

جایگاه معرفتی علت

از منظر ابن سینا

امیر عویطی پور دیلمی، کارشناس ارشد فلسفه اسلامی

محمد سعیدی مهر، دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

ابن سینا با توجه به ویژگیهای معرفتی قاعده «ذوات الاسباب» مدعی است علم یقینی به امور سبب دار فقط از راه علم به علل آنها بدست می آید. براساس این، ظاهراً طرح دیگر راههای محتمل شناخت، از جمله برهانهای «انی مطلق» و «دلیل» نامعتبر است. اما او تصریح میکند که هرگاه حد وسط و ثبوت اکبر بر اصغر دو لازم حد اصغر باشند، امکان اقامه نوعی برهان انی یقین آور وجود دارد. بدین لحاظ تأکید بر نقش معرفتی علت، نافی هر نوع معرفت یقینی از غیر طریق علت نیست. همچنین وی تعقل جزئی بنحو کلی را نیز ادراک از راه اسباب و علل دانسته و آن را مفید کلیت و یقین معرفتی میکند. از سوی دیگر، بعقیده ابن سینا، علم به علت مستلزم تحقق علم بالفعل به معلول نیست. او برای انتقال از علم بالقوه به علم بالفعل دو شرط قائل میشود: نخست آنکه، رابطه لزومی علت و معلول باید بر سبیل وضع و حمل و بشکل قضیه بیان شود و دیگر آنکه در برهان، علاوه بر علم به علت، علوم دیگری باید ضمیمه شوند، تا نتیجه یقینی حاصل شود. مقاله حاضر نقش معرفتی علت در مباحث مختلف فلسفه ابن سینا را بررسی میکند.

کلیدواژگان

علت
یقین
برهان لمی
قاعده ذوات الاسباب
ابن سینا

مقدمه

از نظر ابن سینا «علت» در کنار کارکرد وجود شناختی خود، کارکردی معرفتی نیز دارد. او با دخیل دانستن علت در فرایند کسب معرفتی یقینی، حصول علم تام یقینی به معلول را جز از طریق علت آن امکانپذیر ندانسته است. ابن سینا عمدتاً بر اساس قاعده «ذوات الاسباب لا تُعرف الا باسبابها» به بررسی نقش معرفتی علت میپردازد. بر پایه قاعده «ذوات الاسباب»، شناخت امور سبب دار (معلول) منحصرأ از راه علم به علل آنها صورت میپذیرد.^۱ با این توصیف، ابن سینا تقریری حصرگرایانه از کاربرد معرفتی علت ارائه داده است. اگر مفاد تقریر مزبور پذیرفته شود، لازمه آن نامعتبر دانستن دیگر راههای محتمل شناخت است و در نتیجه، ظاهراً دستیابی به هرگونه معرفت یقینی جز از طریق علل و اسباب نفی میشود.

حال پرسیدنی است که ابن سینا نقش معرفتی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء - البرهان، تحقیق

ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق، ص ۸۵.

علت را در حصول شناخت از چه جهاتی مطرح ساخته است؟ و اساساً مقصود ابن سینا از اینکه بدون علم به علت نمیتوان علم یقینی کسب کرد، چیست؟ پرسش دیگر اینکه اگر حصول معرفت تام و یقینی تنها از راه علت ممکن باشد، در این صورت علم به امور غیر ذی سبب چگونه تحقق می‌یابد؟ در واقع پرسش اینست که آیا طرح مسئله مزبور در معرفتشناسی، برای آنست که علم تام به امور غیر ذی سبب را از اعتبار ساقط کند یا اینکه این مسئله تنها در صدد بیان شرایط یقین و سامان دادن برهان در علم به امور سبب دار است؟

معنای یقین در علوم برهانی

در نظر حکیمان جهان اسلام، علمی یقینی است که در تمام زمانها ثابت و صادق باشد و شناختی که چنین نباشد و همواره از حالی به حال دیگر تغییر کند، علم حقیقی نخواهد بود. برای مثال فارابی در اینباره میگوید:

«العلم بالحقیقة ما كان صادقاً و یقیناً فی الزمان کله لا فی بعض دون بعض و ما کان موجوداً فی وقت و أمکن أن یصیر غیر موجود فیما بعد. فانا اذا عرفنا موجوداً الآن، فانه اذا مضی علیه زمانٌ ما أمکن أن یکذب فلیس بعلم و لا یقین. فلذلک لم یجعل القدماء ادراک ما یمکن أن یتغیر من حال الی حال علماء.»^۲

بر اساس این بیان، ملاک تحقق علم یقینی همانا ثبات و عدم تغییر است. ثبات و دوام معرفت وقتی بدست می‌آید که یقین را مرادف با مجموع دو اعتقاد بدانیم؛ یکی اعتقاد جزمی به ثبوت نسبتی بین موضوع و محمول و دیگری اعتقاد جزمی به عدم امکان تبدیل آن نسبت به نسبتی دیگر.^۳ بعبارت

دیگر، یقین به «الف ج است» از دو باور یعنی باور به خود قضیه «الف ج است» و باور به امتناع نقیض آن یعنی «ممکن نیست الف ج نباشد» ترکیب می‌یابد. بنابراین در معرفت یقینی، علاوه بر اعتقاد به ثبوت محمول برای موضوع، عدم امکان سلب آن از موضوع نیز باید مورد اعتقاد باشد.

آیا علت در تحصیل یقین نقش دارد؟ پاسخ ابن سینا مثبت است. از نظر او اگر کسی بداند که «الف ب است»، اما نداند که چرا چنین است یعنی نداند علت این امر چیست، در این صورت غیر ممکن است بداند «ممکن نیست الف ب نباشد»، و در نتیجه، علم او در باب اینکه «الف ب است» علم یقینی بشمار نمی‌رود. بنابراین، از نظر او علت در باور به امتناع نقیض قضیه یعنی گزاره‌یی که ضامن دوام یقین است، نقش دارد.^۴

نقش معرفتی علت و قاعده ذوات الاسباب

ابن سینا در مباحث برهان از کتاب شفاء تقریری حصرگرایانه از نقش علت در حصول یقین ارایه میکند.^۵ از نظر او شناخت معلول منحصرأز راه علت آن تحقق می‌یابد. وی در قالب قاعده «ذوات الاسباب» نشان میدهد که اگر ثبوت محمول برای موضوع دارای علت باشد، علم یقینی دائمی به نتیجه چنین برهانی تنها از طریق علت آن بدست می‌آید. عبارات شیخ در اینباره خواندنی است:

اذا کان لحمل محمول علی موضوع دائماً او سلبه عنه دائماً او لحمله و سلبه فی وقت معین

۲. الفارابی، محمد بن محمد، الفصول المنتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، قاهره، مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵، ص ۵۲.

۳. ابن سینا، الشفاء - البرهان، ص ۸۵.

۴. همانجا.

۵. همانجا.

■ علمی یقینی است که در تمام زمانها ثابت و صادق باشد. ثبات و دوام معرفت وقتی بدست می‌آید که یقین را مرادف با مجموع دو اعتقاد بدانیم؛ یکی اعتقاد جزمی به ثبوت نسبتی بین موضوع و محمول و دیگری اعتقاد جزمی به عدم امکان تبديل آن نسبت به نسبتی دیگر.

