

اثبات علم و نفی سفسطه در معرفت^۱ (بازسازی برهان ابن‌سینا و آثار آن)

عسکری سلیمانی امیری^۲

چکیده

ابن‌سینا در نفی شکاکیت و اثبات علم، راه‌نوی پی‌موده است. وی بر اساس اصل امتناع تناقض که بدیهی‌ترین اصل است، میان ضرورت وجود علم و سفسطه مقابله می‌اندازد و با این اصل، نشان می‌دهد که سفسطه دچار تناقض است و از آن، ضرورت علم را نتیجه می‌گیرد. نیز بر اساس این اصل، بین اینکه همه علوم نظری باشند یا بعضی از آنها مبدأ و غیر نظری باشند، مقابله می‌اندازد. سپس نشان می‌دهد نظری بودن همه علوم با تناقض روبرو می‌شود. بدین‌سان، تقسیم علم به بدیهی و نظری را نتیجه می‌گیرد. برهان ابن‌سینا، عقلی محض است و این برهان، ثمره‌هایی دارد که هر چند خود وی میوه‌های آن را نچیده است. از جمله آن ثمره‌ها این است که وجود علم و نفی سفسطه، ضرورت ازلی دارد. در نتیجه، با آن می‌توان وجود واجب را به اثبات رساند.

کلیدواژه‌ها

علم، نفی سفسطه، واجب‌الوجود، بدیهی، نظری.

۱. تاریخ ارائه مقاله: ۱۳۸۷/۲/۲۸؛ تاریخ تأیید: ۱۳۸۷/۴/۲۲.

۲. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

هر چند مسائل معرفت‌شناسی در میان اندیشمندان مسلمان به صورت پراکنده در فلسفه، کلام و منطق مطرح شده است، ولی هسته مرکزی معرفت‌شناسی، یعنی مبنای گروهی در علم منطق بیان شده است. نه تنها اندیشمندان مسلمان در معرفت یقینی مبنای گرامی باشند، بلکه در باور و تصدیق غیر یقینی نیز مبنای گرامی هستند. از نظر آنان، هر باور و تصدیقی خواه از سنخ علم و یقین باشد یا از غیر آن، به دو دسته باور مبنای پایه و باور غیر مبنای پایه تقسیم می‌شود و همواره باورهای غیر پایه بر باورهای پایه مبتنی‌اند. از این رو، منطق دانان مسلمان ساختار علم منطق را به پیروی از ارسطو، به صورت مبنای گروهی طراحی کرده‌اند. از نظر آنان، یک باور از دو حال خارج نیست یا پایه است و نیازمند استدلال نیست یا غیر پایه است و نیازمند استدلال. منطق دانان در صنایع پنج‌گانه برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه می‌گویند یک باور غیر پایه در هر کدام از پنج صنعت، بی‌واسطه یا با واسطه باید بر باور پایه همان صنعت مبتنی باشد. از این رو، فارابی در یک تقسیم کلی می‌گوید: برخی قضایا بدون قیاس حاصل هستند و برخی به واسطه قیاس. از نظر فارابی، قضایایی که بدون قیاس معلوم ما واقع می‌شوند، چهار دسته‌اند:

پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقبولات؛

۲. مشهورات؛

۳. محسوسات؛

۴. معقولات کلیه اول (اولیات) (المنطقیات، ۱۲۴ و ۱۵۹).

پس از فارابی، ابن سینا و پیروان او شمار مبادی صناعات خمس را افزایش داده‌اند. ابن سینا، نخست مبادی قیاس‌ها را به چهار دسته مسلمات، مضمونات، مشبهات و مخیلات تقسیم کرد و سپس مسلمات را به دو دسته معتقدات و مأخوذات دسته‌بندی نمود. آن‌گاه معتقدات را به سه دسته واجبه‌القبول، مشهورات و وهمیات تقسیم‌بندی کرد. از نظر ابن سینا، واجبه‌القبول خود به شش دسته تقسیم می‌شود:

۱. اولیات؛

۲. مشاهدات؛

۳. مجربات؛

۴. حدسیات؛

۵. متواترات؛

۶. فطریات (قضایا قیاساتها معها) (ابن سینا، الاشارات، ۲۱۳).

دلیل مبنای گروهی منطق دانان مسلمان در تصورات و تصدیقات

از نظر منطق دانان مسلمان، علم به تصور و تصدیق و هر کدام از این دو، به مکتسب و غیر مکتسب تقسیم می‌گردد. نیز هر یک از تصورات مکتسب، مستقیم یا غیر مستقیم از تصورات غیر مکتسب به دست می‌آید و هر کدام از تصدیقات مکتسب نیز، مستقیم یا غیر مستقیم از تصدیقات غیر مکتسب حاصل می‌شود. مقصود آنان از تصدیق تنها یقین نیست، بلکه شامل غیر یقین هم می‌شود. از این رو، ابن سینا در *برهان شفاء* (ص ۵۱) تصدیق را به سه قسم یقین، شبه یقین و اقناع ظنی تقسیم می‌کند و هر کدام از این سه را برابر تقسیم بالا به مکتسب و غیر مکتسب تقسیم می‌کند.

اما بیشتر منطق دانان علم را به تصور و تصدیق و هر دو را به بدیهی و نظری (فخر رازی، المحصل، ۱۲؛ النسمیه، القواعد العلیه، ۱۸۴؛ الاسرار الخفیه، ۸) یا فطری و غیر فطری (سهروردی، حکمة الانساق، ۱۸؛ غزالی، منطق التلویحات، ۱)، یا اولی و مطلوب (غزالی، محک النظر، ۶۸)، یا ضروری و نظری (خونجی، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، ۴؛ طوسی، اساس الاقتباس، ۴؛ ازموی، المطالع، ۱۰-۱۳؛ همو، بیان الحق و لسان الصادق، ۳)، یا اولی و اکتسابی (ابوالبرکات بغدادی، المعتبر، ۴۴)، و یا کسبی و غیر کسبی (طوسی، منطق التجرید، ۱۹۲) تقسیم کرده‌اند؛ زیرا هدف آنها در درجه اول علوم یقینی است. از این رو، مقصودشان از تصدیق، تصدیق‌های یقینی است؛ هر چند در غیر برهان تصدیق‌های غیر یقینی هم به مکتسب و غیر مکتسب تقسیم می‌شود. از بیان بالا روشن می‌گردد که منطق دانان در علم، مبنای گرا هستند. از این رو، تصورات را هم به تصورات پایه (تصورات بدیهی) و تصورات غیر پایه (تصورات نظری) تقسیم می‌کنند و تصورات نظری با ابتنا بر تصورات بدیهی معلوم می‌شوند.

