



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



ارسلت علیهم الصلوات

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

برهان شفاء

برهان شفاء

شيخ الرئيس ابو علي سينا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)

نویسنده:

ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا

ناشر چاپی:

فکر روز

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
برهان شفا (ترجمه قوام صفری)	۸
مشخصات کتاب	۸
سپاس‌گزاری	۸
دیب‌چاهی مترجم	۸
۱. شفاء:	۸
۲. برهان شفاء:	۹
۳. درباره‌ی این متن و ترجمه‌ی فارسی:	۱۰
مقاله‌ی اوّل دوازده فصل است	۱۱
اشاره	۱۱
فصل اوّل در دلالت بر هدف از این فن	۱۱
فصل دوّم در مرتبه‌ی کتاب برهان	۱۴
فصل سوّم در این‌که هر تعلیم و تعلّم ذهنی مسبوق به یک علم است ۱۴	۱۷
فصل چهارم در شمارش مبادی قیاس‌ها به نحو عام	۲۴
فصل پنجم در مطالب و امور مربوط به آن‌ها و در این فصل اصناف مبادی علوم و اصناف حدود وسط ذکر می‌شود	۲۹
فصل ششم در چگونگی کسب مجهولات از معلومات ۵۳	۳۳
فصل هفتم در مطلق برهان و در دو قسم آن: برهان «لم» و برهان «ان» که دلیل نامیده می‌شود	۳۹
فصل هشتم در این‌که علم یقینی نسبت به آنچه دارای سبب است از طریق سبب آن حاصل می‌شود، و مراعات نسبت‌های حدود برهان از این امر ۴۶	۴۶
فصل نهم در کیفیت شناسایی آنچه که محمول آن نسبت به موضوع آن علت ندارد، و در استقراء و آنچه ایجاب می‌کند، و در تجربه و آنچه ایجاب می‌کند	
فصل دهم در بیان چگونگی علّیت یک مفهوم خاص در انتاج حمل مفهوم عام بر مفهوم اخص، و تبیین فرق بین اجناس و مواد، و فرق بین صور و فص	
فصل یازدهم در اعتبار مقدمات برهان از جهت تقدم و علّیت و سایر شرایط آن	۶۶
فصل دوازدهم در مبدأ برهان ۱۳۹	۷۰
مقاله‌ی دوّم از فنّ پنجم	۷۸

۷۸	 اشاره
۷۸	 فصل اول در شناخت مبادی برهان و کلیت و ضرورت آن
۸۷	 فصل دوم در محمول‌های ذاتی که در برهان شرط می‌شوند
۹۹	 فصل سوم در کلی بودن مقدمات برهان و معنی «اولی» و اتمام سخن درباره‌ی «ذاتی»
۱۰۸	 فصل چهارم [در این که چگونه گاهی کلی بودن مقدمه‌ی برهان مورد اشتباه واقع می‌شود]
۱۱۴	 فصل پنجم در تحقیق ضروری بودن مقدمات برهان‌ها و مناسبت آن‌ها ۲۲۹
۱۱۹	 فصل ششم در موضوعات و مبادی و مسائل علوم و اقتران این مبادی و مسائل در تعاریف
۱۲۶	 فصل هفتم در اختلاف علوم و اشتراک آن‌ها به طور مفصل
۱۳۴	 فصل هشتم در انتقال برهان از علمی به علمی و شمول آن در مورد جزئیات موجود در تحت کلیات و هم‌چنین در مورد حدّ ۲۶۵
۱۳۹	 فصل نهم در تحقیق مناسبت مقدمات برهانی و جدلی با مطالب آن‌ها، و در این که چگونه دو علم در اعطای لمّ و انّ اختلاف پیدا می‌کنند
۱۵۰	 فصل دهم [درباره‌ی مبادی و انواع آن] ۲۹۲
۱۵۶	 مقاله‌ی سوم از فن پنجم
۱۵۶	 اشاره
۱۵۶	 فصل اول در مبادی و مسائل مناسب و غیر مناسب و کیفیت وقوع آن‌ها در علوم
	 فصل دوم در بیان اختلاف علوم ریاضی و غیر ریاضی با جدل، و در بیان این که ریاضیات از خطا مصون است و غیر ریاضی از خطا مصون نیست و در ب
۱۶۸	 فصل سوم درباره‌ی برهان لمّ و برهان انّ، و مشارکت و مبانیّت آن‌ها در حدود و درباره‌ی اختلاف آن‌ها در یک علم یا در دو علم
۱۷۷	 فصل چهارم در فضیلت بعضی اشکال بر بعضی دیگر، و در این که چگونه قیاس غلط در اشکال به وجود می‌آید
	 فصل پنجم در ذکر کیفیت انتفاع نفس از طریق حس در معقولات، و ذکر تصورات بسیط و کیفیت اکتساب آن‌ها؛ و در ترکیب اول آن‌ها و این که چگ
۱۹۶	 فصل ششم در حکایت آنچه در تعلیم اول درباره‌ی تنهای اجزاء قیاسات و حدود اوساط موجب و سالبه گفته شده است
۲۰۶	 فصل هفتم در این که هریک از برهان‌های کلی و موجب و مستقیم از برهان مقابل خود افضل اند. ۴۵۷
۲۱۶	 فصل هشتم در بازگشت به ذکر اختلاف علوم و اتفاق آن‌ها در مبادی و موضوعات ۴۸۲
۲۲۵	 فصل نهم درباره‌ی علم و ظنّ و اشتراک و تباین آن‌ها و درباره‌ی معنی ذهن و فهم و حدس و ذکاء و صنعت و حکمت ۵۰۲
۲۲۹	 مقاله‌ی چهارم از فن پنجم
۲۲۹	 اشاره

فصل اول ۵۱۸	۲۳۰
فصل دوم در این که حدّ با برهان و تقسیم کسب نمی‌شود ۵۵۴	۲۴۰
فصل سوم در این که حد از راه تقسیم و استقراء نیز به دست نمی‌آید، و تأکید سخن در این باب؛ و در مناسبت بعضی براهین با حدود و آگاهیدن بعضی	
فصل چهارم در مشارکت اجزاء حدّ و اجزاء بعضی براهین، و کیفیت حدّ اوسط قرار گرفتن حدود و حدّ اوسط قرار گرفتن انواع علل ۶۱۷	۲۵۹
فصل پنجم در تفصیل دخول اصناف علل در حدود و براهین تا این که از این طریق بر مشارکت بین حدّ و برهان وقوف حاصل شود	۲۶۶
فصل ششم در اشاره به این که حدّ از طریق ترکیب اکتساب می‌شود ۶۵۳	۲۷۷
فصل هفتم در این که روش تقسیم، در تحدید سودمند است، و در کیفیت این امر؛ و در تفصیل روش ترکیب، و در کیفیت تقلیل خطای ناشی از اسم	
فصل هشتم در سود بردن از تقسیم کلّ به اجزاء، و اتمام سخن درباره‌ی حدّ اوسط قرار دادن علل منعکس و غیر منعکس، و تحقیق چگونگی آن	۲۸۰
فصل نهم در تحقیق آنچه معلّم اول در معنی توسیط علل آورده، و سیر موازی با مذهب او در این مطلب همراه با توضیح آن ۶۹۹	۲۹۵
فصل دهم خاتمه‌ی سخن در برهان ۷۲۱	۳۰۰
یادداشت‌ها	۳۰۳
[فهرست]	۴۴۳
درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان	۴۴۶

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)

مشخصات کتاب

سرشناسه: ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق.

عنوان قراردادی: [شفا. برگزیده. برهان]

عنوان و نام پدیدآور: برهان شفا/ بوعلی سینا؛ ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری.

مشخصات نشر: تهران: فکر روز، ۱۳۷۳.

مشخصات ظاهری: ۶۴۰ ص.

عنوان دیگر: شفا. برگزیده

موضوع: برهان

موضوع: منطق — متون قدیمی تا قرن ۱۴

شناسه افزوده: قوام صفری، مهدی، ۱۳۳۹ -، مترجم

رده بندی کنگره: B

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱ الف ۱۶۴ ش ب/ب ق

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۳-۱۰۱۵

سپاس‌گزاری

به سامان آمدن این کار مرهون منت و بنده‌پروری پروردگار عزیز من است؛ بر من واجب است از او تشکر کنم، و بر او سپاس گزارم: که مرا با ضعف‌هایم وانگذاشت، و آن‌ها را به رحم و کرم خویش به قوت شایسته‌ی این کار تحویل بخشید. چگونه بنده‌ی شکرگزار نباشم که حتی «این همان الله من لیبیک اوست».

نیز از همسر، که کوشش دوستانه و عالمانه‌ی او در تدارک محیطی آرام و درخور اندیشه و فکرورزی مائده‌ای الهی و قابل ستایش است، تشکر می‌کنم و بر حوصله‌ی الهی او آفرین می‌گویم و به خاطر زحماتش، به ویژه در خصوص برهان شفاء، خود را مدیون او می‌دانم. از خداوند عزیزم برای او آرامشی آسمانی می‌طلبم.

رغبت و سلیقه‌ی دوست عزیزم آقای محمد علی مقدم‌فر، مدیر عامل محترم انتشارات فکر روز، به چاپ و در چاپ این اثر قابل ستایش است، از ایشان تشکر می‌کنم.

نیز از دوست عزیزم آقای ابراهیم دادجو که در تصحیح نمونه‌های چاپی متن عربی، مرا مورد محبت و عنایت دوستانه‌ی خود قرار داده است، تشکر می‌کنم.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۹

دیباجه‌ی مترجم

۱. شفاء:

ابو علی حسین بن عبد الله بن سینا، پزشک، طبیعی‌دان، ریاضی‌دان، و فیلسوف گران‌قدر عالم اسلام است. وی، که در غرب به

اویسنا Avicenna مشهور است، در سال ۳۷۰ هجری (- ۹۸۰ م) در روستای «افشنه» ی بخارا متولد شد و در سال ۴۲۸ هجری (- ۱۰۳۷ م) در همدان درگذشت.

الشفاء، کتاب دایره المعارف گونه‌ی ابن سینا، شامل چهار بخش اصلی است: منطق، طبیعیات، ریاضیات، و الهیات. اجزاء این کتاب، که بدون تردید در نوع خود نظیر ندارد، به شرح زیر است:

- ۱- منطق: ۱- المدخل، ۲- المقولات، ۳- العبارة، ۴- القیاس، ۵- البرهان، ۶- الجدل، ۷- السفسطه، ۸- الخطاب، و ۹- الشعر.
- ۲- طبیعیات: ۱- السماء الطبیعی، ۲- السماء و العالم، ۳- الكون و الفساد، ۴- الافعال و الانفعالات، ۵- المعادن و الآثار العلویه، ۶- النفس، ۷- النبات، و ۸- الحيوان.
- ۳- ریاضیات: ۱- اصول الهندسه، ۲- الحساب، ۳- الموسيقى، و ۴- الهیة.
- ۴- الهیات.

کامل‌ترین و تمیزترین چاپ تمام اجزاء شفاء ویرایشی است که بین سال‌های ۱۳۷۱ و ۱۳۷۹ هجری (- ۱۹۵۲ و ۱۹۷۷ م) در قاهره چاپ شده است. هیجده تن از اساتید کشور مصر تصحیح انتقادی این ویرایش را به عهده داشته‌اند. آقای دکتر ابراهیم مدکور، رئیس فرهنگستان

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۰

زبان مصر، بر این ویرایش نظارت کرده و بر تمام مجلّات آن مقدّمه نوشته است. با این که این چاپ ویرایش جدیدی می‌طلبد، با این حال بدون هر گونه تصحیح، در سال ۱۴۰۴ هجری جزو مجموعه‌ی «منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی»، به صورت افست تجدید چاپ شده است. صفحه‌بندی جلد اول منطق و جلد دوم طبیعیات در این چاپ افست غلط و آشفته است.

۲. برهان شفاء:

«برهان» طبق تصریح ابن سینا، در اول و آخر آن، فنّ پنجم از منطق شفاء محسوب می‌شود. در کتاب‌های کلاسیک منطق قدیم چند مبحث مختلف در کنار هم قرار گرفته‌اند؛ از میان این مباحث مختلف فقط مبحث قضایا و اشکال در حقیقت منطق محسوب می‌شوند. مباحث الفاظ جزو معنی‌شناسی، مبحث شعر جزو علم زیبایی‌شناسی و مباحث برهان، جدل و سفسطه باید جزو فلسفه‌ی علم محسوب شوند. محورهای اصلی‌ای که متن برهان شفاء را تشکیل می‌دهند چنین‌اند:

الف- تقسیم علم به تصوّر و تصدیق.

ب- معنی برهان و انواع آن.

ج- شرایط مقدمات برهان.

د- مسبوق بودن هر علمی به علم دیگر.

ه- کیفیت نیل به مجهولات از طریق معلومات و ارتباط آن‌ها.

و- ماهیت علم یقینی، یعنی: مساله‌ی تمییز علم از غیر علم.

ز- مساله‌ی استقراء، مشکل آن و راه حل آن، و تفاوت آن با تجربه.

ح- نقل برهان از علمی به علمی، یعنی: مساله‌ی تداخل علوم.

ط- مساله‌ی تمایز علوم.

ی- فضیلت بعضی از اشکال قیاس بر بعضی دیگر.

ک- ماهیت حدّ، محدودیت‌های آن و شرایط آن.

ل- فرق علم و ظن.

م- سودمندی حس در اکتساب علم یقینی.

ن- چگونگی وقوع غلط در انواع استدلال‌های منطقی.

یا- چگونگی مشارکت حد و برهان.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۱

یب- معانی مختلف اعراض «ذاتی» و معنی آن در کتاب برهان.

یج- معنی مناسبت مقدمات برهانی با استدلال برهانی.

ید- متناهی بودن حدود اوساط در استدلال‌های موجه و سالبه.

یه- فرق اساسی علوم ریاضی با علوم غیر ریاضی؛ و این که چرا ریاضیات علمی یقینی محسوب می‌شود.

یو- محدودیت‌های علوم تجربی.

یز- چگونگی اکتساب حد.

یح- چگونگی اکتساب مبادی اولی، انکار فطریّت فلسفی.

یط- سهم تقسیم و طبقه‌بندی اشیاء و موجودات در شناسائی آن‌ها.

کا- مفهوم «کلّیت» در کتاب برهان، و بنابراین در حوزه‌ی علوم تجربی؛ و تفاوت این مفهوم با مفهوم «سور کلی».

کب- مفهوم «ضرورت» در کتاب برهان، و بنابراین در حوزه‌ی علوم تجربی.

کج- کیفیت اعطای «لَمَّیّت» و «اَئِیّت» مساله‌ای واحد در دو علم مختلف.

و مباحث فرعی دیگری که همه در حوزه‌ی علم‌شناسی و فلسفه‌ی علم قرار دارند. امروزه مباحث علم‌شناسی وسعت بسیار یافته است، با این حال سزاوار نبود که یکی از بهترین متون فلسفه‌ی علم به زبان فارسی ترجمه نشده باقی ماند؛ این کار، یعنی ترجمه‌ی برهان شفاء، به نظر من کاملاً فوری بود. بدون تردید آشنایی دانشجویان فلسفه با برهان شفاء درباره‌ی بسیاری از ادّعاها و نوآوری‌ها به آن‌ها دیدگاه جدیدی خواهد بخشید. معلوم خواهد شد که مشکل استقراء، مساله‌ی تمییز علم از غیر علم و مساله‌ی بسیار مهمّ اختلاف و اشتراک علوم گوناگون، از قدیم الایام برای اندیشمندان مسلمان نیز مطرح بوده است؛ و این که معنی علم به عقیده‌ی ابن سینا، علم یقینی و مثلاً به عقیده‌ی کانت و پوپر علم تجربی است در اصل طرح مساله‌ی بسیار مهمّ «تحدید حدود» و «تمییز» هیچ فرقی به وجود نمی‌آورد. معلوم خواهد شد که هرچند ابو علی سینا به «یقینی بودن» مجربات و علوم تجربی فتوی داده است، با این حال به عقیده‌ی وی قلمرو این نوع یقین، برخلاف آنچه به فلاسفه‌ی مسلمان نسبت داده شده است، بسیار محدود و مشروط است. معلوم خواهد شد که نه مساله‌ی «استقراء»، «مساله‌ی هیوم» است و نه مساله‌ی «تمییز» و تحدید حدود، «مساله‌ی کانت» است. معلوم خواهد شد که «دست نیافتن به ذاتیات اشیاء» معلوم قدما نیز بوده است. معلوم خواهد شد که انحاء روش، مشخص‌کننده انواع علم نیست.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۲

۳. درباره‌ی این متن و ترجمه‌ی فارسی:

ترجمه‌ی فارسی برهان شفاء براساس متن مصحح استاد ابو العلاء عفیفی انجام شده است (ابو العلاء عفیفی، اشفاء، المنطق، البرهان، نشر وزارة التربية و التعليم. الادارة العامة للشقافة، بمناسبة الذکری الالفیة للشیخ الرئيس، المطبعة الامیریة بالقاهرة، ۱۳۷۵ هـ - ۱۹۵۶ م). با این تفاوت که چند تغییر کوچک در متن آن به عمل آمده است:

۱- در بعض از جاها، پاراگراف‌بندی متن قاهره عوض شده است؛ این کار بنا بر ضرورت اتصال و انفصال مطالب پاراگراف‌های متوالی انجام شده است.

۲- اغلاط چاپی و غیر چاپی تا آن جا که برای من مقدور بود تصحیح شده است.

۳- در مواردی نسخه بدل به متن قاهره ترجیح داده شده و در متن آورده شده است.

۴- در چند مورد محدود، چند واژه از متن قاهره حذف شده است؛ این واژه‌ها یا تکرار مکرر بوده‌اند یا زاید.

تمام پاراگراف‌های متن برهان شفا در این چاپ شماره‌گذاری شده است: از ۱ تا ۸۲۶.

ترجمه‌ی هر پاراگراف متن، با همان شماره بلافاصله بعد از متن قرار داده شده است. مواضع مشکل برهان شفا، با شماره‌گذاری در متن ترجمه، از ۱ تا ۷۲۸، نشان داده شده و در آخر هر جلد به ترتیب شماره تفسیر شده است.

امیدوارم این کتاب مورد پسند خاطر شریف اساتید فن و دانشجویان فلسفه واقع شود؛ ان شاء الله. و آخر و عوانان الحمد لله رب العالمین.