◆

در توضیح بیشتر میتوان گفت: گاهی حمل محمول بر موضوع نه تنها ضروری نیست بلکه ذاتاً متصف به وصف امکان است؛ و از آنجا که ما در بحث معرفت بدنبال علم یقینی و زوال ناپذیر هستیم باید بدنبال علتی باشیم که ثبوت محمول برای موضوع را ضروری گرداند؛ زیرا انفکاک معلول از علت محال است و هر جا که علت باشد لازم آن یعنی معلول هم وجود دارد؛ از اینرو علم به علت، منجر به شناخت ضرورت ثبوت محمول برای موضوع میشود. به بیان دیگر، عقل بدون ملاحظه آن علت، نسبت محمول و موضوع را همچون یک نسبت امکانی ملاحظه میکند.

بنابراین، نقش معرفتی علت بر اساس قاعده ذوات الاسباب منحصر به تصدیقاتی است که در آنها حمل محمول بر موضوع دارای علت است و بهمین جهت در جایی که حمل محمول بر موضوع دارای علت نیست؛ یا باید ثبوت محمول برای موضوع بدیهی باشد یا اصلاً علم یقینی بدان ممکن نباشد. دلیل اینکه در تصدیقات نظری، حمل محمول بر

۶. همانجا.

۷. همو، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۱۷.

یکونان فيه بالضرورة علة لتلك العلة صارت النسبة بين الموضوع و المحمول تلك النسبة و ذات المحمول و الموضوع ليس لهما - لولا تلك العلة - تلك النسبة بالوجوب بل بالامكان. و اذا علما من غير الوجه الذي به صار حكم ما بينهما ضرورياً على تلك النسبة فقد علما من جهة غير الجهة التي بها لا يمكن الا يكونا بتلك الحال. و ذلك هو ان يعلم الحكم بوجه غير وجه السبب الذي يوجبه، لان كل نسبة للموضوع الى المحمول المذكورين و للمحمول الى الموضوع المذكورين تفرض واقعة لا من الجهة التي توجبها العلة فهي واقعة من جهة امکان لا وجوب فيكون قد علم ان كذا كذا و لم يعلم انه لا يمكن الا يكون كذا، اذ لا يعلم ما به لا يمكن الا يكون كذا.^۶

ابن سینا در عبارت فوق که به تبیین قاعده ذوات الاسباب میپردازد، نقش معرفتی علت را تنها در ارتباط با اکتساب معرفت تصدیقی مفید دانسته است. در کتاب التعليقات نیز همین نکته را تکرار کرده است: العلم التام فی باب التصورات أن يكون التصور بالحد و فی باب التصديق أن يكون يعلم الشيء بأسبابه ان كان له سبب.^۷

از سوی دیگر قاعده «ذوات الاسباب لا تُعرف الا بأسبابها» بدان معنی است که ضرورت حمل دائم محمول بر موضوع (یا ضرورت سلب دائم محمول از موضوع)، در صورتی که علیتی داشته باشد، نتیجه و محصول آن علت است و علم به چنین ضرورتی در صورتی مقدور است که موضوع و محمول از جهت نسبتی که آن علت در بین آنها ایجاد میکند شناسایی شوند.

■ بدون در نظر گرفتن علت تامه، شیء دارای جهت امکان خواهد بود و بدیهی است علم به شیء از جهت امکان، علم ضروری و کلی نیست. زیرا بدون فرض وجود علت ایجاب کننده، انفکاک محمول از موضوع ممکن بوده، دلیلی بر وجوب اتحاد نیست.

یجب مع علتہ و یحتمل دونہا و ما لا علّة له فلا یقین به.^۸

از نظر خواجه طوسی علت هر تصدیقی یا داخل قضیه و اجزای آنست، یا خارج آن. اگر علت ذات موضوع و داخل قضیه باشد، قضیه از اولیات است و محتاج به برهان نیست؛ مانند این قضیه که «کل از جزء (خود) بزرگتر است». اما اگر علت امری خارج از قضیه باشد، تحصیل یقین به آن قضیه محتاج توسل به علت بمثابة حد وسط است.

تعمیم خواجه نصیرالدین از سخن ابن سینا نیز بدست می آید؛ او در مباحث برهان از کتاب شفاء در پاسخ به این پرسش که اگر بین محمول و موضوع در متن واقع، سببی نباشد، چگونه نسبت بین آن دو تصدیق میشود، میگوید:

إذا كان ذلك بيناً بنفسه لا يحتاج الى بيان
يثبت فيه اليقين من جهة أن نسبة المحمول
الى الموضوع لذات الموضوع فذات الموضوع
يجب مواصلتها للمحمول. و قد علمت
المواصلة و وجوبها من حيث وجبت، فالعلم

۸. همو، الشفاء-البرهان، ص ۸۵.

۹. الطوسی، نصیر الدین، تجرید الاعتقاد- المنطق، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳، ص ۲۰۵-۲۰۴.

موضوع تا زمانی که علت آن شناخته نشود ضروری نخواهد بود، اینست که بدون در نظر گرفتن علت وجوب دهنده شیء (علت تامه)، شیء دارای جهت امکان خواهد بود و بدیهی است علم به شیء از جهت امکان، علم ضروری و کلی نیست. به دیگر سخن، حمل محمول بر موضوع در صورتی که از جهت علتی که ثبوت محمول برای موضوع را ضرورت میبخشد نباشد، جهت امکان خواهد داشت نه جهت وجوب، زیرا بدون فرض وجود علت ایجاب کننده، انفکاک محمول از موضوع ممکن بوده، دلیلی بر وجوب اتحاد نیست.^۸

تقریر ابن سینا، ضمن آنکه شناخت حقیقی امور سبب دار را فقط از راه علم به علل آنها ممکن میداند، میتواند بدین معنا تلقی شود که علم تام به امور غیر ذی سبب ممکن نیست یا آنکه یقین دائمی و زوال ناپذیر به امور سبب دار از راه غیر سبب حاصل نمیشود. آیا واقعاً چنین است؟ در اینجا با دو پرسش مواجهیم: یکی اینکه آیا راهی برای علم به اموری که معلول نیستند و سبب ندارند وجود دارد؟ و دوم آنکه آیا علم به ذی سبب (معلول) از غیر طریق علت ممکن است؟

نقش معرفتی علت در شناخت اولیات

حکمای مشاء گاه نقش معرفتی علت را به هر تصدیقی، اعم از بدیهی و نظری، تعمیم میدهند. برای مثال، خواجه نصیرالدین طوسی در باب منشأ یقین در قضیه میگوید:

كل قضية تتضمن اجزاءهاعلیة الحكم فهی
اولیة لا یتوقف العقل فیها الا علی تصور
الاجزاء. فان كان العلة خارجة فهی مكتسبة
ولا یحصل یقین الا بتوسط العلة؛ فان الحكم

الحاصل یقینی. و ان لم یکن بیناً بنفسه، فلا یمكن البتة أن یقع به علم یقینی غیر زائل.^{۱۰} از عبارت بالا استفاده میشود که اگر ثبوت محمول برای موضوع، معلول علتی خارج از این دو نباشد ولی ثبوت محمول برای موضوع آشکار و بدیهی و بینای از بیان باشد (که این وضعیت در قضایای بدیهی واقع میشود)، در این صورت گویا ثبوت محمول برای موضوع بسبب ذات موضوع است و از این نظر میتوان گفت که ذات موضوع علت ثبوت محمول برای موضوع و حمل آن بر موضوع قرار گرفته است. بنابراین از نظر ابن سینا، یقین در اولیات نیز بواسطه شناخت علت حاصل میشود؛ علتی که همان ذات موضوع است. درست از همین روست که در یک قضیه اولی صرف تصور اجزای قضیه برای تصدیق یقینی به آن کافی است.