از نظر منطق دانان، علوم ما به ضرورت به مکتسب و غیر مکتسب تقسیم می‌شود. مقصود از علم

در این مقسم، تصورات و هم تصدیقات است. از نظر آنان، همه تصورات و همه تصدیقات مکتسب نیستند. نیز همه تصورات و همه تصدیقات غیر مکتسب نیستند، بلکه به ضرورت برخی از تصورات، مکتسب و برخی غیر مکتسب هستند. نیز برخی از تصدیقات، مکتسب و برخی غیر مکتسب هستند. برهان منطق دانان بر مدعا عام است و شامل تصورات و تصدیقات می شود. این برهان بر بطلان دور و تسلسل مبتنی است. پس در واقع، منطق دانان مسلمان دو برهان بر مدعای خود اقامه کرده اند: یکی برهان بر تقسیم علم تصوری به مکتسب و غیر مکتسب، دیگری برهان بر تقسیم علم تصدیقی به مکتسب و غیر مکتسب. ممکن است کسی برهان اول را که در مورد تصورات است، نپذیرد، ولی به برهان دوم ملتزم باشد. برای نمونه، فخر رازی (المحصل، ۷؛ شرح عیون الحکمة، ۹۲-۹۳) ادعا می کند که تصورات به مکتسب و غیر مکتسب تقسیم نمی شود؛ زیرا از نظر او همه تصورات بدیهی اند و به تعریف نیاز ندارند؛ البته او می پذیرد که همه تصورات مانند همه تصدیقات نمی توانند نظری باشند، زیرا مستلزم دور یا تسلسل در تعریف اند. به هر حال، ما مبنای گروهی منطق دانان مسلمان را در زمینه تصدیقات پی گیری می کنیم.

مبنای گروهی در تصدیقات

از نظر منطق دانان مسلمان هر تصدیقی ممکن نیست که مکتسب و غیر پایه باشد و با استدلال حاصل شود؛ زیرا مستلزم یکی از دو محذور دور یا تسلسل در استدلال است و هر یک از این دو، محال است. بنابراین، هر تصدیقی مکتسب نیست. از این رو، گفته اند تصدیق های نظری باید به مبادی تصدیقی بینجامد. بنابراین، در صنعت برهان تنها با تصدیقات علمی و یقینی سر و کار داریم و برابر استدلال بالا، همه تصدیقات یقینی مکتسب نیستند و در صنعت جدل، همه تصدیقات جدلی نمی توانند مکتسب باشند و با استدلال معلوم شده باشند. نیز در صنعت خطابه، همه تصدیقات ظنی و مقبول این صنعت استدلالی نیستند، بلکه در هر کدام از این صنعت ها، به دلیل بطلان دور و تسلسل در استدلال، باید قضایای مکتسب به یک یا چند واسطه به قضایای مبدأ در آن صنعت برگردد.

مبناگروی در صنعت برهان

در بحث مبناگروی در زمینه صنعت برهان، مدعی منطق دانان مسلمان این است که اگر قضیه p_1 مکتسب باشد، باید مثلاً از دو قضیه p_2 و p_3 به دست آمده باشد و اگر هر یک از دو قضیه p_2 و p_3 مکتسب باشد، در این صورت یا باید p_2 مثلاً از p_4 و p_5 و p_3 باید مثلاً از p_6 و p_7 به دست آید و یا برخی از این قضایا به قضایای پیش از خود کسب شده باشند؛ مثلاً p_2 از p_1 و p_5 به دست آمده باشد و اگر هر کدام از این چهار قضیه به نوبه خود مکتسب باشند باید از دو قضیه دیگر جدید یا از دو قضیه پیشین یا دو قضیه‌ای که بعضی پیشین و بعضی جدیدند به دست آمده باشند، حال اگر فرایند برهان خواهی به جایی نینجامد، به تسلسل یا دور دچار می‌شویم و چون دور و تسلسل باطل است، به ناچار باید به مبادی برهان، یعنی به یقینی‌یانی که استدلال ناپذیرند، بلکه اولی و بین‌اند برسیم.

اما آیا اساساً لازم است برای یقین به قضیه، در پی برهان باشیم؟ اگر کسی ادعا کند همه قضایای یقینی بدون برهان یقینی‌اند، دچار تناقض شده است؟ به بیان دیگر، فرض اینکه همه یقینات بدیهی و اولی و بین هستند، چه تناقضی به بار می‌آورد؟ بنابراین، باید صور محتمل را بررسی کنیم:

۱. همه تصدیقات بدیهی هستند و هیچ کدام نیاز به استدلال ندارند؛
۲. همه تصدیقات نظری‌اند و با برهان معلوم می‌شوند و فرایند برهان خواهی به طور تسلسل تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد؛
۳. همه تصدیقات نظری هستند و با برهان معلوم می‌شوند و فرایند برهان خواهی یا از آغاز به طور دوری ادامه می‌یابد و یا فرایند برهان خواهی به پایه‌هایی می‌رسد که در آنها به شکل دوری ادامه می‌یابد؛
۴. برخی تصدیقات نظری‌اند و برخی اصول موضوعه و نظری‌ها با برهان معلوم می‌شوند و فرایند برهان خواهی تا جایی ادامه می‌یابد که آنها اصول موضوعه هستند که نمی‌دانیم صادق‌اند یا کاذب؛
۵. برخی تصدیقات نظری و برخی دیگر بدیهی‌اند و نظری‌ها با برهان معلوم می‌شوند و فرایند برهان خواهی در نظری‌ها تا جایی ادامه می‌یابد که به بدیهیات برسد.

بیشتر منطقدانان در استدلال‌هایشان احتمال دوم و سوم و پنجم را مطرح کرده‌اند و احتمال اول و چهارم را مطرح نکرده‌اند؛ تنها ابن سینا احتمال چهارم را هم مطرح کرده است. طرح نشدن احتمال اول به این دلیل است که هر اندیشمندی، بلکه هر کسی می‌داند خیلی چیزها را با استدلال می‌داند و اگر استدلال نمی‌بود آنها را نمی‌دانست. از این رو، این فرض که همه تصدیقات بدیهی و معلوم هستند و به استدلال نیازی ندارند، برای انسان فرض غیر قابل قبولی است. حتی برابر نظریه استدکار افلاطون، نمی‌توان گفت همه علوم بدیهی و استدلال‌ناپذیرند، بلکه بنابر این نظر، برخی علوم نظری و نیازمند استدلال‌اند و مقصود از نظری در این فرض، علمی فراموش شده است که نیاز به متنبه دارند و استدلال یکی از راه‌های تنبیه است. البته اگر همه علوم تصدیقی ما بدیهی می‌بودند، دچار هیچ تناقضی نمی‌شدیم، ولی همه علوم ما بدیهی نیستند.

اما طرح نشدن احتمال چهارم به این دلیل است که اگر علوم ما به اصول موضوعه‌هایی برسند که آنها از سنخ علم نباشند، در این صورت ترکیب دو قضیه از این اصول که علم نیستند، مؤلّد علم نخواهند بود؛ در حالی که هر کس می‌داند که به اموری عالم است که از راه استدلال به دست آمده‌اند.

بنابراین، سه احتمال روبروی ما قرار دارد: یا فرایند برهان خواهی تاب‌ی نهایت پیش می‌رود؛ یا فرایند برهان خواهی به نحو دوری است؛ یا فرایند برهان به دلیل بطلان دور و تسلسل به علوم پایه یعنی به بدیهیات می‌انجامد.

