

لزوم و ضرورت در تفکر ابن سینا

میلااد عمرانی*
فرشته نباتی**
(نویسنده مسئول)

چکیده

در تفکر ابن سینا ماده قضا یا سه نوع است: امکان، ضرورت و امتناع. در یک تقسیم‌بندی صرفاً ساختاری با ضرورت منطقی و ضرورت فلسفی مواجه‌ایم، ملاک این تقسیم‌بندی، محمول بکار گرفته شده در قضا یا است. اگر به ضرورت با ملاکی ساختاری نگریده نشود، باز دو نوع ضرورت خواهیم داشت. ضرورت منطقی‌ای که ملاک آن اصل امتناع تناقض است. محمولاتی که چنین خاصیتی را دارا هستند ذاتیات باب ایساغوجی‌اند. ابن سینا علاوه بر ذاتیات باب ایساغوجی، عوارض ذاتی لازم را نیز که از سنخ ذاتی باب برهان‌اند در شمول محمولات ضروری قرار می‌دهد. اما برای آن‌ها ملاکی مانند اصل امتناع تناقض ذکر نمی‌کند. در اینجا مایلیم این نوع ضرورت را فلسفی بنامیم که ملاک آن، دیگر اصل اینهمانی یا عدم تناقض نیست. ابن سینا به عوارض ذاتی عنوان لازم می‌دهد و آن‌ها را ضروری می‌داند. اما برای ضروری بودن لزوم، نه دوام و نه اصل امتناع تناقض، به کار نمی‌آیند.

واژگان کلیدی: ضرورت منطقی، ضرورت فلسفی، ذاتی باب ایساغوجی، اصل امتناع تناقض، ذاتی باب برهان، لزوم، دوام.

* کارشناسی ارشد فلسفه منطق دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. milad.omrani@gmail.com

** دانشیار فلسفه منطق دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. fnabati@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۹؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۷/۰۳/۰۵]

مقدمه

بحث پیرامون مفاهیم لزوم و ضرورت در نظام‌های منطقی، فلسفی و علمی ابن سینا و متأخرین سنت فلسفی اسلامی فراوان است. اگر به آثار علمی و فلسفی توجه شود، قضایای بسیاری را می‌توان یافت که از لفظ ضرورت در آن‌ها استفاده شده است، اما در همه جا این لفظ واجد معنای واحدی نبوده و در هر یک از دستگاه‌های مختلف فکری، معنای خاصی دارد.

در دستگاه فکری سینوی نیز، بالاخص در منطق و سپس در حیطه علوم نظری، مفاهیم لزوم و ضرورت از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. در منطق و در بحث قضایا، از مفهومی به نام ماده قضایا صحبت می‌شود؛ یعنی هر قضیه و رای خبری که در مورد جهان خارج و یا در مورد مفاهیم ذهنی می‌دهد، واجد کیفیت نسبتی میان موضوع و محمول نیز می‌باشد که از آن به عنوان ماده قضیه یاد می‌شود و بیان آن در گزاره نیز جهت نام دارد.

برای مثال اگر بگوییم: «هر انسانی حیوان است» از قضیه‌ای صحبت کرده‌ایم که ماده آن؛ یعنی نسبت میان موضوع و محمولش در نفس الامر دارای نسبت ضروری هستند. حال می‌توان در خود قضیه نیز لفظ ضرورت را آورد و گفت که: «انسان حیوان است بالضروره». مفهوم لزوم ذیل مواد ثلاث نمی‌گنجد اما در حقیقت کیفیت عروض را مشخص می‌سازد.

هدف ما در این مقاله این است که پیش فرض‌ها و مبادی منطقی و مابعدالطبیعی این دو مفهوم را در آثار ابن سینا و برخی شارحین وی بیابیم و سپس بحث کنیم که آیا ملاک‌های شیخ برای تشخیص این دو مفهوم و تفکیک‌شان بسنده هست یا نه؟

پیشینه تحقیق

در اکثر کتب منطقی و فلسفی شارحان ابن سینا بحث‌هایی پیرامون این دو مفهوم وجود دارد و در مورد ملاک‌های تشخیص این دو مفهوم مطالبی آورده شده است. اما مستقلاً در مورد پیش فرض‌ها و مبادی مابعدالطبیعی بحث مطلب مجزا وجود ندارد. مقاله

«نقدی بر تحلیل زمانی قضایای موجهه» (دکتر احمدی افرمجان، ۱۳۸۳: ۲۷-۷) به بحث ما بیشترین نزدیکی را داراست. وی در این مقاله سعی کرده است تا تفسیر زمانی از قضایای موجهه را مورد نقادی قرار داده و آن را رد کند.

اقسام ذاتی و عرضی

زمانی محمولی ذاتی است که موضوع در قوام خویش بدان نیازمند باشد و زمانی عرضی است که از مقومات ذات نباشد و در تعریف آن اخذ نشود و پس از تمام شدن ماهیت بر آن عارض شود. شیخ در دانشنامهٔ علائی عنوان این بحث را گذاشته: «بازنمودن کلی ذاتی و عرضی» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۳).

شیخ در اشارات و تنبیهات دربارهٔ کلی ذاتی و عرضی اینگونه صحبت می‌کند:

محمولات، وقتی ذاتی و زمانی عرضی لازم و گاهی عرضی مفارق‌اند و آغاز سخن ما دربارهٔ تعریف محمولات ذاتی است.

بدان، بعضی از محمولات سبب قوام موضوعات خوداند و قصدم از مقوم بودن محمول برای موضوع آن نیست که موضوع در هستی خود بدان نیازمند است، مانند انسان تولد یافته یا آفریده شده، یا نبوده و بود شده و مانند بودن سیاهی عرض، بلکه قصدم از سبب قوام بودن محمول برای موضوع، آن است که ماهیت و ذات موضوع به محمول محتاج است، به این معنی که محمول جزء ماهیت موضوع است مانند شکل بودن برای ماهیت مثلث [که شکل جنس مثلث است] یا سه بعد داشتن برای ماهیت انسان [که جسم جزء ماهیت انسان است] به همین سبب در اندیشیدن جسم بودن جسم، نیازی نیست که نتوانیم آفریده بودن را از جسم سلب کنیم، از آن جهت که ما جسم بودن را می‌اندیشیم، در صورتی که در اندیشیدن مثلث بودن مثلث، نیاز داریم که شکل بودن را از آن سلب نکنیم، گرچه این جدایی [میان ذاتی و عرضی] فراگیر نیست، چه برخی اعراض لازمی که مقومات معروضات خود نیستند چنانکه بیان خواهد شد دارای همین صفت‌اند؛ [یعنی در اندیشیدن معروض نمی‌توان عرض لازم را از آن سلب کرد] و لیکن آنچه در این فصل بیان شد، خود اختلاف و

تفاوتی میان ذاتی و عرضی است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۱۸ و ۲۱۷).

شیخ در قطعه بالا کلی ذاتی را آن محمولی دانسته که سبب قوام موضوعات خویش می‌شود و در واقع جزء ماهیت موضوع است. برای محمول ذاتی نشانه‌ها و ملاک‌هایی ذکر شده که بدین وسیله بتوان آن را از سایر محمولات بازشناخت:

[۱] یکی آنکه بدانی که آن جزوی را آن معنی هست، چنان که چون بدانی - که حیوان چه بود و مردم چه بود و شمار چه بود، و چهار چه بود، نتوانی که ندانی که مردم حیوانست. و همچنان نتوانی که ندانی که چهار شمارست و لیکن اگر بدل حیوان - و شمار، موجود نهی، یا سپید نهی، توانی کردن - که ندانی که مردم هست، یا چهار هست، یا مردم سپیدست یا نیست. [۲] و دیگر آنکه بدانی که نخست آن معنی که ذاتی است باید - که بود تا آن معنی آن چیز جزوی را بود. چنان که باید نخست چیز حیوان بود - تا آنگاه او مردم بود، و باید که نخست شمار بود - تا آنگاه او چهار بود، و باید که مردم بود - تا آنگاه او زید بود. [۳] و سوم - آن که: بدانی که هیچ چیز آن جزوی را آن معنی نداده بود، بلکه او را آن خود بود. چنان که بدست بدانی که هیچ چیز مردم را حیوان نکرد و چهار شمار نکرد و الا آن چیز مردم بودی ناحیوان و همچنان چهار بودی ناشمار، و این محال بود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۴ و ۱۳).

