی است. کثرت و تکرار مشاهدات را فقط باید از این جنبه در نظر گرفت، وگرنه اگر وضع معرفت‌شناختی انسان بگونه‌ای بود که در یک مشاهده می‌توانست به علت پدیدهٔ مورد نظر دست بیابد، تکرار مشاهدات و کثرت آنها وجهی نداشت.^(۶۴) به تعبیر دیگر، علم تجربی و یقین حاصل از آن، به‌هیچ وجه صرفاً

حاصل تکرار مشاهدات و کثرت آنها نیست و «تجربه تنها به سبب کثرت مشاهدات تولید علم نمی‌کند»^(۶۵) تا اشکال شود که

درواقع همه استدلال‌های متکی بر تجربه مبتنی بر شباهتی است که بین اشیای طبیعی کشف می‌کنیم، شباهتی که براساس آن ترغیب می‌شویم انتظار آثاری را داشته باشیم که شبیه آثاری باشند که از اینگونه اشیاء دیده‌ایم... از علی که مشابه به نظر می‌رسند معلول‌های مشابه انتظار داریم. حاصل همه استنتاج‌های تجربی ما همین است. اما بدیهی است که اگر این استنتاج بر عقل مبتنی بود در اولین بار و در یک مورد [تجربه] به همان اندازه کامل می‌بود که پس از تجربه طولانی کامل می‌شود. (۶۶)

بلکه تجربه بر پایه کشف علت بالذات می‌تواند معرفت را تولید کند. برای حصول این علت، ابن سینا بطور جدی شرایطی را معین می‌کند که پرهیز از مغالطه‌ای اخذ ما بالعرض بجای ما بالذات - که در اشکال سیاه‌پوستان مطرح می‌شود (برهان شفا، ۱۰۱/۹۰) - و محدود ساختن نتیجه تجربه به شرایط محلی و جغرافیایی (همان، ۱۰۰/۸۹)، و رعایت غیاب‌ها و حضورهای همزمان اوصاف علت کشف شده و معلول، که مستلزم اقدام فعالانه تجربه‌گرا می‌باشد، از آن جمله است. بنابراین، به عقیده او یقین و کلیت مأخوذ از تجربه کلیت مشروط است نه مطلق (همان، ۱۰۴/۳-۹۲)، به این معنی که تجربه مصون از خطا نیست و دائماً تولید یقین نمی‌کند، و «ما این امکان را نادیده نمی‌گیریم که سقومونیا در بعضی از کشورها با خاصیت و مزاجی همراه شود، یا مزاج و خاصیتی را از دست دهد، به نحوی که دیگر مُسهل صفرأ نباشد، بلکه واجب است حکم تجربی ما این باشد که سقومانای شناخته شده برای ما، همان سقومونیا که محسوس ماست، بالذات یا به طبع خویش مُسهل صفرأست، مگر با مانعی برخورد کند» (همان‌جا). (۶۷)

۷

در باره نحوه یقینی بودن اولیات و مجربات، و نحوه اکتساب آنها سخن گفتیم. ابن سینا علاوه بر این دو، فطریات، در اصطلاح منطق، را نیز یقینی می‌داند، و آنها را مقدمات فطری القیاس

می‌نامد. مقدمه فطری القیاس به این معنی است که هرگاه قضیه‌ای داشته باشیم که حد اوسط لازم برای ثبوت محمول آن (یعنی، حداکبر آن) بر موضوع آن (یعنی، حداصغر آن) «بدون نیاز به کسب در ذهن تمثیل» یابد، آن قضیه یقینی است و به سبب عدم نیاز به اکتساب حد اوسط مذکور فطری القیاس نامیده می‌شود. بطور مثال، «وقتی می‌گوییم، چهار زوج است، برای کسی که معنای چهار و زوج را بفهمد، زوج بودن چهار متمثل می‌شود، چون بی‌درنگ متمثل می‌شود که چهار به دو قسمت مساوی قابل تقسیم است.»^(۶۸)

به این ترتیب یقینیات عبارتند از اولیات و مجربات و فطریات، که از این میان اولیات علم متعارف و مقدمه واجب القبول، و دوتای دیگر وضع نامیده می‌شوند.^(۶۹) این هر دو گونه قضایای یقینی، یعنی علوم متعارف و وضع - که در شرایط خاصی اصول موضوع نیز نامیده می‌شوند - صلاحیت دارند مبدا برهان واقع شوند. خصوصیت مشترک آنها این است که هر یک از این نوع قضایا عیناً یکی از دو طرف نقیض است، زیرا هر یک از آنها یقینی است، و یقین چنانکه گفته‌ایم به معنی پذیرفتن حمل محمول بر موضوع و همچنین پذیرش عدم امکان این حمل است؛ پس هر قضیه یقینی در حقیقت یکی از دو طرف نقیض است و اگر ایجابی باشد، طرف سلبی آن کاذب، و اگر سلبی باشد طرف ایجابی آن کاذب است.^(۷۰)

فرق علم متعارف با اصول موضوع این است که چون اولی نیازمند حد اوسط، یعنی نیازمند اثبات نیست، می‌تواند در همه علوم به عنوان مبدأ برهان به کار رود و به علم یا علوم معینی اختصاص ندارد. در این میان، بویژه اصل عدم تناقض، که مبدأ المبادی است، به عقیده ابن سینا از بالاترین درجه عمومیت و شمول برخوردار است، زیرا، همانگونه که او در الهیات شفا خاطر نشان کرده است، عدم وجود واسطه بین ایجاب و سلب خاصیتی است که از عوارض چیز خاصی نیست بلکه از عوارض موجود بما هو موجود است و هر موجودی را، هرچه که باشد، شامل می‌شود.^(۷۱) اما اصول موضوع، برخلاف علم متعارف، نیازمند حد اوسط هستند و باید خود اثبات شوند؛ با این حال، می‌توانند در علم معینی به عنوان مبدأ برهان به کار بروند. این اصول ممکن است در یک علم اثبات شوند و در علم دیگر مبدأ برهان باشند، یا در علم واحد، البته در دو مرتبه جداگانه، هم به عنوان اصل موضوع و هم به عنوان مبدأ برهان به کار روند.^(۷۲) البته این نکته را باید به خاطر داشته باشیم که به عقیده ابن سینا، همانگونه که پیش از این گفته‌ایم،^(۷۳) از میان

علوم متعارف، اصل عدم تناقض، هرگز بطور بالفعل مقدمه هیچ برهانی واقع نمی‌شود، بلکه آن ضمن اینکه قوام‌بخش ساختار صوری برهان است می‌تواند فقط بصورت اختصاص به موضوع یک علم به‌عنوان مقدمه برهان واقع شود.

۸

مقدمات برهانی، از آن جهت که یقینی‌اند و انتظار می‌رود که معرفت یقینی تولید کنند، باید ویژگی‌های معینی داشته باشند. یکی از ویژگی‌های مقدمه برهانی این است که محمول آن باید ذاتی موضوع آن باشد. ابن سینا در فصل دوم مقاله دوم برهان شفا معانی متعددی برای ذاتی برمی‌شمارد و می‌گوید از میان این معانی متعدد فقط دو معنی به وضع و حمل اختصاص دارد و در بحث برهان نیز همین دو معنی در مورد نظر است.

دلیل اینکه محمول مقدمه برهانی باید ذاتی موضوع آن باشد این است که اگر محمول ذاتی موضوع نباشد، مقدمات برهان نمی‌توانند علت نتیجه آن باشند؛ زیرا محمول غیر ذاتی در مقدمات برهان، که آن را محمول غریب می‌نامند، یا حد اوسط است یا حد اکبر؛ یعنی، یا محمول مقدمه صغری غریب است یا محمول مقدمه کبری. در صورت اول، این حد اوسط باید در علم مربوط به خودش، یعنی نسبت به موضوعی که ذاتی آن است، بحث شود؛ و چنین برهانی بالذات به آن علم تعلق دارد و در علوم دیگر، که حد اوسط مذکور در آنها نسبت به موضوع غریب است، فقط به نحو بالعرض ممکن است به کار آید، و بنابراین در آن علوم نمی‌تواند معرفت یقینی تولید کند. اما در صورت دوم، یعنی در صورتی که حد اکبر در کبری نسبت به حد اوسط غریب باشد، به عقیده ابن سینا در حقیقت برهانی اقامه نشده است، زیرا به اعتقاد او در چنین حالتی در واقع حد اوسط دیگری وجود داشته است که حذف شده است؛ به تعبیر دیگر، در اینجا برای اثبات حد اکبر بر حد اوسط در کبری حد اوسط دیگری لازم است، و تا آن حد اوسط مطرح نشود، کبرای مورد نظر نمی‌تواند مقدمه یقینی و بنابراین برهانی باشد، و استدلال حاصل از این مقدمه نیز برهان نخواهد بود. (۷۴)

گفتیم که از میان معانی متعدد ذاتی فقط دو معنی آن، که به وضع و حمل اختصاص دارد، در

مباحث برهان در مد نظر است.^(۷۵) یکی از این دو معنای ذاتی همان معنایی است که در باب ایساغوجی (کلیات خمس) مطرح می‌شود. براساس این معنی، محمول مقدمه برهانی در صورتی ذاتی موضوع آن است که از اجزای حد موضوع مقدمه باشد، مانند اینکه محمول، جنس یا جنس جنس یا فصل موضوع خود باشد. ابن سینا برای روشن ساختن این معنی ذاتی معتقد است هر آنچه به حسب «مقول از طریق ماهو» بر چیز دیگر حمل شود، ذاتی آن است. او می‌خواهد به پیروی از ارسطو بین «مقول از طریق ماهو» و «مقول در جواب ماهو»، فرق بگذارد. براساس تفسیر او از سخن ارسطو در تحلیلات ثانوی،^(۷۶) آنچه در جواب ماهو گفته می‌شود تمام حقیقت شیء است، اما آنچه در طریق ماهو گفته می‌شود تمام حقیقت شیء نیست. جنس و جنس جنس و فصل در طریق ماهو گفته می‌شوند، اما فصل اخیر در جواب ماهو گفته می‌شود.^(۷۷) البته مقصود از «طریق ماهو» راهی است که برای یافتن حقیقت شیء طی می‌شود، و در این راه باید از جنس شیء و جنس جنس شیء و فصل آن استفاده شود، اما آنچه در حقیقت باید در جواب ماهو بیاید فقط فصل اخیر است. پس در این معنای ذاتی، ذاتی با «مقول در طریق ماهو» به یک معنی است، که البته معنایی اعم از معنای «مقول در جواب ماهو» است.

معنای دوم ذاتی در مباحث برهان این است که اگر در قضیه‌ای موضوع یا معروض موضوع یا جنس معروض موضوع در حد محمول اخذ شود، آن محمول ذاتی آن موضوع است.^(۷۸) ملاحظه می‌شود که این معنای ذاتی درست برعکس معنای اول آن است، و فقط به مباحث برهان اختصاص دارد. درخصوص این معنی ذاتی نکته‌ای وجود دارد که دانستن آن دارای کمال اهمیت است. ابن سینا در همان جا می‌نویسد:

محمولاتی که جنس موضوع مسئله در حد آنها اخذ می‌شود، اگر این جنس از موضوع علم مورد نظر اعم باشد، در همان علم بصورت اعم خود استعمال نمی‌شود، بلکه به موضوع علم تخصیص می‌یابد.

در واقع، ابن سینا می‌کوشد قیدی را روشن کند که ذاتی به معنای دوم به آن مقید است. گفته شد که اگر جنس موضوع در حد محمول اخذ شود، محمول برای موضوع ذاتی خواهد بود، اما این در صورتی است که جنس موضوع از موضوع علمی که قضیه مورد بحث به آن علم تعلق دارد اعم نباشد؛ اما اگر اعم باشد، باید به موضوع این علم تخصیص یابد. بطور مثال، اگر در تعریف «عدد

زوج» بگوییم که «عدد زوج کمیتی است که بر دو تقسیم پذیر است»، در اینجا «عدد زوج» از مسائل علم حساب است، و مطلق کمیتی که در تعریف عدد زوج اخذ می شود از موضوع حساب، یعنی از کمیت منفصل، اعم است؛ بنابراین کمیت با آن عمومیت در تعریف عدد زوج اخذ نمی شود و باید به موضوع علم حساب اختصاص یابد، به گونه ای که گویا در تعریف عدد زوج گفته ایم «عدد زوج کمیتی است منفصل که بر دو تقسیم پذیر است». پس معنای دوم ذاتی در باب برهان، این است که هرگاه مقوم موضوع در محمول اخذ شود، آن محمول ذاتی آن موضوع خواهد بود. غیر از این دو نوع ذاتی، هیچ محمولی در باب برهان ذاتی محسوب نیست، هر چند عرض لازم و غیرمفارق باشد، زیرا معانی دیگر ذاتی، مربوط به رابطه حمل و وضع نیست.^(۷۹) شرط ذاتی بودن محمول مقدمه برهان برای موضوع آن را مناسب بودن محمول نیز می نامند.

