

مبانی معرفت‌شناختی سینیوی و کاربرد آن در اثبات خدا

فاطمه رمضانی*

چکیده

بررسی چپستی و شرایط تحقق علم، از جمله پرسش‌های کهن در منطق، متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه علم است. در تفکر سینیوی، هویت «علم» صرفاً علم عقلی و یقینی و نیازمند اکتساب است. شیخ‌الرئیس معلومات پیشینی و فطری را برنمی‌تابد و مبنای معرفت یقینی در دو حوزه تصور و تصدیق را برپایه تحصیل «اولیات» می‌داند. از نظر وی، در فرآیند اکتساب معرفت یقینی، «اعتقاد» به مثابه اولین مؤلفه، دارای هویت روان‌شناختی است که در شرایط خاصی به یقین عینی تبدیل می‌شود و برهان را یک استدلال مفید معرفت یقینی می‌سازد. تجربه در اندیشه سینیوی، محصول اختلاط قیاس عقلی و استقرای حسی است. از استقرای ناقص حسی، علم یقینی و کلی حاصل نمی‌شود و آن صرفاً نقش تمهیدی و زمینه‌سازی دارد؛ اما تجربه که با استقرا فرق دارد، علم یقینی و کلی پدید می‌آورد. وی در آثار فلسفی خود، با استفاده از مبانی منطقی و روش قیاس برهانی، به اثبات خدا به عنوان یک مسئله نظری و غیر بدیهی پرداخته است. کاربرد مبانی معرفت‌شناختی ابن‌سینا در برهان‌پذیری خدا، به‌ظاهر قدری متعارض و منشأ بروز مناقشاتی در این زمینه است که سازگاری آنها، با نگاه کلی و جامع‌نگر به منظومه معرفتی وی قابل تبیین است.

واژگان کلیدی

برهان، معرفت یقینی، اولیات، محسوسات، برهان‌پذیری خدا.

f_ramezani_90@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۰

*. دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران.

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۴

طرح مسئله

هر گستره معرفتی دارای چارچوب نظری، مبانی، اصول، الگوها، روش، شیوه، ابزار و منابع معینی است. مبانی و چگونگی کسب معرفت، موضوع بسیار مهمی است که بدون پرداختن به آن، دستیابی به آرای دقیق در حوزه منطق و فلسفه امکان‌پذیر نیست. نظام معرفت‌شناسی ابن‌سینا با تکیه بر اندوخته‌های حکمت ارسطویی و اندیشه فارابی و با ارائه نظرهای بدیع و گاه با نقدهای مفصل و مبنایی بر دیدگاه‌های پیشینیان سامان یافته است. البته اثر و عنوان مستقلی با موضوع معرفت‌شناسی در آثار ایشان یافت نشده است؛ لذا کشف اضلاع مختلف و تعیین هندسه معرفتی ابن‌سینا منوط به واکاوی و جستار در ساختار و مبانی نظرهای منطقی، حکمی، دینی و عرفانی سینیوی است.

مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی سینیوی، ذیل مباحث منطقی مندرج در باب برهان مشاهده می‌شود و این بدان سبب است که تلقی ابن‌سینا از علوم حقیقی، منحصر به علوم برهانی است. بر این اساس، بیشتر مباحث و مبانی علم و معرفت، چپستی و شرایط تحقق «علم» را ذیل مسائل صناعت برهان می‌توان جستجو کرد؛ به‌گونه‌ای که برخی برهان *شفا* را متن فلسفه علم دانسته‌اند. (قوام صفری، ۱۳۷۳: ۱۱)

بحث «امکان معرفت» به‌عنوان زیرساخت اساسی معرفت‌شناسی^۱ در آثار بوعلی در مقام پاسخ به شبهات سوفسطائیان مطرح شده است. (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ ب: ۷۴) بر این اساس، وی در مقابل پرسش از امکان معرفت بر آن است که شناخت واقعیات، مستقل از ذهن و نیز حقیقت درون ذهن امکان‌پذیر است. (عارفی، ۱۳۸۲: ۴۸ / ۱۴) شیخ‌الرئیس افزون بر امکان معرفت، به امکان معرفت یقینی نیز معتقد بوده و راه ارائه و تثبیت آن را نیز «برهان» معرفی کرده است. (همان: ۷۸)

هستی‌شناسی^۲ محور اصلی حکمت سینیوی را تشکیل می‌دهد و هم در متافیزیک وی به معنای اعم و هم در خداشناسی^۳ او به معنای اخص، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. بوعلی مباحث گسترده خداشناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی را با عمق و دقت بسیار، با مبانی معرفت‌شناختی خاص خویش کاویده است و از رهگذر تلاش‌ها و تبعیت از دستورات دینی، به کشف و اثبات معارف بلندی نائل گشته است؛ همین امر، سبب اثربخشی و بالندگی هرچه بیشتر حکمت سینیوی شده است.

مراد از تأمل در مبانی معرفتی حکمت سینیوی، بررسی رهیافت، تحلیل مبانی معرفتی و کارکرد آنها در اثبات‌پذیری وجود خدا است. جستجو از مبانی ابن‌سینا، اعم از مقام تشخیص مسئله و مقام پاسخ به آن است و ما به دنبال آن هستیم تا بدانیم آیا بوعلی در مقام تبیین این مسئله الهیاتی، تابع الگوی رئالیسم^۴

-
1. Epistemology.
 2. Antology.
 3. Teology.
 4. Realism.

ارسطویی است و در بحث حجت و دلیل‌آوری،^۱ میناگروی ارسطویی را پیش گرفته است و آیا وی همانند فیلسوفان مشاء، توجه حصرگرایانه به برهان دارد یا نه.

مفهوم‌سازی وی از برهان چیست؟ منظور از یقین برهانی چیست؟ پایه و مبنای اصلی در یقین چیست؟ آیا کاربرد برهان در اثبات‌پذیری وجود خدا و تحلیل وی همانند سایر فیلسوفان مشائی است یا بسط و توسعه برهان است؟ آیا در این توسعه، مقدمات برهان نزد وی صرفاً اولیات و محسوسات است؟ آیا وی همچون سایر فیلسوفان مشائی، اعتبار و دامنه برهان را محدودتر کرده است و با کم‌اعتبار خواندن برهان «إن» (بنگرید به: کرمی و مصطفوی، ۱۳۸۷: ۲۰ - ۱۸) و نشان دادن امتناع به کار بردن برهان «لم»، (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۶) به برهان خاصی توجه کرده است؟ شرایط استحکام برهان و اعتبار آن از حیث کارایی در تحلیل گزاره «خدا وجود دارد» چگونه است؟ آیا تحلیل و تبیین وی به شیوه برهان به لحاظ صورت، به معنای انحصار توجه به قیاس و فروگذاری استقرا و تمثیل است؟

با توجه به اهمیت نقش مبنای معرفت‌شناختی و کاربرد آن در مسائل مختلف به‌ویژه اهمیت خاصی که ابن‌سینا برای مسئله وجود خداوند در نظر دارد، بررسی مسائل و زیرساخت‌های معرفت‌شناختی ادله وی در زمینه اثبات خدا ضروری خواهد بود.

تلقی شیخ‌الرئیس از پذیرش وجود خداوند، یک مسئله نظری و غیر بدیهی است که به تأمل و تفکر احتیاج دارد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۳) از نظر وی، وجود خداوند در ضمن اینکه باین بنفسه و بدیهی نیست، به‌گونه‌ای نیز نیست که از شناخت «او» ناامید باشیم. (همان: ۱۴)

ابن‌سینا بررسی درباره وجود خدا را یکی از مسائل فلسفه اولی می‌داند؛ به‌گونه‌ای که هیچ علم دیگری صلاحیت بحث در این باره را ندارد. (همان) وی در آثار فلسفی خود، با استفاده از روش قیاس برهانی، به اثبات واجب‌الوجود پرداخته است. ازجمله استدلال‌هایی که وی برای اثبات وجود خدا ارائه داده، برهان وجوب و امکان است که در *الهیات شفاء*، (همان: ۵۵ - ۴۹) *الهیات نجات* (همو، ۱۳۷۹: ۵۶۶) و *مبدأ و معاد* (همو، ۱۳۶۳: ۲۲) به‌اختصار و در کتاب *اشارات و تنبیها* (همو، ۱۳۷۵ الف: ۳ / ۲۷ - ۲۰) به تفصیل آمده و به نام‌های «برهان سینوی» و «برهان صدیقین» مشهور است.