مهدی قوام صفری ۲۳ خرداد ۱۳۷۲ دانشگاه تبریز

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۳

البرهان من کتاب الشفاء الفن الخامس من المنطق فی البرهان، و هو أربع مقالات برهان از کتاب شفاء فن پنجم از منطق در برهان و آن چهار مقاله است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۵

المقالة الأولى اثنا عشر فصلا

مقاله‌ی اول دوازده فصل است

اشاره

الفصل الأول فی الدلالة علی الغرض فی هذا الفن (۱) لما كان العلم المكتسب بالفكرة؛ و الحاصل بغير اكتساب فکری - قسمین: أحدهما التصديق و الآخر التصور؛ و كان المكتسب بالفكرة من التصديق حاصلًا لنا بقياس ما؛ و المكتسب بالفكرة من التصور حاصلًا لنا بحد ما؛ و كان كما أن التصديق علی مراتب؛ فمنه یقینی یعتقد معه اعتقاد ثان - إما بالفعل و إما بالقوة القریبة من الفعل - أن المصْدَق به لا - یمكن ألا یكون علی ما هو علیه إذا كان لا یمكن زوال هذا الاعتقاد فيه؛ و منه شبهه بالیقین: و هو إما الذی یعتقد فيه اعتقاد واحد، و الاعتقاد الثانی الذی ذکرناه غیر معتقد معه بالفعل و لا بالقوة القریبة من الفعل: بل هو بحيث لو عسی إن تبّه علیه بطل استحکام التصديق الأول، أو إن كان معتقداً كان جائز الزوال؛ إلا أن الاعتقاد الأول مقرر لا یعتقد معه بالفعل لنقيضه إمكان؛ و منه إقناعی ظنی دون ذلك: و هو أن یعتقد الاعتقاد الأول و یكون معه اعتقاد - ثان إما بالفعل و إما بالقوة القریبة من الفعل - أن لنقيضه إمكانا، و إن لم یعتقد هذا فلاّن الذهن لا یتعرض له و هو بالحقیقة مکنون - كانت القیاسات أيضا علی مراتب. فمنها ما یوقع الیقین و هو البرهانی. و منها ما یوقع شبه الیقین و هو إما القیاس الجدلی و إما القیاس السوفسطیقي المغالطی. و منها یقنع فیوقع ظنا غالبا و هو القیاس الخطابی. و أما الشّعی فلا یوقع تصدیقا؛ و لكن یوقع تخیلا محرکا للنفس

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۶

إلی انقباض و انبساط بالمحاكاة لأمر جمیل أو قبیح.

فصل اول در دلالت بر هدف از این فن

(۱) از آن جا که علم حاصل از اکتساب فکری، نیز علم حاصل از غیر اکتساب فکری، ۱ بر دو قسم است: تصدیق و تصوّر؛ و تصدیقات اکتسابی توسط قیاس ۲ و تصوّرات اکتسابی توسط حدّ ۳ حاصل می‌شوند. و همانطور که تصدیق دارای مراتبی است، به این ترتیب که برخی از تصدیقات یقینی است و همراه اعتقاد به محتوای آن اعتقاد دیگری- خواه بالفعل، خواه با قوه‌ی قریب به فعل- وجود دارد مبنی بر این که محتوای تصدیق نمی‌تواند غیر از آنچه که هست باشد، هرگاه زوال اعتقاد بر محتوای آن امکان نداشته باشد؛ و برخی از تصدیقات شبه یقینی است: و این نوع تصدیق یا به این صورت است که در آن فقط اعتقاد واحدی وجود داشته باشد و اعتقاد دیگری، خواه بالفعل و خواه با قوه‌ی قریب به فعل، همراه آن موجود نباشد، بلکه اعتقاد بر محتوای تصدیق به نحوی باشد که اگر در صحت آن تشکیک شود تصدیق استحکام خود را از دست بدهد، و یا به این صورت است که هرچند چنین تصدیقی مورد اعتقاد است، با این حال این اعتقاد جائز الزوال باشد، با این که فعلا پابرجاست و امکان نقیض آن فعلا مورد اعتقاد نیست؛ و برخی از تصدیقات اقناعی و ظنی است، بدین نحو که همراه اعتقاد بر محتوای تصدیق، اعتقاد دیگری- خواه بالفعل، خواه با قوه قریب به فعل- مبنی بر این که نقیض اعتقاد اول امکان دارد، موجود است و اگر بر امکان نقیض اعتقادی نباشد در واقع به خاطر غفلی است که بر ذهن عارض شده است؛ و در هر حال اصل اعتقاد بر تصدیق مورد ظنّ است. به همین ترتیب قیاسات هم دارای مراتب است. برخی از قیاسات تولید یقین می‌کند و آن قیاس برهانی است. و برخی از آنها تولید شبه یقین می‌کند و آن قیاس جدلی و یا قیاس مغالطی است. و برخی از آنها تولید ظنّ غالب می‌کند و آن قیاس خطابی است. اما قیاس شعری تولید تصدیق نمی‌کند، بلکه تولید تخیلی می‌کند که موجب انبساط و انقباض نفس در قبال امور زیبا و زشت می‌گردد.

(۲) و أيضا كما أن التصور المكتسب على مراتب: فمنه تصور للشيء بالمعاني العرضية التي يخصصه مجموعها؛ أو على وجه يعمله و غيره. و منه تصور للشيء بالمعاني

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۷

الذاتية على وجه يخصصه وحده، أو على وجه يعمله و غيره. و التصور الذي يخصصه من الذاتيات وحده إما أن يشتمل على كمال حقيقة وجوده حتى يكون صورة معقولة موازية لصورته الموجودة إذا لم يشذ منها شيء من معانيه الذاتية. و إما أن يتناول شطرا من حقيقته دون كمالها. كذلك القول المفصل المستعمل في تمييز الشيء و تعريفه؛ ربما كان تمييزه للمعروف تمييزا عن بعض دون بعض: فإن كان بالعرضيات فهو رسم ناقص، و إن كان بالذاتيات فهو حد ناقص. و ربما كان إنما تمييزه عن الكل؛ فإن كان بالعرضيات فهو رسم تام؛ و خصوصا إن كان الجنس قريبا فيه. و إن كان بالذاتيات فهو عند الظاهريين من المنطقيين حد تام، و عند المحصلين: إن كان اشتمل على جميع الذاتيات اشتمالا لا- يشذ منها شيء فهو حد تام؛ و إن كان يشذ منها شيء فليس حدا تاما. و ليس الغرض في التحديد أن يحصل تمييز بالذاتيات فقط. ألا ترى إلى قولك «إن الإنسان جسم ناطق مائت»؛ فليس هذا و إن ميز بالذاتيات، بحد تام، لأنه أخلّ بفصول أجناس متوسطة. و كذلك ان اشتمل على فصول الأجناس المتوسطة و كان للشيء وحده بغير شركة غيره فصول كثيرة؛ و كان بواحد منها كفاية في التمييز؛ و لم يكن به وحده كفاية في تمام الحد؛ بل يحتاج أن تذكر جملتها حتى يكون الحد الحقيقي.

(۲) هم چنین همانطور که تصوّرات اکتسابی دارای مراتب است: برخی از این تصوّرات شامل معانی عرضی مربوط به یک چیز، یا مربوط به چند چیز است؛ و برخی دیگر شامل معانی ذاتی مختص به یک چیز، یا مختص به چند چیز می‌باشد. تصوّری که صرفا به ذاتیات امری مختص باشد، یا به کمال حقیقت وجودی آن امر مشتمل است به نحوی که همه معانی ذاتی آن را شامل است و در این صورت، چنین تصوّری با صورت خارجی امر مفروض برابر خواهد بود؛ و یا این که نه تمام حقیقت شیء، بلکه جزئی از حقیقت آن را در بر دارد. به همین سان چه بسا قول مفصّلی که برای تمييز و تعريف امری مورد استفاده قرار می‌گیرد، معرّف را فقط نسبت به بعضی از اغیار متمایز کند و چنین تعریفی اگر از عرضیات ترکیب شود، رسم ناقص و اگر از ذاتیات ترکیب شود، حد ناقص نامیده

می‌شود. اما اگر تعریف، معرّف را از تمام اغیار متمایز سازد، در این صورت اگر چنین تعریفی از عرضیات معرّف ترکیب یابد رسم تام نامیده می‌شود، بویژه اگر جنس قریب معرّف در آن داخل باشد. و اگر این تعریف از ذاتیات معرّف حاصل شود، به نظر ظاهریین از منطق دانان حدّ تام، و به عقیده‌ی محققین از منطق دانان فقط در صورتی که شامل همه ذاتیات معرّف باشد حدّ تام نامیده می‌شود، و گرنه در صورتی که شامل همه‌ی ذاتیات معرّف نباشد حدّ تام نامیده نمی‌شود. زیرا هدف از تحدید صرفا حصول تمیز توسط ذاتیات نیست؛

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۸

مانند این که: «انسان جسم ناطق میرنده است»، که هرچند انسان را از نظر ذاتیات متمایز می‌کند، با این حال حدّ تام نیست، زیرا در آن به فصل‌های اجناس متوسط انسان اشاره نشده است. به همین جهت اگر چیزی دارای فصول زیادی باشد که با امر دیگری در آنها شرکت ندارد، هرچند در این صورت ذکر یکی از فصول از نظر متمایز ساختن آن کفایت می‌کند، با این حال نمی‌توان گفت که چنین تعریفی حدّ تام است، بلکه برای تحصیل حدّ حقیقی ذکر تمام آن فصول در تعریف ضروری است.

(۳) فلهذا ليس رسم الحد ما قيل من أنه «قول وجيز مميز للمطلوب بالذات»، بل ما قاله المعلم الأول في «كتاب الجدل»: إن الحد قول دال على الماهية. یعنی بالماهية کمال حقیقه‌ی شیء التي بها هو ما هو؛ و بها يتم حصول ذاته.

(۳) بنابراین آنچه در تعریف «حدّ» گفته شده که «حدّ عبارت است از قول مختصری که ذاتا مطلوب را متمایز می‌کند» درست نیست، بلکه تعریف «حدّ» عبارت از آن چیزی است که معلّم اول در «کتاب جدل» ۴ گفته است که «حدّ عبارت از قولی است که بر ماهیت دلالت کند»؛ یعنی کمال حقیقی شیء، که شیء به خاطر آن چنان است که هست، و حصول تام و تمام ذات آن، از طریق ماهیت امکان‌پذیر است.

(۴) فهذا الكتاب هو الذي يفيدنا المواد التي إن جعلت حدود قياس كان القياس موقعا لليقين - و هو القياس البرهاني - و يفيدنا المواد التي إذا جعلت أجزاء حد؛ كان الحد موقعا للتصور التام.

(۴) بنابراین، این کتاب ۵ موادی را تولید می‌کند که اگر حدود قیاس قرار بگیرند، آن قیاس تولید یقین کند - و آن قیاس برهانی است - و اگر اجزاء حدّ قرار بگیرند، آن حدّ تولید تصوّر تام کند.

(۵) و يصلح أن يجعل التصور بنوع ما مبدأ للتصديق، لأن كل مصدّق به متصوّر؛ و ليس كل متصور مصدّقا به: فإن معاني الألفاظ المفردة و الألفاظ المركبة التي ليس تركيبها قول جازم كلها متصورة و ليست بمصدّقة. بل لا قوال الجازمة قد تصوّر و صدّق بها؛ و لكن يكون ذلك من وجهين. أما التصور فمن جهة أن معناها قائم في النفس كقولك

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۹

الإنسان حيوان، و أما التصديق فلأن معناها مضاف إلى حال الشيء في نفسه بأنه كما تصوّر: أي أنه كما حصلت منه صورة معقولة من نسبة أوقعت بين حدّيهما. كذلك الحال لحدّيهما في الوجود في نفس الأمر.

(۵) تصوّر این صلاحیت را دارد که به نحوی مبدأ تصدیق واقع شود، زیرا هر آنچه که مورد تصدیق است، مورد تصوّر هم است؛ اما هر آنچه که مورد تصوّر است لزوما مورد تصدیق نیست: معانی الفاظ مفرد، و الفاظ مرکّب غیر قضیه، که قول جازم نیستند، در واقع تصوّر می‌شوند ولی هرگز مورد تصدیق واقع نمی‌شوند؛ حتی اقوال جازم هم به لحاظی تصوّر می‌شوند و به یک لحاظ دیگر مورد تصدیق واقع نمی‌گردند. وجه تصوّر قول جازم، قیام معنای آن به نفس است مانند این که [فقط گفته شود]: انسان حیوان است؛ و وجه تصدیق قول جازم نسبتی است که آن را با حال شیء فی نفسه مرتبط می‌کند، یعنی همانطور که بین دو حد قضیه در مقام صورت عقلی رابطه‌ای است، در مقام نفس الامر هم بین آن دو حد چنین رابطه‌ای وجود دارد.

(۶) فإذا كان هذا هكذا، فيشبه أن يكون التصديق بوجه ما كالتمام للتصور؛ و تكون سائر أصناف التصورات التي لا تنفع في التصديق

مطرحه فی العلوم. و إنما يطلب منها في العلوم ما يعين في التصديق. فإذا كان هذا هكذا؛ فيجوز أن يكون إنما نسب هذا الكتاب إلى القياس دون الحد بأن سمي «كتاب البرهان» لهذا المعنى. و أما في الحقيقة فهو كتاب البرهان و الحد معا.

(۶) بنابراین، هرگاه چنان باشد که گفتیم، به نظر می‌رسد که تصدیق به یک وجه مکمل تصور باشد؛ از این جهت تنها آن دسته از تصورات که در تصدیقات مورد استفاده هستند در علوم به کار می‌آیند و تصوراتی که از این جهت فایده‌ای ندارند از نظر علوم متروک هستند. به این ترتیب وجه تسمیه‌ی این کتاب به «کتاب برهان» که فقط آن را به قیاس نسبت می‌دهد بدون نسبت دادن آن به حد، روشن می‌شود؛ اما در حقیقت باید این کتاب را کتاب «برهان و حد» ۵ نامید.

(۷) و إذا ذكرنا غرض الكتاب و هو إفادة الطرق الموقعة للتصديق اليقيني و التصور الحقيقي، فمنفعة الكتاب ظاهرة؛ و هو التوصل إلى العلوم اليقينية و التصورات الحقيقية

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۰

النافعة لنا؛ بل الضرورية لنا إذا شرعنا في استعمال هذه الآلة التي هي المنطق؛ و أخذنا نزن بميزانها العلوم النظرية و العملية معا.

(۷) از بیان گذشته در مورد هدف این کتاب، که توسل به طرق نیل به تصدیق یقینی و تصور حقیقی است، فایده‌ی آن ظاهر می‌شود و آن عبارت است از رسیدن به علوم یقینی و تصورات حقیقی که از دیدگاه استعمال ابزار منطق و سنجش علوم نظری و علوم عملی همراه آن برای ما نه تنها سودمند، بلکه ضروری است.

الفصل الثاني في مرتبة كتاب البرهان (۸) إن الفنون التي سلفت، سلف أكثرها على نهج طبيعي من الترتيب؛ فكان من حق الفن الذي في البسائط أن يقدم على المركبات؛ و من حق الفن الذي في التركيب الأول الجازم أن يقدم على الذي في القياس؛ و كان من حق الفن الذي في القياس المطلق أن يقدم على القياسات الخاصة. و أما هذه الفنون التي انتقلنا إليها فمن الجائز أن يقدم بعضها على بعض؛ و ليس إلى شيء من التراتيب و الأوضاع حاجة ضرورية. لكن الأ شبه أن يكون المعلم الأول رتب هذا الفن الذي في البرهان قبل سائر الفنون: لأن الغرض الأفضل في جميع ما سلف، و في القياس نفسه، هو التوصل إلى كسب الحق و اليقين. و هذا الغرض يفيد هذا الفن دون سائر الفنون. و الأولى في كل شيء أن يقدم الأهم و أن يصرف الشغل إلى الفرض قبل النقل. فأما ما يفيد سائر الفنون فكأنه من الأمور التي ينتفع ببعضها في الأمور المدنية المشتركة دون استفادة الكمالات الخاصة إلا ما يتعلم منه على سبيل ما يتعلم الشر ليحذر. و الكمال الخاص قبل الكمال المشترك. و ذلك لأن بعضها يتعلم ليتحرز منه؛ و بعضها ليرتاض به او ليكبح به معاند الحق. و بعضها ليقدر به على مخاطبة الجمهور في حملهم على المصالح بما يظنون منه ظنا أو يتخيلون تخيلا. و جميع ذلك مما لا غنية عن تلخيصه لتكملة الأقسام.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۱

فصل دوم در مرتبه‌ی کتاب برهان

(۸) در فنون گذشته‌ی منطق، اکثرا ترتیب طبیعی بحث مراعات گردید و حق این بود که فن بسایط ۶ بر مرکبات مقدم باشد و فن ترکیب اول جازم مقدم بر فن قیاس مطرح شود؛ و فن قیاس مطلق بر فن قیاسات خاص ۷ مقدم باشد. اما هر یک از ففونی که اینک به بحث آنها منتقل شده‌ایم می‌تواند بر دیگری مقدم باشد، و هیچ ترتیب خاصی ضرورتا مورد نیاز نیست. با این حال به نظر می‌رسد که معلّم اول فن برهان را قبل از سایر فنون [صناعات خمس] مطرح کرده باشد: زیرا هدف اصلی از همه‌ی فنون گذشته‌ی [منطق]، و حتی خود قیاس، کسب حق و یقین است، و این هدف در فن برهان، و نه در مباحث دیگر، حاصل می‌شود، و در هر امری مقدم داشتن اهمّ، اولویت دارد؛ چنانکه قبل از امر مستحب باید به امر واجب پرداخت. اما آنچه سایر فنون افاده می‌کنند به این صورت است که بعضی از آنها ۸ در مسائل اجتماعی مشترک سودمند هستند و از آنها کمالات خاص استفاده نمی‌شود و تعلیم برخی از

آنها ۹ هم چون تعلیم امور شرّ است که به خاطر احتراز از آنها تعلیم می‌شود. و کمال خاص قبل از کمال مشترک است. زیرا برخی از این فنون به خاطر احتراز از آن، و برخی به خاطر تمرین یا سرکوب معاند حقّ تعلیم می‌شود. و بعضی از آنها به خاطر کسب توانایی بر سخن گفتن با توده‌ی مردم برای واداشتن آنها بر مصالح خویش، از طریق آنچه که تخیل یا ظنّ می‌کنند، تعلیم می‌شود ۱۰. و تلخیص این فنون برای تکمیل اقسام [صناعات خمس] اجتناب‌ناپذیر است.