۹

یکی دیگر از ویژگی های مقدمات برهانی این است که محمول آنها علاوه بر اینکه باید ذاتی موضوعاتشان باشند، حمل آنها بر موضوعاتشان باید اولی نیز باشد. هر یک از دو نوع محمول ذاتی ممکن است نسبت به موضوعش اولی یا غیراولی باشد. اگر لازم آید که محمولی برای حمل بر موضوعش قبلاً بر چیزی اعم از آن موضوع حمل شود و سپس بواسطه آن چیز اعم بر این موضوع حمل گردد، حمل آن محمول بر آن موضوع، اولی نخواهد بود. بطور مثال، در قضیه هر انسان جسم است، جسم برای انسان، محمول اولی نیست زیرا جسم بر حیوان نیز حمل می شود و حمل آن بر انسان پس از حمل آن بر حیوان، و متوقف بر آن است، اما حمل آن بر حیوان بر حمل آن بر انسان توقف ندارد. یا این حکم که، زوایای داخلی هر مثلث متساوی الساقین با دو قائمه برابر است، چون درباره مثلث های غیر متساوی الساقین نیز صادق است، اولاً به مطلق مثلث و ثانیاً بر مثلث متساوی الساقین صادق است. براساس این دو مثال و توضیحات دیگر ابن سینا این نکته به دست می آید که شرط اولی بودن یک محمول برای موضوعی معین این است که در حمل بر آن موضوع واسطه ای اعم از موضوع نداشته باشد؛ اما هرگاه واسطه مساوی با موضوع داشته باشد، حتی وجود بیش از یک واسطه بی اشکال است و محمول برای آن موضوع اولی خواهد بود. دلیل

این امر آن است که در صورت غیراولی بودنِ محمول برای موضوع مورد نظر، برهان اقامه شده براساس چنین مقدمه‌ای، برهان آن موضوع نخواهد بود، بلکه برهان اولاً و بالذات مربوط به موضوعی خواهد بود که محمول برای آن محمولِ اولی است. مثلاً در مثال مثلث، اگر کسی ثابت کند که زوایای هر مثلث متساوی الساقین با دو قائمه برابر است، چنین کسی در حقیقت این حکم را، نه از جهت مثلث متساوی الساقین، بلکه از جهت مطلق مثلث ثابت کرده است.^(۸۰)

در خصوص اولی بودنِ محمولِ مقدمه برهانی برای موضوع آن باید این نکته را در مد نظر داشت که «فرق است بین مقدمه اولی و مقدمه‌ای که محمول آن اولی است: زیرا مقدمه اولی مقدمه‌ای است که برای تصدیق آن نیاز به واسطه‌ای میان موضوع و محمول آن نباشد»^(۸۱)، یعنی چه بسا موردی که بدیهی باشد، اما تصدیق مقدمه‌ای که محمول آن برای موضوعش اولی است به وسائلی نیاز داشته باشد. بنابراین، بدیهیات منحصر در اولیات می‌باشند و بقیه مقدمات برهانی، هرچند همه شرایط لازم را داشته باشند، بدیهی نیستند.

از مطالب گذشته این نیز معلوم می‌شود که فرق است بین قضیه‌ای که حملش اولی است و قضیه‌ای که برهانش اولی است؛ یعنی هر قضیه‌ای که نتیجه برهان اولی باشد، لزوماً محمول آن برای موضوعش اولی نیست. به تعبیر ابن سینا «گاهی نفس برهان بر آنچه به نحو اولی حمل نمی‌شود اولی است، زیرا هرگاه در یک قیاس کلی حد اوسط از حد اصغر اعم باشد و حد اکبر بر این حد اوسط حمل شود، حمل حد اکبر بر حد اصغر اولی نخواهد بود، بلکه برهان بر حمل حد اکبر بر حد اصغر اولی خواهد بود، اما برهان برای جزئیات حد اصغر برهان ثانوی خواهد بود»^(۸۲) بطور مثال، این قیاس را در نظر می‌گیریم: انسان حیوان است، حیوان جسم است، بنابراین انسان جسم است. در این استدلال، جسمیت، که حد اکبر است، بر انسان، که حد اصغر است، اولی نیست زیرا برای حمل بر انسان نخست باید بر امری اعم از آن، یعنی بر حیوان، حمل شود، هرچند حیوانیت، که حد اوسط است، برای انسان و نیز جسمیت برای حیوان اولی است. در این استدلال، حد اوسط، یعنی حیوان، از حد اصغر، یعنی انسان، اعم است و هر استدلالی که این خصوصیت را داشته باشد در اثبات حد اکبر بر حد اصغر برهان اولی است اما در اثبات حد اکبر بر تک‌تک افراد حد اصغر یک برهان ثانوی است؛ مثلاً، برای اثبات جسمیت برای زید، که فردی از حد اصغر است، لازم است نتیجه برهان مذکور در برهان جدیدی که برای اثبات جسمیت زید

اقامه می‌شود مقدمه کبری لحاظ شود. برهان حقیقی درخصوص هر مطلوب معینی آن است که نسبت به آن مطلوب برهان اولی است. پس برای اینکه برهان، و همچنین مطلوب (یعنی، نتیجه برهان)، هر دو اولی باشند، لازم است که حتماً حد اوسط با حد اصغر مساوی باشد.

۱۰

مقدمات برهانی باید، همچنین، کلیت داشته باشند. قضیه کلی درباب برهان، با قضیه کلی درباب قیاس تفاوت دارد. درباب قیاس کلیت قضیه به این معنی است که اگر قضیه موجب باشد، محمول آن برای همه افراد موضوعش ثابت باشد، و اگر قضیه سالبه باشد، محمول آن از همه افراد موضوعش سلب شده باشد. اما درباب برهان علاوه بر این، دو شرط دیگر نیز باید اعتبار کرد تا قضیه کلی تلقی شود؛ و بنابراین، اصطلاح کلی درباب برهان از اصطلاح کلی درباب قیاس اخص است. یکی از آن دو شرط این است که درباب برهان هر یک از افراد موضوع قضیه کلی موجب باید در همه زمان‌ها دارای حکم محمول باشند و در قضیه کلیه سالبه نیز هیچیک از افراد موضوع در هیچ زمانی نباید دارای حکم محمول باشد.^(۸۳) شرط کلیت زمانی، درواقع به معنای حفظ ضروری بودن مقدمه برهانی است که در بخش بعد درباره آن سخن خواهیم گفت. زیرا، همانطور که خود ابن سینا خاطر نشان می‌کند (همان جا)، از آنجا که مقدمات برهانی باید ضروری باشند، از اینجا برمی‌آید که کلیت آنها کلیت زمانی باشد برای اینکه «کلیت قضیه ضروری با دو چیز از بین می‌رود: (۱) یا به این صورت که حکم محمول بر فردی از افراد موضوع موجود نباشد، مانند نوشتن برای انسان، زیرا هر انسانی نویسنده نیست، (۲) یا به این صورت که فردی از افراد متصف به موضوع در زمان معینی متصف به محمول نباشد، مانند کودک که متصف به عالمیت نیست» اما در عین حال فردی از افراد انسان است. به عقیده ابن سینا این سخن او با آنچه در کتاب قیاس درباره مطلقات گفته است ناسازگار نیست. در آنجا ضرورت وصفی جزو مطلقات تلقی می‌شود و عدم کلیت زمانی آنها را ناقض کلیت آنها نمی‌دانند و می‌گویند که حتی اگر در بعضی از زمان‌ها موضوع به محمول متصف نباشد اشکال ندارد؛ اما در اینجا، یعنی درباب برهان، کلیت قضایای دارای ضرورت وصفی به کلیت زمانی آنها مشروط می‌شود و گفته می‌شود که اگر موضوع در

بعضی از زمان‌ها به محمول متصف نباشد کلیت آن قضیه باطل است.

با این همه، ابن سینا این دو بیان را با یکدیگر ناسازگار نمی‌داند: به عقیده او، در کتاب قیاس قضایای مطلقه نسبت به شرط ضرورت ثبوت محمول بر موضوع در همه زمان‌ها لایشرط است، یعنی نه این شرط را دارد که محمول باید در همه زمان‌ها بر موضوع ثابت باشد و نه این شرط را دارد که محمول نباید در همه زمان‌ها بر موضوع ثابت باشد. به تعبیر دیگر، در کتاب قیاس، قضایای مطلقه دو دسته‌اند: (۱) قضایایی که در آنها محمول در همه زمان‌ها بر موضوع ثابت است، و (۲) قضایایی که در آنها محمول در همه زمان‌ها بر موضوع ثابت نیست. اما در باب برهان فقط قضایای نوع اول از قضایایی تلقی می‌شود که جهت در آنها ضرورت است. از سوی دیگر، قضایایی را که دارای ضرورت وصفی‌اند می‌توان به یک اعتبار مطلقه و به اعتبار دیگر ضروریه دانست. بطور مثال، اگر در این قضیه که، انگشتان دست نویسنده تا زمانی که نویسنده است متحرک است، محمول، یعنی متحرک بودن، را نسبت به ذات موضوع، یعنی انگشت دست بسنجیم، ثبوت آن بر این هیچ ضرورتی ندارد و قضیه مورد نظر به این اعتبار قضیه‌ای مطلقه است؛ اما اگر همین محمول را نسبت به عنوان اخذ شده در موضوع، یعنی نسبت به انگشتان دست نویسنده تا زمانی که نویسنده است، بسنجیم ثبوت آن محمول بر این موضوع ضرورت خواهد داشت و به این اعتبار قضیه مورد نظر قضیه‌ای ضروریه خواهد بود. خلاصه اینکه، قضایایی که ضرورت وصفی دارند تا زمانی که وصف عنوانی در موضوع آنها اخذ نشود قضایای ضروریه نخواهند بود. (۸۴)

اما حتی اگر شرط کلیت زمانی حاصل باشد، باز همه شرایط کلیت مطلوب قضیه در باب برهان حاصل نخواهد بود مگر شرط دومی نیز حاصل باشد. او به پیروی از ارسطو این مسئله را در این باره مطرح می‌کند که چه‌بسا ما در یک برهان کلی اولی را داده باشیم ولی تصور شود که کلی اولی را نداده‌ایم، و در بعضی اوقات کلی اولی را نداده باشیم و گمان رود که کلی اولی را داده‌ایم. (۸۵) ابن سینا در راه‌حلی که برای این مسئله ارسطویی در پیش می‌نهد نکات بسیار مهمی درباره علوم تجربی و استدلال‌های برهانی می‌آورد که از اصالت کامل برخوردار است.

به عقیده او سه چیز باعث آن دو تصور نادرست است.