شیخ‌الرئیس در مبحث خداشناسی، امتناع برهان لمّی بر اثبات وجود خداوند را مطرح می‌سازد (همو، ۱۳۸۵: ۳۷۱) و در مقام مدح و ثنای الهی نیز درک وجود خداوند را فراتر از حوزه ادراکی بشر دانسته و امتناع برهان مطابق شأن خداوند را در قالب نظم بیان نموده است: «والحمد لله الذي برهانه أن ليس شأنُ ليس فيه شأنه والحمد لله الذي بقدر الله لا قدر وسع العبد ذي التناهي». (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲ / ۲)

تأکید بوعلی بر امتناع برهان لمّی بر اثبات وجود خداوند و ارائه برهان صدیقین از طریق آثار و صنع الهی

1. Justification.

که در واقع نوعی برهان «إنی» و غیر مفید یقین در دیدگاه رایج است، به ظاهر با مبانی منطقی و معرفت‌شناختی وی ناسازگار بوده و منشأ اختلافات زیادی در بین شارحان آثار وی گشته است. از سوی دیگر، فراتر بودن خداوند از ادراکات بشری به همراه امتناع برهان دارای ارزش منطقی، اثبات‌ناپذیری خداوند را تداعی می‌کند. همچنین ساختار ظاهری برهان صدیقین، به دلیل آغاز شدن از محسوسات که در واقع معالیل خداوند هستند، با برهان «إنی» مطابقت دارد؛ تا حدی که برخی از شارحان بوعلی به طور صریح آن را برهان «إنی» دانسته‌اند؛ (نراقی، ۱۳۸۰: ۱ / ۲۵۴) آنکه برخی از تصریحات کلامی وی گویای عدم یقین‌آوری برهان «إنی» است؛ (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ ب: ۸۱) از این رو براساس «إنی» دانستن برهان سینوی در اثبات خدا، اعتبار منطقی و یقینی براهین اقامه‌شده بر وجود خدا کاسته خواهد شد.

تحقیق حاضر تلاشی در جهت ارائه وجه سازگاری تعارض ظاهری یادشده و تبیین انسجام نظام معرفت‌شناسی سینوی در این برهان است. برای دستیابی به این هدف و تبیین مبانی و زیرساخت‌های معرفت‌شناختی، در آغاز به مفهوم‌سازی برهان و ارزش معرفتی انواع آن در کسب علم و یقین نزد بوعلی پرداخته می‌شود و سپس کارکرد این مبانی در تقریر وی از اثبات‌پذیری خدا با تکیه بر برهان صدیقین بررسی خواهد شد.

مفهوم‌سازی «برهان»^۱ در منطق سینوی

رساله *تحلیل‌های ثانوی*^۲ ارسطو در سنت اسلامی «برهان» نامیده شده است. برهان از نظر بوعلی این گونه تعریف می‌شود: «القیاس مؤلف الیقینی». (همان: ۷۸) برهان در تفکر سینوی دارای مبادی (پیش‌دانسته‌ها بدیهی معرفت) خاصی است که علم به آن مبادی، استوارتر از علم به نتایج برهان است؛ (همان: ۳۳۰) علم به مبادی برهان به طور پیشینی از آغاز خلقت با انسان نبوده است و به تدریج آنها را کسب می‌کند. ابن‌سینا به تأسی از ارسطو، بر این باور است که معرفت - اعم از یقینی و ظنی - را می‌توان بر مبادی متناسب خود مبتنی ساخت. مبنا و مبادی علوم نظری و برهانی، علوم بدیهی^۳ و یقینی‌اند. بدیهی باب برهان، افزون بر عدم نیازمندی به استدلال، ضرورت صدق^۴ نیز دارد و همین امر موجب می‌شود تا حصول شناخت برهانی، موصول به واقع نیز باشد. (همان: ۱۲۰ - ۱۱۷) برخی ساختار چنین نظام فکری را «مبناگرایی برهانی» نام نهاده‌اند. (عارفی، ۱۳۸۹: ۴۳۹)

مبناگرایی در اندیشه سینوی، منحصر در تصدیقات نیست و در حوزه تصورات نیز مطرح است؛ زیرا همان‌طور که هر تصدیق نظری و فکری بر تصدیق غیر نظری استوار است، هر تصور نظری که با تعریف

1. Argument.
2. Analytica Posteriora.
3. self-evident.
4. Necessary true.

معلوم می‌شود نیز بر تصورات غیر نظری استوار است: «اما نحن فلنضع أن مبادئ العلوم حدوداً، او اولیات او اوضاع مسلّمه مشکوک فیها...؛ اما بر ما لازم است که حدود (تعریفات) و اولیات و اصول موضوعه قابل تشکیک، را به‌عنوان مبادی علوم وضع کنیم...» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۹۵)

در نگاه ابن‌سینا، مبنای علم و معرفت یقینی - به‌معنای «باور صادق موجه»^۱ - در صورت نظری بودن صرفاً «توجیه برهانی» است؛ چنان‌که وی در بیان کارآمدی برهان می‌گوید، دانش انسان تنها در صورتی دانش یقینی است که با تبیین علی و ارائه لمّیت موضوع دانش همراه باشد (همو، ۱۴۲۸ ب: ۸۵) و مقدمات برهان با شرایط خاص (همان: ۱۲۳ - ۱۲۱) در حقیقت برای تأمین تبیین علی و ارائه لمّیت موضوع علم برهانی و تعیین محدوده آن است. در نظام معرفتی بوعلی، برهان با شرایط خاص برای همگان، به‌مثابه علم یقینی است (همان: ۱۵۴) و این امر به سبب ارائه لمّیت موضوع در بطن علم برهانی است که با عالم واقع نیز مطابق می‌باشد. به این ترتیب، یقینی بودن علم نه تنها به معنای تبیین علی است، در عین حال به معنای توجیه^۲ لمّیت صدق نیز هست؛ توجیه لمّیت صدق به معنای هویت جمعی داشتن علم برهانی و عدم وابستگی به شخص است.

تحصیل تصدیق یقینی و تثبیت حق و یقین از طریق برهان، سبب جایگاه رفیع و ارزشمند برهان در منطق و حکمت شده است و ابن‌سینا نیز به آن اذعان دارد. (همان: ۵۴)

نتیجه آنکه شیخ‌الرئیس، افزون بر امکان علم و شناخت، به امکان علم یقینی بر پایه مبادی در دو حوزه تصورات و تصدیقات معتقد بوده و راه ارائه و تثبیت آن را حدّ و برهان معرفی کرده است.

یقین و راه‌های کسب آن در اندیشه سنیوی

فرایند اذعان و تصدیق نفس انسان دارای مراتبی است که از کمترین درجه احتمال تا سرحد یقین در نوسان است و یقین، نمودار بالاترین آن درجات است که احتمال خلاف و احتمال خلاف از نظر جازم در آن راه ندارد. شارحان منطق، یقین را در دو معنای «اخص» و «مضاعف» به کار می‌برند که ناظر به همین جهت است. (بنگرید به: طوسی، ۱۳۶۷: ۳۶۱ - ۳۶۰؛ طوسی، ۱۳۸۵: ۲۲۶)

شیخ‌الرئیس ماهیت یقین به‌عنوان نقطه اتکای معرفت‌شناسی را چنین تعریف نموده است: «الیقین هو التصدیق الجازم المطابق للواقع الثابت». (همان: ۵۱ و ۷۱) در این تعریف، یقین مشروط به چهار عنصر: تصدیق، جزم، مطابقت با واقع و عدم قابلیت زوال است. یقین در این معنا که نقیض آن ممکن نیست، مقوم قیاس‌های برهانی است. (همان: ۵۱) ابن‌سینا در تفسیر مؤلفه «یقین»، با بیان تفاوت نتیجه یقینی و مقدمات یقینی، یقین را وصف ذاتی مقدمات برهان معرفی نموده است. (همان: ۷۸)