ویژگی اول از نشانه‌های ذاتی به این موضوع اشاره دارد که رفع ذاتی از ذوالذاتی چه در ذهن و چه در خارج محال است. برای مثال حیوان بودن از انسانیت غیر قابل انفکاک بوده و این امر در ذهن و خارج درست می‌باشد. در بیان شیخ هم این مطلب وجود دارد که فرضاً برای عدد چهار، «شمار بودن» ضروری بوده اما بودن یا نبودن چهار ضرورتی ندارد. عبارت «نتوانی که ندانی» دقیقاً اشاره به همین موضوع دارد که «غیر ممکن است که ندانی» و این معادل است با این عبارت که «ضرورتاً می‌دانی» که اینگونه است. ویژگی دوم می‌گوید که مفهوم ذاتی نسبت به آنچه برای او ذاتی است در مقام تصور تقدم دارد. برای مثال نخست باید تصور حیوان و ناطق در ذهن شما نقش ببندد تا سپس تصور انسان شکل بگیرد. مفهوم مرکبی مانند انسان از دو جزء تصویری حیوان و ناطق تشکیل شده و این اجزاء نسبت به خود ماهیت در ذهن تقدم دارند. در واقع بین اجزاء

ماهیت؛ یعنی جنس و فصل آن و خود ماهیت تقدم بالتجوهر وجود دارد.^۱ ویژگی سوم دلالت بر این دارد که در حمل ذاتیات بر هر ماهیت نیاز به آوردن دلیل نداریم و این حملی بدیهی است. به عبارتی دیگر، حمل ذاتی بر ماهیت نیاز به تعلیل نداشته، اما در حمل عرضی بر معروض به تعلیل نیازمندیم.

تا اینجا تعریف ذاتی و نشانه‌های آن طرح شد و دانستیم که ذاتی آن محمولی است که موجب قوام موضوع خود است و در تعریف آن موضوع اخذ می‌شود. این محمولات عبارتند از اجناس و فصول. سوالی که در اینجا طرح می‌شود، این است که آیا انواع نیز جزء محمولات ذاتی هستند یا نه؟ شیخ در بخش منطق دانشنامه گفته که: «کلی ذاتی: یا جنس بود، یا نوع بود، یا فصل بود» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۴۶). در اینجا شیخ از انواع نیز به عنوان کلی ذاتی اسم برده است. وی همچنین در اشارات بیان می‌دارد که:

نتیجه آنکه تمام اجزای ماهیت که سبب قوام آنند در تصور ماهیت و آمدن آن به ذهن مدخلیت دارند، گرچه به طور تفصیل آن اجزاء به ذهن نیایند، همانطور که بسیاری از دانسته‌ها به ذهن نمی‌آیند، ولی همین که در ذهن مرتسم شوند مثال همگی در ذهن تحقق می‌یابد، پس ذاتیات در باب تصورات از علم منطق، همان اجزای ماهیت و مقومات آن است، چون طبیعت اصلی که در آن جز، اختلاف عددی اختلاف دیگری نیست [یعنی کلی طبیعی نوعی] مانند انسانیت آن هم، ذاتی هر فرد فردی است که طبیعت فراگیر همه آنهاست و فزونی فرد و شخص بر طبیعت به عوارض و خواصی است، که برای هر فرد موجود است پس آن طبیعت هم [مانند اجزای ماهیت] ذاتی افراد است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۳).

هر دوی فقراتی که از آثار شیخ نقل شد، نشان می‌دهد که نوع نیز می‌تواند از ذاتیات باشد.

عرضی لازم و مفارق

در اشارات، همانگونه که نقل کردیم، گفته شده که برخی محمول‌ها ذاتی موضوع و برخی از آن‌ها عرضی موضوع‌اند، که محمول‌های عرضی، به دو نوع لازم و مفارق

تقسیم می‌شوند. آنچه در این بخش مطرح نظر ماست، عرضی لازم و مفارق است:

عرضی که لازم است و مقوم نیست و به نام لازم نامیده شده گرچه ذاتی مقوم هم لازم است، ولی آن، همراه ماهیت و مصاحب با آن است، [بر خلاف ذاتی مقوم] جزء ماهیت نیست، مانند برابر بودن زوایای مثلث با دوقائمه و این صفات و نظایر آن به هنگام مقایسه و سنجش، به طور وجوب و لزوم بر ماهیت مثلث عارض می‌شوند ولی بعد از آنکه ماهیت و ذات آن، به سه ضلع تحقق و قوام یافت، حال هرگاه مانند این اوصاف [عرضی لازم] بدون واسطه و میانجی، لازم ماهیت باشند، خود به خود پیدا و لازم بودن آن‌ها برای ماهیات حتمی و بر سیل وجوب است، پس با اینکه بر اوصاف مذکور عنوان ذاتی ماهیت صادق نیست [مانند ذاتی ماهیت] جدایی آنها در ذهن، از ماهیت ممتنع و ناممکن است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۸ و ۲۲۷).

چنانکه در توضیح شیخ آمده می‌توان گفت که هر مقومی، لازم است اما عکس آن درست نیست و هر لازمی، مقوم نیست. پس رابطه ذاتی و لازم از نوع عموم و خصوص مطلق است. برخی نشانه‌های ذاتی برای لازم هم وجود دارد و نه همه آن نشانه‌ها. ما در بحث از محمولات ذاتی به این مطلب اشاره داشتیم که سه نشانه برای تشخیص ذاتی وجود دارد و لازم تنها ویژگی مقدم بودن نسبت به ماهیت در مقام تصور را دارا نیست. چون ابتدا باید ماهیت قوام پیدا کند و سپس چیزی بر آن عارض شود. حال چه آن عرضی لازم و چه مفارق باشد. اما دو ویژگی دیگر که یکی غیر قابل انفکاک بودن در ذهن و دیگری بی‌نیاز از تعلیل بودن، هر دو در مورد عرضی لازم نیز صدق می‌کند. همچنین شیخ اشاره کرده که حمل عرضی ذاتی بدیهی است و وجوب دارد؛ یعنی حملش ضروری است و بداهت و عدم نیاز به واسطه، خود مؤید این سخن بوده، که عرض لازم، بی‌نیاز از تعلیل است. در دانشنامه علائی نیز شیخ در پایان بحث عرضی، در مورد حمل زوجیت بر هزار، سه زاویه داشتن مثلث، دو قائمه بودن مجموع زوایای مثلث و ضاحک بالطبع بودن برای انسان که هر چهارتای این محمولات عرضی‌اند سخن رانده و گفته که انفکاک آن‌ها چه در خارج و چه در ذهن از شیء محال است.^۲ و همچنین در مورد عرضی مفارق:

و اما محمولی که ذاتی مقوم و عرضی لازم ماهیت خود نیست، همه محمولاتی است

که رواست از موضوعات خود جدا شوند، خواه جدایی آن به تندی باشد یا کند، خواه آنکه به دشواری باشد یا به آسانی، مانند جوان و پیر بودن آدمی و نشسته و بر پای بودن آن (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۱).

پس عرضی مفارق در واقع محمولی است که قابل انفکاک از موضوع خود بوده است و نیاز به تعلیل دارد.

این نوع تقسیم در عرضی‌ها باید بر بنیادی و یا با توجه به ملاکی صورت پذیرد. در حقیقت تقسیم کلی عرضی به دو قسم لازم و مفارق بر حسب کیفیت نسبت محمول و موضوع و یا کیفیت عروض است. کیفیت نسبت یا عروض می‌تواند لزوم و یا عدم لزوم باشد. که از عدم لزوم به مفارقت تعبیر می‌شود. پیش از این گفته شد که از نظر ابن سینا کیفیت نسبت محمول به موضوع در نفس الامر به ضرورت و امکان تقسیم می‌شود و در اینجا باز از کیفیت نسبت دیگری صحبت می‌شود که به لزوم و عدم لزوم از آن نام برده می‌شود. گویی شیخ لزوم را به معنایی موسع‌تر از ضرورت گرفته که هم ذاتیات مقوم و هم اعراض لازم را دربر می‌گیرد.