۱. گاهی در قضیه‌ای کلی اولی داده می‌شود اما تصور می‌شود که نه موضوع کلی است نه حکم

اولی. بطور مثال، وقتی می‌گوییم که خورشید در فلک خارج مرکز حرکت می‌کند، یا ماه در فلک تدویر به‌سوی مغرب حرکت می‌کند، تصور می‌شود که چون خورشید یا ماه بیش از یک فرد واقعی ندارد، محمولات آنها هرچند اولی باشد، کلی نیست؛ اما این تصور نادرست است زیرا، به‌عقیده‌ او، یک طبیعت کلی از سه وجه می‌تواند کلی نامیده شود. اول اینکه، آن طبیعت از حیث وجود بالفعل بر کثیرین صادق باشد، مانند انسان که افراد کثیر بالفعل مصادیق او را تشکیل می‌دهند؛ احکام عقلی برهانی را از این حیث کلی نمی‌نامند. دوم اینکه، طبیعت کلی هرچند فقط یک فرد در خارج داشته باشد، ولی محتمل باشد که از حیث وجود بر کثیرین صدق کند، مانند ققنوس. سوم اینکه، طبیعت کلی به‌گونه‌ای باشد که نه فعلاً از حیث وجود و واقعیت عمومیت دارد و نه امکان چنین عمومیتی هست، لکن صرف تصور آن امکان وقوع شرکت مصادیق کثیر در آن را نفی نمی‌کند، هرچند امری دیگر و معنایی دیگر بر آن ضمیمه شود و شرکت در آن را نفی، و بر این نکته دلالت کند که از آن طبیعت جز فرد واحد هرگز یافته نمی‌شود. ابن سینا در اینجا به‌درستی خاطر نشان می‌کند که «تصور نفس طبیعت و تصور اینکه آن طبیعت وحدت عددی دارد یکسان نیست» بلکه تصور نفس طبیعت خود به خود مانع این نیست که طبیعت بر کثیرین صادق باشد. به‌عقیده‌ او، از میان این سه وجه، وجه سوم از دو وجه اول و دوم اعم است. بر این اساس، هرگاه بطور مثال بر خورشید از آن جهت که خورشید است حکم شود، درحقیقت بر هر خورشید مقدر حکم شده است، هرچند مانعی وجود خورشیدهای بسیار را منع کند و مانع شرکت خورشیدهای واقع بسیار در حکم کلی باشد. در اینجا، حکم مزبور نسبت به مطلق خورشید، یعنی طبیعت، یعنی طبیعتی به نام خورشید، یک حکم ذاتی و اولی است، هرچند این طبیعت یک فرد بیشتر ندارد و همین امر سبب می‌شود که تصور شود آن حکم کلی اولی نیست. (۸۶)

۲. گاهی، برخلاف مورد اول، امر کلی وضع نمی‌شود اما تصور می‌شود که وضع شده است. در این‌گونه موارد از آنجا که بر یکایک افراد حکم می‌شود، گمان می‌شود که حکم کلی است و حال آنکه درحقیقت کلی نیست. به تعبیر دیگر، در این‌گونه موارد میان «مقول بر کل» و «کلی» خلط می‌شود. فرق این دو به این است که حکمی که بر سبیل «مقول بر کل» باشد هرچند حکم بر همه افراد موضوع است، به‌سبب اینکه فاقد شرط اولیت است، حکم «کلی» نیست. بر این اساس، این

حکم که، مجموع زوایای داخلی هر مثلث متساوی الساقین ۱۸۰ درجه است، حکم کلی نیست، بلکه حکم «مقول بر کل» است، زیرا این حکم برای مثلث متساوی الساقین، همانگونه که پیش از این در بند ۹ گفته ایم، اولی نیست؛ بلکه اولاً و بالذات بر چیزی اعم از آن، یعنی بر مطلق مثلث صادق است.

۳. سبب سؤم اشتباه در باب کلیت قضایا دو وجه دارد: این اشتباه گاهی از ضرورت و گاهی از خطا ناشی می شود. اشتباه ناشی از ضرورت یا به سبب فقدان اسم برای امر کلی و عامی است که شامل انواع مختلف است، که در این صورت هر یک از این انواع دارای اسم معینی است و وقتی برای هر یک از آنها برهانی اقامه می شود تصور می شود که برهان برای آنها اولی است، درحالی که چنین نیست و برهان برای جنس شامل همه اینها اولی، و برای آنها ثانوی است. بطور مثال، هرگاه برهانی درباره مقادیر متناسب، یا اعداد متناسب اقامه شود، درحقیقت این برهان، برای هیچیک از علوم مربوط به آنها، یعنی هندسه و حساب، اولی نیست، بلکه برای مطلق کم اولی است؛ «با این تفاوت که در علم حساب و در علم هندسه اسم کم وضع نمی شود زیرا در علم حساب، عدد و در علم هندسه مقدار به عنوان بالاترین جنس وضع می شوند و از آن بالاتر نمی روند؛ پس گویا اسم کم در هر دو علم معدوم است و در هیچیک از این دو علم برای این معنی عام اسمی وجود ندارد.» و گاهی این اشتباه ناشی از ضرورت به سبب این است که آن امر عام از موضوع این علم برهانی خارج است، یا اقامه برهان برای آن جداً دشوار است درحالی که اقامه برهان در هر یک از حالاتی که تحت این امر عام قرار دارد آسانتر است، یا اینکه امر عام برای قوه خیال مجسم نمی شود، زیرا یک مفهوم جنسی است، ولی تجسم انواعی که تحت آن هستند برای خیال آسانتر است.

اما گاهی اشتباه در باب کلیت قضایا از خطا و غلط ناشی می شود. به عقیده ابن سینا چگونگی وقوع این اشتباه به این صورت است که شخص ابتدا در بعضی از مصادیق یک امر عام، مثل هر یک از انواع مثلث نظر کند بی آنکه کیفیت استیفای همه انواع آن را بداند، یا حتی در صورتی که استیفای او جامع باشد، وی از این جامعیت آگاه نباشد، سپس از این طریق درباره آن انواع شناخته شده برهانی اقامه کند بی آنکه بداند این برهان اولاً برای آن امر عام صادق است. چنین کسی تصور خواهد کرد که برهان او درباره نوعی از مثلث، از کلیت مطلوب در باب برهان برخوردار

است. (۸۷)

از آنچه گفته شد معلوم گردید که اولاً «مقول بر کل» و «کلی» تفاوت دارند و کلیت در باب برهان اگر فقط شرط کلیت زمانی را داشته باشد در حقیقت فقط «مقول بر کل» است، و باید شرط دوم، یعنی اولی بودن را نیز دارا باشد. پس کلیت باب برهان در قضیه‌ای حاصل است که حکم محمول آن بر همه افراد موضوع در همه زمان‌ها صادق باشد و حمل آن بر موضوعش به معنایی که در باب برهان مطلوب است اولی باشد. خواننده توجه دارد که در شرط اخیر کلیت باب برهان چگونه از حیث یقینی بودن مقدمه برهانی اهمیت دارند. شرط کلیت زمانی حافظ دوام حکم، و دوام حکم لازمه یقینی بودن آن است، در حالی که کلیت بر حسب «مقول بر کل» به صرف بیرون رفتن فردی از مصادیق حکم در زمان معینی از شمول حکم از بین می‌رود. در حالی که با حفظ شرط کلیت زمانی دوام حکم که معیار یقینی بودن آن است برآورده می‌شود. از سوی دیگر، اولی بودن حکم برای موضوع نیز شرط دوام کلیت حکم است، زیرا حکم غیر اولی تنها به صورت جزوی صادق است. برای مصون ماندن از اشتباه ناشی از خطا در شناختن اولی، ابن سینا راهکاری پیش روی می‌نهد که از حیث روش شناختی دارای کمال اهمیت است. او در این باره می‌نویسد (همان، ۲۴۰/۵-۱۸۴):

هرکس بخواهد از این طریق در شناسایی اولی بودن حکم خطا نکند لازم است، هرگاه حکمی با معانی مختلفی همراه باشد، اولی بودن حکم را با رفع همه مفاهیم و حفظ یکی از آنها، و از راه جانشین ساختن پیوسته مفاهیم دیگر به جای آن مفهوم حفظ شده بیازماید. پس مفهومی که با ثابت بودن آن حکم نیز ثابت باشد هر چند همه مفاهیم دیگر کنار گذاشته شوند، و با ارتفاع آن حکم نیز مرتفع گردد هر چند همه مفاهیم دیگر باقی باشند. اگر چنین چیزی اساساً امکان داشته باشد. حکم برای آن مفهوم، اولی است. بطور مثال، مثلث متساوی الساقینی از جنس مس فرض می‌کنیم، می‌دانیم که این مثلث در عین حال شکل است. هرگاه مفهوم تساوی ساقین و مفهوم مسی بودن را از این مثلث رفع، و مفهوم مثلث بودن را اثبات کنیم می‌بینیم که مفهوم تساوی زوایای سه گانه آن با دو قائمه ثابت است، و اگر ممکن بود که مفهوم شکل از آن رفع شود و مفهوم مثلث بودن باقی باشد باز حکم مذکور ثابت می‌بود، اما اینکه حکم در این صورت باقی نمی‌ماند به سبب این است که [در صورت

رفع مفهوم شکل] مفهوم مثلثیت باقی نمی‌ماند. اما هرگاه مفهوم مثلث را رفع و مفهوم شکل را ابقا کنیم، حکم باقی نخواهد بود. بنابراین با رفع تساوی ساقین و مسین بودن و اثبات مثلثیت حکم باقی می‌ماند و با رفع مثلثیت و حفظ تساوی ساقین و مسین بودن حکم مرتفع می‌شود؛ و از این دو آزمون رفع و وضع معلوم می‌شود که حکم برای مثلث کلی است نه برای غیر آن.

این شیوه سینوی برای شناسایی «اولی» در تاریخ علم‌شناسی فلسفی هم اهمیت بسیار یافته، و هم توسط محققان بزرگ تکرار شده است. متفکرانی از قبیل رابرت گروستست (در حدود ۱۱۶۸ تا ۱۲۵۳ م) و جان دانس اسکوتوس (حدود ۱۲۶۵ تا ۱۳۰۸ م) و نیکولاس اوترکوری (حدود ۱۳۰۰ - بعد از ۱۳۵۰ م) و ویلیام اکامی (حدود ۱۲۸۰ تا ۱۳۴۹) و جان استیوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) این شیوه سینوی را برای پی بردن به علت اصلی یک پدیده مورد نظر پیشنهاد کرده‌اند. (۸۸)

۱۱

یکی دیگر از شرایط مقدمه برهانی این است که ضروری باشد. ضرورت مطلوب درباب برهان البته غیر از ضرورت مورد نظر درباب قیاس است. معنای ضرورت درباب قیاس عبارت است از وجوب ثبوت محمول بر موضوع، به گونه‌ای که سلب آن از موضوع محال باشد. بطور مثال، وقتی می‌گوییم هر «ج» ضرورتاً «ب» است مقصودمان این است که هر آنچه موصوف «ج» باشد بطور دائم موصوف «ب» است. این همان کیفیت نسبت است که جهت می‌نامند. اما درباب برهان معنایی از ضرورت در مد نظر است که اعم از معنای مورد نظر در کتاب قیاس است. زیرا براساس شرط ذاتی بودن محمولات مقدمه برهانی، محمولات ضروری باب برهان عبارتند از اجناس و فصول و عوارض ذاتی لازم. بنابراین اگر درباب برهان، بطور مثال، بگوییم که هر «ج» ضرورتاً «ب» است، مقصودمان مثل باب قیاس تنها این نیست که هر آنچه موصوف «ج» باشد بطور دائم موصوف «ب» است بلکه مقصودمان معنایی اعم از معنای باب قیاس است و آن اینکه هر آنچه به «ج» وصف شود، تا زمانی که به «ج» متصف است به «ب» هم متصف است. سبب این امر آن است که اتصاف به نوع

لزوماً به معنای اتصاف دائم به جنس یا فصل یا حد یا لازم آن نیست، بلکه فقط تا زمانی که اتصاف به نوع برقرار است، اتصاف به آنها نیز ضرورت دارد، و هرگاه اتصاف به نوع زایل شود، قطعاً اتصاف به حد و اتصاف به بسیاری از فصول نیز زایل خواهد شد، هرچند ممکن است در مواقعی اتصاف به جنس باقی بماند. بطور مثال، اگر سفید بی رنگ شود، قطعاً حد و فصل آن و همینطور جنس آن نیز، که رنگ است، زایل می شود، اما اگر سفید سیاه شود، حد و فصل آن از بین می رود اما جنس آن از بین نمی رود. به این ترتیب ضروری باب برهان وقتی بطور مطلق اعتبار شود شامل ضروری وصفی و ضروری ذاتی است، اما ضروری باب قیاس هرگاه بطور مطلق لحاظ شود تنها شامل ضروری ذاتی است. (۸۹)

برای تولید یقین لازم است از اموری که بر حسب جوهر و طبیعت موضوع مورد نظر برای آن ضروری هستند استفاده شود. اموری که از این حیث ضروری اند، همان اموری هستند که ذاتی محسوب اند. اموری که در حد موضوع داخلند برای موضوع به حسب ذات آن ضروری اند و موضوع نیز برای اموری که موضوع در حدشان داخل است به حسب ذاتشان ضروری است و آن امور برای موضوع از حیث لزوم ضروری اند. اما ضرورت آنها برای موضوع یا بطور مطلق است یا بطور مقابله. مقصود از مطلق در اینجا این است که آن امور، یعنی اموری که موضوع در حدشان داخل است، با موضوع مساوی باشند، و منظور از مقابله این است که آن امور نه به تنهایی بلکه به همراه مقابل خود با موضوع مساوی باشند؛ مثلاً وحدت به تنهایی با وجود، که موضوع فلسفه است، مساوی است اما قوه به تنهایی با وجود مساوی نیست بلکه همراه مقابل خود، یعنی فعل، با آن مساوی می شود. اگر امری بطور مقابله برای موضوع ضرورت لزوم داشته باشد، تنها به شرطی در برهان اخذ می شود که «حداقل برای نوع معینی از موضوع ضرورت لزوم داشته باشد». اما اگر این امر بطور مداوم در نوع معینی یافت نشود بلکه گاهی یافت شود و گاه نه، در این صورت در برهان بر یک امر ضروری، از آن جهت که ضروری است، اخذ نمی شود. (۹۰)