(۹) لکن من الناس من رأى أن الأُصوب هو أن يتقدّم الفنّ المَعْلَم للجدل على هذا الفنّ، فاستنكر ما يقوله كل الاستنكار ورد عليه كل الرد، و ليس يستحق الرجل كل ذلك النكير و كل ذلك الرّد: فإن من وسع وقته للتأخر و أملى له فى الأجل فسلك ذلك السبيل، كان ذلك أحسن من وجه، و إن كان الأول أحسن من وجه. فإن الأول أحسن من جهة حسن الاختيار و الشفقة على الروزگار. و الثانى أحسن من جهة اختيار حسن التدريج: و ذلك لأن مدار الجدل إنما هو على القياس و الاستقراء، و من كل واحد منهما: برهانی و غیر برهانی.

و القیاسات البرهانیة الأولى هی المؤلفه من مقدمات محسوسه و مجرّبه و أولیة القیاس كما ستقف علیه. و الاستقراءات البرهانیة هی المستوفیه المذكوره. فأما القیاس الجدلی فهو من المقدمات المشهوره، و استقراؤه من المستوفیه بحسب الظاهر أو بحسب الدعوى. و برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۲

كل مقدمه محسوسه أو مجربه أو أولیه فإنها مشهوره و فى حکمها. و لا ینعکس. و كل استقراء حقیقی فهو أيضا استقراء بحسب الظاهر، و لا- ینعکس. و ليس كل ما أورد فى الجدل فهو شیء بعيد عن البرهان، بل كثير من المواد البرهانیة مذكوره فى الجدل، لكنها لم تؤخذ من حيث هی صادقّه بوسط أو بلا-وسط، بل من حيث هی مشهوره. و لو أخذت من حيث هی صادقّه لم یرض بمشهورات غیر صادقّه. فالماده الجدلیه الأولى أعم من الماده البرهانیة الأولى. نعم سیتشعب البرهان إلى مواد لا تكون مشهوره، و لكن لیست تلك المواد بالمواد الأولى للبرهان. و مع ذلك فإن النسبه التى تكون بین تلك المواد البرهانیة لا يدفع الجدل استعمالها، بل إنما لا یستعملها لأنه ليس له الى معرفتها سبیل. و أما النسبه التى بین تلك الحدود فتستعمل فى الجدل، لكن الحدود أنفسها ربما دقت عن الجدل. و فى المنطق لا- یعطى الحدود إنما یعطى النسب التى بین الحدود. فإذا نسب المواد الثانى مما یعطى أيضا فى تعلیم صناعه الجدل بحسب المنطق.

(۹) لكن بعضی اعتقاد دارند که بهتر است فنی که «جدل» را می‌آموزد بر این فن [برهان] مقدّم باشد، و این سخن با انکار و مخالفت شدید [دیگران] روبرو شده است، و صاحب چنین رأیی مستحقّ چنین انکار و مخالفت نیست، زیرا کسی که برای به تأخیر انداختن فن برهان وقت کافی داشته باشد و اجل [در این کار] برایش مهلت دهد، و چنین کند، این طریق از جهتی بهتر خواهد بود؛ هر چند مقدّم داشتن برهان از جهت دیگری ارجحیت دارد. مقدّم داشتن برهان از جهت حسن اختیار و ترس از روزگار رواست، و مقدّم داشتن جدل از جهت رعایت تدريج در تعلیم مناسب است: زیرا مدار جدل بر قیاس و استقراء استوار است، و هریک از این دو ممکن است برهانی و غیر برهانی باشد. و اولین قیاس‌های برهانی یا از مقدّمات محسوس و مجرّب و اولی تألیف می‌یابد، یا از یک قیاس بدیهی نتیجه می‌شود، چنان‌که به زودی بر آن واقف خواهی شد. و استقراءات برهانی استقراءاتی هستند که تمام افراد را استیفاء کنند. امّا قیاس جدلی از مقدّمات مشهور حاصل می‌شود و استقراء جدلی یا به حسب ظاهر و یا به حسب ادعای [طرف مجادله] تامّ محسوب می‌شود. و هر مقدمه‌ی محسوس و تجربی و اولی، مشهور بوده و در حکم مشهور است؛ امّا نه برعکس. و هر استقراء تام و حقیقی، به حسب ظاهر هم استقراء محسوب می‌شود و نه برعکس. و اینطور نیست که هر آنچه در جدل وارد شود امری غیر برهانی باشد، بلکه بسیاری از مواد برهانی در جدل مورد استفاده است، لکن [این مواد] در جدل از حیث صادق بودنشان، خواه صادق با واسطه، خواه صادق بی‌واسطه، اخذ نمی‌شوند بلکه از حیث مشهوریت استعمال می‌شوند. و اگر [این مواد] صرفاً از حیث صادق بودنشان اخذ می‌شدند،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۳

هرگز [در جدل] به مشهورات غیر صادق رضایت داده نمی‌شد. پس اولین مواد جدلی اعم از اولین مواد برهانی است، با این حال مواد برهانی در نهایت به موادی منشعب می‌شوند که مشهور نیستند، لکن این مواد اولین مواد برهان نیستند. با این حال جدل استعمال نسبت موجود بین مواد برهانی را رد نمی‌کند، لکن عدم استعمال آنها در جدل به خاطر این است که در سطح جدل نمی‌توان نسبت به آنها معرفتی کسب کرد. اما نسبت موجود بین حدود در جدل رعایت می‌شود، در عین حال گاهی خود محتوای حد دقیق‌تر از جدل است؛ و در منطق نه خود حدود، بلکه نسبت‌های موجود بین حدود بررسی می‌گردد. بنابراین نسبت‌های بین مواد ثانوی جدل به حسب منطق در تعلیم صناعت جدل مطمح نظر است.

(۱۰) و إذا كان كذلك فنسبته مادة الجدل ونسبة النسب التي تعطى في تعليم قانون الجدل - و هما شيئان مختلفان - إلى المواد الأولى للبرهان وإلى النسب التي تعطى لحدود المواد في تعليم قانون البرهان - و هما شيئان مختلفان - نسبة صورة القياس المطلق إلى القياس البرهاني.

(۱۰) چون چنین است، بنابراین ماده‌ی جدل و روابط مورد بحث در تعلیم جدل - که دو چیز مختلف‌اند - نسبت به مواد برهان و روابط مورد بحث درباره‌ی حدود مواد برهان - که دو چیز مختلف‌اند - مثل نسبت قیاس مطلق است به قیاس برهانی. ۱۱

(۱۱) و إذا كانت هذه النسبة إحدى الدواعي إلى تقديم القياس، فكذلك تلك هي إحدى الدواعي إلى تقديم كتاب الجدل. لکن بینهما بعد ذلك فرق. و ذلك لأن العام قد يكون مقوماً للشيء و قد يكون عارضا. و نسبة القياس المطلق إلى القياس البرهاني هي نسبة أمر مقوم. و نسبة المشهور إلى الصادق بلا وسط ليس نسبة أمر مقوم. و لذلك إذا التفت الإنسان إلى الصادق بلا وسط - من حيث هو صادق بلا وسط - و لم يلتفت إلى سهرته، بل فرض مثلاً أنه غیر مشهور، بل شنيع، لما وقع ذلك خلافاً في التصديق به كما لو سلب القياس البرهاني حد القياس المطلق لاختل، بل لا ممتنع. لکنه و إن كان كذلك فإن الابتداء بالأعم ثم التدرج إلى الأخص متعارفاً فيه الفصل بينه و بین ما يشارکه في ذلك الأعم، أمر نافع، و إن كان الأعم ليس مقوماً.

(۱۱) و اگر چنین نسبتی ۱۲ یکی از دلایل مقدم داشتن قیاس [مطلق بر قیاس برهانی]

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۴

باشد، پس همین نسبت یکی از دلایل تقدیم جدل [بر برهان] خواهد بود. با این حال این دو با هم فرق دارند؛ و آن این که امر عام گاه مقوم خاص است و گاه عارض آن، و نسبت قیاس مطلق به قیاس برهانی نسبت امر مقوم است، ولی نسبت مشهور به امر صادق بی‌واسطه نسبت امر مقوم نیست. به همین دلیل هرگاه انسان امر صادق بی‌واسطه را - از این حیث که بی‌واسطه صادق است - در نظر داشته باشد و به شهرت آن عنایتی نکند، بلکه حتی آن را مثلاً غیر مشهور یا خلاف مشهور تلقی کند این فرض خللی در تصدیق آن ایجاد نمی‌کند؛ در حالی که اگر حد قیاس مطلق بودن از قیاس برهانی سلب شود، برهان بودن آن مختل و بلکه ممتنع می‌گردد. لکن هرچند این مطلب صحیح است، اما شروع کردن با اعم و رفتن تدریجی به سوی اخص و شناختن تفاوت بین این دو سودمند است؛ هرچند اعم، مقوم [اخص] نباشد.

(۱۲) و على هذه الصورة حصلت ملكة البرهان: فإنه إنما فطن أولاً للجدل ثم انتقل إلى البرهان. و أيضاً فإن الأمور المجهولة إذا طلبت فإنما يتوصل إليها في أكثر الأمر بأن تورد أولاً قياسات جدلية على سبيل الارتياض، ثم يتخلص منها إلى القياس البرهاني. و هذا شيء ستعلمه في صناعه الجدل.

(۱۲) به این ترتیب است که ملکه‌ی برهان حاصل می‌شود: زیرا شخص ابتدا در فن جدل تمرین کرده و سپس به فن برهان منتقل می‌شود. هم‌چنین در کشف امور مجهول اکثراً ابتدا قیاسات جدلی بر سبیل تمرین مورد استفاده قرار می‌گیرد و پس از آن قیاس برهانی به کار گرفته می‌شود؛ و این مطلبی است که آن را به زودی در صناعت جدل یاد خواهی گرفت.

(۱۳) فاما صناعة الخطابة و الشعر فبعيدان عن النفع في الأمور الكلية النظرية: و ذلك لأن موضوعهما الأمور الجزئية. و إن نقلت إلى الأمور الكلية ظلمت هي الأمور الكلية.

(۱۳) اما صناعة خطابه و شعر در امور کلی نظری سودمند نیستند، زیرا موضوع آن‌ها امور جزئی است، و استفاده از آن‌ها در امور کلی نوعی تجاوز از حد تلقی می‌شود.

(۱۴) و أما المغالطة فإنها و إن شاركت الجدل في أنها كانت أولا قبل البرهان في الزمان، فإنها إنما كانت تتقدم تقدم الضار لا النافع. و تقدم الجدل تقدم النافع. و المغالطة ليست مما ينفع بوجه، و لا مادتها بمشاركة لمادة البرهان بوجه. بل لا المادة المغالطية برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۵

تحمل علی ماده البرهان و لا صورتها علی صورته، و لا بالعکس.

(۱۴) و اما مغالطه هرچند از جهت تقدّم زمانی بر برهان با جدل مشترک است، لکن مقدّم داشتن مغالطه بر برهان، در واقع مقدّم داشتن امر مضرّ است نه مقدّم داشتن امر سودمند، ولی مقدّم داشتن جدل، مقدّم داشتن امر سودمند است. و مغالطه امری نیست که به وجهی سودمند باشد و مادهی مغالطه هم از هیچ جهتی با مادهی برهان مشارکت ندارد. نه مادهی مغالطی بر مادهی برهانی و نه صورت مغالطه بر صورت برهان قابل حمل است و نه عکس این مطلب صادق است.

(۱۵) و الخطابة فقد تقدمت أيضا على البرهان في الزمان فكانت إما مشبهة بالجدل و من حكم الجدل، أو كانت على حكم المغالطة. و ليس التقدم في الزمان هو المقصود، بل التقدم النافع الذي مع مشاركة ما.

(۱۵) و خطابه هم، چون گاهی از نظر زمانی بر برهان مقدم است، بنابراین یا شبیه جدل بوده و حکم آن را دارد، و یا حکم مغالطه را خواهد داشت. اما صرف تقدم زمانی مدّ نظر نیست، بلکه تقدّم آن امری که در عین سودمندی مشارکتی با برهان دارد مطمح نظر است. ۱۳

لفصل الثالث في أن كل تعليم و تعلم ذهني فبلعم قد سبق (۱۶) لتعليم و التعلم منه صناعي مثل تعلم النجارة و الصباغة، و إنما يحصل بالمواظبة على استعمال أفعال تلك الصناعة. و منه تلقيني مثل تلقين شعر ما أو لغة ما، و إنما يحصل بالمواظبة على التلطف بتلك الأصوات و الألفاظ ليحصل ملكة. و منه تأديبي، و إنما يحصل بالمشورة على متعلمه. و منه تقليدي، و هو أن يألف الإنسان اعتقاد رأي ما، و إنما يحصل له من جهة الثقة بالمعلم. و منه تنبيهي كحال من يعلم أن المغناطيس يجذب الحديد، لكنه غافل عنه في وقته و لا يفتن له عند إحساسه جاذبا للحديد، فيعجب منه، فيقال له: هذا هو المغناطيس الذي عرفت حاله. فحينئذ يتنبه و يزول عنه التعجب. أو كمن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۶

يخاطب بالأوائل فلا- يفتن لها لنقص في العبارة أو في ذهنه فيحتال في تقريرها له. و منه أصناف أخرى، و ليس شيء منها بذهني أو فكري. و الذهني و الفكري هو الذي يكتسب بقول مسموع أو معقول من شأنه أن يوقع اعتقادا أو رأيا لم يكن، أو يوقع تصورا ما لم يكن. و هذا التعليم و التعلم الذهني قد يكون بين إنسانين و قد يكون بين إنسان واحد مع نفسه من جهتين. فيكون من جهة ما يحدث الحد الأوسط في القياس مثلا- معلما، و من جهة ما يستفيد النتيجة من القياس- متعلما. و التعليم و التعلم بالذات واحد و بالاعتبار اثنان.

فإن شيئا واحدا- و هو انسياق ما إلى اكتساب مجهول بمعلوم- يسمى بالقياس إلى الذي يحصل فيه- تعلما، و بالقياس إلى الذي يحصل عنه، و هو العلة الفاعلة- تعلما. مثل التحريك و التحرك.

فصل سوم در این که هر تعلیم و تعلّم ذهنی مسبوق به یک علم است ۱۴

(۱۶) تعلیم و تعلّم انواعی دارد؛ نوعی از آن تعلیم و تعلّم صناعی است، مانند تعلیم نجاری و رنگرزی که از طریق تمرین اعمال مربوط به آنها حاصل می‌شود. نوعی دیگر، تعلیم و تعلّم تلقینی است، مانند تلقین شعر یا تلقین زبانی خاص، که از طریق تمرین الفاظ و کسب ملکه‌ی آن حاصل می‌شود؛ و دیگر تعلیم و تعلّم تأدیبی است که از طریق مشورت با متعلّم حاصل می‌شود؛ و دیگر تعلیم و تعلّم تقلیدی است و آن عبارت از این است که آدمی با اعتقاد به یک رأی خاص انس داشته باشد، و این نوع از تعلیم و تعلّم از جهت اعتماد بر معلّم حاصل می‌گردد؛ و دیگر تعلیم و تعلّم تنبیهی است، مانند این که کسی بداند آهن ربا آهن را جذب می‌کند اما در زمانی خاص از آن غفلت داشته باشد به نحوی که از جذب آهن توسط آهن ربا تعجب کند، و چون گفته شود که این آهن ربا است که آهن را جذب می‌کند متنبّه شده و تعجب او برطرف شود؛ یا مانند کسی که یکی از بدیهیات بر او عرضه شود، اما او به خاطر نقص عبارت یا به خاطر عدم توانایی ذهن خویش آن را درک نکند، پس با بیان مطلب بر وی چاره‌جویی شود. تعلیم و تعلّم انواع دیگری نیز دارد که البته هیچ یک از این انواع در واقع تعلیم و تعلّم ذهنی یا فکری نیست.

تعلیم و تعلّم ذهنی و فکری عبارت است از آنچه که از طریق سخنی مسموع یا معقول که موجب پیدایش عقیده و رأی یا تصوّر می‌گردد که قبلاً نبوده است، کسب شود. این نوع تعلیم و تعلّم

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۷

ذهنی گاهی بین دو فرد و گاهی توسط یک فرد، امّا به دو لحاظ، انجام می‌گیرد. مثلاً، فرد از آن جهت که حدّ اوسط قیاس را حدس می‌زند، معلّم، و از آن جهت که نتیجه‌ی قیاس را اخذ می‌کند متعلّم است. تعلیم و تعلّم در واقع ذاتاً امری واحد است و دوگانگی آن اعتباری است. این امر واحد- که همان اکتساب امر مجهول توسط امر معلوم است- نسبت به فردی که در او حاصل می‌شود تعلّم، نسبت به فردی که از او، یعنی علت فاعلی، پدید می‌آید تعلیم نامیده می‌شود. مانند تحریک و تحرّک.

(۱۷) و کلّ تعلیم و تعلّم ذهنی و فکری فانّما يحصل بعلم قد سبق. و ذلك لأنّ التصديق و التصور الكائنين بهما إنما يكونان بعد قول قد تقدم مسموع أو معقول. و يجب أن يكون ذلك القول معلوماً أولاً، و يجب أن يكون معلوماً لا كيف اتفق، بل من جهة ما شأنه أن يكون علماً ما بالمطلوب: إن لم يكن بالفعل فبالقوة.

(۱۷) هر تعلیم و تعلّم ذهنی و فکری صرفاً از طریق یک علم سابق حاصل می‌شود. و این بدین خاطر است که تصدیق و تصوّر پدید آمده از طریق تعلیم و تعلّم ذهنی و فکری بعد از سخن مسموع یا معقولی است که تقدّم دارد. و واجب است آن سخن اولاً معلوم باشد، و البته نه به هر صورت ممکن، بلکه از این جهت که، اگر نه بالفعل حداقل بالقوه، در حکم علم به مطلوب است.

(۱۸) أما التصديق فيتقدمه معلومات ثلاثة: أحدها تصور المطلوب و إن لم يصدق به بعد. و الثاني تصور القول الذي يتقدم عليه في المرتبة. و الثالث تصديق القول الذي يتقدم عليه في المرتبة. فيتبع هذه الثلاثة المعلومات تصديق بالمطلوب. و سواء جعلت القول الذي يتقدم عليه بالمرتبة قياساً أو استقراءً أو تمثيلاً أو ضميراً أو غير ذلك، فلا بد من مقدّمه أو مقدمات يحصل العلم بها من وجهين: من جهة التصور أولاً، و التصديق ثانياً، حتى يكتسب بها تصديق لم يكن.