اما اگر ثبوت محمول برای موضوع خود بدیهی نباشد و علت این ثبوت نیز شناخته نشود، تنها میتوان از راه استقراء به آن علم یافت ولی ابن سینا در ادامه همین بحث نشان میدهد که دستیابی به علم یقینی غیر زایل از راه استقراء امکان ندارد. «بنابراین اگر قضیه ای اولی نباشد راهی برای علم یقینی به آن نیست.

همانگونه که ملاحظه میشود، ابن سینا با توسعه در معنای «علت»، دستیابی به علم یقینی به اولیات را نیز از راه علت دانسته است، ولی علت آن را ذات موضوع معرفی میکند. بنابراین، هر تصدیقی و ثبوت هر محمول برای موضوع، معلول علتی است که اگر علت آن خود موضوع باشد، آن قضیه اولی است و اگر علت آن امری غیر موضوع و خارج از قضیه باشد، یا با حد وسطی که علت ثبوت محمول برای موضوع است، معلوم میشود - که در این صورت به علم یقینی زوال

ناپذیر دست یافته‌ایم -، یا از طریق استقراء معلوم میشود - که در این صورت علم ما دائمی و یقینی نخواهد بود. بتعبیر دیگر، ثبوت محمول برای موضوع در قضایای اولی و قضایای غیر اولی دارای سبب، از راه سبب اثبات میشود، با این تفاوت که در اولیات، علت همان موضوع قضیه است و در قضایای ذی سبب، علت، امری خارج از موضوع و محمول است که بصورت حد وسط در برهان اظهار میگردد. اما در قضایای غیر اولی و بدون سبب به علم یقینی غیر زایل دست نمی‌یابیم.

بدین ترتیب، از نظر ابن سینا تنها از راه علت میتوان به نتایج یقینی دست یافت و استدلال مفید یقین بر قضایای غیر ذی سبب نظری ممکن نیست زیرا در اینگونه موارد علتی برای ثبوت محمول برای موضوع در کار نیست و در نتیجه، علم به قضیه از راه اقامه برهان لمی امکان ندارد. از سوی دیگر اقامه برهان آنی نیز، بدلیل عدم ارائه لمیت ثبوت اکبر برای اصغر، نتیجه یقینی در بر ندارد و در نتیجه، راهی برای علم یقینی زوال ناپذیر به قضایای غیر ذی سبب نظری وجود ندارد. اما آیا ابن سینا به این استدلال ملتزم میماند و هرگونه بیان از راه غیر سبب بر قضایای بدون سبب نظری را نفی میکند؟ به نظر میرسد ابن سینا نوعی برهان آنی مطلق را پذیرفته است. برای روشن شدن مطلب به بررسی برهان آنی و اقسام آن می‌پردازیم.

برهان آنی مطلق و تصدیقات غیر ذی سبب اکتسابی

برهان به تقسیم اول دو قسم است: برهان آنی و برهان

۱۰. ابن سینا، الشفاء - البرهان، ص ۹۳.

۱۱. همانجا.

که با قرار دادن لازم بین بعنوان حد وسط، لازم غیر بین برای حد اصغر اثبات میشود.^{۱۵}

واضح است که دلیل، مفید یقین علمی نیست و صرفاً لمیت اعتقاد را بیان میکند. بطور مثال وقتی میگوییم: «این فرد یک روز در میان تب کند پس تب او ناشی از عفونت صفرا است»^{۱۶} و نتیجه بگیریم که تب این فرد ناشی از عفونت صفراست، در واقع استدلال ما از نوع دلیل است و علت را از طریق معلول تبیین کرده‌ایم، که بنا بر قاعده ذوات الاسباب، استدلال از طریق معلول مفید یقین نیست.

این‌سینا نتیجه برهان آنی مطلق را نیز یقینی نمیداند. بر اساس پزشکی قدیم علت سرسام و سفید و غلیظ شدن ادرار انسان اینست که اخلاط بدن به طرف سر حرکت میکنند، حال اگر کسی استدلال کند و بگوید: این فرد ادرارش سفید و غلیظ است، و هر کس ادرارش سفید و غلیظ باشد سرسام میگیرد؛ بنابراین، این فرد سرسام میگیرد؛ استدلال او از نوع آنی مطلق و ناظر به موردی است که حد وسط و ثبوت اکبر بر اصغر هر دو معلول علت واحدند، چرا که عروض سرسام معلول حرکت اخلاط بدن به طرف سر است و این معلول از راه علت آن کشف نمیشود و معطی یقین نیست.^{۱۷}

بنابراین، اگر قضیه غیر اولی دارای سبب نباشد نمیتوان بدان یقین حاصل کرد؛ زیرا تنها منشاء یقین علم به علت است:

۱۲. همان، ص ۷۹.

۱۳. همانجا.

۱۴. همان، ص ۸۰.

۱۵. همان، ص ۶۸.

۱۶. همان، ص ۸۰.

۱۷. همانجا.

لمی. اگر قیاس برهانی، برای ما تصدیق به اینکه «الف ب است» را بارمغان آورد، اما علت اینکه چرا الف ب است را بیان نکند، آن قیاس برهان آنی است؛ و اگر در قیاسی علت هر دو امر بیان شود، بنحوی که حد وسط نه تنها علت تصدیق وجود حد اکبر برای حد اصغر (در نتیجه) یا علت سلب حد اکبر از حد اصغر (در نتیجه) باشد، بلکه در نفس الامر نیز علت وجود اکبر برای اصغر یا علت سلب اکبر از اصغر باشد، آن قیاس برهان لمی است.^{۱۸} بتعبیر دیگر، در برهان لمی حد وسط واسطه در اثبات و ثبوت است و در برهان آنی، حد وسط تنها واسطه در اثبات است. حال اگر حد وسط برهان آنی 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 را «دلیل» مینامند. اما اگر حد وسط از حیث وجودش نه علت ثبوت اکبر بر اصغر باشد و نه معلول آن، یعنی بین حد وسط و ثبوت اکبر برای اصغر در متن واقع رابطه علی وجود نداشته باشد، آن را برهان آنی مطلق مینامند.^{۱۹} برهان آنی مطلق دست کم دو حالت دارد:

الف) حد وسط و ثبوت اکبر بر اصغر هر دو معلول علت واحد باشند، یعنی هر دو ملازم بوده، یکی بر دیگری تقدم یا تأخیری نداشته باشد. انتاج در این نوع برهان بر این اساس شکل میگیرد که هرگاه به یکی از این دو معلول ملازم آگاه شویم، به وجود دیگری نیز پی خواهیم برد؛ زیرا از وجود یکی به علت مشترک میرسیم و پس از کشف علت، پی میبریم که معلول دیگر نیز وجود دارد.^{۲۰}

ب) حد وسط و ثبوت اکبر بر اصغر (وجود رابطی اکبر)، معلول علت سوم نیستند، بلکه دو لازم برای حد اصغرند؛ لیکن یکی لازم بین و دیگری غیر بین،

فقد بان أنّ ما لا سبب لنسبة محموله الى
موضوعه فاما بين بنفسه واما لا بين البتة بياناً
يقينياً بوجه قياسي.^{۱۸}

شایان ذکر است که ابن سینا در جای دیگری این
استدلال خود را نقض میکند و نوعی برهان آنی مطلق
را میپذیرد:

فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنّه
ليس بين الوجود له و الاوسط كذلك للاصغر
الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود
للاوسط فينعتقد برهان يقيني و يكون برهان ان
ليس برهان لم.^{۱۹}

بر اساس عبارت فوق، ابن سینا برهان آنی را در
مواردی که محمول برای موضوع در نفس الامر بدون
علت ثبوت دارد، ولی ثبوت آن بین نیست، با شرایطی
مفید یقین دانسته است. یعنی اگر موضوعی داشته
باشیم که این موضوع دارای دو عارض ذاتی لازم باشد
بگونه‌یی که یکی لازم بین است و دیگری غیر بین،
لازم بین را حد وسط قرار داده، بواسطه آن، لازم غیر
بین را برای حد اصغر اثبات میکنیم.

ممکن است اشکال شود 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
اینست که ذاتی باب برهان دو قسم است: عرض ذاتی
بین الثبوت و عرض ذاتی غیر بین الثبوت. پس در این
برهان حد وسط و حد اکبر باید از عوارض ذاتی حد
اصغر باشند، یعنی ثبوت آنها بر حد اصغر نیازمند علت
و واسطه در ثبوت نباشند. این برهان در حقیقت مفید
یقین و همان قسم دوم از برهان آنی مطلق است.

ابن سینا این صورت از برهان آنی را بحکم اینکه
حد وسط و وجود رابطی حد اکبر از لوازم حد اصغر
هستند، از امور بدون سبب میدانند، یا بتعبیر دقیقتر،

■ از نظر ابن سینا برهان آنی مطلق در
جایی که حد وسط و ثبوت اکبر بر اصغر
هر دو معلول علت واحد هستند، اعتبار
ندارد، ولی در جایی که حد وسط و وجود
رابطی اکبر، معلول علت واحد
نبوده، بلکه دو لازم حد اصغر باشند،
معتبر و معطی یقین منطقی است.

معتقد است حد اصغر بجای سبب نشسته است،
چرا که همین قدر که حد اصغر بذاته مقتضی این دو
لازم است کافی است که معلول آن شمرده شوند و این
غیر از قسمی از برهان آنی است که حد وسط و ثبوت
اکبر بر اصغر هر دو معلول علت واحدند. زیرا منظور
از علت واحد در قسم اول برهان آنی که بدان اشاره
شد، چیزی غیر از حد اصغر است. بنابراین از نظر
ابن سینا برهان آنی مطلق در جایی که حد وسط و
ثبوت اکبر بر اصغر هر دو معلول علت واحد هستند،
اعتبار ندارد، ولی در جایی که حد وسط و وجود رابطی
اکبر، معلول علت واحد نبوده، بلکه دو لازم حد اصغر
باشند، معتبر و معطی یقین منطقی است.

خواجه نصیر الدین نیز، با توجه به معلوم بودن
حد اصغر بعنوان علت در اینگونه قضایا، این دسته از
قضایا را در مقام ثبوت و وجود دارای علت معلوم
دانسته است.^{۲۰} بتعبیر دیگر چون در این قسم، حد
اصغر علت نتیجه قیاس است؛ مشخص میشود ثبوت
اکبر بر اصغر در مقام نفس الامر و ثبوت، بینیا از

۱۸. همان، ص ۹۴.

۱۹. همان، ص ۸۶.

۲۰. الطوسی، نصیر الدین، شرح الاشارات و التنبیها، قسم
المنطق، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ ق،
ج ۱، ص ۴۸۶.

■ مجرای

قاعده ذوات الاسباب

محدود به قضایای دارای سبب

است، و طرح آن به معنای نفی اعتبار

یقینی و ضروری به نتایج قضایای

غیر ذی سبب نیست.

برهان لمّی صورت میپذیرد، زیرا در این مورد اتصاف موضوع به محمول هم به واسطه در ثبوت نیازمند است و هم به واسطه در اثبات و این شأن برهان لمّی است که حد وسط در آن علاوه بر واسطه در اثبات، واسطه در ثبوت نیز هست.

امکان علم به امور سبب دار از غیر راه علت

پرسش دوم این بود که آیا برای علم به نتیجه یک قضیه ذی سبب، میتوان از غیر راه علت استفاده کرد؟ بیان دیگر، آیا تحصیل یقین به قضیه ذی سبب نظری از راهی غیر از برهان لمّی ممکن است؟ پاسخ ابن سینا منفی است. زیرا—همانگونه که گذشت—در ذوات الاسباب، اگر ثبوت محمول برای موضوع از جهت علت معلوم نباشد، ثبوت آن برای موضوع از جهتی که ضروری است دانسته نشده، بلکه از جهتی که امکانی است، دانسته شده و بنابراین فقط میتوان گفت: «الف ج است» و نمیتوان نقیض آن را نفی کرد. طبق این استدلال، علم به نتیجه تنها بواسطه شناخت علتی که در نفس الامر وجود دارد، علمی ضروری میگردد.

بتعبیر دیگر، حد وسطی که برای اثبات نتیجه انتخاب میشود، باید بگونه‌یی باشد که وجود علت در نفس الامر را تثبیت و افاده نماید و اگر چیزی که ملازم علت یا غیر علت است بعنوان حد وسط قرار گیرد، نتیجه یقینی نخواهد بود. بنابراین، انحصاری که در قاعده ذوات الاسباب وجود دارد، در عین حال که علم ضروری و یقینی به نتایج ذوات الاسباب را فقط از طریق علت میداند، نافی علم ضروری به نتیجه ذی سبب از راه دیگر است. از اینرو مجرای قاعده ذوات الاسباب محدود به قضایای دارای سبب

۲۱. ابن سینا، الشفاء—البرهان، ص ۸۷.

علت ثبوتی خارج از ذات قضیه است و از اینرو تنها در مقام عقل و اثبات غیر بین است، و آنی بودن برهان هم بهمین جهت است که نیاز نتیجه به حد وسط تنها در مقام تصدیق به آنست. اکنون میتوان فهمید که چرا ابن سینا برهان آنی را در برخی مواقع مولد یقین نمیداند، اما نه در جایی که سبب و علتی در کار باشد، بلکه در جایی که سبب و علتی در کار نباشد.^{۲۱} بنابراین اقامه برهان آنی برای مسائلی که در آنها ثبوت اکبر برای اصغر معلول سببی خارج از ذات اصغر نیست، یقین آور است.