همه شرایطی که برای مقدمه برهانی ذکر شد برای این بود که مطلوب از مقدمات برهانی نتیجه

یقینی است، زیرا «برهان قیاس تالیف شده یقینی است» و در این تعریف برهان منظور از «یقینی»، یقینی بودن نتیجه نیست، زیرا به صرف یقینی بودن نتیجه و صدق فی نفسه آن نمی توان گفت که خود برهان یقینی است، و بنابراین علم حاصل از اینگونه نتیجه علم موجه نخواهد بود. به تعبیر خود ابن سینا، «وقتی یقینی بودن وصف مقدمات باشد این نشان حال خود برهان است، اما هرگاه در نتیجه باشد حال برهان را در قیاس با امری غیر آن نشان خواهد داد.»^(۹۱) اگر کسی اتفاقاً از راه مقدماتی که به یقینی بودن آنها آگاه نیست یا حتی از کذب آنها آگاه است به نتیجه ای دست بیابد که یقینی و صادق است، آگاهی از آن نتیجه معرفت یقینی تلقی نمی شود زیرا چه بسا از دو مقدمه کاذب می توان نتیجه صادقی اخذ کرد که صدقش را مدیون آن مقدمات و این برهان نیست. بطور مثال استدلال زیر را در نظر می گیریم:

صدرالمتهلین تهرانی است،

و هر تهرانی فیلسوف است؛

بنابراین، صدرالمتهلین فیلسوف است.

در این قیاس هر دو مقدمه کاذب و غیر ضروری اند، و استدلال از حیث صورت درست است، و نتیجه نیز صادق و ضروری است؛ اما صدق نتیجه و یقینی بودن آن از مقدمات استدلال بر نیامده است بلکه صدق آن از حدود این استدلال خارج است و مقدمات ضروری خودش را دارد، به نحوی که اگر از صدق فی نفسه نتیجه آگاه نباشیم، یعنی صدق آن را از راه دیگر ندانیم، و در عین حال از کذب مقدمات آگاه گردیم دست کم منطقاً «تردید حاصل می شود و نمی دانیم که آیا نتیجه صادق است یا کاذب - هر چند فی نفسه صادق باشد.»^(۹۲) به همین سان گاهی ممکن است نتایج ضروری از مقدمات غیر ضروری تحصیل شود،... [اما] در اینجا نتیجه ضروری لازمه قیاس نیست بلکه این نتیجه خود به خود ضروری است.»^(۹۳) در این مورد نیز هرگاه عدم ضرورت مقدمات معلوم شود در ضرورت نتیجه تردید حاصل می شود مگر اینکه «از طریق مقدمات دیگری» معلوم شود که ضروری بوده است. به این ترتیب یقین حاصل از مقدمات یقینی از مجاری منطقی و طبیعی تولید معرفت یقینی به دست می آید اما یقین حاصل از غیر مقدمات مورد نظر، حتی اگر فی نفسه یقینی باشد، به گونه ای است که یا دارنده آن مقدمات از عدم تناسب آنها با نتیجه بی خبر است، که در این صورت یقین او به نتیجه موجه نیست، یا اینکه یقین او به نتیجه از راه دیگری

تحصیل شده است و به این مقدمات مربوط نیست، یا اینکه در صورت آگاهی از عدم تناسب مقدمات با نتیجه یقینی در یقینی بودن نتیجه تردید خواهد کرد.^(۹۴)

به این جهت است که ابن سینا تأکید می‌کند که در اخذ مبادی برهان نباید به صدق فی نفسه مبادی یا به مشهور بودن آنها، یا به مقبول بودن آنها در نزد یک عده یا یک پیشوا، یا حتی در نزد اعتراف عموم مردم به آنها قناعت شود، «برای اینکه بکار بستن مقبولات و مشهورات و امثال اینها در طلب یقین مغالطه یا غلط و بلاهت است، زیرا چنین قضایایی ممکن است کاذب باشند». همینطور از بکار بستن قضایای صادق که با مطلوب مناسبت نداشته باشند و از اعراض خارجیه و غریب باشند باید پرهیز کرد چرا که هرگز چیزی از یقین علمی را نمی‌توان از آنها به دست آورد. سیر مطلب این است که اینگونه قضایای صادق علت‌های امور را به دست نمی‌دهند و صرفاً صدق نتیجه را تولید می‌کنند بی‌آنکه ضرورت یا لمیت صدق را بیان کنند، و تا زمانی که لمیت صدق بیان نشود علم یقینی تولید نمی‌شود.^(۹۵)

پس هر سخن صادق، «بویژه اگر ضروری نباشد» مناسب نیست، یعنی نمی‌تواند مفید علم یقینی باشد. از مقدمات غیر مناسب و عرضی هر چند ضرورتاً نتیجه حاصل می‌شود، نتیجه ضروری حاصل نمی‌شود و «بین حصول نتیجه ضروری و حصول ضروری نتیجه فرق است».^(۹۶) زیرا هرگاه حد اوسط برای حد اصغر غیر ذاتی و غیر ضروری باشد یکی از دو صورت زیر ممکن است پیش آید: ۱. ممکن است حد اکبر نیز برای حد اصغر ضروری نباشد که در این صورت نتیجه این برهان ضروری نیست و نمی‌توان به نتیجه علم یقینی پیدا کرد مگر اینکه «برای اصغر از جهت امکان برهان اقامه شده باشد نه از جهت ضروری بودن آن» و ۲. ممکن است حد اکبر برای حد اصغر ضروری باشد، یعنی نتیجه برهان - که همان ثبوت اکبر بر اصغر است - ضروری باشد که در این صورت معلوم می‌شود ضرورت آن ناشی از نفس این برهان نیست بلکه یا فی نفسه ضروری است یا ضرورت آن حاصل یک برهان دیگر است؛ زیرا اگر ناشی از نفس این برهان باشد، از آنجا که حد اوسط نسبت به حد اصغر غیر ضروری و غیر ذاتی است امکان دارد که از آن زایل شود که در این صورت علمی، یعنی نتیجه‌ای که از این برهان حاصل شده است زایل می‌شود و اعتقاد به ثبوت اکبر برای اصغر از بین می‌رود و حال آنکه بنا بر فرض ثبوت اکبر برای اصغر ضروری است.^(۹۷) به این ترتیب براساس این برهان و مقدمات آن نمی‌توان نسبت به نتیجه علم یقینی

داشت، هرچند نتیجه فی نفسه یا از راه برهان دیگر ضروری باشد.

ابن سینا، به عنوان نتیجه این بحث، خاطر نشان می کند که، «بنابر این بین مطلق علم و علم یقینی فرق است، همانطور که فرق است بین اینکه بدانیم الف ب است و اینکه بدانیم چرا الف ب است.»^(۹۸) دانش انسان تنها در صورتی دانش یقینی است که با تبیین علی و ارائه لمّیت موضوع دانش همراه باشد. اگر کسی بداند که الف ب است، اما نداند که چرا چنین است، درحقیقت نمی تواند حکم کند که غیر ممکن است الف ب نباشد، و تا این حکم به علم شخص اضافه نشود، آن علم یقینی نخواهد بود. تمامی شرایط مقدمات برهانی درحقیقت برای تأمین تبیین علی و ارائه لمّیت موضوع علم برهانی است. هرگاه علمی با این شرایط توسط کسی اکتساب شود، «از آنجا که برهان متوقف بر پذیرش مقدمات آن توسط دیگران نیست»^(۹۹)، به سبب شرایطش برای همگان به مثابه علم یقینی خواهد بود، و این به علت ارائه لمّیت موضوع در بطن علم برهانی است. به این ترتیب، یقینی بودن علم نه تنها به معنی تبیین علی است بلکه در عین حال به معنی توجیه لمّیت صدق نیز هست و توجیه لمّیت صدق به معنی هویت جمعی داشتن علم برهانی است. حال اگر کسی از هر راه دیگری به جز راه مقدمات یقینی درباره امری معین علم یقینی پیدا کند، چنین علمی، علم شخصی، و البته از شمول علم اکتسابی یقینی بیرون خواهد بود.

برهان به تقسیم اول دو قسم است: برهان إنّ و برهان لیم. اگر نتیجه قیاسی تصدیق این باشد که الف ب است، اما در آن قیاس علت این که چرا الف ب است داده نشود، آن قیاس برهان إنّ است؛ و اگر در قیاسی علت هر دو امر داده شود، به نحوی که حد اوسط نه تنها از حیث بیان علت تصدیق وجود حد اکبر برای حد اصغر (در نتیجه) یا علت سلب حد اکبر از حد اصغر (در نتیجه) باشد، بلکه در واقعیت نیز علت وجود اکبر برای اصغر یا علت سلب اکبر از اصغر باشد، آن قیاس برهان لیم است.^(۱۰۰) به تعبیر دیگر، در هر استدلالی حد اوسط علت تصدیق نتیجه، یعنی علت حد اکبر برای حد اصغر در مقام بیان و تبیین است؛ پس هر استدلالی از این جهت برهان إنّ است. اما اگر این علت حد اوسط از متن واقعیت خبر دهد، یعنی حد اوسط در واقعیت علت ثبوت اکبر بر

اصغر باشد در این صورت استدلال مورد نظر برهان لم است. به این ترتیب علّیت حد اوسط در برهان *إنّ* علّیتی یک جانبه، یعنی فقط در جانب اثبات و تبیین است درحالی که حد اوسط در برهان لم علّیتی دوجانبه دارد، یعنی هم در جانب تبیین و اثبات و هم در جانب ثبوت و واقعیت علّت وجود اکبر برای اصغر است.

حال اگر حد اوسط برهان *إنّ* از حیث وجودش نه علّت ثبوت اکبر بر اصغر باشد و نه معلول آن، یعنی بین حد اوسط و ثبوت اکبر بر اصغر در متن واقع رابطه علّی وجود نداشته باشد، آن برهان *إنّ* را، برهان *إنّ* مطلق می نامند.^(۱۰۱) اما اگر حد اوسط در عین حال که علت تصدیق نتیجه، یعنی علت اثبات حد اکبر بر حد اصغر در نتیجه قیاس است، از حیث خارج و متن واقعیت معلول ثبوت اکبر بر اصغر باشد، آن برهان *إنّ* را دلیل می نامند. در برهان *إنّ* مطلق، حد اوسط و ثبوت اکبر بر اصغر هر دو معلول علت واحد هستند. بطور مثال، در پزشکی قدیم علت سرسام و سفید و غلیظ شدن ادرار انسان این است که اخلاط بدن به طرف سر حرکت می کنند. حال اگر کسی استدلال کند و بگوید: این فرد ادرارش سفید و غلیظ است، و هر کس ادرارش سفید و غلیظ باشد سرسام می گیرد؛ بنابراین، این فرد سرسام می گیرد؛ استدلال او از نوع برهان *إنّ* مطلق خواهد بود، زیرا در آن حد اوسط، یعنی سفید و غلیظ شدن ادرار، نه علت حد اکبر، یعنی سرسام، است و نه معلول آن، بلکه هر دو معلول علت دیگر، یعنی معلول حرکت اخلاط بدن به طرف سر هستند. این، براساس متن واقع و خارج است، اما با این همه حتی در این برهان نیز حد اوسط از حیث مقام اثبات علت ثبوت حد اکبر بر حد اصغر است.^(۱۰۲)

بر این نکته پیش از این^(۱۰۳) تأکید کردیم که علم یقینی موجه به مطلوبی معین همیشه با ارائه بیانی همراه است که لمّیت، یعنی علّت مطلوب را اعطا می کند. این نکته در معرفت شناسی سینوی - و قطعاً قبل از او در معرفت شناسی ارسطویی - به صورت یک قاعده اصلی مطرح می شود. براساس این قاعده که ابن سینا آن را بطور مستوفی در فصل هشتم مقاله اول برهان شفا مفهوم می سازد «علم یقینی نسبت به آنچه دارای سبب است تنها از راه سبب آن حاصل می شود»^(۱۰۴)، و بطور کلی ذوات *الاسباب لا تُعرف الاّ باسبابها*. این بدان معنی است که ضرورت حمل دائم محمول بر موضوع (یا ضرورت سلب دائم محمول از موضوع)، در صورتی که علتی داشته باشد،^(۱۰۵) حاصل آن علت است و علم به آن ضرورت در صورتی مقدور است که موضوع و