اینکه چه ملاکی برای تفکیک ذاتی مقوم و عارض لازم وجود دارد بحثی است که محل مناقشه بوده است و خواهیم کوشید که در پایان مقاله موضع این پژوهش را نسبت به آن تا اندازه‌ای روشن کنیم که آیا در آثار شیخ چنین ملاکی بدست داده شده و یا حتی می‌توان آن را از لابلاهای نوشته‌های وی استخراج کرد یا نه.

متأخرین مطابق نظر شیخ ابتدا کلی عرضی را به لازم و مفارق تقسیم می‌کنند و در ادامه، بر حسب ظهور و خفای لازم، عرضی لازم را به دو قسم بین و غیر بین تقسیم می‌کنند. عرض لازم بین مانند زوجیت برای چهار و عرض لازم غیر بین، مانند دوقائمه بودن برای زوایای داخلی مثلث. همچنین بر حسب اقسام معروض نیز عرض لازم را به سه دسته تقسیم می‌کنند: لازم ماهیت، لازم وجود خارجی و لازم وجود ذهنی. هرگاه چیزی صرف نظر از وجود خارجی یا ذهنی داشتن، بر ماهیت عارض گردد و از آن قابل انفکاک نباشد، به عنوان عارض ماهیت شناخته می‌شود. مثال آن هم زوجیت برای عدد چهار است. لازم وجود خارجی آن است که شیء با احتساب بودنش در خارج، آن امر را

لزوماً با خود به‌همراه دارد، مثل حرارت برای آتش و برودت برای یخ. لازم وجود ذهنی آن است که شیء با فرض وجودش در ذهن با آن لزوماً همراه است، مثل کلیت برای مفهوم. دقت باید کرد که در تقسیم به اعتبار چگونگی لحاظ معروض، عارض را لازم فرض کرده و سپس به معروض آن نیز نظر افکنده‌ایم؛ یعنی اعراض لازم، با نظر به معروضشان به سه قسم تقسیم می‌شوند و اعراض مفارق از دایره‌ا چنان تقسیمی خارج‌اند.^۳

لزوم در باب برهان

عارض ذاتی لازم

محمولات مسائل علوم برهانی از عوارض ذاتی موضوعات خویش‌اند و باید که لازم موضوعات نیز باشند حال اعم از اینکه ذاتی باب ایساغوجی یا از عوارض ذاتی لازم باشند. عارض ذاتی؛ یعنی محمولی که موضوع در حد آن بیاید و محمول به خاطر خود ذات موضوع علم بر آن حمل شده باشد و نه بواسطه امری عام‌تر و یا خاص‌تر (خواجه نصیر‌الدین توسی، ۱۳۷۶: ۲۳ و ۲۴؛ شهبابی، ۱۳۱۳: ۱۰۳-۱۰۱؛ مظفر، ۱۳۸۹: ۱۰۵-۱۰۳). اما آیا هر محمولی که از عوارض ذاتی باشد قطعاً عرض لازم است؟ نه اینگونه نیست. شیخ مثالی دارد که این موضوع را روشن می‌سازد: «از بین عوارض ذاتی برخی ضروری هستند مثل قوه خندیدن برای انسان، و برخی غیر ضروری‌اند مثل ضحک بالفعل برای انسان». در این مثال قوه خندیدن عارض ذاتی ضروری است اما خنده بالفعل ضروری نیست و نمی‌تواند محمول مسائل علوم برهانی قرار بگیرد چون محمولی ضروری نیست اما خنده بالقوه می‌تواند چون هم عارض ذاتی و هم ضروری است. که در اینجا ضرورتش از سنخ ذاتی مقوم نبوده بلکه از سنخ عرض لازم است. پس نتیجه می‌گیریم که: هر عرض ذاتی‌ای از عوارض لازم نیست. و آن عوارض ذاتی‌ای برای برهان مقیدند که لازم هم باشند. همچنین هر عرض لازمی (باب ایساغوجی) نیز از عوارض ذاتی نیست، چه تنها در صورتی از عوارض ذاتی است که شرایط عارض ذاتی بودن را داشته باشد: «آن دسته از محمول‌ها که در حد موضوع اخذ نمی‌شوند و موضوع یا مقوم آن نیز در حد آن‌ها اخذ نمی‌شوند، ذاتی نیستند، بلکه عرضی مطلق هستند که در فن برهان بکار نمی‌آیند؛ مانند سفیدی برای ققنوس، هر چند لازم آن باشند»

(ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۸۷). در این فقره شیخ به وضوح عرض لازمی را مثال زده که از عوارض ذاتی نیست. در پایان، این نتیجه کلی را می‌توان گرفت که: هر عرض لازمی، عرض ذاتی نیست و بالعکس. این نتیجه می‌گوید که: نسبت اعراض ذاتی با اعراض لازم باب ایساغوجی از نوع عموم و خصوص من وجه است.

بحث پیرامون ضرورت اعراض لازم

حال باید مبحث اعراض لازم را نیز روشن کرد. آیا اعراض لازم، محمولاتی ضروری هستند؟ اگر این طور هستند چگونه می‌توان آن‌ها را باز شناخت یا به عبارتی دیگر ملاک تشخیص آن‌ها چیست؟ اعراض لازم چگونه از ذاتیات باب ایساغوجی باز شناخته می‌شوند؟ چون در صورتی یک عارض ذاتی که محمول مسائل علمی است ضروری می‌شود که لازم نیز باشد و شیخ نیز گفته که عوارض ذاتی لازم، محمول ضروری بوده و نه صرف عارض ذاتی. لزوم شاید از مبهم‌ترین مفاهیم در اندیشه ابن سینا است.

پیشتر گفتیم که اعراض لازم در تمام خصوصیتشان با ذاتی مقوم مشترک‌اند الا در مقدم بودنشان بر خود ماهیت در مقام تصور. چون ابتدا باید جنس و فصل تصور شود تا ماهیت تشکل یابد و سپس سایر چیزها بر آن حمل شوند؛ یعنی اعراض بعد از ماهیت آمده و به همین دلیل در مقام تصور مؤخر از ذاتیات مقوم‌اند.

در تعریف عرض لازم در نظرگاه شیخ آمده که: آن در مقام تصور انفکاکش از شیء محال است. محال بودن، مغایرت با اصل امتناع تناقض را به یاد می‌آورد. ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که بگوییم: انفکاک لازم از موضوع منجر به تناقض می‌شود. در نسبت میان ذاتیات و موضوع خویش، ماده، ضرورت است که دلالت بر خاصیتی نفس‌الامری دارد و یا به عبارتی دیگر ضرورتش را از در تعریف موضوع بودن، می‌گیرد. اما در مورد لزوم چنین حکمی نداریم. لزوم دلالت بر کیفیت نسبتی در نفس‌الامر نمی‌کند. کیفیت نسبت همان مواد ثلاث است: امکان، ضرورت و امتناع. لزوم اگر در مقام تصور انفکاکش محال است قطعاً باید حکمی در عقل در موردش وجود داشته باشد و یا به عبارتی دیگر عقلاً حکم کنیم که: انفکاک عرض لازم از موضوع محال است. زمانی نیز که عقلاً به محال بودن چیزی حکم می‌کنیم، جز اصل امتناع تناقض معیاری نداریم. شیخ عرض لازم و

ذاتیات مقوم را در عرض هم قرار داده و تنها قبلیت و بعدیت در مقام تصور را ملاک تفکیک‌شان از هم دانسته و انفکاک از موضوع را ملاک قرار نداده است. در حالی که مشکل و محل نزاع در همین قبلیت و بعدیت است. اگر عرض لازم قبلی و از علل ماهیت می‌بود قضیه روشن بود ولی زمانی که بعدی شد دیگر محالیتی از آن لازم نمی‌آید. نمونه‌ای از اغتشاش در تعریف شیخ در مورد لازم در مثال‌هایی که مثلاً از وی ذکر کردیم وجود دارد. او گفت که: سفیدی برای ققنوس لازم است اما عارض ذاتی نیست. : حالا به این نمی‌پردازیم که سفیدی، عارض ذاتی ققنوس نیست. در اینجا بحث بر سر لزوم است؛ چگونه سفیدی برای ققنوس لازم است؟ آیا در مقام تصور، انفکاک آن از ققنوس محال است؟ قطعاً اینگونه نیست و از انفکاک سفیدی از ققنوس محالی لازم نمی‌آید. این مثال مؤید این امر است که در نظرگاه ابن‌سینا در مورد تعریف لزوم رویهٔ واحدی وجود ندارد. [۱] در جایی لازم را اینگونه تعریف می‌کند که انفکاک آن از شیء در مقام تصور محال است^۴ [۲] و در جایی دیگر لازم را امری می‌داند که انفکاکش از شیء در خارج محال است و آن را در مورد ماهیت موجود بکار می‌برد که دیگر از دایرهٔ تصورات خارج شده و پا به حوزهٔ مصادیق نهاده‌ایم.