بدین سان معلوم می شود که علم یقینی اکتسابی که با صرف تصور موضوع و محمول و رابطه یک قضیه بدست نمی آید و تنها از طریق برهان حاصل میشود، دارای دو مورد است؛ یکی آنکه محمول برای موضوع در نفس الامر بدون علت ثابت بوده، ولی ثبوت آن بین نباشد. و دیگر آنکه سبب آن ثبوت امری خارج از ذات موضوع باشد. در مورد اول اثبات مسئله از طریق برهان آنی مطلق ممکن است، زیرا در اینگونه مسائل موضوع برای متصف شدن به محمول، نیازی بواسطه در ثبوت ندارد و تنها بواسطه در اثبات محتاج است. و بعبارتی، حد اصغر خود بجای سبب نشسته است. اما در مورد دوم اثبات یقینی مسئله فقط از راه

است، و طرح آن به معنای نفی اعتبار یقینی و ضروری به نتایج قضایای غیر ذی سبب نیست؛ چرا که تحت شرایطی خاص، امکان تحصیل یقین از غیر راه علت در قضایای بدون سبب وجود دارد؛ نظیر براهینی که در آن‌ها حد وسط و وجود رابطی اکبر دو لازم حد اصغر هستند.

نقش معرفتی علت در شناخت تجربی

آیا علمی که از راه تجربه حاصل میشود، بواسطه علت و از طریق برهان لمّی است؟ اگر چنین باشد و علم از راه تجربه بواسطه علت تحقق یابد، در این صورت مجربات مشمول قاعده ذوات الاسباب خواهند بود. اما آیا براستی با تجربه مکرر، علم به علت حاصل میشود؟

از نظر ابن سینا مجربات قضایایی هستند که جزم به ثبوت محمول برای موضوع منوط به تکرار مشاهده مقارنت آن دو و تحقق قیاسی پنهانی است و تفاوت آن با حکم استقرایی در همین قیاس خفی است. تحقق این قیاس پس از کثرت مشاهده، آدمی را به کشف رابطه سببیت رهنمون میسازد. او در موارد متعددی درباره تجربه اظهار نظر کرده است:

«مجربات آن مقدمات بود که نه به تنها خرد بشاید دانستن و نه به تنها حس؛ ولیکن به هر دو شاید دانستن. چنانکه چون حس از چیزی هر باری فعلی ببیند یا او را حالی ببیند، داند خود که نه از سبب اتفاق است و الا همیشه نبودی و بیشترین حال نبودی. مثال وی چنان که سوختن آتش و اسهال کردن سقمونیا صفرا را، و هر چه به این ماند.»^{۲۲}

«التجربة مثل حکمنا أن السقمونیا مسهل للصفراء، فانه لما تكرر هذا مراراً كثيرة، زال

عن أن يكون مما يقع بالاتفاق. فحكم الذهن أن من شأن السقمونیا اسهال الصفراء و أذعن له.»^{۲۳}

«ان التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قیاس به قد ذكرناه. و مع ذلك فليس تفيد علما كلياً قیاسياً مطلقاً، بل كلياً بشرط، و هو أن هذا الشيء الذي تكرر على الحس تلزم طباعه في الناحية التي تكرر الحس بها أمراً يحتاج لا محالة الى سبب، ثم تكرر مع حدوث أمر، علم أن سبب قد تكرر. فلا يخلو اما أن يكون ذلك الأمر هو السبب أو المقترن بالسبب، أو لا يكون سبب. فان لم يكن هو السبب أو المقترن بالطبع بالسبب لم يكن حدوث الأمر مع حصوله في الأكثر بل لا محالة يجب أن يعلم أنه السبب أو المقارن بالطبع للسبب.»^{۲۴}

بر اساس عبارات فوق معلوم میشود که در تجربه بر خلاف استقراء علت موضوع مورد نظر تحصیل میشود؛ این امر صرفاً ناشی از تکرار و کثرت مشاهدات نیست، بلکه بسبب 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 سقمونیا مسهل صفراست، معلوم میشود که این امر اتفاقی نیست، زیرا آنچه اتفاقی است نمیتواند دائمی یا اکثری الوقوع باشد.

بنابراین بر پایه قاعده «الاتفاق لا يكون اكثرياً و لا

۲۲. همو، دانشنامه‌علائی - منطق، محققین محمد معین و سعید مشکات، تهران، انتشارات دهخدا، ۱۳۵۳، ص ۱۱۴-۱۱۳.
۲۳. همو، الشفاء - البرهان، ص ۹۵.
۲۴. همان، ص ۹۶.

■ بمقتضای

قاعده ذوات الاسباب،

مجربات هم قضایای یقینی

نیستند؛ زیرا در علم یقینی

ماهیت علت باید معلوم باشد

حال آنکه در تجربه تنها

به وجود علت اذعان

میشود.

..... ◊

دائماً» وقتی بطور مثال مشاهده میشود که سقمونیا دائماً یا اکثراً مُسهل صفراست، به وجود سبب پی میریم و در می‌یابیم که اسهال صفراء ناشی از سقمونیا است، اما بطور قطع نمیتوان گفت که سقمونیا بالذات اسهال صفراء را اقتضا میکند، یا اینکه این امر ناشی از امری است که با سقمونیا قرین است.^{۲۵} بتعبیر دقیقتر به پشتوانه قاعده نفی اتفاق تنها چیزی که کشف میشود، اینست که یقیناً سقمونیا مسهل صفراست اما این یقین موقتی است، چون معلوم نیست که در همه جاسقمونیا این اثر را داشته و اثر ذاتی آن باشد؛ چرا که علت اینکه چرا سقمونیا مُسهل صفراست، هنوز دقیقاً مشخص نیست. سقمونیا یا بواسطه یک عرض مفارق دارای این خاصیت شده است، که در این صورت اینکه سقمونیا مسهل صفراست، تنها در جایی که این عرض را دارد معتبر است، از اینرو در این فرض علم حاصل به اینکه سقمونیا مسهل صفراست، را نمیتوان به موارد و مناطق مختلف تعمیم داد، زیرا معلوم نیست که سقمونیا در آن مناطق نیز این عرض را به همراه داشته باشد. فرض دوم آنست که سقمونیا بالذات یا بواسطه عرض لازم دارای این اثر باشد که در این صورت حکم به اینکه سقمونیا مسهل صفراست، حکمی تام و یقینی است، زیرا ذاتیات و اعراض لازم شیء هرگز از شیء

جدا نمیشود.