1. Justified belief.
2. Justify.

نخستین گام در فرایند علم و شناخت یقینی اکتسابی و فکری، ادراک حسی است (همان: ۲۲۰) که در دو حوزه تصور و تصدیق براساس تحصیل «اولیات» است. (همان: ۳۳۰) «اولیات» باورهای پایه‌ای^۱ هستند که در اصطلاح «خودایستا»^۲ بوده، نیاز به توجیه ندارند؛ توجیه باورهای فرایه^۳ در زنجیره شناخت نیز مبتنی بر آنهاست. شیخ‌الرئیس به تأسی از ارسطو با ابتدای شناخت و معرفت بر اولیات، مبنای گروهی کلاسیک^۴ را در پیش گرفته است. (بنگرید به: عارفی، ۱۳۸۹: ۳۸۸ - ۳۵۶)

مبنای ابن‌سینا در اخذ برهان در دلیل و حجت‌آوری،^۵ به معنای حصر توجه به داده‌های عقلی و عدم اعتنا به ادراکات حسی نیست؛ بلکه به معنای عدم تلقی معلومات حسی - تجربی به منزله معارف پایه در حوزه تصدیقات است. ابن‌سینا هرچند در تبیین نقش ادراک حسی در پیدایش اولیات از ارسطو پیروی کرده، کوشیده است برخلاف وی، حصول صورت محسوس در نفس را مستقیماً علت پیدایش اولیات معرفی ننماید؛ بلکه آن را صرفاً علت مستعد شدن نفس برای پذیرش اولیات از موجودی به نام «عقل فعال» معرفی کند که تصدیق آن، امری جلی و از طریق فیض الهی برای انسان حاصل می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۲۲)

تفاوت علم و معرفت در منطق سینوی

فضای حاکم بر اندیشه سینوی «عقل‌گرایی»^۶ است و هویت علم در این گستره، صرفاً علم عقلی و یقینی و عاری از هرگونه خطا و سستی است: «العلم، هو أن يدرك الأشياء التي من شأن العقل الانساني أن يدركها ادراكاً لا يلحقه فيها خطأ ولا ذللاً؛ همانا علم دانستن اموری است که ادراک آنها توسط عقل انسانی بدون خطا و سستی صورت می‌گیرد». (همو، ۱۴۰۰: ۱۴۳)

ارتباط تنگاتنگ علم با عقلانیت در اندیشه سینوی، به گونه‌ای است که ابن‌سینا وحدت حقیقت آن دو را متذکر شده است: «فرق میان علم و عقل، جز به نام نیست؛ اما در حقیقت یک قوت است که پذیرا و دانا است؛ همان که پذیرد، داند و همان که داند، پذیرد». (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۵) در جای دیگر به صراحت به وحدت علم و عقل اشاره دارد و انسان را به واسطه داشتن قوه عاقله، معیار و مقیاس برای ارزیابی امور معرفتی کرده است (همو، ۱۳۸۵: ۱۳۲)

بررسی تفاوت «معرفت» و «علم» در اندیشه سینوی بسیار حائز اهمیت است. در تفکر سینوی، کاربرد واژه «علم»، محدود به تصدیق یقینی (همو، ۱۴۲۸: ۲۵۷) به امور کلی و ثابت است و برای تصدیق و دانش به امور جزئی و متغیر، اصطلاح «معرفت» به کار برده شده است. (همو، ۱۳۷۹: الف: ۱۷۸)

1. Foundational belief.
2. Sehf-Standing.
3. Non-foundational belief.
4. Classical Foundationalism.
5. Justify.
6. Rationalism.

تفکیک علم و معرفت نزد ابن‌سینا، ریشه در تبعیت از اندیشه ارسطویی در باب «کلی» بودن ماهیت علم دارد؛ لذا تلقی ابن‌سینا از علم، دانشی «کلی» است که محمول آن بر همه اشخاص موضوع و در تمامی زمان‌ها دارای دوام است. علم نزد بوعلی به قضایای مکتسب از قوه عاقله برپایه بدیهیات اطلاق می‌شود: «اما نعلم الشيء بالفكرة و القوة العقلية و بها تقتنص المجهولات بالاستعانة عليها بالاولئ». (همان) ابن‌سینا ضمن تأکید بر اهمیت نقش حداقلی ادراک حسی در فرایند شناخت، دانش از طریق حس را «معرفت» نامیده است. (همو، ۱۴۲۸ ب: ۲۲۴)

تمایز علم یقینی و سایر اعتقادات در کتاب برهان آمده است. (بنگرید به: همان: ۲۵۷) شباهت «علم» و «معرفت» در حصول دانش بر پایه اولیات است که تفاوت آنها صرفاً در ثبات و عدم ثبات است؛ چنان‌که ماهیت «علم» دارای ثبات است؛ اما ماهیت معرفت ثبات ندارد.

بر این اساس، ابن‌سینا با نظر به راه‌های اکتساب تصدیقات یقینی، سه گونه علم یقینی را مطرح می‌کند که یقین برخی بدون واسطه^۱ و برخی دیگر با واسطه^۲ حاصل می‌شود؛ (همان: ۱۸۴) این موارد عبارتند از: یقین حاصل از بدیهیات، یقین حاصل از برهان و یقین حاصل از تجربیات که هر کدام دارای ارزش معرفتی خاصی هستند.

یقین حاصل از بدیهیات و ارزش معرفتی آن

بدیهی، به معنای دانشی که حصول آن نیازمند فکر و استدلال نیست، می‌تواند مبادی تکوینی و ارزشی معرفت قرار گیرد؛ زیرا به دلیل بطلان دور و تسلسل، اگر معرفت در تکوین و پیدایش خود به بدیهی نینجامد، مستلزم عدم حصول شناخت و معرفت خواهد بود و «هذا خلف». (همو، ۱۴۲۸ ب: ۷۷)

مهم‌ترین و نخستین تصدیق اولی و بدیهی، اصل «امتناع تناقض» است: «بین ایجاب و سلب، واسطه‌ای وجود ندارد.» (همو، ۱۳۸۵: ۶۳) به عقیده ابن‌سینا، هر علمی در واپسین تحلیل به این اصل بازمی‌گردد و هر استدلالی در استحکام و استواری خود، وامدار «اولی» است. این اصل هم قانون ذهن و هم قانون واقعیات بیرونی و صادق و مطابق با واقع است؛ زیرا از هستی اشیا برمی‌آید و قانون هستی است و ضرورت آن، نشان ضرورت واقعیت و برخاسته از آن است؛ به این جهت، ابن‌سینا آن را از «عوارض موجود بماهو موجود» می‌داند. (همان: ۶۳)

تصدیق «بدیهی»‌ها نیاز به واسطه ندارد؛ اما در عین حال اکتسابی هستند؛ آنها فقط به این معنا غیراکتسابی‌اند که از تصدیقات مقدم دیگری برنیامده‌اند، وگرنه از این حیث که محصول کارکرد قوای ادراک حسی و عقلی‌اند، اکتسابی‌اند. (همو، ۱۴۲۸ ب: ۳۳۱)

1. Immediatly Justified.
2. Mediatly Justified.

مبدأالمبادی بودن اصل امتناع تناقض به این معنا است که در هر استدلالی، این اصل بالقوه موجود بوده، آن استدلال بر آن مبتنی است؛ البته به این معنا نیست که این اصل به صورت مقدمه قیاس یا جزئی از قیاس به کار می‌رود.

ابن‌سینا هرچند در تبیین نقش ادراک حسی در پیدایش اولیات از ارسطو پیروی نموده است، با تحلیل و تبیین خویش از نقش حس در تصورات و تصدیقات کوشیده تا حصول صورت محسوس در نفس را مستقیماً علت پیدایش اولیات معرفی نکند؛ بلکه حس را صرفاً علت مستعد شدن نفس برای پذیرش اولیات از عقل فعال معرفی کند. (همان: ۵۴)

شیخ‌الرئیس با توجه به زوال برخی اجزای اولیات نزد اشخاص، (همان: ۱۱۱) اولیات را به دو قسم «جلی برای همه مردم» و «خفی برای عده‌ای» تقسیم کرده و تصدیق به دسته دوم را نیازمند تأمل دانسته است. (همو، ۱۳۷۵ الف: ۲۱۵ - ۲۱۴)

در شرح علم یقینی غیر اکتسابی مربوط به اولیات، گمانه‌زنی‌هایی شده است؛ برخی از شارحان ابن‌سینا، این علم را از سنخ یقین ذاتی دانسته‌اند (صدر، ۱۹۸۶: ۱۲۵) و برخی دیگر، آن را علم یقینی که از مجاری منطقی مناسب گرفته نشده است، معرفی کرده‌اند. (قوام صفری، ۱۳۷۳: ۶۰۸)