لزوم منطقی و لزوم واقعی

برای مورد اول و دوم ذکر شده در بالا، در کتاب «قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی» دینانی اسامی لزوم منطقی و لزوم واقعی انتخاب شده است و در ملاک اولی اصل امتناع تناقض وجود داشته اما در مورد دومی چنین ملاکی وجود نداشته و لزوم آن مسبوق به قاعدهٔ (الاتفاقیه لا یکون دائماً و لا اکثریاً) می‌شود. به این معنا که اگر چیزی دائمی و اکثری بود حتماً اتفاقی نیست، پس لازم واقعی است. در این نوع نگاه مفهوم لزوم به مفهوم دوام گره می‌خورد. دوام هم که امری مربوط به جهان خارج است. ولی آیا خود این قاعده عقلی است یا تجربی؟ بر سر تفسیر این مطلب هم مناقشه وجود دارد و همگان آن را عقلی نمی‌دانند و عده‌ای آن را تجربی می‌دانند (دینانی، ۱۳۹۳: ۷۰-۶۳). نتیجه بحث این می‌شود که [۱] معنای اول از لزوم که بیان کردیم و در آثار متأخرین با لزوم منطقی شناخته می‌شود، مسبوق به قاعدهٔ عقلی اصل امتناع تناقض است [۲] و

دومین معنا از لزوم که به تعبیری لزوم واقعی نامیده می‌شود مسبوق به قاعده عقلی موسوم به *الاتفاقیه* می‌شود.

در مورد لزوم منطقی گفتیم که نمی‌توان اصل امتناع تناقض را پشتیبان آن دانست چرا که این اصل تنها در حوزه ذاتیات و مقومات ماهیت کار می‌کند و در مورد قاعده *الاتفاقیه* نیز بر سر عقلی یا تجربی بودن آن مناقشه وجود دارد و به نظر پژوهشگران، خود این قاعده نیز تجربی است. اینها همه ما را به این مهم رهنمون می‌کند که مفهوم لزوم واجد معنایی دقیق و روشن نبوده و با فرض معانی مختلف برای آن، نمی‌توان از آن‌ها در برابر انتقادات دفاع کرد و وقتی که ملاک‌های لزوم قابل دفاع نباشند نمی‌توان با اتصاف عنوان عوارض ذاتی، حیثیت ضرورت را به آن‌ها اضافه کرد.

لزوم و ضرورت در ریاضیات، هندسه و علوم علی

گر چه که تا اینجا مفهوم لزوم را مورد نقادی قرار داده و به این نتیجه رسیدیم که نمی‌توان از آن برای ضروری ساختن محمولات مسائل برهانی استفاده کرد اما لازم است که به آثار شیخ بازگردیم و مواردی را که وی از لزوم و ضرورت در مورد محمولات مسائل برهانی استفاده کرده، اندکی مرور کنیم:

چه بجاست که انسان عاقل از عقول این افراد در شگفت باشد! و تو می‌دانی که همه مطالب در علم هندسه و حساب، از راه امور لازمی که به هیچ وجه مقوم نیستند اثبات می‌شوند و هرگز در این علوم قیاسی پیدا نمی‌کنی که از راه محمول جنسی یا فصلی نتیجه‌ای گرفته شده باشد و تعجب از آن فرد اولی است که این دومی به او تشبه پیدا کرده، چرا که او انکار کرده که علت فاعلی بتواند حد وسط باشد و در عین حال خودش به عنوان مثال، از واسطه شدن زمین بین ماه و خورشید برای اثبات کسوف [ماه گرفتگی] استفاده کرده است. این توسط در حقیقت، علت فاعلی کسوف است و در حد آن اخذ می‌شود. همچنین عفونت در حد یکی از اصناف تب اخذ می‌شود و نیز بسیاری از اسباب فاعلی و غایی در حدود براهین ماخوذ می‌شوند چنانکه بیان این مطلب بعداً خواهد آمد (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۴۱۰).

شیخ در فقره بالا به روشنی بیان داشته که تمامی محمولات بکار گرفته شده در حساب و هندسه ذاتی مقوم نیستند، بلکه همه آنها از اعراض ذاتی لازم‌اند. همچنین از علم نجوم و پزشکی نیز مثال‌هایی آورده است تا در آنجا هم نشان دهد که عوارض ذاتی لازم داریم. ولی می‌خواهیم به سراغ تفسیری برویم که حساب و هندسه را از سایر علوم مثل پزشکی و نجوم و حتی طبیعیات جدا می‌کند. ابتدا می‌توان گفت که در فقره بالا هدف شیخ نشان دادن این مطلب است که امور لازم غیر مقوم در محمولات مقدمات علوم برهانی مورد استفاده قرار می‌گیرند و حد وسط در علمی از قبیل حساب و هندسه همواره از عوارض لازم غیر مقوم است. سوال در اینجا است که محمولات مسائل این علوم چه ویژگی‌ای دارند؟ این محمولات نیز پس از روشن شدن برهانشان لازم خواهند بود چون علتشان در نتیجه برهان مشخص شده است گفتیم که در برهان باید که مقدمات و نتایج یقینی باشند:

پس علمی که در حقیقت یقینی است، عبارت است از آنچه که در آن اعتقاد حاصل می‌شود به اینکه فلان چیز چنان است و نیز اعتقاد حاصل می‌شود که فلان چیز ممکن نیست چنان نباشد، اعتقادی که زوال آن امکان ندارد. بنابراین، اگر به این تصدیق: فلان بهمان است (بدون اینکه تصدیق دوم ضمیمه آن باشد) «یقینی» گفته شود، چنین یقینی، نه یقین دائمی بلکه [یقینی] موقت است (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۸۶).

در مورد علت آوردن در براهین نیز می‌گوید:

هرگاه ضرورت حمل دائمی محمول بر یک موضوع، یا ضرورت سلب دائمی آن از موضوع، یا ضرورت حمل و سلب موقت آن از موضوع علتی داشته باشد، نسبت موجود بین موضوع و محمول به سبب آن علت نسبت ضروری خواهد بود و اگر این علت نبود، نسبت بین ذات محمول و موضوع نه نسبت ضروری، بلکه نسبت امکانی می‌بود. و هرگاه موضوع و محمول از جهتی غیر از جهت نسبتی که بین آنها ضرورت را ایجاد می‌کند شناسایی شوند، در این صورت آنها از جهتی شناسایی شده‌اند که غیر از جهتی است که به خاطر آن نمی‌توانستند چنان نباشند که هستند؛ زیرا هر نسبتی بین موضوع و محمول مذکور فرض شود، به نحوی که این نسبت از جهت علتی که آن را ایجاد

می‌کند، تحقق نیابد، چنین نسبتی نه جهت و جواب بلکه جهت امکان خواهد داشت. گاهی علم حاصل می‌شود که فلان چیز، چنان است، اما معلوم نمی‌شود که فلان نمی‌تواند غیر آنچه هست باشد و این زمانی است که آنچه سبب می‌شود تا فلان نتواند غیر آنچه هست باشد، و این زمانی است که آنچه سبب می‌شود تا فلان نتواند غیر آنچه هست باشد، معلوم نباشد (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