بدین سان معلوم میشود که با تجربه بهیچ وجه ماهیت علت کشف نمیگردد و فقط مستلزم علم به وجود سبب است و ابن‌سینا با نظر به این مطلب، کلیت مأخوذ از تجربه را کلیت مشروط میدانند نه کلیت مطلق؛ و آن شرط اینست که طبیعت آنچه تکرار میپذیرد، صرفاً در شرایطی که تکرار میپذیرد امر دائمی را ایجاد میکند.^{۲۶} آیا این شرط بمعنای آنست که تجربه در شرایط خاص، تولید یقین دائم میکند؟ اگر با رعایت این شرط، تجربه بواسطه علت، تولید علم یقینی میکند، بمقتضای قاعده العلم التام بالعله التامه یوجب العلم التام بالمعلول، یقین حاصل باید ناشی از کشف ماهیت سبب باشد. چون بمقتضای قاعده مزبور، تنها علم به ذات و ماهیت و لوازم و ملزومات علت است که منجر به شناخت معلول میگردد.^{۲۷} در حالی که همانگونه که اشاره شد در تجربه تنها به وجود سبب پی برده میشود و ماهیت سبب کشف نمیگردد. واقعیت اینست که با شرط مذکور ماهیت سبب کشف نمیشود، چون اگر ماهیت سبب معلوم باشد، لزومی ندارد کلیت و یقین حاصل از تجربه را محدود و مشروط به شرایطی بدانیم که صرفاً تجربه در آن شرایط تکرار میپذیرد. اگر علت بالذات کشف شود، حکم حاصل از تجربه حکمی تام و یقینی خواهد بود که مشروط به هیچ شرطی نیست؛ زیرا اثر ذاتی علت هرگز از آن جدا نمیشود. به نظر میرسد هدف ابن‌سینا از این شرط، محدود ساختن نتایج تجربی به شرایطی است که تجربه در

۲۵. همان، ص ۹۵.

۲۶. همان، ص ۹۶.

۲۷. حلی، حسن بن یوسف، الامرار الخفیه، قم، دفتر تبلیغات

اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۰.

آن شرایط انجام میپذیرد، تا بدین وسیله از تعمیم بیجای تجربه به غیر شرایط مورد آزمایش جلوگیری شود، چون همواره در تجربه این امر محتمل است که اثر همراه تجربه (مثلاً مسهل صرفاً بودن) ناشی از امری باشد که قرین علت مورد نظر (مثلاً سقمونیا) است نه ناشی از ذات آن و از اینرو در مناطق دیگری که ممکن است علت این عرض را همراه نداشته باشد، این اثر را نخواهد داشت، پس شرط مذکور صرفاً یک فایده علمی بهمراه دارد.

بنابر آنچه گذشت، بمقتضای قاعده ذوات الاسباب، مجربات هم قضایای یقینی نیستند؛ زیرا در علم یقینی ماهیت علت باید معلوم باشد حال آنکه در تجربه تنها به وجود علت اذعان میشود و ماهیت علت در تجربه مکرر هرگز حاصل نمیشود. از اینروست که تجربه مصون از خطا نیست.

نقش معرفتی علت در علم به جزئیات

بحث دیگری که ابن سینا در تبیین آن از نقش معرفتی علت استفاده کرده است، علم به جزئیات زوال پذیر است. او در اینباره میگوید:

العلم بالشیء قد یکون من جهة الاسباب... و قد یکون من جهة وجود المعلوم و مشاهدته.^{۲۸}
العلم بالسبب لا یتغیر مادام السبب موجوداً، لکن العلم الذی یتغیر هو ان یکون مستفاداً من وجود الشیء و مشاهدته.^{۲۹}

ابن سینا در عبارات فوق اظهار میکند که علم به اشیاء خارجی یا مستفاد از وجود شیء و مشاهده حسی آن است، یا مستفاد از علل آن. علم مستفاد از وجود شیء بواسطه مشاهده حسی برای عالم حاصل میشود؛ از اینرو تابع معلوم متغیر خارجی بوده، و علم متغیر، جزئی بشمار میرود. در مقابل ادراک متغیر

■ بنابرین

علم مدرک جزئی از طریق ادراک اسباب آن، ادراکی کلی و «نوع مجموع فی شخصه» خواهد بود. چنین علمی، قبل از وجود مدرک و هنگام وجود آن و بعد از وجود آن، محقق و ثابت است.

جزئی، ادراک شیء از راه اسباب و عللشان همانند امور کلی که غیر متغیرند و ادراک آنها کلی است، ادراک میشوند. چنین علمی، تعقل جزئی بنحو کلی است که از راه علم به اسباب و علل شیء بدست می آید، و بر خلاف علوم حسی و خیالی بواسطه تغییر و تحول معلوم خارجی تغییری در آن روی نمیدهد: و ان کانت للشخصی اسباب جزئیة مشخصة له فان لكل سبب جزئی مشخص، مبدء کلیاً یستند الیه، فهو یعرف ذلک الجزئی ایضاً باسبابه.^{۳۰}

الاشیاء الجزئیة قد تعقل کما تعقل الکلیات من حیث تجب باسبابها منسوبة الی مبدء نوعه فی شخصه تخصص به.^{۳۱}

ابن سینا در عبارات فوق بیان می کند که برای اینکه ادراک شیء جزئی، ادراکی غیر متغیر باشد و تعقلش همانند تعقل کلیات گردد، باید دو خصوصیت داشته باشد: یکی اینکه باید شیء جزئی را از راه اسباب و عللی که دارد مورد شناسایی قرار داد؛ دیگر اینکه

۲۸. ابن سینا، المباحثات، تحقیق محسن بیدار، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱، ص ۳۴۹.

۲۹. همو، التعليقات، ص ۱۰.

۳۰. همان، ص ۲۷.

۳۱. همو، الاشارات والتنبیها، قسم الحکمة، ج ۲ و ۳، قم،

نشر بلاغت، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۰۷.

خود اسباب و علل شیء جزئی باید از حیث طبایع کلیشان معلوم شوند.

در توضیح بیشتر میتوان گفت که هر امر جزئی دارای طبیعتی است که بدلیل محفوف بودن به عوارض مادی و قابل اشاره حسی بودن از طریق عقل قابل ادراک نیست و از اینرو، نه میتوان آن را تحدید کرد و نه میتوان بر آن برهان اقامه نمود. حال اگر بخواهیم ادراک شیء جزئی گرفتار تغییر نشود و تعقل آن همانند تعقل کلیات گردد، باید امر جزئی از جهت طبیعت کلی و مجرد از عوارض و مخصصات مادی آن ادراک شود. چنین ادراکی که در عین کلیت و قابلیت صدق بر کثیرین، منحصر به یک امر جزئی شده است، از طریق شناخت اسباب و علل شیء جزئی حاصل میشود، افزون بر آن اسباب و علل شیء جزئی نیز باید از جهت منسوب بودن به طبایع کلیشان ادراک شوند، زیرا ادراک امور جزئی متغیر از حیث انتساب آنها به علل جزئیشان، آنها را در شمار محسوسات قرار میدهد نه معقولات، در صورتی که اگر علل جزئی را از حیث مبادی و طبایع کلیشان لحاظ کنیم، چنین ادراکی بنحو کلی خواهد بود.