محمول را از جهت نسبیتی که آن علت در بین آنها ایجاب می‌کند شناسایی شوند، چرا که هرگاه «از جهتی غیر از جهت نسبیتی که بین آنها ضرورت را ایجاب می‌کند شناسایی شوند درحقیقت از جهتی شناسایی شده‌اند که غیر از جهتی است که به سبب آن نمی‌توانند غیر از آنچه هستند باشند»^(۱۰۶) زیرا هر نسبیتی بین آنها فرض شود، در صورتی که از جهت علتی نباشد که در بین آنها ضرورت را ایجاب می‌کند، جهت امکان خواهد داشت نه جهت وجوب: اگر کسی بداند که الف ب است، تا زمانی که نداند علت آن چیست، نخواهد دانست که غیر ممکن است الف ب نباشد، و تا زمانی که این علم اخیر را نداشته باشد، علم او در باب اینکه الف ب است علم یقینی محسوب نخواهد بود.^(۱۰۷) ابن سینا برای روشن شدن مطلب مثالی می‌آورد: «بنابراین اگر کسی قیاسی تألیف کند مبنی بر اینکه: ادرار فلان شخص در حالت تب شدید سفید است، و هر کس ادرارش در حالت تب شدید سفید باشد سرسام بر او عارض می‌شود، و نتیجه بگیرد؛ این نتیجه علم یقینی نخواهد بود مگر آنکه [علت سفید شدن ادرار و سرسام را] بداند»^(۱۰۸)

خواننده می‌داند که این مثال، عیناً همان مثالی است که ابن سینا برای برهان *إنّ* مطلق آورده است؛^(۱۰۹) بنابراین، برهان *إنّ* مطلق خود به خود مفید یقین نیست، بلکه در جایی که مطلوب دارای علت باشد، برهان *إنّ* مطلق، با استناد به برهانی تولید یقین می‌کند که لمیت نتیجه را به دست بدهد، یعنی با استناد به برهانی *لمّی* که علت مطلوب را اعطا می‌کند. اما اگر مطلوب دارای علت نباشد، برهان *إنّ* مطلق می‌تواند تحت شرایط معینی مفید یقین باشد. در این گونه موارد، اقامه برهان *لمّ* مقدور نیست زیرا مطلوب دارای علت نیست تا در فرایند برهان *لمّ* اعطا شود. ابن سینا در این باره می‌نویسد:^(۱۱۰)

اگر ثبوت اکبر بر اصغر علتی نداشته باشد بلکه ذاتی باشد، اما این ثبوت *بیّن* نباشد، و ثبوت اوسط بر اصغر نیز علتی نداشته باشد ولی برای آن *بیّن* الوجود باشد، و ثبوت اکبر بر اوسط نیز *بیّن* الوجود باشد، در این صورت می‌توان برهان یقینی منعقد کرد، و چنین برهانی برهان *إنّ* خواهد بود، نه برهان *لمّ*.

یعنی هرگاه موضوعی داشته باشیم که این موضوع دارای دو محصول جداگانه باشد و این محمولات از عوارض ذاتی آن موضوع باشند، و ثبوت یکی از این عوارض ذاتی برای موضوع، و

همینطور ثبوت عارض ذاتی دوم بر این عارض ذاتی هم بین و بدیهی باشد، در این صورت می‌توان به وساطت عارض اول عارض دوم را بر موضوع اثبات کرد. ممکن است بپرسند که اگر هر دو محمول از ذاتیات و اعراض ذاتی موضوعند پس چرا یکی از آنها برای موضوع بین الثبوت است و دیگری نیست؟ پاسخ این است که ذاتی باب برهان دو قسم است: عرض ذاتی بین الثبوت و عرض ذاتی غیر بین الثبوت. پس در این برهان حد اوسط و حد اکبر باید از عوارض ذاتی حد اصغر باشند، یعنی ثبوت آنها بر اصغر نیازمند علت و واسطه ثبوت نباشد، همچنین ثبوت حد اوسط بر حد اصغر، و ثبوت حد اکبر بر حد اوسط بین باشد، اما ثبوت حد اکبر بر حد اصغر بین نباشد. این برهان در حقیقت مفید یقین و از نوع برهان *إنّ* مطلق خواهد بود.

پس برهان *إنّ* مطلق در صورتی که مطلوب علت داشته باشد خود به خود مفید یقین نیست و فقط در صورتی مفید یقین است که مطلوب علت نداشته باشد و اکبر از عوارض ذاتی غیر بین الثبوت اصغر باشد و به وساطت اوسطی برای اصغر اثبات شود که خود عارض ذاتی بین الثبوت اصغر است. اکنون می‌توان فهمید که چرا ابن سینا می‌نویسد: «برهان *إنّ* در برخی مواقع تولید یقین می‌کند، اما نه در جایی که سبب و علتی در کار باشد، بلکه در جایی که سبب و علتی در کار نباشد.»^(۱۱۱)

و اما دلیل نیز، خود به خود، مفید یقین علمی نیست و صرفاً *لَمَّتِ* اعتقاد را بیان می‌کند، اما از حیث اعطای *لَمَّتِ* وجود نتیجه فایده‌ای ندارد. بطور مثال وقتی می‌گوییم «این فرد یک روز در میان تب می‌کند، و هر کس یک روز در میان تب کند پس تب او ناشی از عفونت صفرا می‌باشد»^(۱۱۲)، و نتیجه می‌گیریم که بنابراین تب این فرد ناشی از عفونت صفراست، در واقع استدلال ما از نوع دلیل است و علت را از طریق معلول تبیین می‌کند. برای اینکه، در این مثال حد اوسط، یعنی تب یک روز در میان، معلول حد اکبر، یعنی عفونت صفراست، و تا معلوم نباشد که تب نوبه معلول عفونت صفراست، آن دلیل نمی‌تواند اقامه شود، و اما دانستن اینکه تب نوبه معلول عفونت صفراست، تنها نتیجه یک برهان *لِمَ* می‌تواند باشد که در آن علت واقعیت مورد نظر، یعنی تب نوبه اعطا می‌شود. قدرت بیان *لَمَّتِ* تصدیق یا اعتقاد، در دلیل نیز، همانند *إنّ* مطلق، به قدرت بیان *لَمَّتِ* وجود در یک برهان *لِمَ* مستند است؛ بنابراین، آن دو در شناسایی حقیقی واقعیتها، بدون اینکه بر برهان *لِمَ* متناسبی تکیه کنند، سهمی ندارند و اقامه آنها از حیث

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، متأخر از اقامه برهان لم متناسب است، هرچند ممکن است به نظر برسد که بر آن مقدم‌اند. برای روشن‌تر شدن این سخن بهتر است در اینجا مثالی را بیاوریم که ابن سینا در *دانشنامه علایی* درخصوص دلیل آورده است:

اگر کسی گوید که، بفلان جایگاه آتش است، و او را گوئی که چرا گفتی؟ وی تو را جواب دهد و گوید، زیرا که آنجا دودست؛ جواب «چرا گفتی» داد و درست کرد که آنجا آتش است، و لیکن درست نکرد و پیدا نکرد که چرا آتش آنجا حاصل شدست، و چه سبب بودست. پس بودن دود حد اوسط است، و لیکن علت هستی، که دانستی که هست و علت چرای هستی نیست، که ندانی که این آتش که آنجاست چراست. (۱۱۳)

تا معلوم نباشد که آتش دود تولید می‌کند، نمی‌توان دود را علت هستی آتش دانست. پس هر دو نوع برهانی آن در افاده یقین به برهانی لم متناسب مستند هستند. و تنها برهان لم است که می‌تواند مفید یقین علمی باشد.

قبل از بررسی خود برهان لم باید این را در مد نظر داشته باشیم که اتکای دلیل بر برهان لم مستلزم دوری بودن آن است. مرحوم علامه طباطبائی درباره دلیل می‌نویسد: (۱۱۴) «دلیل خود به خود مفید یقین نیست. فرض کنیم که ج ب است، و ب الف است، و الف علت ب؛ از آنجا که الف علت ب است، ضرورت «ج ب است» متأخر از «ج الف است» می‌باشد و ضرورت «ج الف است» - که نتیجه است - متأخر از ضرورت صغری، یعنی «ج ب است» می‌باشد. پس یقین به «ج الف است» متأخر از یقین به «ج الف است» می‌باشد، و این دور است.» با تطبیق مثال ابن سینا در مورد دلیل، یعنی تب نوبه و عفونت صفرا، معلوم می‌شود که اگر عفونت صفرا علت تب نوبه باشد، به صرف دانستن اینکه کسی دچار تب نوبه است، فقط زمانی می‌توان برهان دلیل اقامه کرد که از پیش معلوم باشد که عفونت صفرا علت تب نوبه است، و این دانش از راه دلیل هرگز به حاصل نمی‌آید، بلکه از راه برهان لم مبتنی بر تجربه باید تحصیل شود. برهان دلیل فقط لمیت تصدیق و اعتقاد را بیان می‌کند.

از مباحث گذشته در باب دو نوع برهان آن معلوم می‌شود که دانش یقینی از دیدگاه ابن سینا جز از دو راه به دست نمی‌آید: اول، از راه بدیهیات، و دوم از راه برهان لم؛ زیرا برهان لم چنانکه

گفتیم علاوه بر لَمَّتیت تصدیق و اعتقاد لَمَّتیت وجود را نیز بیان می‌کند. ابن سینا در منطق دانشنامه علایی در این باره می‌نویسد: (۱۱۵)

همه برهان‌ها برهان چرایی بُوند، اگر بچرا چرایی اعتقاد خواهند و چرایی دعوی که حد اوسط بهر قیاس علت اعتقاد نتیجه بُود؛ و لیکن اینجا نه این چرایی همی خواهیم، که چرایی حال چیز اندر هستیش همی خواهیم؛ که چرا چنین است بخودی خویش، نه چرا چنین گفتی. که بسیار بار بود که درست کرده آید که چرا گفتی، تا بدانیم که آنچه گفتی هست، و لیکن ندانیم که چه سبب است که چنان است. (۱۱۶)

۱۲

شرط برهان لم، همانگونه که گفته شد (۱۱۷)، این است که حد اوسط آن علت بودن حد اکبر در حد اصغر، یعنی علت ثبوت اکبر بر اصغر، باشد. این بدان معنی نیست که حد اوسط علت خود حد اکبر باشد، هرچند ممکن است هر دو معنی حاصل باشد؛ اما هرگاه معنی اول حاصل نباشد، حصول معنی دوم، برهان منعقد شده را برهان لم نمی‌سازد. زیرا «هرآنچه علت وجود مطلوب» (۱۱۸) است، یا هم علت خود حد اکبر و هم علت بودن حد اکبر در حد اصغر است یا فقط علت بودن حد اکبر در حد اصغر است و علت خود حد اکبر نیست. مثال مورد نخست این است که تب نوبه هم بطور مطلق (۱۱۹) و هم از حیث بودن در زید معلول عفونت صفر است. و مثال مورد دوم این است که حمل حیوانیت بر زید بواسطه حمل آن بر انسان صورت می‌گیرد پس انسانیت علت حیوانیت زید است، زیرا حیوانیت اول بر انسان حمل می‌شود و سپس انسانیت بر زید حمل می‌گردد. (۱۲۰)

در مورد دوم، «چه بسا وجود حد اوسط معلول حد اکبر باشد، لکن معلول وجود اکبر در اصغر نباشد، بلکه حد اوسط هرچند در واقع معلول اکبر است علت وجود علت [یعنی، حد اکبر] در معلول [دیگر] است. زیرا اینکه علتی ابتدا برای چیزی موجود باشد و آن چیز معلول آن علت باشد سپس آن علت توسط این معلول علت معلول دیگری باشد امری محال نیست، پس وجود این

واسطه معلول اکبر است اما علت وجود علت [یعنی، اکبر] در معلول دیگر است. و «وجود شیء» و «وجود شیء در شیء» دو چیز است، و گفتن اینکه این امر معلول چیزی است با این سخن که این امر علت وجود آن چیز در معلول دیگر است متناقض نیست. بطور مثال، حرکت آتش معلول طبیعت آتش است، و همین حرکت آتش گاهی علت حصول طبیعت آتش در چیزی است که آتش در آن حاصل شده است، به همین سبب حرکت آتش را حد اوسط قرار می‌دهند نه طبیعت آتش را. (۱۲۱)