در دو فقره بالا شیخ این نکته را گوشزد می‌کند که اگر به این نتیجه رسیدیم که «الف ب است» و علت آن را ندانستیم در آن صورت علم ما یقینی نخواهد بود. زمانی نتیجه ما یقینی خواهد شد که آن امر از راه علتش شناخته شود و شناخت علت در حقیقت معادل با این است که تصدیقی دیگر را به تصدیق اولی (الف ب است) افزوده باشیم که عبارتست از: «امکان ندارد الف ب نباشد». زمانی می‌توان گفت که «امکان ندارد الف ب نباشد» که علت ثبوت اکبر برای اصغر دانسته شود و بدون دانستن علت، علم ضروری نخواهد بود و جهت قضیه، امکانی است. در حقیقت شیخ اعتقاد دارد که در نفس الامر نسبت دو چیز یا [۱] علی است و [۲] یا علی نیست. اگر علی بود آنگاه اگر آن مسئله را از راه علتش شناختیم، علممان ضروری و یقینی می‌شود و اگر نشناختیم جهت قضیه علمی امان امکانی خواهد بود. دقت شود که نسبت در نفس الامر برای بعضی قضایا، علی و ضروری است و شناخت ما نسبت به آن، قضیه علمی را متصف به جهت ضرورت می‌کند و عدم شناخت ما، قضیه را متصف به جهت امکان می‌کند. اما اگر نسبت علی نبود دیگر علم ما به معنای قبل ضروری نخواهد بود. قبل از توضیح این شق لازم است تا فقراتی از شیخ در مورد اقسام براهین ذکر کنیم:

اگر قیاسی تصدیق به اینکه فلان چیز چنان است را به دست دهد، اما علت چنان بودن آن چیز را به دست ندهد، آن چنان که علت تصدیق را به دست می‌دهد، آن قیاس برهان آن است. اگر قیاسی، علت هر دو امر را به دست دهد، به نحوی که همان‌طور که حد وسط در گفتار، علت تصدیق به وجود اکبر برای اصغر یا سلب اکبر از اصغر است، در نفس الامر هم، علت وجود اکبر برای اصغر یا علت سلب اکبر از اصغر باشد، این برهان را [۱] برهان لمّ می‌نامند. گاهی در برهان آن، حد اوسط از نظر وجود نه علت ثبوت حد

اکبر برای حد اصغر است و نه معلول آن، بلکه با آن مضایف یا از نظر نسبت به علتش با آن مساوی و همراه آن عارض است، یا اینکه به نحوی از نظر طبع با آن معیت دارد گاهی حد اوسط معلول ثبوت حد اکبر بر حد اصغر است. نوع اول، [۲] برهان انّ مطلق و نوع دوم، [۳] دلیل نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۸۹-۸۸).

برای هر سه این موارد لازم است که مثال‌هایی ذکر کنیم.^۵

۱. برهان لمّ: این چوب در آتش قرار گرفته است (صغری). هر چیزی در آتش قرار گرفته باشد، می‌سوزد (کبری). پس این چوب می‌سوزد (نتیجه). در این مثال در آتش قرار گرفتن هم علت اثبات و هم علت ثبوت اکبر برای اصغر است و در نتیجه برهان لمّی است. مثال دیگر: صفرای این شخص به خاطر مسدود شدن دریچه آن عفونت کرده است (صغری). هر کس چنین حالتی بر وی عارض شود، یا یک روز در میان تب می‌کند یا تب او در روز سوم تشدید می‌شود (کبری). پس این شخص یا یک روز در میان تب می‌کند یا تب او در روز سوم تشدید می‌شود (نتیجه). در این مثال هم «عفونت صفرا به دلیل مسدود شدن دریچه آن» حد وسط است که هم علت اثبات و هم علت ثبوت اکبر بر اصغر است. در مورد بیماری‌ها هرگاه از طریق علت به بیماری پی بردیم، یعنی فرضاً در آزمایشات وجود ویروس ایدز را در یک نفر تشخیص دادیم آنگاه برهانمان لمّی و در واقع از علت به معلول رسیده‌ایم. اما هرگاه از علائم و مشاهدات بالینی به تشخیص یک بیماری نائل شدیم دیگر برهانمان لمّی نبوده و انی است و از معلول به سمت علت حرکت کرده‌ایم.

۲. برهان انّ مطلق: بر این فرد تب‌دار، به خاطر شدت مرض، بول سفید غلیظ، عارض شده است (صغری). هر کس چنین شود در معرض سرسام است (کبری). پس این فرد تب‌دار در معرض سرسام است (نتیجه). در این مثال بول سفید و سرسام هر دو معلول علتی واحد هستند که عبارت است از: «حرکت اخلاط غلیظ به طرف سر و دفع شدنشان به طرف آن». و بول سفید و سرسام هیچ کدام علت دیگری نیست و هر دو معلول علتی واحد هستند.

۳. برهان دلیل: این فرد یک روز در میان تب می‌کند (صغری). هر کس یک روز در میان تب کند، پس تب او ناشی از عفونت صفرا است (کبری). پس این فرد تبش ناشی

از عفونت صفر است (نتیجه). در این مثال «یک روز در میان تب کردن» خود معلول علتی دیگر بوده و در واقع تظاهر بیماری است که از آن عفونت صفر نتیجه‌گیری شده است. این مثال همان مثالی است که در مورد برهان لم نیز مطرح شد با این تفاوت که در آنجا «عفونت صفر ناشی از مسدود شدن دریچه آن» حد وسط بود و مسدود بودن دریچه همان علتی است که عفونت و در نتیجه تب یک روز در میان را نتیجه می‌دهد. در مثال برهان لم علت بیماری مشخص بود اما در اینجا علت مشخص نبوده و تنها از راه معلول پی به بیماری برده شده است.

با توضیحاتی که در مورد انواع براهین دادیم و مثال‌هایی که برای آن‌ها ذکر کردیم تا اندازه‌ای با نظرگاه شیخ در مورد برهان لم و آن آشنا شدیم. قبل از آوردن بحث براهین گفتیم که شیخ برهان لمی را مفید یقین و ضرورت می‌داند، چون در آن از راه علت پی به وجود معلول می‌بریم. و علت به ما می‌گوید که در واقع «امکان ندارد الف ب نباشد». اما برهان آن را مفید چنین یقینی نمی‌داند هرگاه که علتی وجود داشته باشد. اما اگر علتی نباشد برهان آن را در بعضی مواقع مفید یقین می‌داند:

اگر ثبوت اکبر بر اصغر علتی نداشته باشد بلکه ذاتی باشد، لکن این ثبوت بین‌الوجود نباشد، و ثبوت حد اوسط بر اصغر هم همینطور باشد ولی برای آن بین‌الوجود باشد و همین‌طور حد اکبر برای حد اوسط بین‌الوجود باشد، در این صورت می‌توان برهان یقینی منعقد کرد و چنین برهانی، برهان آن خواهد بود نه برهان لم. یقینی بودن این برهان به خاطر دو مقدمه‌ی کلی واجبی است که در آن‌ها شک نیست؛ و در قیاسی که برای ثبوت حد اکبر بر حد اصغر سبب لازم بود از آن جهت شک وجود داشت که این سبب شناخته نبود، لذا از جهت امکان اخذ شده بود؛ زیرا هر آنچه دارای سبب است، فقط توسط سبب خویش واجب می‌شود؛ اما در اینجا به جای سبب ذات است و ثبوت حد اکبر بر حد اصغر بالذات است (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۰۳).^۶

قبلاً گفتیم که در هندسه و ریاضیات می‌توان از اعراض ذاتی لازمی استفاده کرد که مقوم هم نبوده ولی قیاساتی برهانی و مفید یقین را می‌سازند. این فقره در حقیقت در ادامه همان بحث است و شیخ سعی کرده مطلب را به گونه‌ای دیگر و تحت برهان آن بیان کند. در اینجا گفته که به جای سبب (علت)، ذات است که به کمک یقینی ساختن

برهان می‌آید و جهت آن را از امکان تبدیل به ضرورت می‌کند. از دو مقدمهٔ بین‌الوجود متشکل از عوارض ذاتی لازم، ابن‌سینا نتیجه‌ای غیر بین در ابتدای کار را بین ساخته است:

پس روشن شد که برهان آن برخی از مواقع یقین دائم تولید می‌کند، اما نه در جایی که سبب و علتی در کار باشد، بلکه در جایی که سبب و علتی در کار نباشد. به همین دلیل ریاضیات در بسیاری از امور مربوط به هیئت، یقین تولید نمی‌کند، زیرا ریاضیات این امور را از راه رصد به دست می‌آورد. برای مثال، حرکت خورشید در اجزای فلک بروج از نظر سرعت و کندی یکسان نیست و جایی را که حرکت خورشید در اجزای فلک بروج از نظر سرعت و کندی یکسان نیست، و جایی را که حرکت خورشید کند شود، نقطهٔ اوج و جایی را که خورشید سریع حرکت کند نقطهٔ حضیض می‌گویند؛ ریاضیات مثلاً نقطهٔ اوج خورشید را چون با رصد به دست می‌آورد، علت آن را اعطا نمی‌کند و اما علم طبیعی علت آن را به دست می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۰۴).