بنابراین علم مدرک جزئی از طریق ادراک اسباب آن، ادراکی کلی و «نوع مجموع فی شخصه» خواهد بود، به این معنا که چنین ادراکی هر چند کلی و قابل صدق بر کثیرین است اما طبیعت نوعیه‌ی که جزئی حقیقی بدان مستند است، در این شخص جزئی منحصر و محدود شده و همین یک فرد نوع را نشان میدهد. چنین علمی، قبل از وجود مدرک و هنگام وجود آن و بعد از وجود آن، محقق و ثابت است. بدین ترتیب، اگر کسی علل کائنات را از حیث طبایع کلیشان ادراک کند و نیز همه امور و احوالات جزئی را از حیث تعلق آنها به آن طبایع کلی ادراک کند،

چیزی از این شخص پنهان نخواهد ماند.^{۳۲} ابن سینا معضل علم باری به جزئیات متغیر را نیز از همین راه حل میکند. توضیح آنکه همه موجودات مجرد و مادی و کلی و جزئی معلول ذات باری تعالی هستند و طبق قاعده «ذوات الاسباب»، علم به علت موجب علم به معلول میباشد؛ بنابراین واجب تعالی به تمام هستی بواسطه علم به ذاتش عالم است. از علم واجب تعالی به جزئیات متغیر زمانی، لازم می‌آید ذات واجب نیز متغیر گردد و اینجاست که ابن سینا برای حل این معضل، علم واجب به جزئیات را از طریق علل و اسباب بر وجه کلی و مافوق زمان و دهر دانسته است. بعبارت دیگر علم به علت موجب علم به معلول نه بر وجه جزئی بلکه بر وجه کلی است.^{۳۳}

امکان یا استحاله علم به ذات از طریق علت

آیا از نظر ابن سینا علم نفس انسانی به ذات خویش (که در اینجا از آن به علم به ذات تعبیر میکنیم) از راه علم به علت ذات (نفس) قابل تحقق است؟ ابن سینا در نمط سوم کتاب اشارات، در چند فصل به اثبات وجود نفس و انیت آن از راه ادراک پرداخته است. او در نهایت اثبات میکند که علم نفس به ذات خود حضوری و شهودی است و بدون هیچ واسطه‌ی تحقق می‌یابد. از نظر او هر انسانی با تأمل در خود به وجود حقیقتی به نام نفس اعتراف میکند. ابن سینا در برهان انسان معلق در فضا و وضعیت را فرض میکند که انسان از همه اعضای خودش غافل است اما نمیتواند از نفس خود غفلت کند و بدین جهت انسان در می‌یابد که انیت و نفس او غیر از هر یک از اعضای است که میتوانست آنها را انکار کند.

۳۲. همان، ص ۳۰۹.

۳۳. همان، ص ۳۱۵.

ارجع الى نفسك و تأمل هل اذا كنت صحيحاً بل و على بعض احوالك غيرها، بحيث تفتن للشىء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك؟ ... و لو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل و الهيئة و فرض أنها على جملة من الوضع و الهيئة لا تبصر أجزاءها و لا تتلمس أعضاؤها بل هي منفرجة و معلقة لحظة ما في هواء طلق و جدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن ثبوت انيتها.^{۳۴}

او در ادامه به این نتیجه مهم میرسد که ادراک ذات، ادراک بیواسطه است که در آن انسان نفس خود را مستقیماً در می‌یابد.

همانگونه که ملاحظه میشود، ابن سینا در برهان انسان معلق در فضا، و نیز هنگام بررسی راههای احتمالی که ممکن است ذات بواسطه آنها معلوم شود، به علل ذات و نقشی که ممکن است در شناخت ذات ایفا کنند هیچ اشاره‌ی نکرده است.

ابن سینا ادراک ذات را ادراکی حضوری میداند و طبق تعریف، ادراک حضوری، ادراکی بدون واسطه است؛ بنابراین اگر از طریق اسباب و علل ذات یا حتی از طریق افعال ذات و در قالب برهان لمی و انی بر وجود نفس استدلال شود، چنین ادراکی دیگر ادراکی بیواسطه و حضوری نخواهد بود و این با اصل مدعای ابن سینا مبنی بر ادراک حضوری ذات منافات دارد. افزون بر این، از نظر ابن سینا موجود ممکن نمیتواند به ذات واجب علم پیدا کند. او تصریح میکند که انسان از درک حقیقت واجب الوجود عاجز است. دلیل این امر آنست که اگر انسان حقیقت واجب را که علت حقیقی همه چیز است درک میکرد، قادر بود که هر چیزی را از راه علم به علت آن درک کند و لازم می‌آمد که چنین درکی همانند علم باری تعالی ثابت و لا یتغیر باشد، حال آنکه انسان حقیقتاً فاقد چنین

علم و ادراکی است.^{۳۵}

بهمینار، شاگرد ابن سینا نیز در التحصیل، پس از بیان صفات واجب الوجود بالذات، شناخت‌کنه او را ناممکن می‌شمارد و تنها شناخت ممکن از او را شناخت لازم او یعنی وجوب وجود ذاتیش و شناخت صفاتی که لازمه این لازمند، میداند. وی معتقد است که اگر کسی بتواند کنه حقیقی واجب الوجود بالذات را بشناسد، کنه و حقیقت هر چیز را چنانکه خدا میشناسد خواهد شناخت.^{۳۶}

خواجه نصیرالدین طوسی در استدلال دیگری میگوید وجود ذات برای ذات از وجود علل آن برای خودش آشکارتر است، و کاملاً بدیهی است که نمیتوان امر مبهم را مقدمه برای شناخت امر آشکار قرار داد. بدین ترتیب خواجه طوسی دیدگاه ابن سینا مبنی بر ادراک خود به خودی ذات بدون واسطه علل آن را مبتنی بر عدم وضوح علل ذات برای ذات دانسته است.^{۳۷}

علم تام به علت تامه موجب علم تام به معلول است

از نظر ابن سینا تنها علم تام به علت است که مستلزم علم تام به معلول میباشد. او در نمط هفتم کتاب اشارات برای اثبات احاطه علم باری به جمیع موجودات، اشاره میکند که واجب الوجود جمیع موجودات را از آن حیث که علت آنها است، تعقل میکند.^{۳۸} خواجه در ذیل این عبارت به قاعده‌ی

۳۴. همان، ج ۲، ص ۲۹۲.

۳۵. همو، التعلیقات، ص ۱۰.

۳۶. بهمینار، ابوالحسن بن مرزبان، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص ۵۸۰.

۳۷. همان، ص ۲۹۷.

۳۸. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۹۰۶.

اشاره میکند که مشائیان از آن تحت عنوان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول یاد میکنند. خواجه نصیرالدین بر اساس این قاعده میگوید: علم تام به علت تامه، مقتضی علم تام به معلول است، ولی علم تام به معلول، مقتضی علم تام به علت نیست؛ علت تامه ما را به معلول معین میرساند، اما معلول ما را به علت اجمالی میرساند.^{۳۹}

در باب ملازمه موجود بین علم تام به علت و علم تام به معلول باید به دو نکته اشاره شود. اول اینکه این ملازمه بین دو مفهوم علت و معلول نیست، چرا که علت و معلول در سطح مفاهیم متضایفند، بگونه‌یی که تصور یکی از دو امر متضایف، بدون تصور دیگری ممکن نیست و تصور آنها با یکدیگر تکافؤ و معیت دارد. از اینرو نمیتوان گفت که علم تام به مفهوم علت مستلزم علم تام به مفهوم معلول است. ملازمه مذکور بین وجود علت و وجود معلول برقرار است، زیرا معلول در قیاس با علتش بگونه‌یی است که محال است در ظرف وجود علت خود از آن جدا و سلب شود؛ از اینرو با علم به وجود علت، علم به وجود معلول حاصل میشود، ولی نمیتوان از راه معلول به نفس علت آن راه یافت، چون معلول میتواند از علل کثیر صادر شود.