پیش فرض‌های تقسیم علم به بدیهی و نظری

استدلال منطقدانان مسلمان در زمینه خاصی است و ایشان با پذیرش پیشینی برخی از امور، به چنین استدلالی پرداخته‌اند. از نظر آنان،

۱. علم ممکن است؛
۲. نه تنها علم ممکن است، بلکه علم در بشر واقع است؛
۳. علوم بدیهی داریم؛
۴. نه تنها ما علوم بدیهی داریم، بلکه علوم نظری هم داریم؛ زیرا به اموری علم داریم که با

استدلال دریافته‌ایم؛

۵. علم از غیر علم به دست نمی‌آید.

حال با این پیش فرض‌ها، سه احتمال پیش روی ما قرار دارد:

۱. یا علوم نظری ما بر علوم بدیهی مبتنی است؛

۲. یا علوم نظری ما بر علوم نظری دیگر تابی نهایت مبتنی است؛

۳. یا علوم نظری ما بر علوم نظری دیگر به نحو دوری مبتنی است.

همان گونه که اشاره کردیم، منطق دانان با پیش فرض پنجم، احتمال چهارم از احتمال‌های پنج‌گانه را مطرح نکرده‌اند؛ همان گونه که با پیش فرض چهارم، احتمال اول از احتمال‌های گذشته را در تصدیقات مطرح نکرده‌اند. تنها فخر رازی (المحصل، ۷؛ شرح عیون الحکمة، ۹۲-۹۳) احتمال اول را در تصورات مطرح کرده و از آن دفاع کرده است. اما احتمال دوم و سوم از میان سه احتمال بالا، به دلیل بطلان دور و تسلسل در استدلال پذیرفتنی نیست. بنابراین، علوم تصدیقی به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شود و نظری‌ها با برهان به بدیهی‌ها می‌انجامند.

فرایند برهان خواهی در منطق ارسطو و ابن سینا

ارسطو فرایند برهان خواهی تصدیقات را در کتاب برهان مطرح کرده است. او مسئله دور و تسلسل در برهان خواهی یا رسیدن به اصول موضوعه را نفی می‌کند و احتمال پنجم را می‌پذیرد؛ یعنی فرایند برهان خواهی تا جایی پیش می‌رود که به قضایای اولیه برسد که این دسته از قضایا به برهان نیاز ندارند (منطق ارسطو، ۲/۳۳۳). ابن سینا نظریه ارسطو و نقد دو نظریه دیگر را بازسازی کرده و در عین حال، برهان تنبیهی نوی در نفی شکاکیت در معرفت مطرح کرده است.

بی‌شک انسان‌ها در صدد اقامه برهان برمی‌آیند، ولی آیا اساساً اقامه برهان ممکن است؟ در یونان باستان، در پاسخ به این پرسش اندیشمندان دو گروه شده بودند: گروهی اصل برهان‌آوری و رسیدن به علم را انکار می‌کردند و گروهی دیگر، رسیدن به علم و برهان‌آوردن امور را پذیرفته بودند.

گروه اول، به یکی از دو دلیل زیر اقامه برهان و رسیدن به علم را منع کرده‌اند. از نظر این گروه، برای برهان آوردن قضیه P_1 یا باید بی‌نهایت برهان اقامه کنیم و این ممکن نیست، پس اساساً علم ممکن نیست؛ زیرا گرفتار تسلسل می‌شویم. یا باید به پایه‌هایی برسیم که آنها اصول موضوعه غیربیین هستند. بنابراین، امور مبتنی بر غیربیین‌ها نمی‌توانند علم و برهان باشند. پس اساساً علم و برهان به دلیل یکی از این دو محذور بالا ممکن نیست.

شماره ۲ از گروه دوم که اقامه برهان و رسیدن به علم را ممکن دانسته‌اند، در مقابل گروه اول گفته‌اند برای رسیدن به قضیه P_1 ، به گزاره‌های دیگری تکیه می‌کنیم تا به گزاره‌های پایه برسیم، ولی این گزاره‌ها اصول موضوعه نیستند، بلکه این گروه از گزاره‌های پایه به نحو دوری همدیگر را برهانی می‌کنند. ابن سینا پیش‌فرض‌های مشترک سه استدلال فوق را چنین مطرح می‌کند:

۱. مقدمات برهان روشن‌تر از نتیجه آن است؛ نیز مبدأ برهان از خود برهان روشن‌تر است؛ یعنی مقدمات مقدمات یک برهان روشن‌تر از مقدمات آن است؛

۲. هر چیزی برهانی دارد.

از نظر ابن سینا پیش‌فرض اول درست و پیش‌فرض دوم نادرست است. ترکیب این دو پیش‌فرض، گروه اول را وادار کرده است که اصل علم و برهان را منکر شود و گروه دوم برای حفظ علم و برهان مجبور گردید به برهان‌های دوری تن دهد. نیز روشن است که نظریه دوم، یعنی توقف علوم بر اصول موضوعه نیز مستلزم انکار علم است.

برهان تنبیهی بر اثبات علم

ابن سینا برهان خود را با پذیرش پیش‌فرض اول و انکار پیش‌فرض دوم سامان می‌بخشد و قول ارسطو را بر کرسی می‌نشاند: برهان او به صورت قیاس استثنایی انفصالی حقیقی است و از آن نتیجه می‌گیرد که بعضی چیزها معلوم هستند. بنابراین، ما بعضی چیزها را می‌دانیم. ابن سینا منفصله این قیاس استثنایی را بر اساس اصل امتناع تناقض به صورت حقیقیه تنظیم می‌کند:

۱. یا هیچ چیز معلوم نیست و یا بعضی از چیزها معلوم‌اند؛ به بیان ابن سینا، یا هر چیزی مجهول

است یا بعض چیزها معلوم اند.

۲. چنین نیست که هیچ چیز معلوم نباشد؛ به تعبیر ابن سینا چنین نیست که هر چیزی مجهول باشد.

۳. پس بعضی از چیزها معلوم اند.

بی گمان در یک قیاس استثنایی انفصالی که منفصله آن حقیقه باشد بانفی هر یک از مؤلفه‌ها، مؤلفه دیگر نتیجه می شود. ابن سینا مؤلفه اول را نفی کرده و از نفی آن، مؤلفه دوم را نتیجه گرفته است. اما مهم این است که نشان دهیم چرا ابن سینا مؤلفه اول منفصله را نفی کرده است. به عبارت دیگر، دلیل ابن سینا بر درستی مقدمه دوم چیست؟ ابن سینا دلیل بسیار کوتاهی دارد: «ولیس کل شیء مجهولاً، فإنه لو كان كل شیء مجهولاً لم یکن قولنا "كل شیء مجهول" بمعلوم». به دو گونه می توان درستی مقدمه اول را تقریر کرد:

تقریر اول - اگر مقدمه دوم صادق نباشد، باید نقیض آن، یعنی همان مؤلفه اول منفصله، یعنی «هیچ چیز معلوم نیست» صادق باشد؛ در حالی که صدق آن مستلزم کذب آن است. به بیان دیگر، قضیه «هیچ چیز معلوم نیست»، خود متناقض و نافی خودش است؛ زیرا اگر هیچ چیز معلوم نیست، پس قضیه «هیچ چیز معلوم نیست» معلوم نیست. بنابراین، اگر مؤلفه اول منفصله معلوم نباشد، باید مؤلفه دیگر منفصله معلوم باشد یعنی «بعضی از چیزها معلومند» معلوم باشد.