پس می‌توان در ریاضیات و هندسه به یقین دائم رسید. در واقع ضرورت را می‌توان از برهان آن نیز تولید کرد. اما این کار تنها در ریاضیات و هندسه که علمی علی و معلولی نیستند، قابل اجرا است. شیخ در بالا مثالی زده و ریاضیاتی را که در هیئت به کار گرفته شده است، سبب‌ساز تولید یقین نمی‌داند. چون در آنجا آمیزشی با طبیعیات نیز صورت گرفته و ریاضیات به قول ابن‌سینا با رصد تلفیق شده که علمی مشاهده‌ای است و در نتیجه علت را نمی‌تواند اخذ کند و تنها زمانی در اینگونه موارد یقین حاصل می‌شود که ما به چیزی از راه علت آن علم حاصل کنیم. فقرات فوق در واقع مدعای قبلی ما را که باید بین علوم هندسه و ریاضیات و سایر علوم مثل پزشکی و طبیعیات تفکیکی قائل شد، اثبات می‌کند. بیان شد که ریاضیات و هندسه علوم غیر علی‌اند و یقین آن‌ها منتج از قسمی برهان آنی است؛ هر چند بر سر ضرورت حاصل از این علوم، به علت اینکه محمولاتشان از نوع «عوارض لازم» و نه «ذاتی مقوم» بوده مناقشه وجود دارد و در قبل نشان دادیم که محمولات لازم خارج از ذات واجد ملاکی مشخص، برای تمایز از ذاتیات مقوم نیستند. اینکه شیخ گفته که با برهان آن در ریاضیات و هندسه، یقین دائم تولید می‌شود، محصول این نوع نگاه است که محمولات لازم به عنوان محمولاتی ضروری

مورد تصدیق قرار بگیرند و باید توجه داشت که نمی‌توان از محمولات آن‌ها، به ضرورتی از جنس ضرورت ذاتیات مقوم رسید. در مورد ریاضیات و هندسه با فرض اصول متعارفه و اصول موضوعه که خود ضروری و بین هستند به عنوان مقدمات دستگاه برهانی، می‌توان سایر قضایا را استنتاج کرد و هر امری که در نهایت با یکی از اصول ناسازگار باشد، تعبیر به محال می‌شود. برای مثال اگر قضیه‌ای مثل «مجموع زوایای مثلث برابر دو قائمه است» را در نظر بگیریم و بخواهیم آن را اثبات کنیم باید از اصول موضوعه و متعارفه کمک گرفته و از آن‌ها تخطی نکنیم. در صورت تخطی از این اصول نتیجه مطلوب حاصل نمی‌شود. اگر ما اصل پنجم اقلیدس (اصل توازی) را نپذیریم، مجموع زوایای داخلی مثلث هم ۱۸۰ درجه نمی‌شود و هندسه‌های نا اقلیدسی سر بر می‌آورند. پس در هندسه با مسامحه و پذیرش صحت اصول موضوعه، محمولات مسائل پس از اثبات، لازم بین‌الوجود می‌شوند و می‌توان به عنوان امر بین، در ساخت بقیه نظام علم از آن کمک گرفت. ولی اگر اصول موضوعه مورد مناقشه قرار گیرد همانگونه که در هندسه‌های نا اقلیدسی اینگونه شده است دیگر نمی‌توان از لزوم محمولات دفاع کرد. خود ابن سینا هم به این مسئله وقوف دارد که اصول موضوعه واجد یقینی از جنس اصول متعارفه نبوده است و باید آن‌ها را در علمی بالاتر اثبات کرد و اینکه آن‌ها به عنوان «وضع» مورد پذیرش متعلم قرار می‌گیرند و بدیهی و ضروری نیستند.

در علم حساب، مسئله به گونه دیگری بوده و حساب معمولی‌ای که ما می‌شناسیم و نه شاخه‌هایی از حساب که امروزه مورد استفاده و پژوهش قرار می‌گیرند، تنها متکی به اصول متعارفه عقلی مانند اصل امتناع تناقض و اصل مساوات است و در نتیجه با اطمینان بیشتری می‌توان از لزوم محمولات آن‌ها و اتکای آن‌ها به اصل امتناع تناقض سخن گفت و در نتیجه محمولات آن‌ها را لازم و ضروری دانست (ابن سینا: ۱۳۹۱: ۱۴۸). در این قسمت سعی کردیم تا با ارائه تفسیری به معنایی که شیخ از مفهوم لزوم (آنهم معنایی که در ریاضیات و هندسه از آن کمک می‌گیرد) نزدیک شویم و مفهوم لزوم را به اصول متعارفه و موضوعه متکی سازیم. در حقیقت به طور خلاصه در ریاضیات و هندسه چنین مسیری را پی می‌گیریم: در هر علم برهانی هدف اثبات محمولاتی خارج از ذات موضوع است؛ یعنی محمولات مسائل برهانی عوارض ذاتی‌اند.

این محمولات خارج از ذات برای اینکه متصف به یقین باشند ناگزیرند که لازم باشند وگرنه مولفه‌های حصول یقین (کلیت، ضرورت، اولیت و ذاتی بودن) را تأمین نمی‌کنند. حال که دانستیم که از لوازم‌اند باید که غیر بین باشند و در واقع محل شک باشند و برای بین شدن و رفع شک به حد وسط‌هایی نیاز دارند که خود بین هستند. با توسل به این حدود وسط استنتاج کامل گشته و قضیه‌ای در هندسه و حساب اثبات می‌شود.

اما در علوم علی مثل پزشکی و طبیعیات رای شیخ به نحو دیگری است و وی بر این اعتقاد است که در این علوم تنها برهان لمّی مفید یقین می‌تواند باشد؛ یعنی زمانی می‌توانیم مدعی شویم «امکان ندارد الف ب نباشد» که علت ثبوت اکبر بر اصغر را بدانیم. برای مثال بیماری‌ای را از راه ویروسش بشناسیم. در این صورت علم ما یقینی می‌شود. پیش از این، از اصل امتناع تناقض و قاعدة الاتفاقیه به عنوان اموری که با رجوع به آنها می‌توان از ضرورت گزاره‌ای مطمئن شد، سخن گفتیم و تنها اصل امتناع تناقض را پذیرفتیم و قاعدة الاتفاقیه را مورد نقد و رد قرار داریم و گفتیم که لزومی از آن نتیجه نمی‌شود. در اینجا باید از قاعدة دیگری کمک بگیریم و با استناد به آن نتیجه بگیریم که قضیه‌ای ضروری است و آنهم «اصل جبر علی و معلولی» است. این اصل به این معنا است که هرگاه علت تامه امری محقق شود در آن صورت وجود آن واجب می‌شود. یا به عبارتی دیگر علت ضرورتاً به معلول، وجود می‌بخشد. در اینجا به نظر توضیح بیشتری لازم است. گفته شده که وجود هر ممکنی از غیر است ولی واجب، ماهیتش همان انیتش بوده و بی‌نیاز از غیر است. در ممکنات وجود عارض بر ماهیت می‌شود: «اما وجود، خود ماهیت یا جزء چیزی که برای آن ماهیت است نمی‌باشد؛ به عبارت دیگر وجود داخل در ماهیت چیزهایی نیست که برای آنها ماهیت است، بلکه عارض بر آنها است» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۴). این گفته شیخ به صراحت می‌گوید که وجود عارض بر ماهیت بوده و قطعاً از عوارض لازم آن نمی‌باشد، چرا که در آن صورت وجود ممکنات واجب می‌شود. پس باید عرض مفارق باشد. اما ماهیت پس از آنکه به وجود متصف شد می‌تواند صفاتی را بپذیرد:

جایز است ماهیت چیزی سبب صفتی از صفات آن باشد. همچنین رواست که صفتی سبب صفت دیگر شود، چنانکه فصل علت عرض خاص است. ولی جایز نیست که

هستی یک چیز معلول ماهیت آن قرار گیرد، یا هستی آن معلول صفت دیگر آن باشد؛ زیرا هر علتی باید در هستی از معلول مقدم باشد و هیچ چیزی که وجود بر آن مقدم است پیش از وجود نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۶).