براساس روایت بوعلی از اولیات و موضع وی در وجود خداوند، به عنوان «بدیهی غیر بین بنفسه» (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۴) می‌توان بدیهی بودن وجود خداوند را با نظری بودن آن جمع نمود؛ زیرا تصدیق وجود خداوند در وضوح و روشنی از طریق سایر شناخت‌ها که با زنجیره تعریف و استدلال به هم پیوند می‌یابند، حاصل می‌گردد. حصول چنین علمی، همواره امکان زوال دارد؛ مگر اینکه از طریق «حد وسط» در استدلال به اثبات برسد. (همان: ۲۵۶)

یقین حاصل از برهان و ارزش معرفتی آن

علم یقینی در معرفت‌شناسی سینیوی با تبیین لمّی و قاعده «ذوات الاسباب» بر مبنای مبادی و اصول بدیهی همراه است و از طریق برهان حاصل می‌شود. (همو، ۱۴۲۸ ب: ۸۵) برهان استدلالی است که دارای ماده و صورت بدیهی یا منتهی به بدیهی است و هر گزاره بدیهی یا منتهی به بدیهی، یقینی است. این یقینی بودن عناصر سازنده برهان موجب می‌شود تا توجیهی موصل به واقع باشد. برهان با شرایط خاص، (همو، ۱۴۲۸ ب: ۱۰۶) تصدیق جازم مطابق با واقع ثابت (یقینی و تشکیک‌ناپذیر) را در پی دارد. ارزش معرفتی برهان در واپسین تحلیل، مدیون «بدیهی» است.

شیخ‌الرئیس با تفکیک اقسام برهان به «لمّی» و «إنّی»، ارزش معرفتی یقین هر یک را توضیح می‌دهد. (همو، ۱۴۲۸ ب: ۷۸) بر این اساس، علّیت حد اوسط در برهان «إنّ» علّیتی یک‌جانبه، یعنی فقط در جانب

اثبات و تبیین ذهنی است؛ درحالی‌که حد وسط در برهان «لَمْ» علیتی دوجانبه دارد؛ یعنی هم در جانب تبیین و اثبات و هم در جانب ثبوت و واقعیت خارجی، علت وجود اکبر برای اصغر است. (همان: ۷۹)

شیخ‌الرئیس افزون بر اتقان برهان لمّی، بر یقینی بودن برهان «إِنَّ» نیز تأکید دارد و این برداشت را می‌توان با استناد به سخن وی در تفاوت قیاس و استقرا استنباط نمود. ابن‌سینا در این بیان، اقسام استدلال را منحصر به قیاس و استقرا دانسته است، لذا انواع برهان نیز ذیل قیاس قرار می‌گیرد. بر این اساس، معیار قیاس بودن در برهان «إِنّی» وجود دارد؛ از این‌رو زمانی که یک قیاس دارای نتیجه برآمده از مقدمات صادق، از آن جهت که صادق‌اند، باشد، آن قیاس برهانی خواهد بود: «کلّ حجةٍ إما قیاس أو استقراء، و قد عرفتهما. و القیاس أقرب الی العقل أشدّ الزاماً، فإنه إذا سلم المقدمات فی القیاس لزومه النتيجة لا محالة» دانستید که هر استدلالی یا برهان و یا استقرا است؛ و برهان بیشترین و نزدیک‌ترین همراهی با عقل را دارد؛ زیرا در صورت پذیرش مقدمات یقینی قطعاً نتیجه نیز یقینی خواهد بود». (همو، ۱۴۲۸ ج: ۸۱)

در تأیید و تکمیل تلقی وی از یقینی بودن برهان إِنّی می‌توان به تصریح وی در خصوص یقینی بودن برهانی که عارض غریب در آن علت نیست، استناد نمود. بر این اساس، فقدان برهانی که عارض غریب در آن علت است - در خصوص خداوند - سبب عدم یقین به باری تعالی نمی‌گردد: «العارض الغریب الذی لیس بعلّة لا یجعل القیاس خارجاً عن البحث الذی فی کتاب البرهان؛ و لا یوجب ألا یكون یقین. و کفی سقوطاً بقول من یقول إنّ ما لا یعرف له علة لا یكون به یقین، أنه یوجب ألا یكون له یقین بالباری جلّ ذکرة؛ إذ لا سبب لوجوده؛ عرض غریب بودن حد وسطی که علت نیست قیاس را از بحث کتاب برهان خارج نمی‌کند و موجب نمی‌شود که یقین حاصل نشود؛ و در بطلان حرف کسی که بگوید: درباره آنچه برای آن علتی شناخته نشود نمی‌توان یقین داشت، همین بس که لازمه این سخن این است که نمی‌توان درباره باری تعالی (جلّ ذکرة) یقین داشت، زیرا سبب و علت ندارد». (همو، ۱۴۲۸ ج: ۱۳۴)

همچنین ابن‌سینا در جای دیگر می‌گوید: «نباید ذهن را با این سخنان مشوش ساخت که استدلالی داریم که مفید یقین به اینیت است و در عین حال برهان نیست». (همان: ۷۹) تأکید شیخ‌الرئیس بر توجیه برهانی در کسب معرفت یقینی، به‌لحاظ صورت به‌معنای حصر توجه به قیاس و فروگذاری تجربه و استقرای حسی نیست.

یقین حاصل از تجربه و ارزش معرفتی آن

شناخت راستین انسان از دیدگاه ابن‌سینا، شناخت عقلی است که مراحل آن با تصورات حسّی آغاز گشته، به تصورات دیگری می‌انجامد و از ترکیب آنها به تصدیقات و قضایا می‌رسد. (همان: ۳۳۰)

«تجربه» محصول اختلاط قیاس عقلی و استقرای حسی است و از استقرای حسّی، علم یقینی و کلی حاصل نمی‌شود؛ اما از تجربه که با استقرا فرق دارد، علم یقینی و کلی پدید می‌آید. (همان: ۲۲۴ - ۲۲۳) وی

در جای دیگر، روند شکل‌گیری علم کلی تابع محسوس را بیان می‌کند. (همو، ۱۳۹۱: ۱۳۸)

بوعلی در زمینه انتفاع نفس از حس در تجربه معتقد است با حس شیء محمول یا تالی، محمول و تالی بودن آن و لازم داشتش به دست می‌آید و این یافتن‌ها یکسان نیست. (همو، ۱۳۷۹: ۳۷۲) تلقی وی از نقش معرفت‌شناسی حس، آن است که حس و تجربه به کُنه و ذات امور نمی‌رسد و بر حقایق واقف نمی‌گردد و شناخت حقیقت امور یا از طریق اسباب و علل آنها یا از راه تعقل ممکن است؛ اما معمولاً شناخت از طریق اسباب و علل میسر نبوده، از طریق حواس حاصل می‌شود. (همان: ۱۱۲)

شیخ‌الرئیس علم به مفهوم کلی برگرفته از تجربه را که تابعی از علم به محسوس است، یقین مشروطی می‌داند که با یقین محض متفاوت است. (همو، ۱۳۹۱: ۱۲۸) در تفکر سینیوی، علم تجربی با حصول شرایط خاصی می‌تواند یقینی گردد که این شروط عبارتند از: الف) اخذ ما «بالعرض» به جای ما «بالذات» نشود؛ ب) ارتباط امور مقارن با یکدیگر ذاتی شیء باشد؛ ج) جغرافیای امور مقارن در تجربه نیز لحاظ گردد. (همو، ۱۴۲۸: ب: ۹۷)

ابن‌سینا با طرح شرایط یادشده، صحت علم یقینی به دست آمده از تجربه را به تمیز امر ذاتی از عرضی ارجاع داده که از نظر وی امری محال است؛ چنان‌که در رساله حدود به دشواری دستیابی به ذاتیات نیز اذعان می‌کند داشته است. (همو، رساله حدود؛ به نقل از قوام صفری، ۱۳۷۳: ۵۲۹)

نتیجه آنکه در هندسه معرفتی بوعلی، برهان با ابتنا بر اصل امتناع تناقض و محسوسات سامان یافته است.