به بیان دیگر، یا مؤلفه اول منفصله صادق است یا مؤلفه دوم آن. اگر قضیه «هیچ چیز معلوم نیست» معلوم باشد، در این صورت پس چیزی معلوم است و اگر چیزی معلوم است، دیگر نمی توان گفت «هیچ چیز معلوم نیست». بنابراین، از معلوم و صادق بودن آن، مجهول و کاذب بودن آن نتیجه می شود.

اما اگر مؤلفه دوم منفصله صادق باشد، هیچ محذوری در پی ندارد. بنابراین، صدق مؤلفه دوم منفصله متعین است؛ زیرا صدق مؤلفه اول، مستلزم خود متناقض و صدق مؤلفه دوم مستلزم هیچ محذوری نیست. بنابراین، چون منفصله، حقیقه است و تنها یکی از مؤلفه‌ها، صادق و مؤلفه دیگر آن کاذب است و مؤلفه اول آن، یعنی سالبه کلیه مستلزم تناقض درونی است و مؤلفه دوم آن، یعنی موجه جزئی بدون تناقض است، از این رو، در استنتاج این قیاس استثنایی انفصالی راهی نیست

جز اینکه سالبه کلیه نفی و ایجاب جزئی اثبات گردد.

این تقریر را می‌توان به بیان دیگر توضیح داد: یا مؤلفه اول صادق است و مؤلفه دوم کاذب یا بالعکس. فرض می‌گیریم که مؤلفه اول صادق است؛ یعنی سالبه کلیه «هیچ چیز معلوم نیست» صادق است. پس چون سالبه کلیه صادق است و مضمون آن این است که «هیچ چیز معلوم نیست»، به مقتضای این مضمون خود سالبه کلیه معلوم نیست و اگر خودش معلوم نیست، نقیض آن یعنی «بعضی چیزها معلوم‌اند» معلوم است. بنابراین، از صدق آن کذبش لازم می‌آید و از کذب آن صدق نقیضش لازم می‌آید که همان مطلوب ما است. حال فرض می‌گیریم که مؤلفه دوم صادق است. تنها از صدق آن، کذب نقیضش یعنی مؤلفه اول لازم می‌آید. بنابراین، در فرض صدق هر یک از دو مؤلفه، مؤلفه اول کاذب و مؤلفه دوم صادق است. پس تنها مؤلفه دوم صادق است.

این تقریر، مشکل دارد؛ مگر آنکه به تقریر دوم برگردانیم. زیرا اگر بپذیریم که مؤلفه اول «هیچ چیز معلوم نیست» صادق باشد، هر چند لازم می‌آید که خود قضیه «هیچ چیز معلوم نیست» معلوم نباشد، از صدق آن لازم نمی‌آید که خودش کاذب باشد. زیرا لازمه صدق یک قضیه در نفس الامر این نیست که آن قضیه، متعلق علم قرار بگیرد. بنابراین، نامعقول نیست که مؤلفه اول درست باشد و متعلق علم نباشد. از این رو، از درستی آن نادرستی آن به دست نمی‌آید. البته اگر مقدمه دیگری اضافه کنیم و بگوییم من به خودم علم دارم تقریر تمام است.

تقریر دوم - بی‌شک استدلال شیخ‌الرئیس، برهان تنبیهی است و هر دو مقدمه آن یقینی است.

در این که منفصله قضیه یقینی است، تردیدی نیست؛ زیرا بر اساس اصل امتناع تناقض تنظیم شده است و ذهن هر کس آن را به عنوان بدیهی اولی می‌پذیرد. بنابراین، علم به منفصله بین است. بحث در زمینه صدق، و معلوم بودن مقدمه دوم است. در واقع، این سینا با آن بیان بسیار موجز در صدد اثبات صدق مقدمه دوم برآمده است. از نظر او، مقدمه دوم باید صادق باشد و متعلق علم باشد؛ زیرا ما علم داریم که منفصله صادق است و علم ما به منفصله بدین معناست که یا به مؤلفه اول و یا به مؤلفه دوم علم داریم. این سینا لوازم هر یک دو مؤلفه را بررسی می‌کند و می‌گوید اگر علم اجمالی ما به مؤلفه دوم متعین شود، هیچ محذوری به بار نمی‌آورد و اگر علم ما در مؤلفه اول متعین شود،

یعنی مؤلفه اول صادق باشد، در این صورت مضمون آن این است که مؤلفه اول معلوم نباشد و این تناقض است و لازمه اش این است که خود منفصله نیز معلوم نباشد. در حالی که مابسی گمان به منفصله و به تبع آن علم اجمالی به یکی از دو مؤلفه علم داریم و چون به یکی از مؤلفه ها علم داریم و اگر این علم به مؤلفه اول منفصله تعیین بیاید، نابود کننده علم است، بنابراین مؤلفه دوم یعنی گزاره «بعضی از چیزها معلوم اند» علم داریم و گزاره دوم صادق است.

برهان بر تقسیم علم به بدیهی و نظری

حال که بعضی از چیزها معلوم اند، آیا همه معلوم ها با برهان معلوم هستند، یا اینکه همه آنها بالذات و بدون برهان معلوم اند و یا شق ثالثی هست؟ در این جا، سه احتمال عقلی مطرح است:

۱. همه چیزهایی که معلوم اند، معلوم به برهان اند؛
 ۲. همه چیزهایی که معلوم اند، معلوم بالذات و بدون برهان اند؛
 ۳. برخی از آنها معلوم به برهان اند و برخی دیگر بالذات و بدون برهان معلوم اند. این دسته، مبادی برای دسته دیگر هستند.
- ابن سینا احتمال دوم را مطرح نکرده است؛ هر چند اگر همه معلوم ها، معلوم بالذات و بدون برهان باشند، محذوری ندارد، ولی روشن است که بسیاری از معلومات ما معلوم به برهان اند و این گونه نیست که همه معلومات ما بدیهی باشند. از این رو، درباره بشر عادی، یکی از دو احتمال اول و سوم را باید بپذیریم؛ یعنی علوم بشر عادی، یا همگی معلوم به برهان اند یا برخی بدیهی و پایه برای برخی دیگرند. ابن سینا احتمال اخیر را می پذیرد و ادعای خود را به صورت قیاس استثنایی انحصالی بیان می کند:

۱. یا هر معلومی معلوم به برهان است یا برخی از آنها معلوم بالذات و بدون برهان اند؛

۲. چنین نیست که هر معلومی معلوم به برهان باشد؛

۳. پس، برخی از معلوم ها، معلوم بالذات و بدون برهان اند (البرهان، ۱۱۸).

در این قیاس، مهم اثبات مقدمه دوم است. ابن سینا برای اثبات آن از بطلان تسلسل

سود می‌جوید و سخنی از دُور به میان نمی‌آورد؛ به دو دلیل یکی آنکه هر دوری مستلزم تسلسل است؛ بنابراین، اگر تسلسل ابطال شود، خود به خود دور هم ابطال می‌شود؛ دیگری آنکه ابن سینا جداگانه ادعای کسانی را که فرایند برهان خواهی را به نحو دوری می‌دانند بررسی و با برهان ابطال می‌کند.