نکته دیگر اینکه هر چند از نظر این سینا دلالت علت بر معلول قویتر از دلالت معلول بر علت است و با شناخت علت تامه، ذات و خصوصیات معلول شناخته میشود، به نظر میرسد دلالت علت بر معلول دلالت بالفعل نیست؛ یعنی علم به علت تامه لزوماً بمعنای تحقق علم بالفعل به معلول نیست. بعقیده ابن سینا، علم به یک شیء مستلزم تحقق علم بالقوه به لوازم آنست نه علم بالفعل.^{۴۰} زیرا اگر چنین بود هر آینه انسان با تعقل یک چیز به همه لوازم همراه آن بصورت بالفعل علم پیدا میکرد، در حالی که چنین چیزی محال است.^{۴۱}

حال اگر شناخت علت صرفاً ما را به شناخت بالقوه از معلول میرساند، در این صورت تحقق علم بالفعل به ثبوت اکبر بر اصغر در برهان لمّی، چگونه صورت میگیرد؟ ابن سینا در مباحث برهان، برای انتقال از علم بالقوه به علم بالفعل دو شرط قائل میشود: نخست آنکه، از حیث صوری و منطقی، استلزام بین علت و معلول باید بر سبیل وضع و حمل باشد، تا علم به علت به شناخت معلول منتهی شود، زیرا هرگاه لزوم بر سبیل وضع و حمل نباشد در این صورت، علم به ملزوم در بردارنده علم به لازم نخواهد بود:

«فان اللازم ليس متضمناً في الملزوم اذا لم يكن لزومه على سبيل وضع و حمل.»^{۴۲}

یعنی اگر فقط ملزوم را ذکر کرده و لازم را بر آن حمل نکنیم، در این صورت نمیتوان گفت علم به ملزوم، علم به لازم را در پی دارد. از اینرو لازم و ملزوم باید بصورت موضوع و محمول باشند. بطور مثال، میدانیم که تغییر، علت حدوث اجسام است، اما صرف علم به تغییر موجب حصول علم بالفعل به حدوث اجسام نمیشود. از اینرو اگر بخواهیم حدوث را برای اجسام ثابت کنیم، نخست باید لازم و ملزوم را بر سبیل وضع و حمل و بصورت قضیه «هر متغیری حادث است» بیان کنیم. این سخن بمعنای آنست که هر آنچه ذیل عنوان «تغییر» جای میگیرد و متصف به تغییر میگردد، حادث است. با این حال، هنوز معرفت به حدوث همه امور متغیر، از جمله اجسام، معرفتی بالقوه بشمار میرود. از اینرو، برای خروج از معرفت بالقوه به معرفت بالفعل باید معرفت دیگری به قضیه «هر متغیری حادث است» (که متضمن

۳۹. همان، ص ۹۰۷.

۴۰. همو، الشفاء-البرهان، ص ۶۰.

۴۱. همو، التعليقات، ص ۹۴.

۴۲. همو، الشفاء-البرهان، ص ۶۱.

■ علم تام

به علت تامه، مقتضی

علم تام به معلول است، ولی

علم تام به معلول، مقتضی علم تام

به علت نیست؛ علت تامه ما را به

معلول معین میرساند، اما معلول

ما را به علت اجمالی میرساند.

لحاظ برخی از برهانهای اَنّی مطلق (دولازم حد اصغر) معطی یقین دائمی هستند و دیگر براهین اَنّی مطلق (دو معلول علت واحد) و دلیل، مفید یقین دائمی نیستند.

همچنین این سینا با فرق نهادن میان ادراک جزئیات بنحو جزئی و ادراک جزئیات بنحو کلی، و با دخالت دادن علت در ادراک جزئیات، تعقل جزئی بنحو کلی را ادراک از راه اسباب و علل دانسته و آن را مفید کلیت و یقین آور معرفی میکند. از نظر او، ادراک علل یک شیء از حیث طبایع کلی شان و نیز ادراک همه امور و احوالات آن امر جزئی از حیث تعقل آنها به آن طبایع کلی، باعث میشود ادراک شیء جزئی از جهت کلی بودن گرفتار تغییر نشود و تعقل آن همانند تعقل کلیات باشد.

از سوی دیگر، بعقیده ابن سینا، علم به یک شیء مستلزم تحقق علم بالقوه به لوازم آنست نه علم بالفعل. ابن سینا برای انتقال از علم بالقوه به علم بالفعل دو شرط قائل میشود: نخست آنکه، رابطه لزومی باید بر سبیل وضع و حمل و بشکل قضیه بیان شود و دیگر آنکه در برهان، علاوه بر علم به علت، علوم دیگری باید ضمیمه شوند، تا نتیجه یقینی حاصل شود.

۴۳. همان، ص ۷۳.

علیت ثبوت اکبر برای اصغر است) ضمیمه شود و این همان شرط دومی است که ابن سینا در نظر میگیرد، یعنی اینکه از راه دیگری به متغیر بودن اجسام (در قالب معرفت به قضیه «هر جسمی متغیر است») علم حاصل کنیم،^{۴۳} و سپس آن را به علم قبلی یعنی «هر متغیری حادث است» اضافه نماییم و از این طریق با تشکیل دو مقدمه صغری و کبری و با تعیین حد وسط آن، از طریق

چینش قیاس

(۱) هر جسمی متغیر است.

(۲) هر متغیری حادث است.

نتیجه، یعنی

(۳) پس، هر جسمی حادث است.

را ذاتاً و بصورت بالفعل استنتاج کنیم.

نتیجه

از آنچه گذشت معلوم میشود که تأکید ابن سینا بر نقش معرفتی علت، نه بمعنای نفی مطلق همه راههای معرفتی است و نه به معنای تحقق علم بالفعل به معلول است. همانگونه که گذشت، ابن سینا نقش معرفتی علت را دست کم در برهان لمی و در مبحث تعقل جزئی بنحو کلی مطرح ساخته است. بر این اساس از نظر او، علت در اعطای یقین و باور به امتناع نقیض قضیه یعنی گزاره‌ای که ضامن دوام یقین است، نقش دارد؛ او با طرح قاعده ذوات الاسباب، نقش معرفتی علت را منحصر به تصدیقاتی دانسته که در آنها حمل محمول بر موضوع دارای علت است. از اینرو در جایی که حمل محمول بر موضوع دارای علت نیست، قضیه یا اولی است یا غیر اولی؛ در صورت اول ثبوت محمول برای موضوع بدیهی است و در صورت دوم یا اصلاً علم یقینی بدان ممکن نیست یا اینکه قضیه از نوع «دو لازم حد اصغر» است، بدین