برهان‌پذیری خدا در حکمت سینیوی

یکی از معتبرترین براهین اقامه‌شده بر اثبات وجود خدا، برهان صدیقین سینیوی است که در نمط چهارم از کتاب *اشارات و تنبیهات*، طی چند فصل پس از تمهید مقدمات، بیان شده (همو، ۱۳۷۵: الف: ۳ / ۱) و تقریرهای مشابهی از این برهان نیز در کتب *مبدأ و معاد* و *نجات* مطرح شده است. (همو، ۱۳۶۳: ۲۲؛ همو، ۱۳۷۹: ب: ۵۶۶)

این استدلال در مقایسه با سایر براهین متداول در اثبات خداوند، دارای قوت و استواری بسیاری است؛ به‌گونه‌ای که متفکران اسلامی نظیر فخررازی، (۱۴۲۸: ۲ / ۴۶۷) خواجه نصیرالدین طوسی، (۱۴۱۶: ۲۸۰) شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱ / ۳۸۷) ملاصدرا (شیرازی، ۱۴۲۳: ۶ / ۲۵) و علامه طباطبایی (۱۴۲۴: ۳۳۰) در شمار افرادی هستند که این برهان را از براهین مقبول در اثبات خدا ذکر کرده‌اند.

تقریر سینیوی از برهان‌پذیری خدای متعال

شیخ‌الرئیس در *اشارات*، با اثبات فقدان ویژگی‌های مادی در معقولات و مادی نبودن حالات نفسانی، از عدم انحصار موجود به محسوس آغاز نموده است و در ادامه بحث، به اثبات خداوند به‌عنوان مبدأ نامحسوس

عالم می‌پردازد. سپس به توضیح علل چهارگانه و تفاوت میان علل وجود و علل ماهیت و تبیین نیازمندی همه علت‌ها از نظر وجودی به علت فاعلی می‌پردازد. در فصل نهم این نمط، شیخ‌الرئیس وارد اصل استدلال شده، تحت عنوان «تنبیه»، تقسیم موجود به واجب و ممکن را مطرح می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳ / ۱۸) بوعلی پس از چیش مقدمات یادشده، بنای برهان خویش را به صورت تفصیلی چنین تبیین می‌کند:

سلسله‌ای از ممکنات را - خواه به صورت متناهی و خواه نامتناهی - فرض می‌کنیم که تمام آحاد این سلسله ممکن هستند؛ این مجموعه، یا علت دارند یا علت ندارد. فرض اول نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا آحاد این مجموعه تماماً معلول اند و مجموعه هم چیزی جز آحاد نیست. در واقع، این سلسله وابسته به غیر است و نمی‌تواند واجب بالذات باشد، پس مجموعه به علت محتاج است. علت این مجموعه، یا مجموع آحاد است یا هر کدام از آنها به تنهایی یا اینکه برخی از آحاد مجموعه، علت مجموعه است؛ اما اینکه آحاد به صورت مجموعی علت باشند، مستلزم آن است که مجموعه، معلول خودش باشد؛ زیرا آحاد به صورت مجموعی، چیزی جز مجموعه نیست. آحاد مجموعه به صورت جداگانه نیز نمی‌توانند علت مجموعه باشند؛ زیرا در این فرض لازم می‌آید با فرض وجود هر یک از آحاد، مجموعه تحقق یابد؛ درحالی که چنین نیست. فرض سوم نیز که برخی از آحاد، علت مجموعه باشند، درست نیست؛ زیرا میان آحاد اولویی نیست و تمام آحاد معلول اند؛ از طرف دیگر، علت آنها، نسبت به علیت برای مجموعه اولویت دارد. با ردّ صور فوق، تنها یک فرض باقی می‌ماند و آن اینکه علت، خارج از مجموعه باشد. (همان: ۲۵ - ۲۲)

ابن‌سینا پس از اثبات بیرونی بودن علت اساسی سلسله ممکنات، علت سلسله را اولاً و بالذات، علت آحاد و سپس علت سلسله دانسته است؛ زیرا سلسله، وجودی و رای وجود آحاد خود ندارد. (همان: ۲۶) در مرحله بعد، ابن‌سینا ذیل عنوان «اشاره»، بطلان تسلسل را با برهان «طرف و وسط» به اتمام می‌رساند. (همان: ۱۸)

کارکرد مبانی معرفت‌شناختی برهان سینی در اثبات خداوند

۱. قبول اصل واقعیت هستی؛ به این معنا که «هستی» عالم را فراگرفته است.

در مقدمه اول، شیخ‌الرئیس در چیش مقدمات برهان خویش با کشاندن و التفات ذهن مخاطب به این اصل اساسی و مهم تأکید می‌کند که واقعیت خارجی وجود دارد و هستی، امری پنداری و خیالی نیست؛ زیرا انکار این اصل، قبول سفسطه یا شکاکیت است و با قبول سفسطه، راه هرگونه بحث و گفتگو مسدود گشته، مجال برای اثبات یا انکار وجود خداوند باقی نمی‌ماند. با توجه به اهمیت این اصل، ابن‌سینا آن را در کتاب *اشارات*، پایه استدلال خود قرار داده است و در کتاب‌های *نجات* (۱۳۷۹ ب: ۵۶۶) و *مبدأ و معاد* (۱۳۷۵ ب: ۲۲) با عبارت «لا شک أنّ هنا وجوداً»، به این اصل اشاره دارد و پذیرش آن را امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال دانسته است.

«امکان معرفت» زیرساخت اصلی معرفت‌شناسی در مرحله نخست است که با پذیرش واقعیت مطرح می‌شود. پذیرش واقعیت خارجی از نظر ابن‌سینا و شارحان آثار وی، گزاره‌ای بدیهی و مبتنی بر ادراک لااقل یک موجود از سوی حواس انسان است. تصدیق امکان معرفت براساس پذیرش و قبول واقعیت، یک امر واقعی و بی‌نیاز از استدلال است که از آن به باورهای پایه تعبیر می‌شود. (هیک، ۱۳۷۲: ۱۴۷) بداهت این علم تصدیقی که مبتنی بر اصل «امتناع تناقض» است، ارتباط تنگاتنگ ادراک انسان با واقعیت و هستی، در مبنای رئالیستی را هویدا می‌سازد.

از سوی دیگر، شیخ‌الرئیس در چیش مقدمات برهان خویش با کشاندن و التفات ذهن مخاطب به امور محسوس، از همان ابتدا، به مبنای خویش در مورد سهم معرفت‌بخشی «حس» به‌عنوان آغاز معرفت و درهم‌تنیدگی حس با عقل در فرایند ادراک آدمی حتی در کسب بدیهی، اشاره دارد. ابتدای برهان بوعلی بر رئالیسم معرفتی، متفاوت از رئالیسم ارسطویی است؛ زیرا وی تصدیق معرفت به واقعیت هستی را منحصر به ادراک حس ندانسته، به مدد امری جبلی در نهاد انسان معرفی می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ الف: ۱۲۲)

۲. تقسیم عقلی اصل هستی به واجب و ممکن؛ ابن‌سینا پس از قبول واقعیتی در جهان، آن را موضوع یک بررسی فلسفی قرار می‌دهد و با استفاده از اصول منطقی مبتنی بر اصل امتناع تناقض، به استدلال می‌پردازد. این مقدمه بر پایه هستی‌شناسی «واجب و ممکن» با ارجاع به اصل امتناع تناقض عرضه می‌شود. توضیح آنکه، آنچه دارای واقعیت و هستی است، به حصر عقلی از دو قسم بیرون نیست؛ یا اینکه واقعیت و هستی آن، عین ذات اوست و در واقعیت خود به چیزی وابستگی و نیاز ندارد و با فرض ناموجود بودن آن، تناقض پدید می‌آید؛ یا اینکه در واقعیت و هستی خود، نیازمند موجودی دیگر است و با فرض عدم آن، تناقض پدید نمی‌آید. هیچ یک از موجودات، خارج از این تقسیم نیستند؛ بنابراین موجود مفروض در این برهان، ناگزیر یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. در صورت اول، مطلوب حاصل است و نیازی به ادامه استدلال نیست؛ اما اگر ممکن‌الوجود باشد، استدلال ادامه می‌یابد.