ابطال تسلسل در استدلال

ابن سینا برای اثبات مقدمه دوم، از قیاس استثنایی اتصالی بهره می‌گیرد:

۱. اگر هر معلومی با برهان معلوم شود، هر برهانی نیز باید با برهان معلوم شود؛

۲. چنین نیست که هر برهانی با برهان معلوم شود؛

۳. پس چنین نیست که هر معلومی با برهان معلوم شود.

مقصود ابن سینا از مقدمه اول آن است که اگر «أ، ج است» با برهان، یعنی با «أ، ب است» و

«ب، ج است» معلوم شده باشد، خود برهان، یعنی صغری و کبری نیز باید با برهان معلوم شود؛

یعنی برای هر کدام از صغری و کبری برهانی لازم است.

همچنین مقصود ابن سینا از مقدمه دوم آن است که ممکن نیست مقدمات هر برهانی به برهان

معلوم باشد؛ یعنی اگر نتیجه به صغری و کبری نیاز داشته باشد و هر کدام از صغری و کبری هم به

صغری و کبری دیگری نیاز داشته باشد و هر کدام از آن دو صغری و کبری، به صغری و کبری

دیگری نیازمند باشد، آن‌گاه هر یک از این چهار صغری و کبری، به صغری و کبری دیگری و این

هشت صغری و کبری، به شانزده صغری و کبری و ۱۶ به ۳۲ و ۳۲ به ۶۴ صغری و کبری و... تا

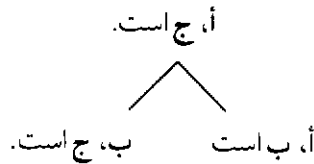
بی‌نهایت، در این صورت دچار تسلسل می‌شویم؛ یعنی برای اثبات «أ، ج است» باید بی‌نهایت

حد وسط به کار بریم تا «أ، ج است» را اثبات کنیم و این یعنی تسلسل در استدلال و تسلسل در

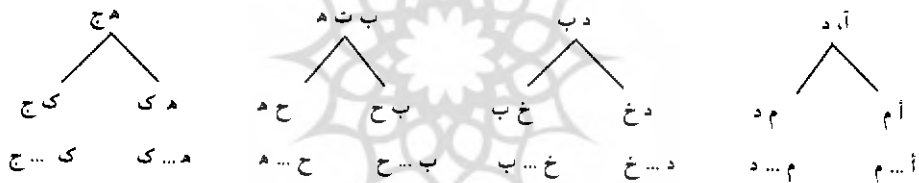
استدلال به دو دلیل محال است.

تقریر استدلال ابن سینا به این صورت است که برای اثبات «أ، ج است» باید حد وسطی

میان أ و ج بیاوریم:



برای رعایت اختصار، "است" را که رابط بین دو حد است، حذف می‌کنیم. بنابراین، برای اثبات «أ، ب است» به صغری و کبری نیاز مندیم و نیز برای «ب، ج است» به صغری و کبری دیگری نیاز داریم و هر کدام از صغری و کبری‌های چهارگانه، به دو صغری و کبری دیگر نیاز دارد و همین‌طور تا بی‌نهایت:



بنابراین، بین هر دو حدی در مرحله بعدی یک حد واسطه می‌شود. نتیجه کلی این است که بین أ و ج بی‌نهایت حد فاصله است؛ همچنان که بین هر دو حدی هم بی‌نهایت حد فاصله است؛ یعنی بین أ و م نیز بی‌نهایت حد فاصله است و بین م و د نیز بی‌نهایت حد فاصله است و همین‌طور بی‌نهایت حد دیگر بین هر دو حد دیگر فاصله است. این تصویر تسلسل در استدلال است و از نظر ابن سینا این تصویر به دو دلیل باطل است:

دلیل اول: لازمه این تصویر آن است که هر دو حد متوسط بین أ و ج، مثلاً م د که محصور بین أ و ج هستند، بی‌نهایت حد وسط‌هایی وجود داشته باشد و این بی‌نهایت حد وسط‌ها محصور بین دو حاصر مثلاً م د باشد؛ در حالی که محال است بی‌نهایت حد و مترتب محصور بین دو حاصر شود. از نظر ابن سینا، همین اشکال در کل مجموعه نیز وارد است که دارای دو حد أ ج است که همه مجموعه حد وسط‌های بی‌نهایت را در خود گنجانده است (الشفاء، البرهان، ۱۱۸). علامه طباطبایی برای اثبات تقسیم تصدیق برهانی به بدیهی و نظری از این برهان نیز استفاده کرده است (رساله سبعة، ۱۳).

چه بسا بر این دلیل اشکال شود که اساساً بین أ و ج بی‌نهایت حد فاصله نیست تا گفته شود

بی نهایت محصور بین دو حد است؛ زیرا «أ ج است» از دو قضیه دیگری زائیده می شود و هر یک از آن دو از دو، قضیه دیگری زائیده می شوند و همین طور تا بی نهایت. بنابراین، از دو قضیه صغری و کبری، قضیه سومی تولید می شود که پس از آن دو قرار می گیرد. به عبارت دیگر، از حد اصغر و حد اوسط قضیه ای و از حد اوسط و حد اکبر قضیه دیگری ساخته می شود که هر کدام از این دو قضیه، مستقل از دیگری است، ولی ترکیب این دو نتیجه را در رتبه بعد به دست می دهد. به بیان دیگر، استدلال این گونه نیست که سه حد را جمع کند و یک واحد تشکیل دهد که حد وسط و اوسط میان آن دو باشد تا اگر حد وسط هابی نهایت گردند ما دو طرف و بی نهایت وسط داشته باشیم.

پاسخ اشکال این است که ما در یک برهان با یک واحد حملی روبرو می شویم که سه حد با هم مجتمع هستند، ولی برای اختصار و راحتی در کار، حد وسط را حذف می کنیم. برای مثال، به استدلال های زیر توجه کنید:

- «این عدد زوج است و هر عدد زوجی منقسم به دو مساوی است، پس این عدد منقسم به دو مساوی است». در حقیقت، نتیجه چنین می شود: «این عدد زوج منقسم به دو مساوی است».

- «این عدد زوج است و هر عدد زوجی فرد نیست، پس این عدد فرد نیست». در واقع، نتیجه در این استدلال «این عدد زوج فرد نیست» می باشد که به رعایت اختصار می نویسند: «این عدد فرد نیست».

حال اگر به جای یک حد وسط دو حد وسط در استدلال باشد، هر دو حد وسط، و اوسط بین اصغر و اکبرند؛ مانند: «این عدد زوج الزوج است و هر زوج الزوجی زوج است و هر زوجی فرد نیست، پس این عدد فرد نیست». در این استدلال، نتیجه در حقیقت این است که «این عدد زوج الزوج زوج فرد نیست». اگر هم چند واسطه داشته باشند، باز به همین ترتیب یک واحد حملی داریم که دو طرف دارد و چند وسط مانند:

- «أ ب است، ب ج است، ج د است، د ه است؛ پس أ ه است» که نتیجه در واقع،

چنین است: «أ ب ج د ه است». حال اگر حد وسط‌ها بی نهایت باشند، بی نهایت محصور بین دو حاصر خواهد بود که این ممکن نیست.