(۱۸) اما تصدیق بر سه امر مسبوق است: اول، تصوّر مطلوب، هر چند با تصدیق آن توأم نباشد. دوم، تصوّر قولی که از لحاظ رتبه بر آن مقدّم است. ۱۵ و سوم، تصدیق قولی که به لحاظ رتبه بر آن مقدّم است. تصدیق مطلوب بعد از این معلومات سه گانه انجام می‌شود. و اعمّ از این که قول مقدّم به لحاظ رتبه، قیاس یا استقراء یا تمثیل یا قیاس ضمیر یا غیره باشد، چاره‌ای جز پذیرش مقدمه یا مقدماتی که از دو لحاظ: تصور و تصدیق نسبت به آن‌ها علم حاصل شود

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۸

نیست، تا این که از این طریق تصدیقی پدید آید که قبلاً نبوده است.

(۱۹) و أما التصور فيجب أن يتقدمه تصور أجزاء الحد أو الرسم لا غير. و في الصناعات العملية أيضاً إنما يتوصّل إلى التعليم و التعلم

من علم متقدم: کما أن متعلم النجارة يجب أن يعلم أولا- ما الخشب و ما القدوم؛ و أن الخشب من شأنه ينحت بالقدوم و ينشر بالمنشار و يثقب بالمثقب و ما أشبه هذا.

(۱۹) و امّا [در مورد تصوّر] فقط واجب است تصوّر اجزاء حدّ یا اجزاء رسم مقدّم باشد، نه چیز دیگر. و در صناعات عملی نیز از طریق علم مقدّمی به تعلیم و تعلّم پرداخته می‌شود:

مانند این که متعلّم نجاری ابتدا باید چوب و رنده را بشناسد و بداند که چوب قابلیت رنده شدن بارنده، و بریده شدن با ارّه و سوراخ شدن با مته و اموری مانند آن را دارد. ۱۶

(۲۰) و اعلم أنه لما قيل: كل تعليم و تعلم ذهني، حسبوا أن الغرض في قوله «ذهني» هو أن يفرق عن الحسي. قالوا فإنه قد يتعلم أيضا حسي عن علم قد سبق: كمن أدرك شيئا بالحس ثم نسيه فهو يتطلبه و يتعرفه، فيكون هذا التطلب الثاني بعد علم سبق.

و هذا مما ليس يعجبني: فإنه يشبه أن يكون التعلم و التعليم لا يقلان على ما يستفاد بالحس. و لو أن إنسانا أرى إنسانا غيره شيئا ما عرضه على حسه فأفاده إدراكا لمحسوس لم تكن عنده معرفته، فإنه لا يقال لنفس ما فعل به الآخر إنه علمه شيئا، و لا يقال للمفعول به ذلك إنه تعلّم شيئا، اللهم إلا أن يكون إنما أراه ما أراه ليحدث له به ملكة ما صناعية. و ذلك إذا كان ما يريه هو هيئة عمل. و ذلك اعتبار غير اعتبار كونه مدركا لذلك من حيث هو محسوس. و الأشبه أن يكون هذا أيضا ليس تعلّما و تعلمًا، بل تعريفا و تعرفًا، و ألا يكون إدراك الجزئيات علما بل معرفة.

(۲۰) و بدان که برخی پنداشته‌اند که هدف از قید «ذهنی» در عبارت «هر تعلیم و تعلّم ذهنی» این است که آن را از «تعلیم و تعلّم حسی» متمایز کند. و [بر این اساس] گفته‌اند که تعلیم و تعلّم حسی نیز مسبوق به یک علم است: مانند این که کسی چیزی را با حس ادراک کند، سپس آن را فراموش سازد و بعد آن را طلب کرده و در صدد شناختن آن برآید، چنین شناختی مسبوق به یک علم خواهد بود. این سخن چیزی است که من نمی‌پذیرم: زیرا آنچه که از طریق حسّ کسب شود تعلیم و تعلّم خوانده نمی‌شود. اگر فردی چیزی را به فرد دیگری عرضه کرده و آن را

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۹

در معرض حسّ او قرار دهد و از این طریق ادراکی بر وی افاده کنده که قبلا- معرفت آن را نداشته است، در این جا عمل آن فرد تعلیم، و ادراک حاصل شده در فرد دوّم نیز تعلّم نامیده نمی‌شود؛ مگر این که هدف از عرضه داشتن یک امر ایجاد عادت مربوط به یک صنعت در فرد دوّم باشد و این معنی آن گاه حاصل می‌شود که آنچه ارائه شده عبارت از کیفیت یک عمل باشد. و این امر، اعتباری غیر از اعتبار ادراک حسی از طرف شخص مدرک است؛ حتّی می‌توان گفت که این هم تعلیم و تعلّم نیست، بلکه تعریف و تعرّف است، زیرا ادراک جزئیات علم نیست بلکه شناختن است.

(۲۱) و بعد ذلك فإن قولهم: إن كل تعليم و تعلم ذهني فبعلم قد سبق، ليس الغرض به أي سبق اتفاق، بل أن يكون سبقا نافعا في التعليم و التعلم، و حاصل الوجود في هذا التعلم حصول العلة مع المعلول. و أما الأحساس الأول فليس شيئا موصلا إلى الأحساس الثاني و لا جزءا من السبب الموصل إلى الأحساس الثاني نافعا فيه، موجودا معه.

فإن أريد أن يكون هذا الكلام على هذا التأويل كالصحيح، فيجب أن يجعل بدل التعليم و التعلم التعريف و التعرف، أو يفهم من التعليم و التعلم ما لم يتواطأ عليه في هذه الكتب، بل ما يفهم من التعريف و التعرف، و لا مناقشة في ذلك.

(۲۱) علاوه بر آن، هدف کسانی که می‌گویند: هر تعلیم و تعلّمی به یک علم مسبوق است، این نیست که این مسبوقیت به هر صورتی که باشد فرق نمی‌کند، بلکه هدف مسبوقیتی است که در تعلیم و تعلّم سودمند افتد، به نحوی که علم سابق همراه تعلّم وجود داشته باشد، هم‌چون وجود علّت با معلول. در حالی که احساس اوّل [در مثال بالا]- نه منتهی به احساس دوّم است و نه از اسباب نیل به احساس دوّم می‌باشد. اما اگر کسی در صدد این باشد که سخن آن‌ها را صحیح تلقّی کند در این صورت ضرورت

دارد که به جای تعلیم و تعلّم، تعریف و تعرّف را به کار ببرد، یا از تعلیم و تعلّم چیزی را اراده کند که در این کتاب‌ها مصطلح نیست، یعنی آنچه را که از تعریف و تعرّف فهمیده می‌شود؛ و البته در اصطلاح مناقشه نیست.

(۲۲) و قد قالوا إن قول القائل «كل تعلیم و تعلّم ذهنی» لیس فی صحه قول القائل «كل تعلیم و تعلّم فکری»: فإن هذا القائل یكون قد أخرج بقوله «الفکری» الحسیّ. فهؤلاء یعرض لهم ما عرض لأولئك. و شیء آخر: و هو أن الذهنی هو الذی یکتسب بالذهن، و الذهن غیر الحس: فأی حاجة إلی ما یفصله عن الذی بالحس؟ و الذی عندی هو أن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۰

الذهنی أصلح من الفکری؛ فأن الذهنی أعم من الفکری و الحدسی و الفهمی: فإن الفکری هو الذی یكون بنوع من الطلب؛ فیکون هناك مطلوب ثم تتحرک النفس إلی طلب الأوسط علی الجهة المذكورة فی اکتساب القیاس. فلا تزال تستعرض الأمور المناسبة إلی أن تجد حدّ أوسط. و أما الحدسی فهو أن یكون المطلوب إذا سنح للذهن تمثّل الحد الأوسط عن غیر طلب. و هذا کثیرا ما یكون. أو تكون إحدى المقدمتین سانحة للذهن فیضاف إلیها دفعة حدّ إما أصغر و إما أكبر، فتخلق نتیجة من غیر فکر و لا طلب. و أما الفهمی فهو ألا یكون الحد الأوسط حصل بطلب و لا بسنوح، بل بسمع من معلّم من خارج، و الذهن هو الذی یتلقى جمیع هذا.

(۲۲) برخی گفته‌اند عبارت «هر تعلیم و تعلّم ذهنی» از نظر صحّت در حدّ عبارت «هر تعلیم و تعلّم فکری» نیست، و این گوینده خواسته تا با قید «فکری» [تعلیم و تعلّم] حسی را خارج کند. ایرادی که بر [نظریه‌ی قبلی] آن‌ها وارد شد بر این‌ها هم وارد است. و [علاوه بر آن] اشکال دیگری [هم در این‌جا مطرح است] و آن این است که ذهنی عبارت از آن چیزی است که با ذهن کسب می‌شود و ذهن غیر از حسّ است. بنابراین چه نیازی برای جدا ساختن ذهنی از حسی وجود دارد؟ به نظر من [قید] ذهنی از [قید] فکری اصلح است، زیرا [تعلیم و تعلّم] ذهنی از [تعلیم و تعلّم] فکری و حدسی و فهمی اعمّ است: در حقیقت تعلیم و تعلّم فکری نوعی جست‌وجو است؛ پس در این نوع تعلیم و تعلّم مطلوبی وجود دارد که نفس برای دست‌یابی به حدّ وسط آن حرکت می‌کند، به نحوی که در کیفیت کسب قیاس گفته شده است. و امور مناسب با مطلوب را پی‌درپی مورد بررسی قرار می‌دهد تا آن‌که به حدّ اوسط نایل شود. اما [تعلیم و تعلّم] حدسی آن است که وقتی مطلوب برای ذهن پدیدار شد، حدّ وسط [آن] بی هرگونه جست‌وجو متمثّل شود؛ و این امری است که بسیار اتفاق می‌افتد. یا این‌که یکی از دو مقدمه برای ذهن پدیدار شود، و حدّ دیگری بر آن اضافه گردد- خواه حدّ اصغر، خواهد حدّ اکبر ۱۷- و از این طریق نتیجه بی هرگونه فکر و جست‌وجو به وجود آید. و امّا [تعلیم و تعلّم] فهمی آن است که در آن حدّ وسط نه از طریق جست و جو و نه از طریق پدیدار شدن، بلکه، توسط شنیدن از معلّمی کسب شود؛ و ذهن چیزی است که تمام این موارد [سه‌گانه‌ی تعلیم و تعلّم] را در خود دارد.

(۲۳) فإن قال قائل إن الفهمی هو فکری أيضا: لأن النفس عند ما تسمع تفکّر؛ فیقال له إن المعلم کلما أورد حدا للقیاس فعلمه المتعلم من جهة التصور کان ذلک دفعة. ثم إذا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۱

انضاف إلیه حدّ آخر فحصلت مقدّمة، فإن شک فیها لم ینتفع بما قال المعلم، إلّا أن یفکر فی نفسه فیعلم، فیکون هذا تعلیم مرکبا من فهمی و من فکری: إذ هو قیاس مرکب، و کل قیاس من جملته فهو تعلیم مفرد، و کلا منا فی المفرد. و إما أن یرجع إلی المعلم فیفیده المعلم العلم بالقیاس، فیکون العلم إنما جاء مع القیاس: و کلا منا فی ذلک القیاس کهذا الکلام. فأما إن لم یشک المتعلم، فظاهر أن الصدیق یتبع التصور دفعة بلا فکرة.

(۲۳) اگر کسی بگوید تعلیم و تعلّم فهمی همان تعلیم و تعلّم فکری است، زیرا نفس درباره‌ی آنچه می‌شنود تفکّر می‌کند؛ در جواب به او گفته می‌شود که معلّم هر حدّی را برای قیاس مطرح می‌کند، متعلّم آن را از لحاظ تصوّر و دفعتا می‌فهمد. سپس وقتی حدّ دیگری بر آن اضافه شود مقدمه‌ای حاصل می‌شود. پس اگر [متعلّم] در آن [مقدمه] شک کند در این صورت از آنچه معلّم

گفته است نفع نمی‌برد، مگر این که خودش فکر کند و بفهمد، و چنین تعلیمی مرکب از تعلیم فهمی و فکری است: زیرا [در واقع] آن یک قیاس مرکب است و هریک از این قیاس‌ها تعلیم مفردی است که کلام ما درباره‌ی تعلیم مفرد [فهمی] است. و یا اگر [متعلم] به معلم مراجعه کند و معلم علم به قیاس را افاده نماید، در این صورت علم با قیاس همراه خواهد بود و کلام ما درباره‌ی این قیاس عین کلام قبلی خواهد بود. اما اگر متعلم شک نکند، در این صورت روشن است که تصدیق به دنبال تصوّر دفعتاً و بدون فکر حاصل خواهد شد.

(۲۴) و بالجملة يجب أن يفرد التعليم الذي نحن في اعتباره تعليماً واحداً و قياساً واحداً، و لا يؤخذ خلطاً: فإن الخلط قد يجوز أن يتركب من أصناف شتى، فيجد فيها ما يكون فهماً دفعه، و ما هو غير فهم دفعه، و هنا لك لا يكون انتفاع. فإن عاد و فكر في نفسه فذلك تعلم من نفسه. أو عاد فاستفهم المعلم مرة أخرى ففهم، فالتعلم هو الذي في هذه الكرة.

(۲۴) به‌طور کلی جدا ساختن تعلیمی که فعلاً- بحث درباره‌ی آن است به عنوان تعلیم و قیاس واحد، ضروری است و نباید خلط شود: زیرا جایز است که خلط از انواع مختلف تعلیم مرکب باشد که بعضی از آن‌ها دفعتاً باشد و بعضی از آن‌ها دفعتاً نباشد و در آن انتفاع از معلم وجود نداشته باشد. اگر [متعلم] برگشته و خودش تفکر کند، این تعلم در پیش خود است؛ یا برگشته و بار دیگر از معلم سؤال کند و بعد بفهمد، پس تعلیم در این مرتبه حاصل می‌شود. ۱۸

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۲

(۲۵) ثم قد علم أن افكرة أمر كالحركة للفنس ينتقل بها من شيء إلى شيء، و يتردد طالبه لا واجده. فإذا لم يحصل في التعليم التعلم [۱۹۱] هذه الحركة على وجهها لم تكن هنا فكرة.

(۲۵) از طرف دیگر معلوم شد که تفکر امری مانند حرکت است که نفس طی آن از چیزی به چیز دیگر منتقل می‌شود؛ و آن کس که طالب [یک مطلب] است بین دو امر تردد می‌کند، نه آن کس که واجد آن مطلب است. پس اگر این حرکت در تعلیم و تعلیمی حاصل نشود، در آن تعلیم و تعلم، تفکری انجام نشده است.

(۲۶) و إذا كان كل تعليم و تعلم للأمر العقلية، فهو إما على سبيل الفكر أو الحدس أو الفهم، و ليس ذلك في التصديق فقط، بل و في التصور. و كل ذلك ذهني.

فقولهم «تعليم و تعلم ذهني» أصوب.

(۲۶) و چون تعلیم و تعلم امور عقلی بر سبیل فکر، یا حدس و یا فهم است، و این امر نه تنها در تصدیق بلکه در تصوّر هم جریان دارد و هر سه نوع، [تعلیم و تعلم] ذهنی است، بنابراین عبارت: «تعلیم و تعلم ذهنی» اصوب است.

(۲۷) و الشيء الذي إذا وقع التصديق به كان تصديقاً بالقوة بشيء آخر، فهو إما ملزوم و إما معانده، أو كلي فوقه، أو جزئي تحته، أو جزئي معه. و الملزوم إذا علم بالفعل كان ذلك العلم علماً بالقوة بلازمه، و ذلك بالقياس الاستثنائي من شریطيات متصله.

و المعاند إذا علم بالفعل كان ذلك العلم علماً بالقوة بمعانده: إما برفعه عند وضع ذلك، أو وضعه عند رفع ذلك. و ذلك بالقياس الاستثنائي من شریطيات منفصلة. و الكلّي إذا علم وجود حكم عليه من إيجاب أو سلب بالفعل، كان ذلك علماً بالقوة بالجزئي الذي تحته بطريق القياس. و الجزئي إذا علم وجود حكم عليه بالإيجاب أو السلب، كان ذلك ظناً بالقوة بالكلّي الذي فوقه إن كان المعلوم حكماً في بعض الجزئيات، و ذلك بالاستقراء الناقص. أو كان علماً بالقوة بالكلّي الذي فوقه إن كان المعلوم حكماً يعم كل جزئي، و ذلك بالاستقراء التام. و الجزئي إذا علم وجود حكم عليه، كان ذلك ظناً بالقوة في جزئي آخر أنه كذلك- إذا كان يشاركه في معنى- و ذلك بالتمثيل.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۳

(۲۷) امری که تصدیق آن، بالقوه تصدیق امر دیگر است، یا ملزوم امر دوم است یا معاند آن، و یا کلی‌ای است که فوق امر دوم

است یا جزئی‌ای است که در تحت امر دوّم قرار دارد، یا جزئی است که همراه امر دوّم است. و هرگاه ملزوم، بالفعل دانسته شود این علم نسبت به لازم آن علم بالقوه است، و این امر در قیاس استثنایی تشکیل شده از شرطیات متصله صورت می‌گیرد. و هرگاه نسبت به معاند علم بالفعل حاصل شود، چنین علمی نسبت به معاند آن علم بالقوه است: به نحوی که از وضع اوّلی علم به رفع دوّمی و از علم به رفع اوّلی علم به وضع دوّمی حاصل می‌شود، و این امر در قیاس استثنایی تشکیل شده از شرطیات منفصله صورت می‌گیرد. و هرگاه درباره‌ی یک امر کلی نسبت به وجود حکمی، اعمّ از ایجابی و سلبی، بالفعل علم حاصل شود، چنین علمی نسبت به جزئی تحت آن، از طریق قیاس، علم بالقوه محسوب می‌شود. و هرگاه درباره‌ی جزئی نسبت به وجود حکمی ایجابی یا سلبی علم حاصل شود، چنین علمی اگر حکم درباره‌ی بعضی از جزئیات باشد نسبت به کلی فوق آن در حکم ظنّ خواهد بود و این امر از طریق استقراء ناقص حاصل می‌شود؛ و اگر حکم درباره‌ی همه‌ی جزئیات باشد، نسبت به کلی فوق آن در حکم علم بالقوه خواهد بود و این امر از طریق استقراء تام حاصل می‌شود. و هرگاه نسبت به یک جزئی علم به وجود حکمی حاصل شود، این علم نسبت به جزئی دیگری که با جزئی اول در معنی مشارکت دارد در حکم ظنّ خواهد بود و چنین امری از طریق تمثیل حاصل می‌شود.