۳. قبول اصل علیت؛ شیخ‌الرئیس با تکیه بر مقدمه لزوم خروج از حالت تساوی و ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم، نیاز داشتن به مرجح را با ابتدای بر اصل امتناع تناقض اثبات می‌کند. تبیین نیاز به مرجح یا علت، کارکرد اصل علیت به‌عنوان یکی از مبانی مهم این برهان، یعنی لزوم نیاز به غیر در «موجود ممکن» را مطرح می‌سازد. (همو، ۱۳۷۵ الف: ۳ / ۲۰)

اصل علیت در اندیشه سینوی، دارای منشأ عقلی است و کارکرد نقش معرفتی حس در این اصل، جنبه مقدمیت دارد؛ زیرا حس از حکم به علیت میان دو شیء ناتوان است و تنها از همراهی یا توالی دو چیز، چیزی جز همراهی و توالی را در نمی‌یابد. اصل علیت، جز در اثر حکم عقل به واسطه مشاهده و تجربه حاصل نمی‌شود. (همو، ۱۳۸۵: ۱۶) در تلقی وی، اصل علیت نزد عقل، قریب به بدیهی است. (همان؛ بنگرید به: رضانی، ۱۳۹۱)

۴. بطلان «دور»؛ ابن‌سینا در مرحله بعدی، با اتکا به یکی از احکام علیت، یعنی «امتناع دور» و بدون تصریح به آن، برهان را ادامه می‌دهد. بطلان «دور»، چه مصرح و چه مضمّر، با ابتدا بر اصل تناقض باطل است و بطلان تناقض به عنوان باور پایه و زیرساخت معرفت، نیز بدیهی و واضح است. شارحان حکمت بوعلی، بداهت بطلان «دور» را دلیل بر عدم مطرح شدن آن از سوی ابن‌سینا دانسته‌اند؛ (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۰) ولی از آنجا که بداهت آن از قبیل اولیات نیست، استدلال بر امتناع و بطلان آن را ممکن نیز دانسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳ / ۱۰)

۵. بطلان «تسلسل در سلسله علل»؛ بوعلی می‌گوید اگر موجودی، معلول موجود دیگری باشد و آن موجود نیز معلول موجود دیگری باشد و این رشته تا بی‌نهایت ادامه یابد - یعنی به موجودی که معلول نباشد، منتهی نگردد - تسلسل علت‌ها و معلول‌های نامتناهی پیش می‌آید که بطلان آن از نظر عقلی قابل اثبات است. بنابراین لازمه تسلسل این است که هیچ موجودی تحقق نداشته باشد و این، برخلاف مقدمه نخست همین برهان و باطل است؛ زیرا اگر وجود آنها را مسلم بدانیم و در عین حال، وجود علتی ورای آنها را انکار کنیم، اصل علیت را - که یکی دیگر از مقدمات بدیهی و پذیرفته‌شده این برهان است - انکار کرده‌ایم و اگر تسلسل معلول‌ها و علت‌های نامتناهی را بپذیریم، این امر نیز مستلزم وجود معلول بدون علت خواهد بود که بطلان آن روشن است. ابن‌سینا به فرض «تسلسل»، برخلاف «دور»، با تفصیل بیشتری می‌پردازد؛ به گونه‌ای که وی می‌پذیرد سلسله ممکنات تا بی‌نهایت ادامه یابد؛ اما حتی در این فرض هم آن را محتاج به واجب می‌داند؛ زیرا کل سلسله را به دلیل اینکه از احاد ممکن تشکیل شده، یک ذات ممکن می‌داند. بدین ترتیب، کل سلسله نامتناهی نیز برای تحقق یافتن، به علت نیاز دارد.

شیخ‌الرئیس بحث دقیقی را درباره اینکه علت ایجاد کل سلسله نامتناهی ممکنات نمی‌تواند جزء سلسله ممکنات باشد، مطرح می‌کند و نتیجه می‌گیرد که علت سلسله، در خارج از حلقه امکان و همان خدای واجب‌الوجود است؛ چراکه با فرض وجود معالیل بدون علت، تناقض پدید می‌آید؛ لذا کارکرد اصل تناقض در این مقدمه نیز تکرار می‌شود.

البته برخی معتقدند اصل تقریر ابن‌سینا مبتنی بر بطلان تسلسل نیست و استفاده از استحاله تسلسل در این برهان و تقریرهای مختلف آن، جنبه تعلیمی و تأییدی دارد؛ (جوادی آملی، بی‌تا: ۱۵۴) هرچند امکان تسلسل، اقامه چنین برهانی را ناممکن می‌سازد. (جوادی، ۱۳۷۵ الف: ۹۴)

کارکرد مبانی معرفت‌شناسی سینی و تعارض ظاهری برخی مبانی با این برهان

مبانی معرفت‌شناسی سینی، ارتباط تنگاتنگی با هستی‌شناسی وی دارد. کسب معرفت به خداوند در تمامی مراحل برهان سینی، بر شانه‌های ستبر اصل امتناع تناقض قد برافراشته است که سایر اصول نظیر

«امکان معرفت» و کاربرد ابزار معرفتی حس و عقل نیز مبتنی بر آن است. آغاز نمودن از واقعیت و محسوسات در این برهان، فضای واقعیت‌گرایی حاکم بر اندیشه ابن‌سینا، کاربرد ابزارهای معرفت‌بشری (حس و عقل) و ارتباط تنگاتنگ حس و عقل در فرایند ادراک حصولی را در حجت و دلیل‌آوری^۱ هویدا می‌سازد.

محتوای این برهان با اشکالاتی از سوی شارحان بوعلی و متفکران اسلامی مواجه شده است. بروز اشکالات اغلب از ناحیه تصریحات کلامی و پراکندگی مطالب و عدم انسجام در مباحث مبانی معرفت‌شناختی ایشان است. بازخوانی یکی از این اشکالات که محقق دوانی طرح کرده و صدرالمآلهین نیز اصل اشکال و پاسخ‌های آن را از وی نقل کرده است (شیرازی، ۱۴۲۳: ۶ / ۲۵) راهگشای منشأ تعارضات ظاهری مبانی بوعلی خواهد بود.

حاصل این اشکال آن است که استدلال فلسفی، همچنان که خود ابن‌سینا تذکر داده است، از دو راه برهان «لم» و «إن» ممکن است. سیر برهان «لم» که از علت به معلول است، در مورد خداوند ممکن نیست؛ زیرا خداوند معلول نیست؛ در نتیجه، براهین اقامه‌شده بر وجود خدا و ازجمله برهان صدیقین سینیوی، از مصادیق براهین «إنی» خواهند بود (کرمی و مصطفوی، ۱۳۸۷: ۲۱ - ۱۵) و براهین «إنی» نیز مفید یقین نیستند. (دوانی، ۱۳۸۵: ۱۲۰)

اشکال یادشده، اعتبار و حصول شناخت یقینی نسبت به باری تعالی را از طریق برهان سینیوی مخدوش می‌سازد؛ چراکه شیخ‌الرئیس به‌ظاهر اقامه برهان (لمی) بر اثبات خدا را ممتنع می‌داند؛ زیرا خداوند علت ندارد. (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ الف: ۳۷۱) از سوی دیگر، برهان صدیقین سینیوی برای اثبات وجود خداوند است و ساختار ظاهری این برهان به دلیل آغاز از محسوسات که در واقع معالیل خداوند هستند، با برهان «إنی» مطابقت دارد؛ (نراقی، ۱۳۸۰: ۱ / ۲۵۴) حال آنکه ابن‌سینا به‌ظاهر، برهان «إنی» را مفید یقین نمی‌داند. (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ ب: ۸۱) در نتیجه هیچ‌کدام از براهین اقامه‌شده بر وجود خدا یقین‌آور نیست و اثبات‌پذیری وجود خداوند، به‌ظاهر ممکن نخواهد بود.