در تفسیر سخن بالا می‌توان گفت که ماهیت موجود می‌تواند سبب صفاتی باشد. از این روی می‌گوییم: «ماهیت موجود»، چون تا ماهیت تحقق نیابد و موجود نباشد چیزی بر آن عارض نمی‌شود. گفته شده که، ماهیت از آن حیث که ماهیت است، جز خودش و ذاتیاتش چیز دیگری بر آن حمل نمی‌شود (الماهیة من حیث هی لیست الا هی). قاعده فرعیه نیز بیان می‌دارد که در هر قضیه موجهه تا موضوع، موجود نباشد، حال چه در خارج و چه در ذهن، اساساً حملی امکان‌پذیر نیست.^۷ از این قاعده و بحث شیخ در مورد چیزهای قابل حمل بر ماهیت نتیجه می‌گیریم که لوازم یک چیز ناچاراً باید لوازم وجود آن چیز باشند و سخن از لازم ماهیت امری اشتباه است و مثال معروف آن که می‌گویند: «زوجیت لازم برخی از اعداد طبیعی است»، مثالی برای لازم ماهیت نیست و باید که این مثال را نیز لازم وجود ذهنی دانست، هر چند که ما مفهوم لازم را به چالش کشیدیم. در اینجا به بحث صفات منبعث از ماهیت که چهار دسته برای آن برمی‌شمارند، باز می‌گردیم: [۱] ماهیت موجود سبب صفتی شود: مانند اینکه دو سبب زوج بودن می‌شود. [۲] فصل سبب عرض خاص شود: مانند اینکه ناطقیت سبب تعجب می‌شود. [۳] عرض خاص سبب عرض خاص گردد: مانند اینکه تعجب سبب ضاحکیت شود. [۴] عرض عام سبب عرض عام شود: مانند اینکه ملون بودن سبب مرئی شدن چیزی شود. هر چهار قسمی که ذکر کردیم نشان می‌دهد چگونه صفتی از ماهیتی و یا صفتی از صفت دیگر صادر می‌گردد (طوسی، ۱۳۸۶: ۵۵۳) و شیخ در ادامه بحث در همین قسمت در کتاب اشارات می‌گوید که وجود نمی‌تواند هیچکدام از این چهار قسم باشد، چون وجود اساساً مقدم بر ماهیت بوده و تا ماهیت موجود نشود، حمل چنین صفاتی جایز نیست.

در مورد علوم علی باید خاطر نشان کرد که در این علوم، شناخت از راه علت را باید به یکی از اقسام [۱] تولید صفت از ماهیت و یا [۲] صفتی از صفت دیگر بازگرداند تا معنای محصلی از آن به دست آید. مثلاً اگر این بحث را در مورد مثال قرار گرفتن چوب

در آتش (حد اصغر: چوبی خاص، حد اوسط: قرار گرفتن در آتش، حد اکبر: سوختن) بکار بیندیم به این نتیجه می‌رسیم که «قرار گرفتن در آتش» عرض عام برای چوب است که سبب عرض عام دیگری؛ یعنی «سوختن» شده است و بین این دو عرض عام رابطه لزومی ای برقرار نیست. اساساً بین هیچ یک از اقسامی که ذکر کردیم از تولید صفت از ماهیت و صفت از صفت، در علوم طبیعی و پزشکی رابطه لزومی برقرار نیست. در حساب و هندسه می‌توان این کار را کرد، چون آن‌ها غیرعلی‌اند و لزوم آن‌ها، متوقف بر پذیرش اصول متعارفه و اصول موضوعه است، اما در مورد علوم غیرعلی این نوع تبیین، به طور کل زیر سؤال می‌رود. در حقیقت ما (تا آنجایی که تحقیق کرده‌ایم) تبیین دیگری نمی‌توانیم از مسئله علیت در علوم تجربی در تفکر ابن‌سینا بیابیم و دیدیم که این تبیین نیز سر از عدم لزوم و عدم ضرورت در آورد. مگر اینکه ما بپذیریم، دارای قوه‌ای علت‌یاب هستیم که پس از رسیدن به علت، علم به وجود و تحقق معلول برایش یقینی می‌شود. در آنجا نیز؛ یعنی با فرض وجود قوه علت‌یاب، باز این مشکل ایجاد می‌شود که چگونه علت به معلول ضرورت می‌دهد و رابطه ضروری علی و معلولی بین ماهیت موجود و صفاتش و یا صفت ماهیت موجود و صفتی دیگر چگونه ممکن است با توجه به اینکه ما با رابطه بین ماهیات سروکار داریم و این رابطه را با ذاتیات و عرضیات می‌توان تبیین کرد و نه علیت و معلولیت. تبیین علی و معلولی مستلزم این است که ما فرضاً از قرار گرفتن چیزی در آتش و سوختن آن، به ترتیب علیت و معلولیت را انتزاع کنیم و این قاعده‌ی عقلی را نیز داشته باشیم که علت به معلول ضرورت می‌دهد و با ضمیمه این دو به یکدیگر نتیجه بگیریم که علمان ضروری و یقینی است. حال آنکه ما گفتیم و توضیح دادیم که چنین تبیینی در آثار شیخ در مورد علیت مورد استفاده در هلیات مرکبه و اثبات عقلی بودن این قاعده برای مسائل علوم برهانی وجود ندارد. از این جهت گفتیم علیت مورد استفاده در هلیات مرکبه، چون مسائل علوم برهانی از این قسم‌اند و در برهان لم گفته می‌شود که حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد؛ یعنی حد وسط وجود رابطی (مانند قضیه الف ب است که «است» در آن نقش وجود رابطی را دارد) را به ثبوت می‌رساند و آن را ضروری می‌کند.

بحثی پیرامون امکان وجود و مفهوم لزوم

در مورد هلیه بسیطه و اینکه چرا وجود ضرورتاً سبب وجوب ماهیات ممکن می‌شود نیز باید بحث کنیم. گفتیم که وجود عارض بر ماهیت ممکن الوجودها می‌شود و در ذات آن‌ها نیست. برای هر ماهیت ممکن فرض گرفته می‌شود که امکان لازم آن است:

همانند صفت امکان که لازمه ماهیت پدیده‌های ممکن است. این پدیده‌ها یک حقیقت و ذات مستقلی دارند؛ مانند جسم، سفیدی یا رنگ. اما این حقیقت با امکان وجود توصیف می‌شود و امکان، لازمه آن است، نه داخل در حقیقت و ماهیت آن (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۱۳۲).

ما قبلاً گفتیم که لوازم بر ماهیات موجود تعلق می‌گیرند، آنچنان که در نظر شیخ آمده است (صرف نظر از نقد ما به مفهوم لزوم). این لوازم که عارض بر مفاهیم می‌شوند، نیز مشتق از مقولات عرضی‌اند. حال در مورد امکان باید گفت که [۱] آیا این مفهوم از مقولات عرضی است؟ و [۲] آیا امکان لازم وجود ذهنی بوده و یا لازم وجود خارجی ماهیت است؟ امکان امری مشتق از مقولات عرضی نبوده و ذاتی اشیا نیز نیست. در مورد لازم وجود ذهنی و یا خارجی بودن آن باید بحث شود. محمول ما در واقع صرف امکان نیست، بلکه امکان وجود است. پس اینکه گفتیم امکان محمول ماهیت موجود ذهنی و یا خارجی است، پرسشی درست نیست. در حقیقت محمول «امکان وجود» با انضمام جهت/مکان به محمول وجود ساخته شده است. برای مثال ما می‌گوییم: «الف موجود است بالامکان». چون وجود عارض بر ماهیات ممکن می‌شود و رابطه آن با ماهیات از نوع عرضی بوده پس واجد ماده امکان در نفس الامر بوده و بیان این نسبت در گزاره به صورت جهت امکان است. حال امکان را به وجود اضافه می‌کنیم و محمول مکان وجود را می‌سازیم و می‌گوییم: «الف ممکن الوجود است بالضروره». اگر هر محمول امکانی را با جهت امکان در نظر بگیریم به ضرورت نسبت محمول جدید با موضوع می‌رسیم مثل وجود که با انضمامش به امکان تبدیل به محمول ضروری «مکن الوجود» شد. در حقیقت محمول ما وجود بوده که با جهت امکان متحد شده است. ولی مفهوم وجود جزء هیچکدام از صفاتی که شیخ در قبل از آن‌ها سخن گفت نیست چون آن صفات بعد از عارض شدن وجود بر ماهیت مطرح می‌شوند. بر فرض هم