(۲۸) فإذن كل صنف من الظن والعلم المكتسب إذا كان اكتسابه ذهنيا فهو بعلم أو ظن سابق: سواء كان بتعلم من الغير أو باستنباط من النفس. وليست هذه كلها سواء في كونها علما بالقوة، بل قوة بعضها أقرب، وقوة بعضها أبعد. فإن اللازم ليس متضمنا في الملزوم إذا لم يكن لزومه على سبيل وضع وحمل. فانا إذا قلنا كل ب ا فمعنى هذا القول: كل واحد مما تحت ب و مما يوصف ب و يوضع لب فهو. فقد ضمّنا موضوعات ب في هذا الحكم. فهذه المعرفة بالقوة التي كأنها فعل. والعلم بأن الأوسط موجود للأصغر ليس علما بالقوة بأن الأ-كبر موجود له إذا كان الأ-كبر مجهولا: فإن كون الأكبر للأصغر ليس مدرجا في كون الأصغر للأوسط كأنه محصور تحته، بل الأمر بالعكس. فإنك إذا علمت أن كل ب ا فقد علمت أن كل موصوف ب هو ا، فدخلت فيه الموصوفات ب. و أما إذا علمت أن كل ج ب فلم يدخل الذي هو محمول على ب في هذا، لا- بفعل ولا قوة، لأن قولنا كل ب ا معناه كل موصوف ب و داخل تحت ب فهو ا. وليس قولك كل ج ب معناه كل ج هو كل محمول ب: إذ الكليّة في جنب الموضوع. فإن قال قائل إنه إذا كان كل ج ب كان ج موصوفا بكل محمول لب، فذلك و إن كان حقا، فليس مفهوم نفس اللفظ، بل هو لازم عنه. إذا قلت

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۴

كل ب فمفهومه كل موضوع تحت ب.

(۲۸) پس اکتساب هر صنفی از ظنّ و علم، که اکتساب آن ذهنی باشد، به ظنّ و علم دیگری مسبوق است؛ اعمّ از این که این اکتساب از طریق تعلیم فردی دیگر ۱۹ یا از طریق استنباط ۲۰ حاصل شده باشد. و تمام این علوم سابق از جهت علم بالقوه بودن یکسان نیستند، بلکه قوه بودن بعضی اقرب و قوه بودن بعضی دیگر ابعد است. زیرا هرگاه لزوم بر سبیل وضع و حمل نباشد در این صورت، لازم در ملزوم متضمّن نخواهد بود. ۲۱ مثلا- می‌گوییم: هر «ب» «الف» است ۲۲، معنی این سخن این است که: هر آنچه تحت «ب» است و به وصف «ب» متّصف بوده و برای «ب» موضوع باشد، آن چیز «الف» است. پس به این ترتیب ما همه‌ی موضوعات «ب» را در این حکم مندرج کرده‌ایم، و این معرفتی است بالقوه که در حکم معرفت بالفعل است. و علم به موجود بودن حد اوسط برای حد اصغر، علم بالقوه به این نیست که حد اکبر برای حد اصغر موجود است ۲۳، هرگاه اکبر مجهول باشد: زیرا ثبوت اکبر برای اصغر در ثبوت اوسط برای اصغر ۲۴ مندرج نیست، چنانچه گویی اکبر در تحت اصغر باشد، بلکه برعکس است. ۲۵ بنابراین وقتی دانستی که هر «ب» «الف» است، در واقع دانسته‌ای که هر آنچه به «ب» موصوف است «الف» است و تمام چیزهایی که به «ب» متّصف‌اند در آن داخل هستند. اما وقتی دانستی که هر «ج» «ب» است، در این جا «الف» که محمول «ب» است، نه بالفعل و نه بالقوه در این [قضیه] داخل نیست: زیرا معنای این سخن ما که: هر «ب» «الف» است، این است که هر آنچه موصوف به «ب» باشد و تحت «ب» قرار داشته باشد، پس آن «الف» است.

و معنای سخن تو که: هر «ج» «ب» است، این نیست که هر «ج» هر محمول «ب» است، زیرا کلیت در طرف موضوع [قضیه] است. اگر کسی بگوید: وقتی هر «ج» «ب» است پس هر «ج» به تمام محمول‌های «ب» موصوف است؛ این مطلب هر چند درست است، اما آن، مفهوم خود لفظ نیست بلکه لازم آن است. وقتی گفتی: هر «ب»، مفهوم آن این است که: هر موضوعی که تحت «ب» باشد. (۲۹) و ليس يجب أن يظن أن معنى قول أرسطو «فبعلم سابق» أن هذا السبق هو في الزمان، بل بالذات. فمن الأشياء ما نعرفها الآن بالفعل إذا كانت معنا معرفة قديمة بالقوة التي كأنها فعل، و تكون تلك المعرفة قد سبقت بالزمان. و بعضها إنما نعرفها مع العلم المحتاج إليه في أن نعلمه، الذي لو سبق في الزمان لكان علما بالقوة القريبة جدا. و مثال ذلك أنك إذا فرضت حدا أكبر و أوسط و أصغر، و كان الأوسط حاصل الوجود للأصغر، و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۵

أنت تنظر هل الأكبر للأوسط لينتج منه الأكبر للأصغر. فإذا بان لك أنه للأوسط، بأن لك في الحال أنه للأصغر، و لم تحتج أن تنتظر شيئا و أن تنظر في تأليف الأصغر مع الأوسط؛ بل يتبين لك الأمر ان معا في الزمان، و لم تحتج أن تطلب بعد وجود ك الأكبر للأوسط أنه موجود للأصغر و لا- في أقصر جزء من الزمان لو كان، لكن هذا العلم السابق إنما هو سابق بالذات، و إليه توجه أول الطلب بالذات. فهكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضوع.

(۲۹) نباید گمان شود که منظور از [سبق در] سخن ارسطو که: «مسبق به یک علم است»، سبق زمانی است؛ بلکه منظور سبق ذاتی است. گاهی ما اشیایی را بالفعل می‌شناسیم، به نحوی که از این طریق نوعی شناسایی قدیمی بالقوه، بالفعل می‌گردد، در این جا معرفت قدیمی سبق زمانی دارد. ولی بعضی از امور را همراه با علمی که برای شناسایی آن امور لازم است می‌شناسیم؛ و اگر آن علم سبق زمانی داشت در واقع نسبت به علم جدید بالقوه بود. مثلا، وقتی تو حدّ اکبر و اوسط و اصغر را فرض کنی، و اوسط برای اصغر ثابت باشد، و تو ندانی که آیا اکبر برای اوسط حاصل است تا از این طریق ثبوت اکبر برای اصغر نتیجه شود، و سپس بر تو روشن گردد که اکبر برای اوسط ثابت است، بلافاصله بر تو روشن خواهد شد که اکبر بر اصغر نیز ثابت است، و دیگر نیاز به هیچ امری نیست و لازم نیست درباره‌ی نحوه‌ی تألیف اصغر با اوسط فکر کنی، بلکه هر دو امر برای تو در زمان واحد روشن می‌شود؛ و بعد از این که تو ثبوت اکبر برای اوسط را دریافتی، دیگر نیاز به طلب ثبوت اکبر برای اصغر را حتّی برای یک لحظه نخواهی داشت؛ با این حال این علم ۲۶، سابق است، اما سابق بالذات، و این علم است که اولاً و بالذات مورد طلب است. بنابراین شایسته است که این موضع [از کلام ارسطو] چنین فهمیده شود.

الفصل الرابع فی تعدید مبادی القیاسات بقول عام (۳۰) ثم إن مبادئ القياسات كلها إما أن تكون أمورا مصدقا بها بوجه أو غير مصدق بها. و التي لا يصدق بها إن لم تجر مجرى المصدق بها بسبب تأثير يكون منها في النفس، يقوم ذلك التأثير من جهة ما مقام ما يقع به التصديق، لم ينتفع بها في القياسات أصلا.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۶

و الذي يفعل هذا الفعل هي المخيلات، فإنها تقبض النفس عن أمور و تبسيطها نحو أمور، مثل ما يفعله الشيء المصدق به، فتقوم مع التأكيد بها مقام ما يصدق به: كمن يقول للعسل إنه مرة مقيئه فتتقزز عنه النفس مع التأكيد بما قيل، كما تتقزز عنه مع التصديق به أو قريبا منه. و كما يقال إن هذا المطبوخ المسهل هو في حكم الشرب، و يجب أن تتخيله شرابا حتى يسهل عليك شربه، فيتخيل ذلك فيسهل عليه، و ذلك مع التأكيد به. فهذا الواحد هو مبدأ القياسات الشرعية. و منافع القياسات الشرعية عند الجمهور في الأمور الجزئية قريبة من منافع القياسات المعقودة من المصدقات التي تؤلف منها قياسات في الأمور الجزئية: إذ كان الغرض في إيقاع التصديق فيها هو تقزز النفس على انقباض و انبساط، أو سكون عنهما. و إذا كان التخيل من شأنه أن يفعل ذلك، قام مقامه. على أن أكثر عوام الناس أطوع للتخيل منهم للتصديق. فهذا قسم.

فصل چهارم در شمارش مبادی قیاس‌ها به نحو عام

(۳۰) مبادی قیاس‌ها یا اموری هستند که به نحوی مورد اعتقاد می‌باشند، یا مورد اعتقاد نمی‌باشند. و آنچه مورد اعتقاد نیست اگر از طریق تأثیر در نفس، که قائم مقام امر مورد اعتقاد است، جاری معجرای امر مورد اعتقاد نباشد، اصلاً در قیاس‌ها مورد استفاده قرار نمی‌گیرد. ۲۷ و آنچه این فعل را دارد مخیلات است، زیرا مخیلات، مثل امر مورد اعتقاد، نفس را در قبال برخی امور قبض و در قبال برخی امور دیگر بسط می‌بخشند، و از این طریق علی‌رغم کاذب بودن می‌توانند قائم مقام امر مورد اعتقاد باشند: مانند این که کسی درباره‌ی عسل بگوید: عسل تلخ و تهوع‌آور است، که علی‌رغم علم به دروغ بودن آن، نفس حالت قبض پیدا می‌کند، درست عین یا شبیه به حالتی که نفس با تصدیق این قول پیدا می‌کرد. و یا وقتی گفته می‌شود این داروی مسهل در حکم یک شربت گوارا است، با تخیل دارو به عنوان شربت، خوردن آن آسان می‌شود؛ و فرد آن را چنین تخیل کرده و به آسانی می‌خورد، علی‌رغم این که به کذب این سخن اعتراف دارد. چنین اموری مبدأ قیاسات شعری است. و سودمندی قیاسات شعری نزد عامه‌ی مردم درباره‌ی امور جزئی نزدیک به سودمندی قیاسات حاصل شده از تصدیقات اعتقادی است که درباره‌ی امور جزئی تألیف می‌یابند: زیرا هدف از ایقاع تصدیق در قیاسات نوع اخیر تغییر حال نفس به انقباض و انبساط، یا رهایی از این حالات است. و هرگاه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۷

شأن تخیل این باشد [که در نفس تغییر حال دهد] در این صورت قائم مقام آن تصدیقات ایقاعی خواهد بود؛ علاوه بر آن، اکثر عامه‌ی مردم از تخیل بیش‌تر اثر می‌پذیرند تا از تصدیقات ایقاعی، و این یک قسم است. ۲۸

(۳۱) و أما القسم الذی فیہ التصدیق فإما أن یکون التصدیق به علی وجه ضروره أو علی وجه تسلیم لا یختلج فی النفس معانده، أو علی وجه ظن غالب. و الذی علی وجه ضروره، فإما أن تكون ضروره ظاهریه - و ذلک بالحس أو بالتجربه أو بالتواتر - أو تكون ضروره باطنیه. و الضروره الباطنیة أما أن تكون عنل العقل، و إما أن تكون خارجة عن العقل و لقوة أخرى غیر العقل. فإما الذی عن العقل فإما أن یکون عن مجرد العقل، أو عن العقل مستعینا فیہ بشئ. و الذی عن مجرد العقل فهو الأولی الواجب قبوله: کقولنا کل کل أعظم من الجزء. و أما الذی عن العقل مع الاستعانة بشئ: فإما أن یکون المعین غیر غریزی فی العقل فیکون هذا التصدیق واقعا یکسب فیکون بعد المبادئ، و کلامنا فی المبادئ. و إما أن یکون المعین غریزیا فی العقل أي حاضرا - و هو الذی یکون معلوما بقیاس حده الأوسط موجود بالفطرة و حاضر للذهن. فکلما أحضر المطلوب مؤلفا من حدین أكبر و أصغر تمثل هذا الوسط بینهما للعقل من غیر حاجة إلى کسبه. و هذا مثل قولنا: إن کل أربعة زوج: فإن من فهم الأربعة و فهم الزوج تمثل له أن الأربعة زوج، فإنه فی الحال یتمثل أنه منقسم بمتساویین. و کذلک کلما تمثل للذهن أربعة، و تمثل الاثنان، تمثل فی الحال أنها ضعفه لتمثل الحد الأوسط. و أما إذا کان بدل ذلک ستة و ثلاثون أو عدد آخر، افتقر الذهن إلى طلب الأوسط. فهذا القسم الأولی به أن یرسم مقدمة فطریة القیاس.

(۳۱) اما قسمی که در آن تصدیق وجود دارد، یا تصدیق موجود در آن بر وجه ضرورت است، یا بر وجه پذیرشی است که ضد آن تصدیق در او خلجانی ایجاد نمی‌کند، و یا بر وجه ظن غالب است. و آنچه بر وجه ضرورت است، یا ضرورتش ظاهری ۲۹ است - و این با حس یا تجربه و یا تواتر حاصل می‌شود - و یا ضرورتش باطنی است. و ضرورت باطنی یا از عقل نشأت می‌گیرد و یا از قوه‌ی دیگری نشأت می‌گیرد که خارج از عقل است. و آنچه فقط از خود عقل نشأت می‌گیرد، اولی بوده و قبول آن واجب است ۳۰، مانند: کل بزرگ‌تر از جزء است. و آنچه از عقل به همراه استعانت چیز دیگر نشأت می‌گیرد، در این صورت آن امری که عقل از آن کمک می‌گیرد یا غریزی عقل نیست که در این صورت چنین تصدیقی در واقع از طریق اکتساب حاصل می‌شود و بنابراین بعد از مبادی قرار می‌گیرد و حال آن که کلام ما در مبادی است؛ و یا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۸

این که آن امر کمک کننده، غریزی عقل است یعنی در عقل حاضر است، که در این صورت تصدیق از طریق قیاسی معلوم می شود که حد اوسط آن فطرتا در ذهن موجود و حاضر است.

پس هرگاه مطلوبی که از دو حد اکبر و اصغر تألیف یافته در ذهن حاضر شود، حد اوسط بین آن دو بدون نیاز به کسب در ذهن تمثیل می یابد. مثلاً- وقتی می گوئیم: چهار زوج است، برای کسی که معنی چهار و معنی زوج را بفهمد، زوج بودن چهار متمثل می شود، به خاطر این که بلافاصله متمثل می شود که چهار به دو قسمت مساوی قابل تقسیم است. و همین طور هرگاه چهار و دو در ذهن متمثل شوند بلافاصله از طریق تمثیل حد اوسط در ذهن، معلوم می شود که چهار دو برابر دو است. اما وقتی مثلاً عدد سی و شش یا هر عدد دیگری به جای چهار گفته شود، ذهن محتاج حد وسط خواهد بود. پس بهتر است این قسم، مقدمه‌ی فطری القیاس نامیده شود.

(۳۲) و أما الذی هو خارج عن العقل فهو أحكام القوة الوهمیة التي يحکم بها جزماً وبالضرورة الوهمیة إذا كانت تلك الأحكام فی أمور ليس فیها للعقل حکم أولی. و تلك الأمور مع ذلك خارجة عن المحسوسات فیضطر الوهم النفس إلى حکم ضروری فیها کاذب، إذ يجعلها فی أحكام ما يحس، مثل حکم النفس فی أول ما يوجد ممیزه، و قبل أن تتقف بالآراء و النظر، أن کل موجود فهو فی مکان او فی حیز مشار إليه؛ و أن الشئ الذی ليس فی داخل العالم و لا- فی خارجه فليس بموجود. فإن النفس تحکم بهذا بالضرورة، و لا يكون العقل هو الموجب لهذا، و لكن يكون ساکتاً عن هذا. ثم إذا نظر العقل النظر الذی یخصه، و ألف قیاسات من مقدمات مشتركة القبول بین العقل و بین قوى أخرى- إن كان لها حکم فی القبول و التسليم- أنتج أن المحسوسات مبادئ مخالفة للمحسوسات. فإذا انتهى النظر إلى النتيجة مانعت القوة التي تحکم الحکم المذكور، فیعلم أنها کاذبة ضرورة، و أن فطرتها و ضرورتها غیر الضرورة العقلیة، و إن كانت ضرورة قوية فی أول الأمر.

و أول ما یکذبها أنها نفسها لا- تدخل فی الوهم. و مع ذلك فإنه قد یصعب علينا التمییز بین الضرورتین، إلا أن ننظر فی موضوع المطلوب و محموله. فإن كان شیئاً أعم من المحسوس أو خارجاً عنه، و كانت الضرورة تدعو إلى جعله علی صورة محسوسة، لم نلتفت إليها بل نفرغ إلى الحجة. و الموجود و الشئ و العلة و المبدأ و الکلی و الجزئی و النهایة و ما أشبه ذلك کلها خارجة عن الأمور المحسوسة. بل حقائق النوعیات أيضاً مثل حقیقة الإنسان فإنها مما لا یتخیل ألبتة و لا تتمثل فی أوهامنا. بل إنما ینالها عقلنا. و كذلك کل حقیقة کلیة من حقائق نوعیات الأمور الحسیة فضلاً عن العقلیة كما سنبین ذلك فی موضعه.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۹

(۳۲) اما [تصدیق باطنی ضروری] خارج از عقل، عبارت است از احکام قوه‌ی وهمیه که با ضرورت و جزمیت وهمی بر آنها حکم می شود، در صورتی که این احکام در مورد اموری باشند که عقل درباره‌ی آنها حکم اولی ندارد. با این حال این امور خارج از محسوسات هستند، و وهم نفس را وادار به صدور حکم ضروری کاذب درباره‌ی آنها می کند، زیرا آنها را در زمره‌ی چیزهای محسوس قرار می دهد؛ مانند حکم نفس در بادی امر که حالت ممیز پیدا می کند ولی هنوز در آراء و عقاید مهارت ندارد به این که: هر موجودی در مکان یا در حیز قابل اشاره قرار دارد؛ و این که چیزی که در داخل یا در خارج عالم قرار ندارد موجود نیست. نفس در این گونه امور حکم ضروری می کند، و البته عقل موجب این حکم نیست، لکن در مورد آن ساکت است.