ملاصدرا پس از نقل پاسخ‌های ارائه‌شده برای حل اشکال و مناقشه در آنها، معتقد است این برهان را نمی‌توان لمی دانست. (۱۴۲۳: ۶ / ۲۷) محقق لاهیجی در شرح این برهان، آن را شبیه برهان لم معرفتی کرده است. حاج ملاهادی سبزواری نیز آن را شبه‌لمی دانسته است. (شیرازی، ۱۴۲۳: ۶ / ۲۷ پاورقی) میرزا مهدی آشتیانی، در توجیه شبه‌لمی بودن برهان صدیقین سینیوی، چنین تنبیهی را ارائه می‌کند: «شکی نیست که این برهان یقین‌آور است و در یقین‌آوری، شبیه برهان لمی است. از سوی دیگر، در این برهان، از غیر شیء بر شیء استدلال نشده است؛ بلکه استدلال از ذات شیء بر خود شیء صورت گرفته است. در واقع راز یقینی بودن برهان لمی آن است که در برهان لمی، سیر از علت به معلول صورت می‌گیرد و علت، اصل

1. Justification.

معلول است و اصل شیء، با شیء مغایرت ندارد، پس استدلال از شیء بر شیء (در مواردی که آن شیء معلول نباشد) در حکم برهان لمی است». (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۴۸۸)

علامه طباطبایی برای خروج از این معضل، در چند موضع از تعالیق خویش بر *اسفار* و در مدخل کتاب *نهایه* براساس مبانی اختصاصی خویش، دیدگاه دیگری را مطرح نموده است. (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۷؛ همو، ۱۴۲۳: ۶ / ۳۳۱، ۱۰) وی معتقد است هیچ‌کدام از براهین فلسفی، از جمله براهین اثبات خدا، لمی نیست و در واقع آنها براهینی *إِنّی* هستند؛ زیرا سیر از مقدمات به سوی نتیجه، سیر در میان ملازمات عام موضوع است و این سیر هیچ‌گاه لمّیت موضوع و صدق آن را بیان نمی‌کند. ایشان هر دو قسم مشهور برهان *إِنّی* را مفید یقین نمی‌داند و نوع سومی از برهان *إِنّی* را مفید یقین دانسته و معتقد است براهین فلسفی، منحصر در همین نوع از برهان *إِنّی* است. در این نوع از برهان، سیر از عوارض تحلیلی موضوع شروع می‌شود که فقط به لحاظ اعتباری با موضوع متفاوت است؛ به بیان دیگر، در این نوع برهان، استدلال از شیء بر خود شیء صورت می‌گیرد. (فیاضی، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۱) برخی فیلسوفان متأخر با دیدگاه علامه مخالفت کرده‌اند. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ب: ۲ / ۷۸)

نظر مختار

۱. ابن‌سینا گزاره «خدا وجود دارد» را غیر بدیهی و نیازمند اثبات می‌داند و با یک رویکرد فلسفی، اثبات‌پذیری خدا را تقریر می‌نماید. وی در این تقریر، از وجود جهان طبیعی و واقعیت خارجی شروع می‌کند.

۲. شیخ‌الرئیس جستار فلسفی خویش در اثبات‌پذیری خداوند را به تعبیر پیشینیان، به گونه مسائل و مطالب «هل» و «لم» سوق می‌دهد و در اثبات خدا «مطلب لم» را صرفاً متعلق جستار فلسفی خویش قرار داده است.

۳. وی از تبیین لمّی و قاعده «ذوات الاسباب» بهره جسته است؛ لذا در بادی امر به نظر می‌رسد معرفت تام به لمّیت، امری تنها در گرو برهان لمّی است و برداشت مشهور و سنتی از کلمات ابن‌سینا مؤید آن است؛ زیرا تصدیق حاصل از سیر علت به معلول که در برهان «لمّی» وجود دارد، صرفاً مفید یقین خواهد بود و در برهان *إِنّی* - که معلول حد وسط قرار می‌گیرد - علم یقینی پدید نمی‌آید. (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ب: ۸۲) از سوی دیگر، تصریحات کلامی ابن‌سینا درباره لمّی یا *إِنّی* بودن اثبات‌پذیری خدا، قدری متعارض است. (کرمی و مصطفوی، ۱۳۸۷: ۲۰ - ۱۸)

۴. این داوری با یک نگاه جامع‌الاطراف درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا دستیابی دقیق به آرای منطقی، فلسفی و معرفت‌شناختی هر متفکری، تنها در منظومه آثار وی ممکن است و حصر داوری با استناد به برخی از سخنان وی نادرست و عقیم خواهد بود. در توجیه ناسازگاری یادشده باید گفت شیخ‌الرئیس افزون بر اتقان برهان لمّی، بر یقینی بودن برهان «*إِنّ*» نیز تأکید دارد.

۵. در تأیید و تکمیل تلقی وی از یقینی بودن برهان *إِنِّی* می‌توان به تصریح وی در این خصوص نیز استناد نمود که: در هر برهان باید محمولاتِ مقدمات آن برای موضوعاتشان ذاتی باشند و این شرط به برهان «لمی» اختصاص ندارد؛ لذا قیاسی که امر صادقی را از مقدمات صادق - که به لحاظ صادق بودن اخذ شده‌اند - انتاج کند، جدلی یا مغالطی یا قسم دیگری خارج از تقسیمات قیاس نخواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ ب: ۱۳۴) بر این اساس، برهان *إِنِّی* نیز با داشتن مقدمات صادق، یقینی است. همچنین ابن‌سینا در جای دیگر می‌گوید: «نباید ذهن را با این سخنان مشوش ساخت که استدلالی داریم که مفید یقین به *إِنِّیت* است و در عین حال برهان نیست.» (همان: ۷۹) وی در بیان یقین‌آور بودن استقرا، به «قیاس مقسم» که در واقع یک نوع برهان *إِنِّی* است، تصریح دارد و این سخن وی سند معتبری بر اعتبارسنجی برهان «*إِنِّی*» نزد ایشان است. (همان)

۶. براساس جمع‌بندی از تصریحات کلامی شیخ‌الرئیس، تقریر وی از اثبات‌پذیری خداوند در برهان صدیقین یقینی است؛ زیرا اثبات واجب الوجود، متوقف بر اثبات وجود مخلوقات و ممکنات نیست؛ (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲ / ۳۷۰) بلکه به این معنا است که با تأمل در وجود محض یا نفس وجود و تقسیم آن به واجب و ممکن و از طریق تحلیل عقلی وجود ممکن خارجی، واجب الوجود اثبات می‌گردد. ابن‌سینا صرفاً با تکیه بر مفهوم وجود یا با تکیه بر وجود مخلوقات، به اثبات خدا نمی‌پردازد؛ بلکه او «وجود» را به لحاظ مصداق در نظر گرفته و مفهوم وجود را به عنوان حاکی و مرآت وجود لحاظ نموده است و سپس از طریق تحلیل عقلی وجود، حد وسط در برهان را «علت احتیاج ممکنات به واجب الوجود» قرار داده است.

۷. در این اثبات‌پذیری، هرچند ذات واجب الوجود، معلول هیچ علتی نیست، اتصاف ممکنات به واجب الوجود، معلول امکان ماهوی آنهاست.

۸. اثبات‌پذیری وجود خداوند از طریق آثار و صنع الهی که در واقع به‌ظاهر نوعی برهان *إِنِّی* است و در حقیقت از مشاهده ویژگی‌های وجود، از آن جهت که وجود است، به دست می‌آید، با محتوای برهان *لَمِّی* نزد بوعلی سازگار است و عبارت «لا برهان علیه» نزد وی به معنای برهان‌ناپذیری و عدم دستیابی علم یقینی به وجود خداوند نیست؛ بلکه صرفاً ناظر به عدم لمیت در مقام ثبوت است.

۹. حاصل آنکه برهان سینوی که براساس تلازم عقلی بین حدود برهان اقامه شده است - اعم از اینکه *لَمِّی* یا *إِنِّی* نامیده شود - دارای ارزش منطقی است.

۱۰. اعتراف صادقانه ابن‌سینا در مورد عدم آگاهی انسان به حقیقت اشیا و محدودیت شناخت انسان در حد خواص و اعراض و لازم‌های اشیا و میانجی قرار دادن آنها در زنجیره پیوند با شناخت سایر امور، دیدگاه ایشان را درباره حقیقت و ذات امور و خدا آشکار می‌سازد: (بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۳۷۹ الف: ۳۵ - ۳۴) «همچنین ما حقیقت موجود نخستین (خدا) را نمی‌شناسیم؛ بلکه درباره او می‌دانیم که وجود برای او واجب است یا چیزی است که وجود برای

او واجب است؛ اما این نیز لازمی از لوازم اوست، نه حقیقت او و از رهگذر این لازم، لازم‌های دیگری را در او می‌شناسیم، مانند یگانگی و صفات دیگر. حقیقت وی - اگر ادراک آن ممکن باشد - موجود به‌خودی خود (بداته) است، یعنی آنکه به‌خودی خود دارای هستی است که ما حقیقت آن را نمی‌شناسیم ...».