که از آن صفات باشد، باز مشکل حل نمی‌شود، چون ما نشان دادیم که تبیین علی و معلولی برای صفات ماهیت، امکان‌پذیر نیست. بیان شیخ در مورد اینکه چگونه ماهیت ممکن وجوب پیدا می‌کند با حضور علت، اینگونه است:

و نیز هر ممکن‌الوجودی، یا وجود برای آن امری ذاتی است، یا آنکه وجودش را از علتی گرفته است. اگر وجود برای او امری ذاتی بوده باشد، پس ذاتش، واجب است و نه ممکن. و اگر وجودش را از علت دیگر گرفته باشد، در آن صورت، این معلول، با فرض وجود این علت، یا به حد وجوب می‌رسد یا بر همان حال نخستین پیش از وجود علت باقی می‌ماند. و از آنجا که محال است حال آن پدیده با فرض وجود علت، نسبت به حالت عدم وجود علت، تفاوتی نداشته باشد، پس نتیجه می‌گیریم که وجود پدیده‌ها با فرض وجود علت، واجب و ضروری می‌شود. بنابراین هر چیزی که ذاتاً ممکن‌الوجود بوده باشد، به واسطه غیر واجب‌الوجود می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۱۱۲).

در این فقره نیز به وضوح می‌بینیم که اثبات ضرورت وجود ممکن با حضور علت، مسبوق به پذیرش این اصل است: با فرض وجود علت معلول نیز ضرورتاً هست. اگر این قاعده را بپذیریم به عنوان قاعده‌ای عقلی، آنگاه مسئله حل می‌شود؛ همانگونه که اصل امتناع تناقض به عنوان قاعده‌ای عقلی، معیاری برای ضرورت قضایا است. اما همانطور که توضیح دادیم ورای پذیرش یا عدم پذیرش این اصل، تشخیص علت و معلول در دستگاه فکری شیخ ممکن نبوده و داخل در ساختار حمله و قیاسی وی نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

از این مقاله نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱- مفاهیمی که ذیل ذاتی باب ایساغوجی جای می‌گیرند، حملشان ضروری است. و از این ضرورت می‌توان تحت عنوان ضرورت منطقی یاد کرد. چه این مفاهیم در حد موضوعات خویش اخذ شده و انفکاکشان از موضوع مورد نظر محال است. محال بودن به معنای این است که در صورت انفکاک این محمولات از موضوعاتشان با تناقض مواجه خواهیم شد. در نتیجه، ضابطه تشخیص ضرورت منطقی، اصل امتناع تناقض است. همه اینها در صورتی صادق است که امکان وصول به حد حقیقی ماهیات میسر

باشد که ابن سینا نیز به صعوبت این امر وقوف داشته است.

۲- عوارض ذاتی لازم هم، طبق گفته شیخ، ذیل محمولات ضروری قرار می‌گیرند. خود عوارض ذاتی شامل محمولات مسائل علوم برهانی است، اما هر عارض ذاتی‌ای لازم نبوده و بالعکس. پس قید لزوم برای ضروری بودن عوارض ذاتی باید آورده شود تا از این طریق برخی عوارض ذاتی از شمول محمولات ضروری خارج شوند. پس ضرورت زمانی وارد می‌شود که لزوم هم بیاید. اما مفهوم لزوم با خود ضرورتی را به همراه نخواهد آورد و ملاک‌های مطرح شده برای لزوم مثل *دوام* نمی‌تواند ضرورت را به همراه آورد. چه محمولات غیر از ذاتیات باب ایساغوجی خارج از دایره مفهوم‌اند و در بیرون مفاهیم دیگر نمی‌توان از محالیت انفکاک محمولی از موضوعی مشخص سخن گفت. پس ضرورت فلسفی بر خلاف ضرورت منطقی واجد ملاک‌های تشخیص روشنی در آثار ابن سینا نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. پس نوعی تقدم بالتجوهر میان اجزاء ماهیت و خود ماهیت وجود دارد؛ یعنی اجزاء ماهیت در جوهریت و در ماهیت بودن و ذات بودن با [ماهیت] مشترکند (چون جزء ماهیت هم ماهیت است) ولی جزء در همان ماهیت بودن و ذات بودن بر کل تقدم دارد. این را تقدم بالتجوهر می‌گویند (مطهری، ۱۳۹۳: ۴۷۶).

۲. و عرضی بود که نشاید که هرگز برخیزد از چیز، و نیز نه بوهم؛ چنان که از هزار جفتی و چنان که از مثلث بودن سه زاویه او هم چند دو قائمه (که سپس تفسیر این دانسته شود، و چنان که خندناکی بطبع و لیکن ایشان صفت‌هایی‌اند) که سپس حقیقت چیز بوند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۸-۳۷).

۳. و اما محمول اندر مسائل علوم برهانی، اثری بود ذاتی‌ای اینجا بذاتی نه تنها آن خواهند که ما پیشتر گفتیم و بس، که آن خواهند؛ و جز آن خواهند و بجملة اینجا ذاتی چیزی خواهند که ذات را از خود بود یا چیزی بود که اندر حد موضوع خود آید و دانسته که این مر ذات را بخودی خود بود. یا چیزی بود که موضوع اندر حد وی آید که ذات

موضوع صنعت را از خود بود و نه از بهر هر چیزی بود (که از وی عام‌تر است چنانکه جنبش مردم را. نه از بهر مردمی است، که از بهر جسمی است، و جسمی عام‌تر است از مردمی. و نه از بهر موضوعیست که از وی خاص‌تر است، چنان که دبیری جسم را که از بهر انسانیت است) که تا انسان نبود، جسم دبیر نشود. و لیکن چنان بود چون افطسی بینی را، و راستی خط را، که بینی اندر حد افطسی آید، و خط اندر حد راستی آید (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۴۲-۱۴۰).

۴. فقره‌ای که در ابتدای بحث عرضی لازم و مفارق از کتاب اشارات ذکر کردیم در مورد لزوم توضیح داده است.

۵. مثال‌ها از کتاب برهان شفا آورده شده است (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۹۲-۸۹).

۶. تاکیدها از نگارنده است.

۷. «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثلث له»: غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (جلد اول)، ص ۱۵۶ تا ۱۶۳، نشر پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۹۳.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۳). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی جلد اول و دوم، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

طوسی (خواجه)، نصیرالدین. (۱۳۸۶). شرح الاشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب.

ابن سینا. (۱۳۷۵). اشارات و تنبیها، جلد اول و دوم، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

ابن سینا. (۱۳۷۷). الهیات نجات، ترجمه سید یحیی یثربی، تهران: نشر فکر روز

ابن سینا. (۱۳۹۱) برهان شفا، ترجمه و تفسیر مهدی قوام صفری، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ابن سینا. (۱۳۸۳). منطق دانشنامه علائی، با مقدمه و حواشی و تصحیح مهدی محقق، همدان: نشر دانشگاه بوعلی همدان.

- احمدی افرمجانی، علی اکبر. (۱۳۸۷). «نقدی بر تحلیل زمانی قضایای موجهه»، نشریه حکمت و فلسفه، سال چهارم، شماره اول، ۲۷-۷
- شهابی، محمود. (۱۳۱۳). رهبر خرد، تهران: انتشارات خیام.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۶). اساس الاقتباس به تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). شرح مبسوط منظومه، جلد ۱۰ مجموعه آثار تهران: صدرا.
- مظفر، محمد رضا. (۱۳۸۹) منطق، ترجمه‌ی مجید حمید زاده و انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت.