سپس وقتی عقل نظر خاص خود را اعمال می کند و از مقدمات مشترک بین عقل و قوای دیگر- اگر قوای دیگر در قبول و پذیرش آن مقدمات حکمی داشته باشند- قیاساتی تألیف می کند، نتیجه می گیرد که مبادی معقولات ۳۱ با مبادی محسوسات مخالف است. و وقتی نظر عقل به این نتیجه رسید، مانع قوه‌ای می گردد که این چنین حکم می کند، و معلوم می شود که این حکم ضرورتاً کاذب است، و روشن می شود که فطرت و ضرورت وهمی ۳۲ غیر از ضرورت عقلی است، هرچند در بادی امر فطرت و ضرورت وهم قوی

نیز باشد. اول چیزی که عقل در مورد وهم تکذیب می‌کند این است که مفهوم «ضرورت» هرگز در حوزه‌ی وهم داخل نمی‌گردد. با این حال گاهی تمیز ضرورت عقلی از ضرورت وهمی بر ما مشکل می‌شود، مگر این که موضوع و محصول مطلوب را خوب بررسی کنیم؛ اگر مطلوب امری خارج از محسوس یا امری اعم از محسوس باشد، و ضرورت ما را دعوت کند که آن مطلوب را هم چون محسوسات لحاظ کنیم، در این صورت نباید به این ضرورت توجه کنیم و باید سراغ حجت برویم. و مفاهیمی از قبیل موجود، شیء، علت و مبدأ و کلی و نهایت و مانند آن همه خارج از امور محسوس هستند. بلکه حقایق نوعیه، مانند حقیقت انسان، از جمله اموری هستند که البته تخیل نمی‌شوند و در اوهام ما متمثل نمی‌گردند، بلکه عقل ما به این امور نایل می‌شود؛ و همین طور هر حقیقت کلی از حقایق نوعیه‌ی امور حسی چنین است، چه رسد به امور عقلی؛ همان طور که به زودی این امر در جای خود روشن خواهد شد. ۳۳

(۳۳) فمبادئ البراهين التي من جنس المدركات بالضرورة من هذه التي تدرك و يصدق بها بالضرورة الحقيقية دون تلك الوهمية.

(۳۳) بنابراین مبادی برهان‌ها، که قطعا از نوع مدرکات‌اند، از آن [احکامی] هستند که،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۰

نه با ضرورت وهمی، بلکه با ضرورت حقیقی درک و تصدیق می‌شوند.

(۳۴) و أما ما يكون على سبيل التسليم فإما أن يكون على سبيل تسليم صواب، و إما على سبيل تسليم غلط. أما الذي على سبيل تسليم صواب فهو إما على سبيل تسليم مشترك فيه، و إما على سبيل تسليم من واحد خاص، يكون ذلك نافعا في القياس الذي يخاطب به ذلك الواحد الخاص، و لا يكون التصديق به مما يتجه نحو المخاطب و القياس بل نحو المخاطب. فلا ينتفع به المخاطب و القياس فيما بينه و بين نفسه البته انتفاعا حقيقيا أو مجردا.

(۳۴) اما آنچه [تصدیق آن] بر سبیل تسلیم است، یا بر سبیل تسلیم صحیح است، یا بر سبیل تسلیم غلط است. اما آنچه [تصدیق آن] بر سبیل تسلیم صحیح است، یا به نحوی است که بیش از یک فرد آن را پذیرفته است، یا به نحوی است که خاص یک فرد است و چنین امری فقط در قیاسی سودمند است که مخاطب آن همان فرد خاص باشد، و در واقع تصدیق این امر متوجه کسی است که مخاطب است نه متوجه کسی که قیاس را تألیف می‌کند. بنابراین فردی که از این طریق قیاس تشکیل می‌دهد نمی‌تواند از آنچه که در بین مخاطب و خودش جریان دارد نفع حقیقی و واقعی ببرد.

(۳۵) و الذي على سبيل تسليم مشترك فيه: إما أن يكون رأيا يستند إلى طائفة، أو يكون رأيا لا يستند إلى طائفة، بل يكون متعارفا في الناس كلهم قبوله، و قد مرنا عليه، فهم لا يحلونه محل الشك: و إن كان منه ما إذا اعتبره المميز، و جعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعة و هو مميز، و لم يعود شيئا و لم يودب و لم يلتفت إلى حاكم غير العقل، و لم يفعل عن الحياء و الخجل، فيكون حكمه خلقيا لا عقليا؛ و لم ينظر إلى موجب مصلحة فيكون بوسط لا بضرورة؛ و أعرض عن الاستقراء أيضا فيكون بوسط؛ و لم يلتفت إلى أنه هل ينتقض عليه بشئ. فإذا فعل هذا كله و رام أن يشكك فيه نفسه أمكنه الشك:

كقولهم إن العدل جميل، و إن الظلم قبيح، و إن شكر المنعم واجب. فإن هذه مشهورات مقبولة؛ و إن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المتزلة المذكورة؛ بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج في أن يصير يقينا إلى حجة، و منها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفتن له الجمهور.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۱

(۳۵) و آنچه بر سبیل تسلیم است به نحوی است که بیش از یک فرد آن را پذیرفته است؛ یا رأیی است که بر یک طایفه‌ی خاصی مستند است و یا رأیی است که به یک طایفه‌ی خاصی مستند نیست، بلکه همه‌ی مردم آن را قبول دارند و در آن عقیده بار آمده و در آن هیچ تردیدی روا نمی‌دارند؛ و اگر فرد عاقلی یکی از آن [تصدیقات] را در نظر بگیرد و درباره‌ی خود چنین فرض کند که ناگهان

[هم‌اینک] در عالم هستی قدم گذاشته است و عاقل هم هست، و به چیزی عادت داده نشده و تحت تأدیب قرار نگرفته و به چیزی غیر عقل التفات نکند و از حیا و خجالت منفعل نشود- چه این که اگر از این دو منفعل شود در این صورت حکم وی خلقی خواهد بود نه عقلی- و مصلحتی را رعایت نکند، چه در غیر این صورت [تصدیق وی] از طریق حد اوسط صورت خواهد گرفت و ضروری نخواهد بود، و از استقراء هم اعراض کند، چه باز در غیر این صورت [تصدیق وی] از طریق حد اوسط صورت خواهد گرفت، و به این که آیا ممکن است رأی وی مورد نقض دیگران واقع گردد توجه نکند؛ پس هر گاه تمام این [شروط] را به جا آورد و در صدد تشکیک در آن [تصدیق که در نظر گرفته] برآید، [خواهد دید که] شک [در آن تصدیق] امکان دارد: مانند این [تصدیقات] که: «عدل زیبا است»، و «ظلم زشت است»، و «شکر منعم واجب است». بنابراین، این تصدیقات مشهوراتی هستند که مورد قبول می‌باشند؛ و اگر صادق باشند، صدق آن‌ها توسط فطرت عقلی که در منزلت مذکور قرار داده شده روشن نمی‌شود، بلکه برخی از این مشهورات و مانند آن صادق هستند و لکن برای آن که یقینی باشند نیاز به برهان دارند، و برخی دیگر با رعایت شرط دقیقی صادق می‌گردند که عوام به آن شرط توجه ندارند. ۳۴

(۳۶) و لا یبعد أن یکون فی المشهورات کاذب. و السبب فی اعتقاد المشهورات أخذ ما تقدمنا بالاحتراز عنه عند تمثيلها فی الذهن للامتحان. و هذه هی المشهورات المطلقة.

(۳۶) بعید نیست که برخی از مشهورات کاذب باشند. و سبب اعتقاد به مشهورات در نظر گرفتن اموری است که ما قبلاً گفتیم باید از رعایت آن‌ها هنگام تمثیل تصدیق مشهور در ذهن برای آزمایش خودداری شود. ۳۵ این بود مشهورات مطلق.

(۳۷) و أما التي تستند إلى طائفة فمثل ما يستند إلى أمة و إلى أرباب صناعة و تسمى مشهورات محدودة، و مثل ما يستند إلى واحد أو اثنين أو عدد محصور يوثق به

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۲

و یخصّ باسم المقبولات.

(۳۷) اما آنچه به طایفه‌ای مستند است، مانند آنچه به امتی خاص و به صاحبان پیشه‌ای خاص مستند است، مشهورات محدود نامیده می‌شود؛ و آنچه به یک یا دو فرد مستند است، یا چند فرد آن را می‌پذیرند، به اسم مقبولات خوانده می‌شود.

(۳۸) و اعلم أن جميع الأوليات أيضا مشهورة و لا ینعکس، کما أن جميع المصدق بها متخیل و محرک للخیال و لا ینعکس.

(۳۸) بدان که همه‌ی اولیات مشهور هم هستند، اما عکس این مطلب درست نیست؛ ۳۶ همان‌طور که همه‌ی اموری که مورد تصدیق واقع می‌شوند متخیل بوده و محرک خیال‌اند، اما باز عکس این مطلب درست نیست.

(۳۹) و أما المصدق بها علی سبیل تسلیم غلط فهو أن یسلم المسلم شیئا علی أنه أمر آخر لمشابهة إياه و مشارکته فی لفظ أو معنی علی ما سنبین فی موضعه، و هی المقدمات المشبهة، کمن یقول «کل عین باصرة» و یکون ذلک مسلماً له من حیث یفهم منه أحد معانی الاسم المشترك، و يأخذ بدله آخر فیحسبه أنه المسلم، أو یقصد به مغالطة حتی یقع فی أن یظن بنفسه أو یظن غیره أن الدینار بیصر. و کذلک من یسلم أن کل مسکر خمر و أخذ بدله ما یسکر بالقوة. و هذه هی المقدمات المشبهة.

(۳۹) اما آنچه بر سبیل پذیرش غلط مورد تصدیق واقع می‌شود عبارت از این است که شخص امری را می‌پذیرد و سپس آن را به خاطر مشابَهت و مشارکت در لفظ یا در معنی با امر دیگری خلط می‌کند؛ چنانچه در جای خود بحث خواهد شد؛ این گونه تصدیقات مقدمات مشبهه نامیده می‌شوند. مانند سخن کسی که می‌گوید: «هر عینی می‌بیند.» و این [قضیه] را می‌پذیرد به نحوی که از آن یکی از معانی مشترک [عین] را می‌فهمد، و [سپس] معنی دیگر آن را لحاظ کرده و گمان می‌برد که آن هم مورد پذیرش است؛ یا در صدد مغالطه برمی‌آید تا این که خود یا فرد دیگری را به این گمان اندازد که دینار ۳۷ هم می‌بیند. و همین‌طور است کسی که می‌پذیرد که هر مسکر خمر است و [سپس] به جای آن آنچه را که بالقوه سکرآور است فرض می‌کند. این‌ها مقدمات

مشبهه هستند.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۳

(۴۰) فأما المظنونات فهي التي تظنّ ظنا من غير وقوع اعتقاد جزم: و ذلك إما لمشابهتها للأُمور المشهورة فتكون مشهورة في بادئ الرأي الغير المتعقب؛ فإذا تعقبت علم أنها غير مشهورة مثل قولهم «أنصر أخاك ظالما أو مظلوما» فإن هذا يظن كما يقرع السمع ظنا و يمال إليه ميلا؛ ثم إذا تعقب كان المشهور أنه لا يجوز أن ينصر الظالم أخا كان أو ولدا، لكنه في الحال يفعل فعله إلى أن يتعقب. و إما أن يقع بها الظن على سبيل القبول من ثقة؛ و إما أن يقع الظن بها من جهات أخرى ليس لأخذها على أنها مشهورات، كمن يرى عبوسا يأتيه فيظنه باطشابه. و هذه المظنونات إنما تنفع في المقاييس من حيث إن بها اعتقادا لا من حيث إن مقابلها يختلج في الضمير. (۴۰) أما مظنونات عبارات اند از هر آنچه که، بدون هر گونه اعتقاد جزمی، ظنی پدید می‌آورد: و پدید آمدن ظنّ یا به خاطر مشابهت آن با امور مشهور است [که از این طریق] در نظر بدوی بدون تعمق و پیگیری مشهور به نظر می‌رسد؛ اما وقتی پیگیری شود، معلوم می‌شود که غیر مشهور است. مانند این سخن که: «برادرت را، خواه ظالم باشد خواه مظلوم، یاری کن»؛ این سخن به محض شنیده شدن ظنّ و میلی [در انسان] پدید می‌آورد: سپس وقتی پیگیری شود [معلوم می‌شود] که آنچه مشهور است این است که: «یاری کردن ظالم، خواه برادرت باشد خواه فرزندات، جایز نیست»؛ با این حال آن سخن تأثیر خود را می‌گذارد مگر این که پیگیری شود. و یا این که ظنّ بر سبیل قبول سخن شخص مورد اعتماد حاصل می‌شود؛ و یا به جهات دیگری پدید می‌آید که به مشهور دانستن آن‌ها ارتباطی ندارد؛ مثل کسی که فرد عبوسی را می‌بیند که به طرف او می‌آید، و گمان می‌برد که آن فرد درصدد است به او حمله کند. و این مظنونات از این حیث که مورد اعتقاد هستند در قیاسات به کار می‌روند، نه از این حیث که طرف مقابل آن‌ها در ضمیر [انسان] خلجانی پدید می‌آورد.

(۴۱) فإذن جميع المشهورات و ما سلف ذكره أيضا معها نافع حيث تنفع هي لأنها معتقدة. فأى صناعة جاز فيها استعمال المظنونات، جاز استعمال المذكورات قبلها كلها.

و كذلك المشهورات انما ينتفع بها- لا من حيث إنها قد يجوز أن يتشكك فيها- بل من حيث هي معتقدة اعتقادا لا يختلج مقابله؛ فيكون ما قبلها من الأمور الضرورية إذا اعتقدت و سلمت نافعا نفعها، فيصلح استعماله حيث يصلح استعمال تلك.

(۴۱) بنابراین تمام مشهورات و آنچه ذکر شد سودمنداند، به خاطر این که مورد اعتقاد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۴

واقع می‌شوند. و در هر صنعتی که استعمال مظنونات جایز باشد، استعمال تمام آنچه که قبلا ذکر شد نیز جایز است. و همین‌طور مشهورات نه از حیث جواز تشکیک در آن‌ها که از حیث مورد اعتقاد بودن سودمند هستند، اعتقادی که طرف مقابل آن خلجانی [در نفس] پدید نمی‌آورد. بنابراین امور ضروری نیز، هرگاه مورد اعتقاد و پذیرش واقع شوند، نفع مشهورات را دارند؛ و استعمال این ضروریات جایز است همان‌طور که استعمال مشهورات جایز است.

(۴۲) و أما الضروريات الوهمية فإنها بالجرى أن تكون أقوى من المشهورات- لا فى النفع- بل فى شدة إزعاج النفس الغير المقومة لها. فربما بقيت مشهورة و ربما صارت شنعاء، فتكون كاذبة و شنعاء معا. و تكون صيورتها شنعاء ليست بسبب أمر يدعو إليه من الغرائز و الأخلاق و المصالح، بل لما يدعو إليه العقل.

(۴۲) و اما ضروریات وهمی، شایسته است که، نه از جهت سودمندی، بلکه از جهت شدت اذعان نفس غیر مقوم بر آن، قوی‌تر از مشهورات باشند. و چه‌بسا [این ضروریات] مشهور باشند، و چه‌بسا شنیع و غیر مشهور گردند؛ [که در صورت اخیر] هم کاذب و هم غیر مشهور شنیع خواهند بود. و غیر مشهور و شنیع بودن آن نه به سبب امری است که غرایز و اخلاق و مصلحت‌ها به آن دعوت می‌کنند، بلکه به سبب امری است که عقل به آن دعوت می‌کند.

(۴۳) فإذن مبادئ القياسات مخيلات، و محسوسات، و مجربات، و متواترات، و أوليات، و مقدمات فطرية القياسات، و وهميات و مشهورات مطلقة، و مشهورات محدودة، و مسلمات، و مقبولات، و مشبهات، و مشهورات في بادئ الرأي الغير المتعقب، و مظنونات ظنا. فهي أربعة عشر صنفا.

(۴۳) پس مبادی قیاسات عبارتند از: مخیلات، و محسوسات، و مجربات، و متواترات، و اولیات، و مقدمات فطری القیاس، و وهمیات، و مشهورات مطلق و مشهورات محدود، و مسلمات، و مقبولات، و مشبهات، و مشهوراتی که در نظر بدوی و پیگیری نشده چنین اند، و مظنونات، که جمعا چهارده نوع می‌باشند.

(۴۴) و هاهنا قسم من مبادئ المقاييس و هي التي ليست مبادئ من جهة القائس نفسه، فإن أقسام الذي يكون من جهة القائس هو ما قلناه، و لكن هي مبادئ من جهة المعلم،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۵

و هي أن يكلف المعلم المتعلم تسليم شيء و وضعه ليبنى عليه بيان شيء آخر فيسلمه و يضعه. و هذه هي الأمور التي تسمى أصولا موضوعة و مصادرات.

(۴۴) و قسمی از مبادی قیاسات وجود دارد که از جهت قیاس کننده، مبادی نیستند، ۳۸ چه اقسامی را که از جهت [شخص] قیاس کننده مبادی بودند ذکر کردیم، و لکن این مبادی از جهت معلّم مبادی هستند. به این ترتیب که معلّم، متعلّم را مکلف به پذیرش آنها می‌کند تا بیان امر دیگری را بر آنها مبتنی کند و متعلّم هم می‌پذیرد. این امور اصول موضوعه و مصادرات نامیده می‌شوند. ۳۹

الفصل الخامس في المطالب و ما يتصل بها و في ذلك بيان أصناف مبادئ العلوم و أصناف الحدود الوسطى (۴۵) أما المطالب بحسب ما يحتاج إليه هاهنا فإنها بالقسم الأول ثلاثة أقسام، و بالقسم الثاني ستة. أما بالقسم الأول فمطلب «ما» و مطلب «هل» و مطلب «لم». و مطلب «ما» على قسمين: أحدهما الذي يطلب به معنى الاسم كقولنا ما الخلاء و ما العنقاء؟

و الثاني الذي يطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة و ما المكان؟ و مطلب «هل» على قسمين: أحدهما بسيط و هو مطلب هل الشيء موجود على الإطلاق، و الآخر مركب و هو مطلب هل الشيء موجود كذا أو ليس موجودا كذا، فيكون «الموجود» رابطة لا محمولا، مثل قولك هل الإنسان موجود حيوانا أو ليس موجودا حيوانا. و مطلب «لم» على قسمين:

فإنه إما بحسب القول و هو الذي يطلب الخيد الأوسط، و هو علة لاعتقاد القول و التصديق به في قياس ينتج مطلوبا ما، و إما بحسب الأمر في نفسه و هو يطلب علة وجود الشيء في نفسه على ما هو عليه من وجوده مطلقا أو وجوده بحال. و أما مطلب الأي و كيف و الكم و الأين و المتى و غير ذلك، فهي راجعة بوجه ما إلى «الهل» المركب. فإن أراد أحد أن يكثر المطالب بتعديده هذه فليفعل، إلا أن المطالب العلمية الذاتية هي تلك. و مع ذلك فإن مطلب «أي» أبسط هذه البواقي و أشد دلالة على المطلوب به، فإنه يطلب به تمييز الشيء بما يخصه، و تلك أوسع مذهبا و أعرض مجالا. و أن أحب أحد أن يجعل مطلب «أي» مشتملا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۶

بوجه على مطالب كيف و كم و أين و غير ذلك فليفعل. فحينئذ يكون مطلبا «هل» و «لم» يطلبان التصديق، و مطلبا «ما» و «أي» يطلبان التصور.