برخی دلیل اول ابن سینا را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرده و گفته‌اند هر یک از دو حد وسط بین ا و ج، دارای بی نهایت حد وسط خواهد بود. بنابراین، جزء مانند کل بی نهایت خواهد بود. بنابراین، کل بزرگ‌تر از جزء نخواهد بود و این محال است؛ زیرا همواره کل از جزء خود بزرگ‌تر است. به عبارت دیگر، حکم جزء در اینکه بی نهایت است، با حکم کل یکی است.

اگر به واقع مقصود ابن سینا از دلیل اول بر بطلان تسلسل در استدلال همین باشد، دلیل او مخدوش است؛ زیرا بزرگ‌تر بودن کل از جزء خود در امور محدود درست است؛ ولی این حکم را نمی‌توان در امور نامحدود پیاده کرد. برای نمونه، مجموعه اعداد طبیعی بی نهایت است، ولی برخی از زیر مجموعه‌های مجموعه اعداد طبیعی نیز بی نهایت هستند. برای امثال، مجموعه اعداد طبیعی فرد نیز بی نهایت است؛ در حالی که بین اعداد طبیعی و اعداد طبیعی فرد تناظر یک به یک برقرار است؛ یعنی به ازای هر عدد طبیعی به ترتیب تابعی نهایت، می‌توان زیر آن به ترتیب یک عدد طبیعی فرد گذاشت؛ برای مثال:

۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱
 ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ ۱۱ ۱۳ ۱۵ ۱۷ ۱۹ ۲۱

به هر حال، به نظر می‌رسد تقریر اول درست باشد و محال بودن تسلسل از نظر ابن سینا محصور شدن بی نهایت بین دو حاصر است؛ هر چند عبارت ابن سینا خالی ابهام و اغلاق نیست.

دلیل دوم: برهان دوم ابن سینا بر محال بودن تسلسل در استدلال، چنین است: لازمه تسلسل این است که ما باید بپذیریم بی نهایت دو حدی‌هایی داریم که محمول آن بر موضوع بدون واسطه است. بنابراین، بی نهایت مبدأ بدون برهان وجود دارد و این خلاف فرضی است که پذیرفته شده بود که برای هر دو حد برهان بی نهایت حد واسطه است. بنابراین، بی نهایت مبدأ بدون حد وسط فرض ما را به تناقض می‌کشاند؛ زیرا برابر فرض، بین ا و ج بی نهایت حد فاصله است و میان هر دو حد بین آن دو نیز، بی نهایت حد واسطه است و همین‌طور، ولی چون در یک نگاه کلی به کل این

مجموعه بی نهایت نگاه می کنیم، در می یابیم که بی نهایت حدود در کنار هم قرار گرفته اند که هر یک از این حدود در دو طرف خود حدی دارد که دیگر میان آن و حد قبلی و حد بعدی واسطه ای نیست؛ مثلاً در این مجموعه بی نهایت، اولین حد وسطی که بر آن حمل می شود، باید بی واسطه باشد. نیز دومین حد وسطی که بر اولین حد وسط حمل می شود، باید بی واسطه حمل شده باشد و همین طور تا بی نهایت. بنابراین، بی نهایت مبدأ به دست می آید که بنا بر ادعا، مبدأ نیستند و این خلاف فرض و تناقض است؛ زیرا برابر فرض نمی تواند مبدأ باشد و در عین حال مبدأ است؛ زیرا بین آن و حد قبلی واسطه ای نیست. پس، چنین نیست که هر معلومی معلوم به برهان باشد. بنابراین، برخی از معلوم ها معلوم بالذات و بدون برهان هستند.

چه با اشکال شود که قائلان به نفی علم با باطل دانستن تسلسل نتیجه گرفته اند که علم نظری ناممکن، بلکه ممتنع است و شما با ابطال تسلسل نتیجه گرفته اید که علم نظری ممکن، بلکه ضروری است. آیا معقول است با ابطال تسلسل دو امر متناقض یا متضاد را بتوان نتیجه گرفت. بنابراین، استدلال شما در واقع دلیل نقضی است.

در پاسخ باید گفت استدلال ابن سینا تنبیه بر امر بدیهی یقینی است؛ زیرا او از علم شروع کرده و به علم خاص، یعنی نتیجه استدلال رسیده است. اما استدلال کسی که به دلیل تسلسل منکر علم می شود؛ اولاً ناقض مدعای او است؛ زیرا او هم استدلال کرده است. بنابراین، مقدمات استدلال خود را پذیرفته است. پس از علم شروع کرده و در عین حال منکر آن شده است؛ ثانیاً نتیجه استدلال او ناقض خودش است؛ زیرا با استدلال مدعی می شود که علم ممکن نیست. پس او ادعای کند که نتیجه استدلال او درست است. نتیجه استدلال او علم است؛ در حالی که علم را منکر است.

ابطال دور در استدلال

ابن سینا استدلال دوری را مواجهه با سه اشکال می بیند:

۱. لازمه استدلال دوری این است که مقدمات هم اعراف از نتیجه باشند و هم اعراف از نتیجه نباشند؛ مثلاً هرگاه p_1 و p_2 را مقدمه قرار دهیم و p_3 را اثبات کنیم، در این فرض p_1 و p_2 ، واضح تر

از p_3 هستند، ولی وقتی p_1 را با p_2 و p_3 اثبات می‌کنیم، در این صورت، p_1 واضح‌تر از آن دو نیست. پس، p_1 هم واضح‌تر از p_3 هست؛ زیرا آن را اثبات کرده و هم واضح‌تر نیست؛ زیرا p_3 آن را اثبات کرده و این تناقض است. همین حکم، در p_2 و p_3 جاری است.

۲. لازمه استدلال دوری مصادره به مطلوب است؛ مثلاً هرگاه p_1 و p_2 را مقدمه قرار دهیم و p_3 را اثبات کنیم، سپس وقتی p_1 را با p_2 و p_3 اثبات کنیم، به این معنا خواهد بود که p_1 را با p_1 به واسطه p_3 اثبات کرده‌ایم و این مصادره به مطلوب است که در آن، نتیجه بر خودش متوقف می‌شود. همین استدلال در هر یک از p_2 و p_3 تکرار می‌شود.

۳. فرض جریان استدلال‌های دوری در اموری است که سه حد آن مساوی و برهم انعکاس کلی داشته باشند؛ مثلاً سه حد "انسان"، "ناطق" و "ضاحک" را در نظر می‌گیریم و از این سه حد، سه موجبه کلیه ساخته می‌شود:

«هر انسان، ناطق است»، «هر ناطق، ضاحک است» و «هر انسان، ضاحک است»:

۱. هر انسان ناطق است؛

۲. هر ناطق ضاحک است؛

۳. پس، هر انسان ضاحک است.

حال می‌توان نتیجه را با عکس کبری ضمیمه کرد و صغری را اثبات کرد.

۱. هر انسان ضاحک است؛

۲. هر ضاحک ناطق است؛

۳. پس هر انسان ناطق است.

و همان نتیجه اول را با عکس صغری ضمیمه کرد و کبری را اثبات کرد:

۱. هر ناطق انسان است؛

۲. هر انسان ضاحک است؛

۳. پس، هر ناطق ضاحک است.