تأکید ابن سینا بر شرط نحوه علیت حد اوسط در برهان لیم و سخن او در *دانشنامه علایی*، که هم‌اکنون نقل خواهیم کرد، نشان این است که در آن دوره بوده‌اند کسانی که علیت حد اوسط در برهان لیم را به معنی علت بودن حد اوسط برای وجود خود حد اکبر می‌دانسته‌اند، و حال آنکه نتیجه هر برهانی یک تصدیق و به تعبیر دیگر مفاد هل مرکب است و کشف علت محمول نتیجه به معنی کشف علت نسبت آن با موضوع نتیجه نیست. از این رو ابن سینا شرط برهان لیم را اینگونه خلاصه می‌کند که

شرط برهان لم نه آنست که میان منطقیان دانند، که پندارند که حد میانگین باید که علت حد مهین
بُود هر آینه... بلکه حد اوسط باید که علت بودن حد مهین بُود اندر کهین، هر چند که علت حد مهین
نبود، بلکه مثلاً معلول وی بُود، و لیکن بسبب وی حاصل شده بُود این مهین اندر کهین، تا سبب
چرائی بُود. (۱۲۲)

شرط دیگر برهان لم این است که حد اوسط علت تامه نتیجه باشد نه علت ناقصه آن، زیرا اگر امری از راه علت ناقصه آن شناخته شود، بطور یقینی شناخته نشده است. علاوه بر این، علیت حد اوسط باید روشن و معلوم باشد، برای اینکه حتی در صورتی که حد اوسط علت کامله و تامه نتیجه باشد ولی ما از علیت آن آگاه نباشیم، آن برهان نسبت ما، برهان لیم و بنابراین مفید یقین نخواهد بود. (۱۲۳) به این ترتیب چه بسا برهانی که در حقیقت برهان لیم است، برای کسی که از علیت اوسط آن نسبت به نتیجه آگاه نیست، مفید یقین نباشد. علم یقینی برای ابن سینا آن علمی است که یا بدیهی باشد یا معلول (مطلوب) از راه علتش - که در عین حال تام و برای آورنده برهان آشکار است - شناخته شده باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برهان، (۱۵/۱ و ص ۵۱). ارجاع به کتاب برهان شفا (رک. کتاب‌شناسی ارائه‌شده در آخر مقاله) براساس بندها و صفحات این کتاب صورت خواهد گرفت؛ بطوری که در (۱۵/۱ و ص ۵۱) عدد سمت راست (/) نشان شماره بند و عدد سمت چپ آن نشان شماره صفحه کتاب و عدد بعد از «ص» به صفحه‌ی چاپ مصر مربوط است؛ پس (۱۵/۱ و ص ۵۱) یعنی، بند شماره ۱ که در صفحه ۱۵ از چاپ فکر روز، و ص ۵۱ چاپ مصر واقع است. همچنین نگا. همان (۶۴/۶۱ و ص ۷۸) با یادداشت ۶۰.
- برهان سراسر معرفت‌شناسی، هم به معنی اعم و هم به معنی اخص آن، است، چنانکه تحلیلات ثانوی ارسطو نیز همینطور است. اصولاً برای فیلسوفان یونان، و برای نخستین فیلسوفان مسلمان بحث معرفت‌شناسی موضوع مستقلی به حساب می‌آمد و آنها در این باره کتاب مستقلی نوشته‌اند. بطور مثال، محاوره ثنائی تنوس افلاطون فقط به مسئله معرفت و حتی به چگونگی وقوع غلط در آن می‌پردازد. بنابراین، اینکه می‌گویند «افلاطون و ارسطو... در معرفت‌شناسی... کتاب مستقلی به رشته تحریر درنیاورده‌اند...» [و] این علم به‌طور مستقل در یونان باستان و نیز در قرون وسطی، مطرح نبوده است (نگا. دکتر محمد لکن‌هاوزن، میزگرد «معرفت‌شناسی، پیشینه و تعاریف» در ذهن سال اول، شماره اول، ۱۳۷۹، ص ۱۶)، درست نیست.
۲. همان، (۱۸۱۷/۵۰۱ و ص ۳۳۰). مرحوم استاد علامه طباطبائی نیز در نامه‌ای به تاریخ ۳۰ آبان ۱۳۴۶، در پاسخ به نامه مورخه ۲۴ مهر ۱۳۴۶ آقای دکتر سیدیحیی یثربی معلومات فطری را به همین صورت معرفی کرده است: «معلوماتی که در اولین مرتبه پیدایش وجود انسان به همراه وی پیدا شود» به عدم وجود معلومات فطری در انسان، پس از این، به هنگام بحث درباره نحوه حصول مبادی برهان برای انسان از دیدگاه ابن سینا، بیشتر از این خواهیم پرداخت؛ ان شاء الله.
۳. برهان، (۲- ۱۸/۱۷ و ص ۵۲). اشاره به این سخن ارسطو دریاب حد حقیقی از خود ابن سیناست؛ در مورد آن سخن ارسطو، نگا. ارسطو، جلد ۱، ۵، ۱۰۱ ب ۳۷.
۴. همان، (۱۸/۴ و ص ۵۳).
۵. ابن سینا، رساله منطق دانشنامه علایی، صص ۵- ۱۵۴ (با اندکی تغییر در رسم الخط و نقطه‌گذاری). همچنین نگا. برهان، (۲۰- ۶/۶۱۹- ۳۸۴ و صص ۲- ۲۶۱).
۶. برهان، (همان‌جا و ۴۳۳/۷۰۸ و ص ۲۸۸)؛ خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ۳۵۲.
۷. بنابراین، بطور مثال، سخن حاج ملاهادی سبزواری در اول بحث «بدهات وجود» در شرح منظومه حکمت (ص ۴۲) باید سهواً القلم تلقی شود. ایشان می‌فرمایند: «مَعْرِفُ الوجود شَرْحُ الاسم / و لیس بالحدّ ولا بالرسم» زیرا وجود همانگونه که خود حاجی نیز اذعان دارد حدّ حقیقی ندارد و بنابراین معرف آن نمی‌تواند «شرح الاسم» باشد، بلکه معرف آن «شرح اللفظ» است. همچنین سخن خود ابن سینا در نجات (ص ۴۹۶) که می‌گوید «ممکن نیست موجود را جز با شرح اسم شرح کرده»، نیز همینطور است، زیرا آنچه ایشان در آنجا در مد نظر دارند این است که وجود حد حقیقی ندارد، بنابراین تعریف آن صرفاً شرح لفظ می‌تواند باشد نه شرح اسم. در این باره همچنین رجوع کنید به.

دکتر مهدی حائری یزدی، *کاوشهای عقل نظری*، ص ۴۳، زیرنویس.

۸. مرحوم علامه طباطبائی، *برهان*، ص ۱۴۱.
۹. *برهان*، (۳۸۶/۶۲۱ و ص ۲۶۳). نیز رک. ارسطو، *تحلیلات ثانوی*، ۲، ۲، ۹۰ الف ۸.
۱۰. *برهان*، (۳۸۸/۶۲۶ و ص ۲۶۴). در بحث *برهان* «لم» دوباره به این مطلب برمی گردیم.
۱۱. مثال، و عبارت نقل شده از خود ابن سیناست: *همان*، (۶۹۷/۷ - ۴۲۶ و صص ۵ - ۲۸۴).
۱۲. *همان*، (۱۹/۵ و ص ۵۳).
۱۳. *همان* (۱۹/۶ و ص ۵۳). در ادامه این بند می گوید: «به این ترتیب از این جهت جایز است که این کتاب را بی آنکه به حد نسبت دهیم، فقط به قیاس نسبت بدهیم و آن را کتاب *برهان* بنامیم، اما این کتاب در حقیقت کتاب *برهان* و حد است.»
۱۴. (۵ - ۲/۶۴ - ۶۱ و ص ۷۸). همچنین نگا. پایین تر، یادداشت های ۷ - ۱۰۳ و متن مربوط به آنها.
۱۵. نگا. بالاتر، یادداشت ۱ و متن مربوط به آن.
۱۶. *برهان شفا*، مقاله اول، فصل سوم، مخصوصاً (۲۷/۱۸ و ص ۵۸) و (۳۴/۲۸ و ص ۶۱).
۱۷. نگا. پایین تر، متن مربوط به یادداشت ۲۳.
۱۸. فکر فلسفی، حتی اگر به صورت افراطی و عمداً بطور مثال به حوزه معرفت شناسی محدود گردد، باز از هستی شناسی به دور نیست. متخصصین فلسفه می دانند که امثال کانت چه اندازه هستی شناسی گفته اند. نه تنها کنار گذاشتن هستی شناسی از حوزه فکر فلسفی غیر ممکن است بلکه این پرسش نیز که کدام یک مقدم است: هستی شناسی یا معرفت شناسی، نیز پرسشی است که پاسخ یک جانبه ندارد: هر دو به یکدیگر پیوسته اند.
۱۹. از *هولای* یونانی، که ارسطو به معنای ماده اولی و پذیرنده صور جسمانی، که خود صورتی ندارد، به کار برده است.
۲۰. ابن سینا، *مبدأ و معاد*، صص ۷ - ۹۶. در *نفس شفا*، ص ۱۸۶، نخستین مرتبه عقل عملی را نیز عقل عملی بالقوه می نامد.
۲۱. *مبدأ و معاد*، ص ۹۷. این استدلال فقط در این کتاب آمده است و ابن سینا در بقیه آثارش، تا آنجا که تفحص من نشان می دهد، برای این مطلب استدلال نکرده است. اصل استدلال را، پیش از ابن سینا، خود ارسطو در *دریاره* *نفس*، ۳، ۴، ۴۲۹ الف ۲۱ - ۱۵، آورده است.
۲۲. ابن سینا، *همان جا*، برای ابن سینا ناشناختنی وجود ندارد، اما البته، چنانکه پس از این خواهیم دید، این به معنای قدرت بر اکتناه علمی همه موجودات نیست.
۲۳. *برهان*، (۶ - ۲/۴۶۵ - ۳۱۱ و ص ۲۲۰). بسنجید با، ارسطو، *تحلیلات ثانوی*، ۱، ۱۸؛ همچنین نگا. ابن سینا، *تعلیقات*، ص ۸۲. همچنین رک. پایین تر، یادداشت ۴۶ و متن مربوط به آن.
۲۴. *تعلیقات*، ص ۱۹۲: «حس یعنی ادراک حسی، و عقل یعنی ادراک عقلی، یعنی نقش بستن صورت معقول در عقل، و این همان ادراک است، همانطور که نقش بستن محسوس در حس همان ادراک حسی است. پس وقتی شیء در عقل صورت بست، همین حصولش در عقل، عین عقل است.»
۲۵. *برهان*، (۳۱۹/۴۸۳ و ص ۲۲۴).