فصل پنجم در مطالب و امور مربوط به آنها و در این فصل اصناف مبادی علوم و اصناف حدود وسط ذکر می‌شود

(۴۵) مطالب، به حسب نیاز ما در این جا، به تقسیم اول به سه قسم، و به تقسیم دوم به شش قسم تقسیم می‌شوند. اما به تقسیم اول عبارتند از: مطلب «ما»، مطلب «هل» و مطلب «لم». مطلب «ما» بر دو قسم است: قسم اول آن است که با آن معنی اسم پرسیده می‌شود

مانند:

خلاً چیست و عنقا چیست؟ ۴۰ و قسم دوم آن است که با آن از حقیقت ذات پرسیده می‌شود مانند: حرکت چیست، مکان چیست؟ و مطلب «هل» نیز بر دو قسم است: اول، هل بسیط، و آن عبارت از این است که از وجود شیء به‌طور اطلاق پرسیده شود و دوم، هل مرکب، و آن عبارت از این پرسش است که: آیا فلاّن چیز چنین و چنان است یا نه ۴۱؛ و در این جا وجود، وجود رابطی است نه وجود محمولی. مانند: آیا انسان حیوان است، یا حیوان نیست. مطلب «لم» نیز بر دو قسم است: زیرا سؤال «لم» یا به حسب قول و قضیه است که از حدّ اوسط سؤال می‌کند و آن علت اعتقاد به قضیه و تصدیق آن در قیاسی است که مطلوبی را نتیجه می‌دهد. و یا [سؤال] به حسب نفس الامر است که از علت وجود شیء چنان که هست سؤال می‌کند، اعم از این که از اصل وجود یا از کیفیت وجود آن سؤال کند. امّا مطلب‌ای و کیف و کم و مکان و زمان و غیره، به نحوی به مطلب «هل» قابل بازگشت است. اگر کسی درصدد ازدیاد مطالب باشد اشکال ندارد؛ اما در حقیقت مطالب علمی ذاتی، همان [مطالب شش گانه] است. با این حال مطلب «ای» از مطالب دیگر ۴۲ بسیط‌تر است و از نظر دلالت بر مطلوب شدیدتر است؛ زیرا با مطلب «ای» از امتیاز شیء با خواصّ خود پرسیده می‌شود و امّا قلمرو مطالب دیگر از این نظر وسیع و مجال‌شان عریض است. ۴۳ اگر کسی بخواهد مطلب «ای» را به نحوی لحاظ کند که بر مطالب کیف و کم و مکان و غیره مشتمل باشد اشکال ندارد. پس در این صورت دو مطلب «هل» و «لم» تصدیق، و دو مطلب «ای» و «ما» تصوّر را مورد پرسش قرار خواهند داد. ۴۴

(۴۶) فمطلب «ما» الذی بحسب الاسم متقدم علی کل مطلب؛ و أما مطلب «ما»

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۷

الذی بحسب تحقق الأمر فی نفسه فمتأخر عن مطلب «هل» البسيط. فإن الذی یطلب ما ذات الحركة و ما الزمان فإنما یطلب مائیة أمر موجود عنده. و أما إن طلب أحد هل حركة أو هل زمان أو هل خلاء أو هل إله موجود، فيجب أن يكون فهم أولاً ما تدل عليه هذه الأسامي:

فإنه يمكن أن يعلم ما يدل عليه الاسم ولا يعلم هل ذلك المدلول عليه موجود أو غير موجود. و إن كان الحد إنما هو بالحقيقة للموجود، و لكن لا يوقف في أول الأمر أن هذا القول حد بحسب الاسم أو بحسب الذات إلا بعد أن يعرف أن الذات موجودة. و لذلك يوضع في التعاليم حدود أشياء يبرهن على وجودها من بعد كالمثلث و المربع و أشكال أخرى حدّت في أول كتاب «أسطقسات الهندسة». فكان حدّا بحسب شرح الاسم، ثم أثبت وجودها من بعد، فصار الحد ليس بحسب الاسم فقط بل بحسب الذات: بل صار حداً بالحقيقة. و يجب أن يعلم أن الفرق بين الذی يفهم من الاسم بالجملة و الذی يفهم من الحد بالتفصيل غير قليل. فكل إنسان إذا خوطب باسم فهم فهما ما و وقف على الشئ الذی يدل عليه الاسم إذا كان عالماً باللغة. و أما الحد فلا يقف عليه إلا المرتاض بصناعة المنطق.

فيكون أحد الأمرين معرفة، و الثاني علماً، كما أن الحس معرفة و العقل علم.

(۴۶) مطلب «ما» که بر حسب اسم باشد بر همه‌ی مطالب مقدّم است؛ و امّا مطلب «ما» که بر حسب تحقق شئی در نفس الامر باشد از مطلب «هل» بسیط متأخر است. زیرا کسی که از ذات حرکت و زمان می‌پرسد در واقع از ماهیت امری که به نظر او موجود است می‌پرسد. امّا اگر کسی بپرسد که: آیا حرکت یا زمان یا خدا موجود است، باید اوّل مدلول این اسامی را بداند: زیرا ممکن است مدلول اسم را بداند، و با این حال نداند که آیا این مدلول موجود است یا نه. و هرچند حدّ در حقیقت فقط برای امر موجود وجود دارد، لکن معنی [اسم] در بادی نظر به حسب اسم یا به حسب ذات حدّ نیست مگر بعد از دانستن این که ذات موجود است. و به همین خاطر در ریاضیات حدود اشیایی وضع می‌شود که وجود آن‌ها بعداً از طریق برهان اثبات می‌گردد، مانند مثلث و مربع و اشکال دیگری که حدّ آن‌ها در اوّل کتاب «اصول هندسه» آمده است. این حدّ به حسب شرح الاسم حدّ است، سپس [وقتی] وجود

آن اثبات می‌گردد، آنگاه دیگر فقط به حسب اسم حدّ نیست، بلکه به حسب ذات نیز حدّ می‌شود و بلکه حدّ حقیقی می‌گردد ۴۵. و لازم است دانسته شود که فرق بین آنچه از اسم به نحو اجمال فهمیده می‌شود با آنچه از حدّ به نحو تفصیل فهمیده می‌شود ناچیز نیست. پس وقتی اسمی بر کسی عرضه شود، اگر وی با آن زبان آشنایی داشته باشد، از آن اسم چیزی می‌فهمد و بر مدلول آن واقف می‌گردد. اما بر حدّ کسی جز آن که در صناعت منطق ممارست دارد واقف نمی‌گردد؛ و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۸

یکی از این دو امر شناسایی، و دیگری علم نامیده می‌شود، همان‌طور که احساس، شناسایی و تعقل، علم [نامیده می‌شود]. (۴۷) و مبادئ العلوم مختلف فی تقدیمها علی العلوم و تصدیر التعلیم بها. ففی بعضها إنما یوضع أن الأمر موجود أو غیر موجود فقط، لأن الضرورة تدعو فیها إلى هذا المقدار کقولنا «إن الأمر لا یرج عن طرفی النقیض»، أو مثل وضعهم «أن الأشياء المساویة لشيء واحد متساویة». و فی بعضها إنما یوضع أولا ماذا یدل علیه الاسم كما ذکرناه من حال المثلث و المربع المذکرین فی فاتحة کتاب الاسطقسات، ثم من بعد ذلك یبین وجوده. و فی بعضها یحتاج أن یوضع الأمران جمیعا: مثل الوحدة فی فاتحة علم العدد. و نحن مستقصون لهذا فنقول:

(۴۷) مبادئ علوم از نظر مقدم داشتن آن‌ها در علوم و بر تعلیم این علوم مختلف است. در بعضی از [علوم] فقط وجود یا عدم وجود چیزی وضع می‌شود زیرا فقط همین مقدار ضرورت دارد مانند: «چیزی نمی‌تواند از دو طرف نقیض خارج باشد»، یا مانند «چیزهای مساوی با چیز دیگر با همدیگر مساوی‌اند». و در بعضی از علوم ابتدا مدلول لفظ وضع می‌شود، مانند آنچه در اوّل کتاب «اصول» درباره‌ی مربع و مثلث گفته شده است، سپس وجود آن تبیین می‌گردد. و در بعضی از علوم لازم است هر دو امر وضع شود: مثل آنچه درباره‌ی وحدت در اوّل علم حساب انجام می‌شود. ما این امور را استقصاء کرده و می‌گوییم:

(۴۸) إن الأمور التي تذكّر فی المبادئ منها معان مرکبة و منها معان مفردة.

و المعانی المركبة إنما یلیق بها أن یستدعی فیها التصدیق لالأن تعطى لها الحدود، فإن التركيب الخبری للتصديق. و أما الحدود فللمعانی المفردة و ما فی حکم المفردة.

و القضايا المتعارفة و الأصول الموضوعه مرکبة، فإذن لا یتحقق فیها معنی إعطاء الحد و الماهیة، و لا بد من أن تقبل بالهلیة لیتبین بها غیرها. فقد حصل من هذا أن هذا القسم من المبادئ یوضع بالهلیة.

(۴۸) برخی از اموری که در مبادی ذکر می‌شود معانی مرکب، و برخی دیگر معانی مفرد هستند، و شأن معانی مرکب افاده‌ی تصدیق است نه افاده‌ی حدود و تعریفات؛ زیرا ترکیب خبری از آن تصدیق است، و حدود از آن معانی است که مفرد بوده یا در حکم معانی مفردند. قضایای

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۹

متعارف ۴۶ و اصول موضوعه مرکب‌اند، زیرا افاده‌ی معنای حدّ و ماهیت در آن‌ها تحقق نمی‌یابد، و باید به عنوان مطلب «هل» پذیرفته شوند تا مسائل دیگر براساس آن‌ها تبیین شود.

پس این قسم از مبادی به عنوان مطلب «هل» تلقی می‌شوند.

(۴۹) و أما المعانی المفردة فمنها ما هی أعراض موضوع الصناعة، و منها ما هی داخله فی جمله موضوع الصناعة. فما كان منها من أعراض موضوع الصناعة و آثاره، فهی التي تطلب فی الصناعة لیصح فیها وجودها. و لیس وجودها إلا للموضوع. فیکون النظر فی أنها موجوده لموضوع الصناعة لتلك الصناعة. و ذلك هو النظر فی أنها موجوده. فإذن إثبات وجوده إلى تلك الصناعة. فهذه لا یجوز أن تكون بینة الوجود و مجهولة لموضوع الصناعة، إذ موضوع الصناعة كما یبین لك من بعد هو مأخوذ فی حدها و وجودها أن یکون له. و إذ هذه فی الصناعة المستعملة لموضوعها غیر بینة الوجود، و إنما یطلب وجودها لموضوع الصناعة، بل وجودها مطلقا فی

تلك الصناعة، فيستحيل أن يفرض وجودها مطلقا، فمستحيل أن يفرض وجودها في المبادئ. و إذ لا بد من أن تفهم حدودها فيجب أن توضع حدودها في المبادئ. بهذا القسم حدودها في المبادئ دون وجودها.

(۴۹) برخی از معانی مفرد، اعراض موضوع علم و برخی از آن‌ها در موضوع علم داخل است؛ و آنچه از این معانی جزو اعراض موضوع علم و آثار آن است، عبارت است از آنچه علم آن را برای اثبات وجودش مورد جست‌وجو قرار می‌دهد. وجود چنین چیزی فقط برای موضوع است. بنابراین بحث درباره‌ی وجود آن‌ها برای موضوع، به خود علم مربوط است، و این بحث عبارت است از نظر در آن‌ها از جهت موجود بودنشان. زیرا اثبات وجود آن‌ها بر عهده‌ی این علم است. بنابراین امکان ندارد که وجود این‌ها به خودی خود بین باشد اما وجودشان برای موضوع علم مجهول باشد، زیرا همان‌طور که بعدا بیان خواهد شد موضوع علم در حدّ این اعراض مأخوذ است و وجود این اعراض برای موضوع علم [ثابت] است. پس وجود این اعراض در علمی که موضوع آن‌ها را بررسی می‌کند بین نیست، و وجود آن‌ها برای موضوع علم مورد جست‌وجو است، بلکه وجودشان مطلقا در این علم است، بنابراین فرض کردن وجود آن‌ها به عنوان [وجود] مطلق محال است و همین‌طور فرض وجود آن‌ها به عنوان مبادی نیز محال می‌باشد. و چون ناچار باید تعاریف این اعراض دانسته شوند، پس واجب است که تعاریف در مبادی قرار گیرند. بنابراین نه وجود این قسم [اعراض] بلکه حدود آن‌ها جزو مبادی است. ۴۷

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۰

(۵۰) و أما ما كان من المفردات داخلا في جملة الموضوع فلا بد من أن يفهم، و لا بد أيضا من أن يعترف بوجودها و أنها حقّة معا. فإنها إن لم تفهم ماهيتها لم يمكن أن يعرف شيء من أمرها. و إن لم يوضع وجودها فكيف يطلب وجود شيء لها؟

(۵۰) اما آنچه از مفردات در موضوع علم داخل است، باید هم [تعاریف] آن‌ها و هم وجودشان شناخته شود. زیرا اگر ماهیت آن‌ها شناخته نشود، نمی‌توان چیزی درباره‌ی آن‌ها دانست و اگر وجودشان پذیرفته نشود چگونه می‌توان وجود چیز دیگری برای آن‌ها مورد بررسی قرار داد؟

(۵۱) و إذ لا مفرد في العلوم البرهانية إلا شيء داخل في الصناعة: و الداخلة في الصناعة إما الموضوع الذي للصناعة و ما هو منه، و إما أحكام الموضوع. فإذا بعض المفردات توضع حدودها في المبادئ دون وجودها: و بعضها توضع حدودها و وجودها.

(۵۱) و چون هیچ معنای مفردی در علوم برهانی نیست مگر این که داخل در علم است، و آنچه داخل در علم است یا موضوع علم یا جزء موضوع علم و یا احکام موضوع علم است، بنابراین بعضی از مفردات فقط حدودشان، و نه وجودشان، جزو مبادی است و بعضی دیگر هم حدود و هم وجودشان جزو مبادی است.

(۵۲) و إذ ما خلا المفرد المركب، و المركب النافع في العلوم قضية، و القضية إنما يوضع وجودها لا محالة دون حدها. و على ما قلنا فتبين من جميع ذلك أن من الأمور المصدرة في الصناعة ما يوضع بهليته فقط، و منه ما يوضع بماهية. و منه ما يوضع بهليته و ماهية.

(۵۲) اما آنچه مرکب است: مرکبی که در علوم به کار می‌آید قضیه است، و البته نه حدّ قضیه، بلکه وجود آن مورد وضع قرار می‌گیرد. ۴۸ و بنا بر آنچه که گفتیم روشن شد که برخی از اموری که در علوم به عنوان مبادی فرض می‌شوند فقط از جهت «هلیت» و برخی از جهت «ماهیت» و برخی از هر دو جهت «هلیت و ماهیت» وضع می‌شوند.

(۵۳) و أما مطلب «اللم» فإنه على كل حال متأخر عن المطالبين معا؛ فإن ما لم

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱

يتصور معناه فإن طلب اللّم فيه محال؛ و ما تصور أيضا معناه و أنه ما هو أو ما معنى الاسم الدال عليه، و لم يعط أنه موجود أو غير موجود بحال أو على الإطلاق، فإن طلب اللّم فيه أيضا محال. و لكن طلب اللّم الذي بحسب القول ربما كان متقدما على طلب اللّم الذي بحسب الأمر في نفسه. فربما صح عندنا بقياس أن ج ب و لا ندرى العلة في نفس الوجود لكون ج ب. فنكون قد علمنا أنا إذن

لم نعتقد أن ج ب و لم نعلم أنه لم كان ج ب في نفس الأمر. و ربما كان مطلب «لم» الذي بحسب الأمر في نفسه غير مفتقر إلى مطلب «اللم» الذي بحسب القول، و ذلك إذا كان الشيء بينا بنفسه بالحس. و أما علتة فخفية مثل جذب المغناطيس الحديد، فإن ذلك ليس يمكن أن يثبت بقياس أو بطلب بلم حتى يعطى الحد الأوسط فيه. و لكن إذا أصيب بالحس خطر بالبال طلب اللّم فيطلب لم صار مغناطيس يجذب الحديد، فيطلب علّة الأمر في نفسه لا علّة التصديق به و كثيرا ما يتفق أن يكون الحد الأوسط في القياس - و هو علّة القياس - علّة أيضا للأمر في نفسه فيكون قد اجتمع المطلبان معا في بيان واحد.

(۵۳) امّا مطلب «لم» در هر حال از دو مطلب [«هل» و «ما»] متأخر است؛ زیرا جست و جوی «لم» درباره‌ی آنچه که معنایش تصوّر نشده محال است، و هم چنین جست و جوی «لم» درباره‌ی آنچه که معنای آن تصوّر شده و چیستی و معنی لفظ آن دانسته شده ولی وجود یا عدم آن به طور مطلق، ۴۹ یا در حالی که به اوصافی متّصف است، ۵۰ روشن نشده، محال است.