اما اگر سه حد مورد نظر تساوی در مصداق و انعکاس به نحو کلی نداشته باشند، استدلال

دوری ممکن نیست؛ برای مثال، اگر سه حد ما "انسان"، "حیوان" و "جسم" باشد، از این سه حد، سه موجبه کلیه ساخته می‌شود، ولی نمی‌توان هر یک از این موجبه‌ها را با استدلال دوری از دو تای دیگر به دست آورد:

۱. هر انسان حیوان است؛
۲. هر حیوان جسم است؛
۳. هر انسان جسم است.

اما نمی‌توان با (۳) و عکس (۱)، مقدمه (۲) را اثبات کرد:

۱. هر حیوان انسان است؛
۲. هر انسان جسم است؛
۳. پس، هر حیوان جسم است.

در این استدلال، (۱) کاذب است. نیز نمی‌توان با (۳) و عکس (۲) مقدمه (۱) را

اثبات کرد:

۱. هر انسان جسم است؛
۲. هر جسم حیوان است؛
۳. پس، هر انسان حیوان است.

در این استدلال، (۲) کاذب است. بنابراین، استدلال‌های دوری صرف نظر از دو اشکال قبلی در هر برهانی راه نمی‌یابد. بنابراین، کسانی که گفته‌اند ما در استدلال بر مطلوب به علوم پایه می‌رسیم و آنها را به صورت دوری برهانی می‌کنیم، طرح موفقی نیست؛ زیرا چه بسا سه حد استدلال مساوی نباشند (البرهان، ۱۱۹).

بازسازی برهان ابن سینا و آثار آن

در ادامه، برهان ابن سینا در تقسیم علم به بدیهی و نظری را بازسازی می‌کنیم. این برهان دو مرحله دارد؛ در مرحله اول، با برهانی سفسطه در معرفت را نفی می‌کند و در مرحله دوم، مبدأ بودن برخی

از معلومات را اثبات می‌کند:

برهان اول:

۱. یا هیچ چیز معلوم نیست یا بعضی چیزها معلوم‌اند؛
۲. چنین نیست که هیچ چیز معلوم نباشد؛ زیرا قضیه «هیچ چیز معلوم نیست» بر اساس تقریر دوم خود متناقض است؛
۳. پس بعضی چیزها معلوم‌اند.

برهان دوم:

۱. یا هر معلومی معلوم به برهان است یا بعضی از چیزها معلوم بالذات و بدون برهان هستند؛
۲. چنین نیست که هر معلومی معلوم به برهان باشد؛ زیرا اگر هر معلومی معلوم به برهان باشد، مستلزم دور و تسلسل است؛
۳. پس بعضی از چیزها معلوم بالذات و بدون برهان هستند.

نتایج برهان اول: همان‌گونه که اشاره شد برهان اول ابن سینا، سفسطه در معرفت را نفی

می‌کند و نتیجه می‌دهد که همواره معلومی وجود دارد. این برهان، نتایج دیگری نیز به همراه دارد:

۱. وجود معلوم و نفی سفسطه در علم ضرورت ازلی دارد؛ زیرا اگر وجود معلوم و نفی سفسطه در علم، ضرورت ازلی نداشته نباشد، در این صورت می‌توان ظرفی را فرض کرد که هیچ چیز معلوم نباشد؛ در حالی که فرض نفی مطلق معلوم خود متناقض است. اگر نفی مطلق معلوم خود متناقض است و در هیچ ظرفی پذیرفتنی نیست، پس وجود علم ضروری ازلی است و در هیچ ظرفی عدم‌پذیر نیست.

۲. اگر همواره معلومی وجود دارد، بنابراین همواره عالمی وجود دارد؛ زیرا معلوم بدون عالم ممکن نیست. و چون عالم یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود و احتمال دارد که ممکن الوجود موجود نباشد، بنابراین با نبود ممکن الوجود، واجب الوجود موجود است و عالم به این علوم است. (اثبات واجب از راه نفی سفسطه در علم)

۳. برهان دیگر بر اثبات واجب: چون معلوم به ضرورت ازلی در هر ظرفی موجود است، بنابراین عالم آن به ضرورت ازلی در هر ظرفی موجود است و موجود یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود و ممکن الوجود به ضرورت ازلی در هر ظرفی موجود نیست. پس واجب الوجود در هر ظرفی موجود است و واجب الوجود عالم به معلوم در هر ظرفی است.

۴. از آن جا که این علوم حصولی اند، بنابراین خداوند عالم به علوم حصولی است.

باید دانست معنای نسبت علم حصولی به خداوند این نیست که خداوند متعال دارای ذهن است و علم حصولی از سنخ علوم ذهنی است، بلکه خداوند متعال به این قضایای صادق علم دارد که این قضایا بیانگر امور نفس الامری اند. بنابراین، نحوه حکایت این قضایای معلومه جز علم حصولی به خود آن حقایق نفس الامری نخواهد بود. علم حصولی بدین معنا نیست که خدا مانند انسان‌ها ذهنی دارد که در ذهن او این مفاهیم و قضایا موجودند و از نفس الامر حکایت می‌کنند. از این رو، اینکه خداوند دارای ذهن است یا نیست پژوهش مستقلی است که جداگانه باید بررسی شود. اگر لازمه ذهن داشتن نقصی در دارنده آن باشد، البته باید از خداوند نفی شود و اگر نداشتن آن نقص باشد، باید با برهان اثبات شود.

۵. این برهان، تنبیه بر امر معلوم است؛ زیرا یکی از دو مقدمه برهان منفصله حقیقه است و یکی از دو مؤلفه آن به روشنی تناقض درونی دارد و موجود نیست. پس به طور بدیهی شق دیگر آن موجود است.

اشکال و پاسخ

۱. کسانی که بحث برهان خواهی را در هر چیزی مطرح کرده‌اند، چون می‌دیدند فرایند برهان خواهی به جایی نمی‌انجامد، اساساً علم را منکر شده‌اند. حال چرا این سینا به جای آنکه علم را تثبیت کند، بحث را به معلوم کشانده است؟ در حالی که اگر علم باشد، متعلق آن یعنی معلوم خواهد بود. اما از تحقق ذات معلوم، تحقق علم اثبات نمی‌شود؛ زیرا تحقق ذات معلوم این است که اگر عالمی باشد، چه بسا معلوم را درک کند.

پاسخ اشکال این است که اولاً دو مقدمه استدلال در ذهن استدلال‌کننده، عین علم هستند و

متعلق آن دو معلوم است؛ یعنی قضیه «یا هیچ چیز معلوم نیست یا برخی چیزها معلومند» در ذهن استدلال کننده علم است. همین طور گزاره دوم، یعنی «چنین نیست که هیچ چیز معلوم نباشد» نیز یک علم است؛ و متعلق این دو معلوم هستند. بنابراین، نتیجه به دست آمده یک علم است و مضمون آن این است که «بعضی چیزها معلوم اند».

ثانیاً همین برهان در خود علم و نیز در عالم جاری است.