۲۶. تعلیقات، ص ۱۴۸.
۲۷. برهان، (۱۵/۱) و ص ۵۱.
۲۸. همان، ۲۶/۱۶ و بعد و صص ۵۷ و بعد). همچنین نگا. بالاتر، متن مربوط به یادداشت ۱۶.
۲۹. همان، (۲۲- ۱۷/۸۱۷- ۵۰۲- ۵ و صص ۲- ۳۳۰). این همان تعلیم ارسطوست، در *تحلیلات ثانوی*، ۱۹، ۲.
۳۰. بطور مثال، دکارت و کانت و پوپر، نمونه‌های بارز فطری‌گرایی‌اند. اینها هرکدام به‌نحوی نقش ادراک حسی را در آغاز معرفت انسانی نادیده گرفته‌اند. مثلاً پوپر برای حفظ تقدم نظریه‌ها بر مشاهدات، که در جای خود از جهتی سخن درستی است، و در اثر غفلت از آن نقش ادراک حسی، ناچار شده است انتظارات مثلاً کودک نوزاد درباب تغذیه و حمایت شدن را به تعبیر خودش «به‌صورتی کاملاً معقول»، «معرفت و شناخت فطری (innate)» تلقی کند (حدس‌ها و ابطال‌ها، ۵۹).
۳۱. برهان، (۵۰۴/۸۲۰) و ص ۳۳۱.
۳۲. ابن سینا، «هدیه رئیس، یا کتابی مختصر درباره نفس»، در *رسائل*، جلد ۱، ص ۲۰۱. نیز نگا. «رساله تحفه»، در *رسائل ابن سینا*، ص ۲۱۷.
۳۳. نجات، ص ۱۲۲.
۳۴. ارسطو، به ترتیب، *پیدایش جانوران*، ۲، ۱، ۷۳۴ ب ۲- ۲۱؛ *مابعدالطبیعه*، ثتا، ۸، ۱۰۴۹ ب ۹- ۲۷.
۳۵. نفس شفا، ص ۱۸۶؛ *اشارات*، ص ۵- ۹۴؛ *نجات*، ص ۳۳۵، در اینجا می‌گوید: «جایز است که عقل بالملکه را نسبت به عقل اولی [یعنی، عقل هیولانی] عقل بالفعل نامید». *طبیعیات دانشنامه علائی*، ص ۱۰۹؛ *مبدأ و معاد*، ص ۹۹.
۳۶. نفس شفا، ص ۲۱۳.
۳۷. *مبدأ و معاد*، همان‌جا؛ *طبیعیات دانشنامه علائی*، همان‌جا: «او را عقل بالملکه خوانند؛ ای خرد توانا، - که تواند اکنون چیزها را دانستن».
۳۸. برهان، (۵۰۶/۸۲۴) و ص ۳۳۳.
۳۹. *الهیات شفا*، ص ۴۸. ابن سینا، اصل امتناع تناقض را مبدأالمبادی می‌داند، چنانکه ارسطو نیز همین عقیده را دارد (برای نمونه نگا. *مابعدالطبیعه*، گاما، ۴، ۱۰۶۶ الف ۵). اما اصل عدم تناقض، از آن جهت که هم مستلزم ایجاب است هم مستلزم سلب، به‌نظر می‌رسد حصول آن به حصول بیش از یک صورت محسوس وابسته است. وقتی می‌گوییم: «الف، الف است و ممکن نیست الف الف نباشد» درواقع از مفهوم هستی و نیستی تصویری داریم و حمل همزمان و از جهت واحد هر دو بر الف را ممتنع می‌دانیم؛ اما حصول تصور نیستی شیء فرع حصول تصور هستی آن است، و وقتی انسان نخستین‌بار به کمک ادراک حسی و حافظه صورت چیزی را آگاهانه بازمی‌شناسد، در اینجا نخست تصویری از هستی به همراه تصور آن چیز حاصل می‌شود، و حصول تصور نیستی آن فرع بر حصول تصور هستی آن یا فرع بر حصول تصور غیریت ناشی از حصول تصور چیزی غیر از آن است. به این ترتیب به‌نظر می‌رسد، نخستین و استوارترین مبدای که برای انسان حاصل می‌شود، اصل هویت باشد که به‌صورت «هر چیز خودش خودش است» یا «الف، الف است» از آن تعبیر می‌کنیم.

۴۰. نباید نتیجه گرفت که بنابراین اصل امتناع تناقض با این بداهت و عمومیت صدقی که دارد در هر جهان ممکن صادق است. مفهوم «هر جهان ممکن» حتی فی نفسه مفهومی موهوم است چه رسد به اینکه درخصوص علومی به کار رود که در جهان واقع تحصیل شده‌اند. ما هیچ تصویری از جهانی ممکن که غیر این جهان واقع باشد نداریم، حتی اگر از دریچه صرف خیال به چنین جهانی بنگریم باز آن جهان هر جهان ممکن نیست بلکه جهانی است خیالی که براساس این جهان واقع ساخته شده است. بنابراین قضیه یا علمی وجود ندارد که در هر جهان ممکن صادق باشد.

۴۱. الهیات شفا، ص ۴۸.

۴۲. برهان، (۱۹۷/۲۶۲ و صص ۷-۱۵۶)؛ نجات، ص ۱۳۹.

۴۳. الهیات شفا، صص ۵۳-۴۹. نحوه دفاع از بدیهی و مبداءالمبادی بودن اصل امتناع تناقض از سوی ابن سینا، همان شیوه دقلی است که ارسطو در این باره دارد؛ نگا. ما بعدالطبیعه، گاما، ۴.

۴۴. تعلیقات، ص ۱۰۲: «مقولات از خارج در ما حاصل می‌شوند نه از ذات ما».

۴۵. برهان (۳/۶۸-۶۲ و ص ۷۹). برای روشن شدن چگونگی بازگشت استقرای تام به قیاس مقسم مثال زیرا را می‌توان آورد (محمدرضا مظفر، منطق، ص ۲۶۴):

هر شکل یا کروی است یا دارای اضلاع؛

هر شکل، اعم از کروی و دارای اضلاع، متناهی است؛

پس، هر شکل متناهی است.

در این قیاس، صغری نتیجه یک استقرای تام درباره اشکال هندسی است.

۴۶. نگا. بالاتر، یادداشت ۲۳ و متن مربوط به آن.

۴۷. مثلاً برهان (۲/۴۶۶-۳۱۱ و ص ۲۲۰).

۴۸. همان، (۸۸/۹۹ و ص ۹۵)، (۳۱۸/۴۸۰ و صص ۴-۲۲۳).

۴۹. همان (۹۰/۱۰۱ و ص ۹۵-۹۶)؛ همچنین نگا. (۹۰/۱۰۲ و ص ۹۶).

۵۰. همان (۱/۱۰۱-۹۰ و ص ۹۵-۹۶). این همان مسئله معروف استقراست. مسئله‌ای که کارل پوپر، به پیروی از کانت، آن را به دیوید هیوم نسبت می‌دهد و مسئله هیوم می‌نامد (نگا. پوپر، منطق اکتشاف علمی، ص ۴۸). چنانکه می‌بینیم اصل مسئله برای ابن سینا مطرح بوده است و سراسر فصل نهم مقاله اول برهان شفا به بحث درباره این مسئله اختصاص دارد. علاوه بر این، پیش از دیوید هیوم، سگراوسند (S'Gravesande) وقتی در نطق آغاز کارش در دانشگاه لیدن به‌عنوان استاد ریاضیات و ستاره‌شناسی در ۱۷۱۷ کوشید نظریه نیوتن را به تفصیل تشریح و بیان کند، درباب مسئله تعمیم استقرایی ضرورت عملی را به‌جای ضرورت منطقی نشاناد. ارنست کاسیرر مسئله استقراء و پاسخ سگراوسند به آن را اینگونه روایت می‌کند (فلسفه روشن‌اندیشی، صص ۱۰۵-۱۰۴):

«وقتی که بر اثر برخی مشاهدات ما منتظر مواردی هستیم که آنها را بطور مستقیم مشاهده نکرده‌ایم، پیش‌بینی ما بر اصل بدیهی یکدستی طبیعت استوار است. بدون این اصل بدیهی، بدون این فرض که قوانینی که امروز در طبیعت جاری هستند فردا هم اعتبار خود را حفظ می‌کنند، البته برای نتایجی درباره آینده که بر تجربه گذشته استوار باشند مبنائی وجود نخواهد داشت. اما خود این اصل بدیهی چگونه به اثبات می‌رسد؟ سگراوسند در پاسخ

می‌گوید: این اصل یک اصل صرفاً منطقی نیست، بلکه اصلی است عملی (پراگماتیک)، و اعتبار آن در ضرورت اندیشه نیست، بلکه در ضرورت عمل است.»

همانطور که کاسیرر خاطرنشان می‌کند، با این استدلال سگراوسند، ضرورت روان‌شناختی به‌جای ضرورت منطقی می‌نشیند و «تجربیت ریاضی [نیوتن] اینجا در آستانه تجربیت شکاکان قرار می‌گیرد، و انتقال از نیوتن به هیوم از این پس امری است ناگزیر. حد فاصل این دو دیدگاه اکنون چنان نازک است که دمیدن یک نفس آن‌را از میانه برمی‌دارد.» (همان، صص ۱۰۶-۱۰۵).

۵۱. برهان شفا (۵/۸۲-۷۳ و ص ۶-۸۵) و یادداشت ۷۶ مربوط به آن.

۵۲. این اصل-که از ارسطو برگرفته‌اند- در معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی به‌صورت یک قاعده کلی درآمده و به این صورت تعبیر شده است: ذوات الاسباب لا یعرف الا باسبابها. در مورد ارسطو بطور مثال نگا. ما بعد الطبیعه، آلفای بزرگ، ۱، ۹۸۱ الف ۲۸؛ ۲، ۹۸۲ الف ۱۴؛ ۳، ۹۸۳ الف ۷-۲۶؛ زتا، ۶، ۱۰۳۱ ب ۸-۷؛ طبیعیات، ۳، ۱۹۴ ب ۱۹.

۵۳. برهان شفا (۹/۱۰۰-۸۸ و ص ۹۵).

۵۴. ۸۷ ب ۲۱-۲۰.

۵۵. سماع طبیعی شفا، ص ۶۳.

۵۶. همان، ص ۶۲.

۵۷. همان، ص ۶۳ یعنی این امر در طبیعت بطور دائم یا اکثری رخ نمی‌دهد، هرچند هرگاه رخ دهد نسبت به علت خود ضروری، یعنی دائم یا اکثری است.

۵۸. همان، ص ۶۴.

۵۹. بسنجید با حاشیه مرحوم محمدتقی آملی بر شرح منظومه سبزواری: شرح غرر الفرائد، ص ۵۴۳.

۶۰. سید محمدباقر صدر، الأسس المنطقية للاستقراء، صص ۹-۳۶. او در ذیل صفحه ۳۹ کتابش اضافه می‌کند که «منطق ارسطویی تأکید می‌کند که این قاعده، قاعده‌ای عقلی و قبلی است و اساس منطقی دلیل استقرایی را تشکیل می‌دهد.» با توجه به تفسیر ابن سینا از قاعده اتفاقی معلوم شد که این قاعده تقریر دیگری از اصل علیت است و می‌دانیم که اصل علیت از نظر ابن سینا اصل عقلی است، اما قبلی بودن آن که مرحوم سید به آن اشاره می‌کند معلوم نیست به چه معنی است. اگر به معنی «پیشینی» مصطلح باشد، معلوم است که آن اصطلاح در فلسفه اسلامی جایی ندارد و صرفاً از تأثیرات فلسفه فطری‌گرایی غربی است.

۶۱. الهیات شفا، ص ۸.

۶۲. در متن نسخه چاپ مصر «مشهود» آمده است، اما در دو نسخه بدل «مشهور» می‌آید. ما براساس زمینه بحث «مشهور» را برگزیدیم؛ همچنین بنگرید به مهدی نراقی، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۵، سطر ۱۴.

۶۳. به این ترتیب مطالب یادداشت‌های ۹۱ و ۹۸۲ اینجانب بر ترجمه برهان شفا اکنون باید در پرتو این توضیحات تصحیح گردد، و امیدوارم فرصت آن به‌زودی انشاءالله فراهم آید.

۶۴. برهان شفا (۴/۵۸۲-۶/۳۶۴ و صص ۵۰-۲۴۹)؛ بسنجید با ارسطو، تحلیلات ثانوی، ۲، ۳۱، ۸۷ ب ۲۸-۸۸ الف ۱۷.