۱۱. ابن‌سینا با فهمی وفادارانه به وحی، حقایق ایمانی را با حکمت برهانی سازگار دیده، التزام خویش به معارف الهی را با سخنی عمیق درباره خدا ارائه می‌دهد: «عقل‌های انسان‌ها کنه و حقیقت نخستین (خدا) را ادراک نمی‌کنند؛ او حقیقتی است که نامی از او نزد ما نیست و وجوب وجود، یا شرح‌الاسم یا لازمی از لازم‌های آن حقیقت است ...». (ابن‌سینا، ۱۹۷۳: ۱۸۶ - ۱۸۵)

تصریح شیخ‌الرئیس در عبارت پایانی نمط چهارم / اشارت، که مَلْهُم از قرآن است، (فصلت / ۵۳) تأییدی بر این مطلب است: «در برهان صدیقین نیازی به اعتبار و در نظر گرفتن فعل خداوند و مخلوقات او نیست؛ بلکه از مشاهده ویژگی وجود، از آن جهت که وجود است، به وجود خدا می‌رسیم.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۶۶) برخی از شارحان بوعلی، این عبارت را شاهدهی بر «لَمّی» بودن برهان سینی دانسته‌اند. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۶۶؛ شیرازی، ۱۴۲۳: ۶ / ۲۶)

۱۲. تقریر بوعلی در نفی برهان بر وجود خداوند، بدین معنا است که در شناخت حصولی، هیچ برهانی نمی‌تواند ما را به وجود عینی و شخصی خدا رهنمون شود و نهایت امری که از این براهین به دست می‌آید، اتصاف خداوند به عناوینی نظیر «واجب‌الوجود» و «علت‌العلل» و مانند آنهاست.

نتیجه

نظام معرفت‌شناسی سینی دارای پیوستگی و ارتباط متقابل میان مباحث و مسائل است و پژوهش جداگانه و جامع‌الاطراف در آن، نتایج و دستاوردهای مهمی به دست می‌دهد. بسیاری از مباحث، مسائل و نتایج، با نگاهی سازمان‌نگر به بار خواهند نشست. به عبارت دیگر، بدون پرسش از ارتباط متقابل میان مباحث حکمت سینی، دستیابی به نگاه جامع‌نگر و داوری نهایی، دشوار و دیرپا خواهد بود. نوشتار حاضر کوشید تا مبانی معرفت‌شناختی را در مسئله وجود خداوند، از قبیل امکان معرفت بر محور هستی‌شناسی، یقین برگرفته از بدیهیات مبتنی بر استحاله تناقض و یقین برگرفته از تفحص در جزئیات در حکمت سینی، تحلیل و تبیین کند. شیخ‌الرئیس به مبانی معرفت‌شناختی خویش در برهان‌پذیری خداوند ملتزم است و صرفاً پراکندگی و عدم انسجام ظاهری در ساختار مباحث و تصریحات کلامی متفاوت درباره آنی و لَمّی بودن، منشأ توهم و تشکیک در این مبانی شده است.

بوعلی در این مبانی، درهم‌تنیدگی حس و عقل را در فرایند ادراک، با آغاز از محسوسات و با تکیه بر اولیات مطرح ساخته است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۷۲، *تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبدالله نورانی تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، چ ۱.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ الف، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، قم، نشرالبلاغه، چ ۱.
۵. _____، ۱۳۷۵ ب، *المبدأ و المعاد*، معراج نامه، آستان قدس رضوی.
۶. _____، ۱۳۷۹ الف، *التعليقات*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. _____، ۱۳۷۹ ب، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران، چ ۲.
۸. _____، ۱۳۹۱، *فی اصول علم البرهان*، رساله دکتری فاطمه رضانی با راهنمایی احمد بهشتی، تهران، دانشگاه آزاد، علوم و تحقیقات تهران.
۹. _____، ۱۴۰۰ ق، *رسائل*، قم، انتشارات بیدار.
۱۰. _____، ۱۴۰۵ ق، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
۱۱. _____، ۱۴۲۸ الف، *الشفاء، الهیات*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۱۲. _____، ۱۴۲۸ ب، *الشفاء، البرهان*، ابراهیم مدکور، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قم، ذوی القربی.
۱۳. _____، ۱۴۲۸ ج، *الشفاء، الجدل*، ابراهیم مدکور، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قم، ذوی القربی.
۱۴. _____، ۱۹۷۳ م، *التعليقات*، عبدالرحمان بدوی، قاهره.
۱۵. _____، *الموجز فی اصول المنطق*، کتابخانه دانشگاه استانبول، دست نویس شماره ۳ / ۴۷۵۵.
۱۶. _____، *الموجز فی اصول المنطق*، کتابخانه نور عثمانیه استانبول، دست نویس شماره ۷ / ۴۸۹۴.
۱۷. _____، *الموجز فی اصول المنطق*، کتابخانه نور عثمانیه استانبول، دست نویس شماره ۶۴ / ۳۴۴۷.
۱۸. ارسطو، ۱۳۶۷، *مابعد الطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی، شرف، تهران، نشر گفتار.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، (ده مقاله پیرامون) *مبدأ و معاد*، بی جا، انتشارات الزهراء، چ ۳.
۲۰. _____، ۱۳۷۶، *رحیق مختوم*، ج ۲، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۱.
۲۱. _____، بی تا، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، قم، نشر اسراء، چ ۱.

۲۲. جوادی، محسن، ۱۳۷۵، *درآمدی بر خداشناسی فلسفی*، قم، معاونت امور اساتید و معارف اسلامی، چ ۱.
۲۳. دوانی، محمد بن اسعد، ۱۳۸۵، *سبع رسائل*، تحقیق سید احمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب.
۲۴. الرازی، فخرالدین، ۱۴۲۸ ق، *المباحث المشرقیه*، ج ۲، قم، ذوی القربی، چ ۱.
۲۵. رمضان، فاطمه، ۱۳۹۱، «اندیشه علیت و نقش معرفتی حس دران نزد ابن‌سینا»، *دوفصلنامه تخصصی دانشگاه علوم تحقیقات تهران جستارهای فلسفی*، ش ۲۲.
۲۶. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹، *شرح منظومه*، ج ۱، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، چ ۱.
۲۷. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح هانری کربن، تهران موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲.
۲۸. شیخ، سعید، ۱۳۹۰، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه اسلامی در قرون میانه اسلامی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، نشر مرکز.
۲۹. شیرازی، صدرالدین محمد، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء*، ج ۲، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، چ ۱.
۳۰. _____، ۱۴۲۳ ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۱. صدر، محمدباقر، ۱۹۸۶ م، *الأسس المنطقية للاستقراء*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۶ ق، *نهاية الحکمة*، تصحیح عباسعلی زارعی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چ ۱۷.
۳۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۲۳ ق، *تعلیقه بر اسفار در پاورقی اسفار*، ج ۶، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۴. _____، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، انتشارات اسلامی.
۳۵. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
۳۶. _____، ۱۳۷۵، *شرح اشارات*، ج ۳، قم، نشر البلاغه، چ ۱.
۳۷. _____، ۱۳۸۵، *تعديل المعيار فی نقد تنزیل الافکار*، تهران، دانشگاه تهران، چ ۱.
۳۸. _____، ۱۴۱۶ ق، *تجريد الاعتقاد در ضمن كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چ ۱.
۳۹. عارفی، عباس، ۱۳۸۲، «معرفت و گونه‌های رئالیسم»، *ذهن*، ش ۱۴، تهران.
۴۰. _____، ۱۳۸۹، *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه امام خمینی.
۴۱. فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، قم، نشر معارف، چ ۲.

۴۲. _____، ۱۳۷۸، علوم پایه، قم، نشر دارالصادقین، چ ۱.
۴۳. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۷۸، تعلیقه علی نهایی الحکمة، ج ۱، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۴. قوام صفری، مهدی، ۱۳۷۳، ترجمه و شرح برهان شفا، تهران، انتشارات فکر روز.
۴۵. کرمی، محمدتقی و سید حسن سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، «انیت و یقین آور بودن برهان صدیقین سینوی»، نامه حکمت، سال ۶، ش ۲.
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران، نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۷.
۴۷. _____، ۱۳۸۴، شرح برهان شفا، نگارش محسن غرویان، قم، مؤسسه امام خمینی.
۴۸. _____، ۱۴۰۵، ق، تعلیقه علی نهایی الحکمة، قم، انتشارات در راه حق، چ ۱.
۴۹. نراقی، ملامهدی، ۱۳۸۰، شرح الهیات شفا، ج ۱، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، چ ۱.
۵۰. هیک، جان، ۱۳۷۲، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات الهدی، چ ۱.