در علم:

۱. یا هیچ علمی نیست یا برخی چیزها علم اند؛
۲. چنین نیست که هیچ علمی نباشد؛ زیرا اگر هیچ علمی نباشد، خود گزاره «هیچ علمی نیست»، گزاره علمی است که مضمون آن خود متناقض است؛
۳. پس علمی وجود دارد.

در علم:

۱. یا هیچ عالمی نیست یا برخی عالم اند؛
۲. چنین نیست که هیچ عالمی نباشد؛ زیرا اگر هیچ عالمی نباشد، گزاره «هیچ عالمی نیست»، گزاره علمی است که ناقض خود است؛ زیرا اگر این گزاره علمی است، پس عالمی به آن علم دارد و اگر عالمی به آن علم دارد، پس عالمی وجود دارد؛ در حالی که مضمون قضیه می گوید هیچ عالمی نیست. بنابراین، گزاره «هیچ عالمی نیست» مستلزم تناقض و کاذب است و نقیض آن «چنین نیست که هیچ عالمی نباشد» صادق است؛
۳. پس برخی عالم اند.

اما چون هر دو مقدمه دو استدلال اخیر بانوید موجود ممکن صادق است و خلاف آن ممکن نیست، بنابراین ضرورت صدق هر دو مقدمه دو استدلال مزبور ازلی است. بنابراین، بنابر استدلال دوم، عالم باید در هر ظرفی از جمله در ظرف نبود ممکنات موجود باشد و این خدا است که بنا به تعریف در هر ظرفی موجود است.

برابر استدلال اول، مقدمات برهان و نتیجه آن ضرورت صدق ازلی دارند. در این صورت، به

حکم بدیهی امتناع علم بدون عالم، عالم آن به ضرورت ازلی موجود است و آن خداست که به ضرورت ازلی موجود است.

۲. شیخ الرئیس، قیاس استثنایی انفصالی را بارفِع مؤلفه اول یعنی بارفِع سالبه کلیه به سود موجب جزئی به پایان برد؛ در حالی که چه بسا سالبه کلیه صادق باشد؛ زیرا سالبه کلیه «هیچ چیز معلوم نیست» مستلزم خود متناقض و خود شکن نیست؛ زیرا ممکن است این سالبه صادق باشد و در عین حال هیچ مدرکی موجود نباشد تا آن را درک کند. به بیان دیگر، صدق یک گزاره مستلزم معلوم بودن آن گزاره نیست. بنابراین، صدق گزاره سالبه کلیه موجب خودشکنی آن نمی شود.

گفتیم که منفصله حقیقه معلوم ماست. بنابراین، با معلوم بودن منفصله، مؤلفه اول آن نمی تواند صادق باشد. اگر مؤلفه اول صادق باشد، در این صورت باید خود منفصله معلوم نباشد و باید مؤلفه دوم صادق باشد؛ زیرا مفاد آن این است که بعضی چیزها معلوم اند و بالوجدان منفصله حقیقه صادق است. بنابراین، با فرض معلوم بودن منفصله و صادق انگاشتن مؤلفه اول، به تناقض دچار می شویم.

اکنون که با برهان معلوم گردید قضیه «بعضی از چیزها معلوم اند» صادق است و نقیض آن، یعنی «هیچ چیز معلوم نیست» کاذب است، می پرسیم آیا صدق قضیه اول و کذب قضیه دوم، مقید به قیدی است یا خیر؟ یعنی آیا می توان در ظرف فرضی نبود مدرک گفت که استدلال فوق برقرار نیست؟ یعنی آیا در این ظرف فرضی قضیه «هیچ چیز معلوم نیست» صادق و قضیه «بعضی از چیزها معلوم اند» کاذب است؟ بی گمان چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا در هر ظرف مفروضی اگر مؤلفه اول منفصله صادق باشد، باید خود منفصله معلوم نباشد و اگر خودش معلوم نیست، پس مؤلفه دوم معلوم است. پس بعضی از امور معلوم اند. بنابراین، صدق موجب جزئی و کذب سالبه کلیه، به هیچ شرط و ظرفی مشروط نیست. پس صدق موجب جزئی، دارای ضرورت صدق ازلی، و کذب سالبه کلیه، دارای ضرورت کذب ازلی است و معلوم ازلی مستدعی عالم ازلی است. بنابراین، عالم ازلی موجود است. آن گاه، بعضی از موجودها عالم ازلی است و عالم ازلی خداست. پس بعضی از موجودها خدا است.

۳. از استدلال شیخ الرئیس بر می آید که بعضی از چیزها معلوم‌اند. اما چرا باید هر علم و معلومی، مستدعی عالم باشد.

پاسخ این است که اولاً بدیهی است که هر علم و معلومی مستدعی عالم است؛ ثانیاً فرض می‌گیریم که علم و معلوم مستدعی عالم نیست. در این صورت، برهان شیخ الرئیس علم و معلومی را ثابت کرده است که ضرورت صدق ازلی دارد؛ یعنی خود آن علم واجب الوجود است. بنابراین، واجب الوجود، یعنی خدا موجود است؛ یعنی واجب الوجود خود عین علم است؛ نه اینکه علم او زائد بر ذاتش باشد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. ابن سینا، حسین، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح*، ج ۱، [بی جا]، دفتر نشر الكتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۲. _____، *الشفاء، البرهان*، تحقیق: ابو العلاء عقیفی، قاهره، نشر وزارة التربية والتعليم، ۱۳۷۵ش.
۳. ارسطو، *منطق ارسطو*، ج ۲، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰م.
۴. ارموی، ابوبکر، *بیان الحق و لسان الصدق*، پایان نامه دانشگاه تهران، تصحیح: غلامرضا ذکیانی، [بی تا].
۵. _____، *مطالع الانوار*، شرح المطالع، قم کتبی نجفی، [بی تا].
۶. بغدادی، ابوالبرکات، *الكتاب المعتمد فی الحکمة*، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ش.
۷. حلّی، جمال الدین حسن، *الاسرار الخفية*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۸. _____، *الجواهر النضید*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳.
۹. خونجی، افضل الدین محمد، *کشف الاسرار*، پایان نامه دانشگاه تهران، تصحیح حسین ابراهیمی.
۱۰. رازی، فخر الدین، *المحصل*، تحقیق: حسین اتای، مکتبه دار التراث، قاهره، [بی تا].
۱۱. _____، *المحصل*، تحقیق: حسین اتای، مکتبه دار التراث، [بی تا].
۱۲. _____، *شرح عیون الحکمة*، ج ۱، تهران، موسسه الصادق للطباعة النشر، ۱۳۷۳ش.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین، *حکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح: هنری کریین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (یزو هشتگاه)، ۱۳۷۲ش.
۱۴. _____، *منطق التلویحات*، تحقیق: علی اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ش.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، *رسائل سبعة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه محمد حسین طباطبایی، ۱۳۶۲ش.
۱۶. طوسی، محمد بن محمد، *اساس الاقتباس*، تصحیح: مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
۱۷. غزالی، ابوحامد، *کتاب محک النظر*، تحقیق: رفیق العجم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۴م.
۱۸. فارابی، ابونصر، *المنطقیات*، ج ۱، قم، منشورات مکتبه آية الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۱۹. کاتبی، دبیران، *الرسالة الشمسية*، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، قم مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.