۶۵. برهان شفا (۱۰۲/۹۰ و ص ۹۶).
۶۶. دیوید هیوم، پژوهش درباره فهم انسان، بخش ۲، بند ۳۱، ص ۳۶. هیوم در ادامه می‌نویسد: «اما حقیقت امر غیر از این است. شباهت هیچ چیز به اندازه شباهت تخم مرغ‌ها نیست؛ با این حال، هیچکس براساس این شباهت ظاهری انتظار ندارد که همه آنها مزه و لذت یکسان داشته باشند.» همین عبارت به روشنی فهم هیوم از فرایند استقراء و نحوه استنتاج تجربه از آن‌را نشان می‌دهد. می‌توان از او پرسید که چرا هیچکس به‌رغم آن همه شباهت بین تخم مرغ‌ها/انتظار ندارد مزه و طعم یکسان داشته باشند، ولی از علل مشابه/انتظار دارد معلول‌های مشابه داشته باشند؟
۶۷. در این مقاله، دریاب تجربه تنها به مباحث مربوط به قاعده اتفاقی پرداخته شد، و خوانندگان محترم برای آگاهی از جزئیات بحث‌های ابن سینا دریاب تجربه و علم تجربی می‌توانند به مقاله اینجانب «معرفت تجربی از نظر ابن سینا» در مجله قیاسات شماره ۱۲ مراجعه کنند.
۶۸. برهان شفا (۸/۳۱ - ۳۷ و صص ۴ - ۶۳).
۶۹. همان، (۱۱۴/۱۳۷ و ص ۱۱۰). همچنین نگا. (۱۱۷/۱۴۳ و ص ۱۱۲).
۷۰. همان، (۱۱۴/۱۳۶ و ص ۱۱۰).
۷۱. الهیات شفا، ص ۴۸. ارسطو نیز اصول بدیهی را برای همه موجودات معتبر می‌داند نه برای جنس یا نوع معینی از موجودات؛ نگا. ارسطو، ما بعد الطبیعه، گاما، ۳، ۱۰۰۵ الف ۲۱ و بعد.
۷۲. برهان شفا (۵/۱۳۴ - ۵/۱۱۴ و ص ۱۱۰).
۷۳. نگا. بالاتر، متن مربوط به یادداشت ۴۲.
۷۴. برهان شفا (۱۱۷۵/۱۴۲ و ص ۱۲۵) و مخصوصاً (۱۵۸/۱۹۸ و ص ۱۳۳).
۷۵. همان (۱۷۶/۱۴۲ و ص ۱۲۵).
۷۶. نگا. ارسطو، تحلیلات ثانوی، ۱، ۴، ۷۳ الف ۳۴ و بعد.
۷۷. برهان شفا (۱۷۷/۳ - ۱۴۲ و ص ۱۲۵).
۷۸. همان (۱۷۹/۵ - ۱۴۳ و ص ۱۲۶).
۷۹. همان (۲ - ۱۸۱/۱۴۶ و ص ۱۲۷).
۸۰. همان (۲۰۰/۱ - ۱۶۰ و ص ۱۲۵)، (۲۰۴/۴ - ۱۶۳ و ص ۱۳۶).
۸۱. همان (۲۱۰/۱۶۵ و ص ۱۳۷).
۸۲. همان (۲۱۵/۸ - ۱۶۷ و ص ۱۳۹).
۸۳. همان (۱ - ۱۷۰/۹ - ۱۳۸ و ص ۱۲۳).
۸۴. همان (۴/۱۷۲ - ۴۱/۱۳۹ و ص ۱۲۳). ابن سینا مسئله مورد نظر را یک «شبهه مشکل» می‌نامد و به‌صورتی که گفته شد، البته با بیان پیچیده‌ای، حل می‌کند.
۸۵. ارسطو، تحلیلات ثانوی، ۱، ۵، ۷۴ الف ۴ - ب ۴؛ برهان شفا (۲۲۹/۱۷۶ و ص ۱۴۴).
۸۶. همان (۵ - ۲۳۰/۹ - ۱۷۶ و ص ۱۴۴). از اینجا به‌روشنی معلوم می‌شود که اشکال بعضی از محققان درباره

مثال‌هایی که ابن سینا درخصوص انواع براهین می‌آورد چیزی نیست. آنها گفته‌اند که همه مثال‌های ابن سینا از جزئیاتی مانند خورشید و ماه و غیره است، درحالی که مقدمات براهانی باید کلی باشد. این کسان دچار همان تصور نادرستی هستند که ابن سینا در اینجا سبب آن را به روشنی توضیح و نشان می‌دهد که وجه کلیت آن قضایا چیست.

۸۷. همان (۴۰-۲۳۶/۸۴-۱۷۹ و ص ۷-۱۴۶).

۸۸. در مورد گروستست بطور مثال نگا. کرومبی، از *اگوستین تا گالیله*، ج ۲، صص ۹-۱۸، جان لازی، *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، ص ۴۴؛ در مورد اسکوتوس و اوترکوری و اکام و میل به ترتیب نگا. لازی، همان، ص ۵-۴۴، ۵۵، ۴۶، ۲۰۲-۱۹۸.

۸۹. *برهان شفا* (۱۶۸/۸-۱۳۷ و ص ۱۲۲).

۹۰. همان (۲۴۳/۱۸۶ و ص ۱۵۰).

۹۱. همان (۶۶/۶۲ و ص ۹-۷۸).

۹۲. همان (۲۵۳/۲-۱۹۱ و ص ۱۵۳).

۹۳. همان (۲۵۲/۱۹۱ و ص ۱۵۳).

۹۴. به هر دو مثال نقض ادموند گتیه در باب معرفت بودن «باور صادق موجه» در همین بحث ابن سینا پاسخ داده می‌شود: علم آقای اسمیت در هر دو مورد در نهایت تناسب خود را با مقدماتش از دست می‌دهد، و صدق نتیجه در هیچیک از دو مورد ربطی به علم او ندارد. اینکه مقدمات مربوط به نتیجه‌ای معین، که شخص به آنها و به نتیجه آنها علم دارد، یعنی آنها را می‌داند، بگونه‌ای عوض شود که شخص از جابجایی آنها بی‌خبر بماند و در عین حال علم به نتیجه برجای باقی باشد، به معنای موجه بودن آن علم نیست، زیرا بطور مثال، اگر آقای اسمیت به جای جونز استخدام شود، این قضیه که کسی که استخدام می‌شود ده سکه در جیب خود دارد، تنها در صورتی برای او علم محسوب می‌شود که در جیبش ده سکه داشته باشد وگرنه قضیه فوق براساس مقدماتش صادق است و به محض جابجایی آقای اسمیت و آقای جونز صدق آن محل تردید خواهد بود. (ترجمه فارسی مقاله گتیه تحت عنوان «آیا معرفت باور صادق موجه است؟» در *ارغنون*، ۱۳۴۷، ۷/۸، به قلم آقای شاپور اعتماد منتشر شده است). ادامه مطلب متن نیز با مسئله گتیه بی‌ربط نیست.

۹۵. *برهان شفا* (۲۴۶/۸-۱۸۷ و ص ۱۵۱).

۹۶. همان (۲۵۵/۱۹۲ و صص ۴-۱۵۳). همچنین نگا. یادداشت‌های ۱۰۳ و ۱۰۴ و متن‌های مربوط به آنها.

۹۷. همان (۲۴۷/۱۸۸ و ص ۱۵۱).

۹۸. همان (۲۵۵/۳-۱۹۲ و صص ۴-۱۵۳).

۹۹. همان جا، ص ۱۹۳: «بلکه برهان بر پذیرش حق و ضروری بودن مقدمات متوقف است».

۱۰۰. همان (۶۳/۶۹ و ص ۷۹). بطور ساده‌تر می‌گوییم که در برهان این، فقط لم اثبات محمول برای موضوع، یعنی علت تصدیق ارائه می‌شود، اما در برهان لم، حد اوسط علاوه بر لم اثبات لم ثبوت را نیز به دست می‌دهد. همچنین نگا. پایین تر، بخش ۱۴.

۱۰۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *در اساس الاقتباس*، ص ۳۶۲، در مورد اسم این نوع برهان این می‌گوید که این قسم

- برهان إنّ را «لقبی خاص نبود»؛ اما ما براساس تعبیر خود ابن سینا که می‌گوید: «فالاول یسمى برهان الانّ علی الاطلاق»، آن را **برهان انّ مطلق** نامیدیم.
۱۰۲. **برهان شفا** (۴/۷۰ - ۶۳ و صص ۸۰ - ۷۹). مثال از خود ابن سیناست.
۱۰۳. رک. بالاتر، یادداشت‌های ۹۶ و ۹۵ و متن‌های مربوط به آنها.
۱۰۴. **برهان شفا** (۷۳/۸۲ و صص ۶ - ۸۵).
۱۰۵. این قید برای استثنای بدیهیات است، که در آنها ضرورت مورد نظر چنانکه در اوایل این مقاله گذراندیم خودبین است و نیازی به علت بیرونی ندارد.
۱۰۶. همان جا.
۱۰۷. نگا. بالاتر، یادداشت ۱۴ و متن مربوط به آن.
۱۰۸. **برهان شفا**، (۷۳/۸۲ و صص ۶ - ۸۵).
۱۰۹. نگا. بالاتر، یادداشت ۱۰۲ و متن مربوط به آن.
۱۱۰. **برهان شفا** (۶/۸۳ - ۷۵ و صص ۷ - ۸۶).
۱۱۱. **همان** (۷۶/۸۴ و ص ۸۷).
۱۱۲. مثال از ابن سیناست: **همان** (۶۳/۷۰ و ص ۷۹).
۱۱۳. ابن سینا، **دانشنامه علایی**، رساله منطق، صص ۱ - ۱۵۰.
۱۱۴. علامه طباطبائی، **برهان**، ص ۱۷۸.
۱۱۵. ص ۱۵۰؛ با اندکی تغییر در نقطه‌گذاری.
۱۱۶. از اینجاست که ابن سینا برهان لم را «برهان چرایی» و برهان ان را «برهان هستی» می‌نامد؛ نگا. همان، ص ۱ - ۱۵۰.
۱۱۷. نگا. بالاتر، یادداشت ۱۰۰ و متن مربوط به آن.
۱۱۸. «مطلوب»، در این بحث، همان نتیجه برهان، یعنی ثبوت اکبر بر اصغر است.
۱۱۹. مقصود ابن سینا از «بطور مطلق» مفاد هل بسیط، یعنی وجود فی‌نفسه تب نوبه است.
۱۲۰. **برهان شفا**، (۶۶/۷۳ و صص ۸۱ - ۸۰).
۱۲۱. **همان** (۶۹/۷۸ و صص ۳ - ۸۲).
۱۲۲. **دانشنامه علایی**، منطق، ص ۱۵۲.
۱۲۳. **برهان شفا** (۸/۷۵ - ۶۶ و صص ۲ - ۸۱؛ ۶۹/۷۷ و ص ۸۲).

کتاب‌شناسی

در این کتاب‌شناسی فقط منابع مقاله ذکر شده است.

- ابن سینا، **برهان شفا**، ترجمه و پژوهش مهدی قوام‌صفری، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۳.
- ابن سینا، **التعلیقات**، حققه و قدّم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر مکتب الاعلام اسلامی، قم، شعبان ۱۴۰۴.
- ابن سینا، **دانشنامه علایی**، (رساله منطق)، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة،

- سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۳۱.
- ابن سینا، «رسالة تحفه» در رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاءالدین دُزّی، انتشارات مرکزی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۰.
- ابن سینا، الشفاء (البرهان)، تحقیق، الدكتور ابوالعلا عقیفی، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن سینا، الشفاء (الالهيات)، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی، قم ۱۴۰۴ ق.
- ابن سینا، الشفاء (السمع الطبيعي)، تحقیق سعید زاید، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی، قم، ۱۴۰۵ ق.
- ابن سینا، الشفاء (النفس)، تحقیق الاب الدكتور جورج قنواتی و سعید زاید، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی، قم ۱۴۰۴ ق.
- ابن سینا، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، سلسله دانش ایرانی، تهران، ۱۳۶۳.
- ابن سینا، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- ابن سینا، «هدية الرئيس للامير» در رسائل، جلد ۱، انتشارات بيدار، قم، ۱۴۰۰ ق.
- حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل نظری، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۰.
- ریموند پوپر، کارل، حدسها و ابطالها، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۳.
- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح غررالفرائد یا شرح منظومه حکمت، باهتمام مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو، سلسله دانش ایرانی، تهران ۱۳۶۰.
- صدر، سیدمحمد باقر، الاسس المنطقية للاستقراء، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت ۱۹۸۶ م - ۱۴۰۶ ق.
- طباطبائی، علامه محمدحسین، برهان، تصحیح و ترجمه و تعلیق مهدی قوام‌صفری، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۱.
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرّس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- کاسیرر، ارنست، فلسفه روشن‌اندیشی، ترجمه نجف دریابندری، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۷۲.
- کرومبی، آ.سی. از اوگوستین تا گالیله، جلد ۲، ترجمه احمد آرام، سمت، ۱۳۷۳.
- لازی، جان، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، انتشارات فیروزآبادی، قم، ۱۴۰۸.
- نراقی، ملامهدی، شرح الالهيات من كتاب الشفاء، باهتمام دکتر مهدی محقق، سلسله دانش ایران، تهران، ۱۳۶۵.

مجلات

- گتیه، ادموند، «آیا معرفت باور صادق موجه است» ترجمه شاپور اعتماد، در ارغنون، شماره ۷/۸، ۱۳۷۴.
- ذهن، فصلنامه معرفت‌شناسی و دانشهای همگن، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۷۹.

منابع انگلیسی

Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, the revised Oxford translation, Edited by Jonathan Barnes, Tow Vols. Princeton University Press, U.S.A. Second printing, 1985.

Hume, David, *Enquiries*, ed. by L.A. Selby-Bigge, with text revised and notes by P.H. Nidditch, Oxford, third edition, 1975.