لكن چه بسا جست و جوی «لمی» که به حسب قول است بر جست و جوی «لمی» که به حسب نفس الامر است مقدّم باشد. ۵۱ زیرا چه بسا ما توسط قیاس دانسته باشیم که «ج»، «ب» است امّا علت «ب» بودن «ج» در نفس الامر را ندانسته باشیم؛ در این صورت می دانیم که چرا به «ب» بودن «ج» اعتقاد داریم ولی نمی دانیم که چرا در نفس الامر «ج»، «ب» است. و چه بسا مطلب «لم» ی که به حسب نفس الامر است از مطلب «لم» ی که به حسب قول است بی نیاز باشد و این وقتی است که چیزی از طریق احساس، بین باشد، اما علّت آن نامعلوم باشد، مانند جذب کردن آهن ربا آهن را، که امکان ندارد توسط قیاس اثبات شود یا از طریق لم [اثباتی] مورد جست و جو واقع شود، تا این که حد وسط لازم گردد. لكن وقتی این امر از طریق حس دریافت شد، جست و جوی «لم» آن به ذهن خطور می کند و دلیل جذب شدن آهن توسط آهن ربا مورد جست و جو واقع می شود؛ پس در این جا علت امر در نفس الامر مورد جست و جو است نه علت تصدیق آن. و بسیار اتفاق می افتد که حد وسط در قیاس، که علت قیاس است، در عین حال علّت وجود شی در نفس الامر نیز باشد؛ و در این صورت دو مطلب [لم اثباتی و لم ثبوتی] در بیان

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲

واحدی باهم جمع می شوند. ۵۲

الفصل السادس في كيفية إصابة المجهولات من المعلومات (۵۴) كل مطلب من هذه فإنما يتوصل إلى نيله بأمور موجودة حاصله. لكن هاهنا موضع شك في أن المعدوم الذات المحال الموجود كيف يتصور إذا سئل عنه «ما هو» حتى يطلب بعد ذلك «هل هو». فإنه إن لم يحصل له في النفس معنى، كيف يحكم عليه بأنه حاصل أو غير حاصل؟ و المحال لا صورة له في الوجود، فكيف يؤخذ عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه؟ فنقول إن هذا المحال إما أن يكون مفردا لا تركيب فيه و لا تفصيل، فلا يمكن أن يتصور ألبته إلا بنوع من المقايضة بالموجود و بالنسبة إليه كقولنا الخلاء، و ضد الله: فإن الخلاء يتصور بأنه للأجسام كالقابل، و ضد الله يتصور بأنه لله كما للحر البارد؛ فيكون المحال يتصور بصورة أمر ممكن ينسب إليه المحال، و يتصور نسبة إليه و تشبها به. و أما في ذاته فلا يكون متصورا و لا معقولا و لا ذات له.

فصل ششم در چگونگی کسب مجهولات از معلومات ۵۳

(۵۴) برای نیل به هریک از مجهولات به امور موجودی توسل می شود که تحقق دارند.

لكن این امر محلّ شک است که آنچه ذاتا معدوم بوده و موجود بودنش محال است، وقتی سؤال می شود که «آن چیست» چگونه تصور می شود تا بعد از آن پرسیده شود که: «آیا آن وجود دارد». زیرا اگر معنی آن محصّل نباشد چگونه می توان حکم کرد که آن وجود دارد یا وجود ندارد؟ و امر محال، در هستی صورتی ندارد، پس چگونه می تواند صورتی از آن در ذهن حاصل شود به نحوی که این صورت معنای آن امر محال باشد؟ بنابراین می گوییم: این امر محال یا بسیط ۵۴ است و در آن تفصیل و ترکیب راه ندارد،

که در این صورت ممکن نیست تصوّر شود مگر از طریق نوعی مقایسه با، و نسبت به، یک امر موجود، مانند خلاء و ضد الله: زیرا خلاء به

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳

عنوان ظرف و پذیرنده‌ی اجسام تصوّر می‌شود، و نسبت ضد الله به الله مانند نسبت سرد است به گرم؛ بنابراین امر محال به صورت امر ممکن تصوّر می‌شود که محال بودن به آن نسبت داده شده است، و نسبت به آن امر ممکن و متشابه با آن تصوّر می‌گردد. و اما از نظر ذات، نه تصوّر می‌شود و نه معقول است و نه ذات دارد.

(۵۵) و أما الذی فیہ ترکیب ما و تفصیل مثل عنزائل أو عنقاء و إنسان یطیر فإنما یتصور أولا تفاصیلہ الّتی هی غیر محالہ، ثم یتصور لتلك التفاصیل اقتران ما علی قیاس الاقتران الموجود فی تفاصیل الأشياء الموجوده المركبه الذوات. فیکون هناک أشياء ثلاثه اثنان منها جزء ان کل بانفراده موجود، و الثالث تألیف بینهما، هو من جهة ما هو تألیف متصور، بسبب أن التألیف من جهة ما هو تألیف من جمله ما یوجد. فعلى هذا النحو یعطى معنى دلالة اسم المعدوم. فیکون المعدوم إنما تصور لتصور متقدم للموجودات.

(۵۵) اما آنچه در آن ترکیب و تفصیل راه دارد مانند عنزائل ۵۵ یا عنقاء و انسان پرنده، که در این گونه موارد ابتدا تفصیل اجزاء آن که غیر محال است تصوّر می‌شود، و سپس اقتران و نزدیکی این تفصیل، به سان اقتران موجود در تفصیل و اجزاء اشیای موجودی که از نظر ذات مرکب‌اند، تصوّر می‌گردد. پس در این جا سه امر موجود است: دو امر از آن‌ها، دو جزئی هستند که هریک به تنهایی موجود است و امر سوم تألیف آن‌هاست، که از جهت تألیف بودن تصور می‌شود، زیرا تألیف از آن جهت که تألیف است از جمله اموری است که وجود دارند. پس به این ترتیب معنی مدلول اسم معدوم داده می‌شود، و معدوم از طریق تصوّر مقدّم امور موجود، تصوّر می‌شود. ۵۶

(۵۶) و نقول الآن إنه إذا كان حصل عندنا حکم علی کلی أول حصوله: إما بینا بنفسه مثل إن کل إنسان حیوان، و الكل أعظم من الجزء، أو بینا باستقراء أو تجربه علی الوجوه الّتی یصدّق بها بالأشياء من غیر استعانہ بقیاس، فقد علمنا بالقوة الحكم علی کل جزئی تحته، و لكن جهلناه بالفعل. فلا نعرف مثلا أن زیدا الذی بالهند حیوان: لأننا إنما عرفناه بعد بالقوة إذ عرفنا أن کل إنسان حیوان، و إنما جهلناه بالفعل لأنه یحتاج أن یجتمع لنا إلى هذا العلم علم آخر أو علمان آخران حتی یخرج الذی بالقوة إلى الفعل. و ذلك بأنه یجب أن نعلم أن زیدا موجود، و أن نعلم أنه موجود إنسانا. فإذا حصل لنا بالحس معرفة أنه موجود و أنه إنسان من غیر أن یكون مطلوباً أو متعلماً، و اقترن بذلك علم، كان عندنا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴

حاصلاً أيضاً بغير قیاس، اقترانا علی التألیف الذی من شأنه أن یحدث بالذات علما ثالثا، علمنا أن زیدا حیوان. فیکون عن معرفة و عن علم اجتماعا حدث لنا علم. أما المعرفة منهما فهو ما كان من الحس، و أما العلم فما كان من العقل. و المعرفة حدثت فی الحال، و أما العلم فقد كان قبلها. و الذی یحصل منهما فقد یجوز أن یكون قد كان لنا مطلوبا و طلبنا مبادئه الموصلة إلیه، و یجوز أن یكون شیئا انسقنا إلیه انسیاقا لموافاة أسبابه عن غیر طلب. و مع ذلك فیجب أن یتقدم تصور المطلوب و مبادئه علی کل حال.

(۵۶) اینک می‌گوییم: هرگاه ابتدا برای ما حکمی کلی حاصل شود: خواه این حکم کلی بنفسه بین باشد مانند: هر انسان حیوان است، و کل بزرگ‌تر از جزء است، و خواه این حکم کلی از طریق استقراء و تجربه بین باشد به نحوی که توسط آن‌ها اشیاء بدون توسل به قیاس تصدیق شوند؛ پس در هر دو صورت ما به همه‌ی جزئیات تحت آن کلی بالقوه علم داریم، هرچند نسبت به آن‌ها بالفعل علم نداریم. مثلا نمی‌دانیم که زیدی که در هندوستان است حیوان است: زیرا وقتی دانستیم هر انسان حیوان است، بعد از آن زید را فقط بالقوه می‌شناسیم و بالفعل به او علم نداریم، زیرا برای آن که این معرفت بالقوه ما [نسبت به زید] به علم بالفعل تبدیل شود لازم است علم یا علوم دیگری بر این معرفت ما اضافه شود؛ و آن این است که اولاً بدانیم زید موجود است و سپس بدانیم که

البته او موجود انسانی است. و وقتی از طریق حس، بدون تفکر و جست‌وجو و تعلیم، بر ما این معرفت حاصل شد که زید موجود و انسان است، و این حصول البته بدون نیاز به تشکیل قیاس حاصل شد، و این امر با علم ما اقتران یافت به نحوی که ذاتا شأنت احداث علم سومی را داشت، آن‌گاه بر این نکته که زید انسان است علم پیدا می‌کنیم. پس در این‌جا از اجتماع یک معرفت و یک علم، برای ما علم دیگری حاصل شده است. اما معرفت همان چیزی است که از حس حاصل شد و اما علم از عقل حاصل گردید؛ و معرفت هم‌اکنون حاصل شد، در حالی که علم قبلا وجود داشت. آنچه از این طریق حاصل می‌شود گاهی جایز است که مطلوب ما باشد و ما مبادی‌ای را که به آن منتهی می‌شود طلب کنیم و گاهی جایز است امری باشد که بدون طلب، به تبع علت‌هایش، بر ما آشکار گردد. با این حال واجب است که در هر حال تصوّر مطلوب و مبادی آن مقدّم بر خود مطلوب باشد.

(۵۷) وقد يتفق ألا يكون هكذا: بل يكون الحكم على الكلّی حاصلًا عندنا بقياس، و الحكم على الجزئی حاصلًا بقياس آخر. فإذا اجتماعا حصل العلم الثالث. و لكن و إن كان كذلك فإن القياسات الأولى تكون من مقدمات بيّنة بنفسها أو مكتسبة بالاستقراء برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۵

و التجربة و الحس من غير قياس على ما نوضح بعد.

(۵۷) گاهی چنین نیست [که حکم کلی بدیهی باشد]: بلکه حکم کلی نزد ما از طریق قیاس حاصل است و حکم جزئی آن نیز از طریق قیاس دیگری حاصل می‌شود؛ و وقتی این دو حکم باهم جمع شوند، علم سومی حاصل می‌گردد. لکن هرچند این احکام توسط قیاس حاصل می‌شوند، باید خود آن قیاسات یا خودبه‌خود بین باشند و یا از طریق استقراء و تجربه و حس، بدون استمداد از قیاس، حاصل شوند؛ چنانچه پس از این آن را توضیح خواهیم داد.

(۵۸) ثم إن لسائل أن يسأل أحدا فيقول: هل تعلم أن كل اثنين زوج؟ و معلوم أن جوابه إني أعلم ذلك. فيعود و يقول: هل الذي في يدي هو زوج أو فرد؟ و عدد الناس الذي بمدينة كذا زوج أو فرد؟ فإن أجيب بأننا لا نعلم ذلك، عاد فقال: فلستم تعرفون أن كل اثنين عدد زوج، فإن هذا الذي في يدي اثنان و لم تعرفوا أنه زوج. و قد قيل في التعليم إن قوما أجابوا عن هذا بجواب غير مستقيم فقالوا: نحن إنما نعرف أن كل اثنين عرفناه فهو زوج. و هذا الجواب فاسد: فإننا نعرف أن كل اثنين موجود عرف أو لم يعرف، فهو زوج. بل الجواب عن هذا: أنا لم نقل إننا نعرف كل اثنين زوج، فإذا لم نعرف اثنين زوجا أنتقض قولنا. و أيضا لم نقل إننا نعرف من كل شيء هو اثنان أنه اثنان فنعرف أنه زوج. بل قلنا أحد قولين: إما أن كل اثنين عرفناه فإننا نعرف أنه زوج، أو كل اثنين في نفسه - عرفناه أو لم نعرفه - فهو في نفسه زوج. أما القسم الأول فلا ينتقض بالشبهة التي أوردت. و أما الوجه الثاني فهو معرفة عامية لا يناقضه الجهل الخاصي: لأننا و إن لم نعلم أن الذي في يد فلان زوج أو ليس بزوج فعلما أن كل اثنين فهو في نفسه زوج، ثابت معناه غير باطل. و أما ما جهلناه فإنه داخل في علمنا بالقوة لا بالفعل. فالجهل به لا يكون جهلا بالفعل بما عندنا. و إذا حصل عندنا أن الذي في يده اثنان، و تذكرنا المعلوم الذي كان عندنا، عرفنا في الحال أن الذي في يده زوج. فإذا لم نعرف أن شيئا ما هو زوج أم لا - لأننا لا نعرف أنه اثنان أم لا - يبطل ذلك أن نعلم أن كل ما هو اثنان فهو زوج، فنكون قد علمنا أيضا أن ذلك زوج من وجه، فبهذا يزول ذلك الشك.

(۵۸) سپس سائلی را رسد که از کسی بپرسد: آیا تو می‌دانی که هر عدد دو زوج است؟

معلوم است که جواب وی این است که: آری می‌دانم. سپس سؤال‌کننده بگوید: آیا آنچه در دست من است زوج است یا فرد؟ و آیا تعداد ساکنین فلان شهر زوج است یا فرد؟ اگر جواب

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۶

داده شود که این را نمی‌دانیم، سؤال‌کننده می‌گوید: پس شما نمی‌دانید که هر دو زوج است، زیرا آنچه در دست من است دو است و شما ندانستید که آن زوج است. در تعلیم اول ۵۷ گفته است که برخی به این شبهه جواب غیر مستقیمی داده و گفته‌اند: ما

می‌دانیم که هر دو که ما آن را می‌شناسیم زوج است. امّا این جواب فاسد است: زیرا ما می‌دانیم که هر دو، اعم از آن که شناخته شود یا نه، زوج است. بلکه پاسخ صحیح این است که: ما نگفتیم که هر «دو» ی زوج را می‌شناسیم، تا وقتی زوج بودن «دو» ی را ندانیم سخن ما نقض شود؛ هم‌چنین ما نگفتیم که دو بودن هر دو و بنابراین زوج بودن آن را می‌شناسیم؛ بلکه حرف ما یکی از این دو سخن است که:

یا هر دو را که ما می‌شناسیم زوج بودن آن را می‌دانیم، یا این که: هر دو خودبه‌خود، خواه ما بشناسیم خواه نشناسیم، زوج است. قسم اول با شبهه‌ی مذکور نقض نمی‌شود، و امّا وجه دوم معرفت عامی است که جهل به یک مورد خاص آن را نقض نمی‌کند. زیرا حتی اگر ندانیم که آنچه در دست فلاّن است زوج است یا نه، باز معنای علم ما به این که هر دو فی نفسه زوج است ثابت بوده و باطل نیست. امّا آنچه ما آن را نمی‌دانیم، نه در علم بالفعل، بلکه در علم بالقوه‌ی ما داخل است، پس جهل به آن، جهل بالفعل نسبت به آنچه داریم نیست. و وقتی نزد ما حاصل شد که آنچه در دست اوست دو است، و علمی را که داریم به خاطر آوردیم، بلافاصله بر ما معلوم می‌شود که آنچه در دست اوست زوج است. بنابراین مجهول ما در این جا غیر از معلوم ماست.

بنابراین، این که ما ندانیم چیزی زوج است یا نه- زیرا نمی‌دانیم آن چیز دو است یا نه- این علم ما را، که «هر دو زوج است»، باطل نمی‌کند؛ پس ما به وجهی می‌دانیم که آن زوج است، و به این ترتیب این شبهه و شکّ زایل می‌شود. ۵۸

(۵۹) و قد ذکر أن مأنن الذی خاطب سقراط فی إبطال التعلیم و التعلّم قال له: إن الطالب علما ما إما أن یکون طالبا لما یعلمه فیکون طلبه باطلا، و إما أن یکون طالبا لما یجهله فکیف یعلمه إذا أصابه؟ کمن یطلب عبداً بقا لا یعرفه، فإذا وجده لم یعرفه.

فتکلف سقراط فی مناقضته أن عرض علیه مأخذ بیان شکل هندسی، فقرر عنده أن المجهول کیف یصاد بالمعلوم بعد أن کان مجهولاً. و لیس ذلک بکلام منطقی، لأنه بین أن ذلک ممکن فأتی بقیاس أنتج إ مکان ما کان أتی به «مانن» بقیاس أنتج غیر إ مکانه و لم یحل الشبهة. و أما أفلاطون فإنه تکلف حل الشبهة و قال إن التعلّم تذکر: یحاول بذلک أن یصیر المطلوب قد کان معلوماً قبل الطلب و قبل الإصابة، و لکن إنما کان یطلب إذ کان قد نسی.

فلما تأدی إلیه البحث تذکر و تعلّم: فیکون إنما علم الطالب أمرا کان علمه. فکأن أفلاطون قد أذعن للشبهة و طلب الخلاص منها فوقع فی محال. و هذا شیء کنا قد استقصینا کشفه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۷

فی تلخیصنا للکتاب الذی فی «القیاس». لکننا نحن مع ذلک نقول:

(۵۹) گفته شده است که منون (Menon) (در محاوره با سقراط در ابطال تعلیم و تعلّم به وی گفته است: ۵۹ طالب یک علم یا آنچه را که می‌داند طلب می‌کند، که در این صورت طلب او باطل است؛ و یا آنچه را که نمی‌داند طلب می‌کند، که در این صورت وقتی آن را بیابد چگونه می‌شناسد؟ مانند کسی که برده‌ای فراری را که نمی‌شناسد جست‌وجو می‌کند که چون او را بیابد نخواهد شناخت. سقراط در نقض شبهه‌ی وی، آن گاه که شکلی هندسی را بر او عرضه داشته تا بر وی معلوم دارد که امر مجهول چگونه توسط امر معلوم بعد از آن که مجهول بوده است مورد شناسایی قرار می‌گیرد، خود را به زحمت انداخته است؛ زیرا این سخن سقراط منطقی نیست؛ به خاطر این که روشن است که چنین چیزی ممکن است، و سقراط قیاسی را مطرح کرده که نتیجه‌ی آن امکان آن چیزی است که منون با طرح قیاسی عدم امکان آن را نتیجه گرفته است و بدین ترتیب شبهه مذکور لا ینحل باقی مانده است. امّا افلاطون خواسته است شبهه را حلّ کند، بنابراین گفته است که تعلّم همان تذکر است: تا از این طریق روشن شود که مطلوب قبل از طلب و اکتساب معلوم بوده است، لکن به وقت طلب فراموش شده است. پس چون درباره‌ی آن بحث شود یادآوری شده و تعلیم می‌شود: پس به نظر افلاطون شخص طالب، امری را دانسته که قبلاً می‌دانسته است. و این سخن مثل این است که افلاطون شبهه را پذیرفته و خواسته از آن رهایی یابد و لذا در ورطه‌ی محال فرو رفته است. این مطلب را ما در کتاب «قیاس» روشن

ساخته‌ام؛ با این وصف در این جا می‌گوییم:

(۶۰) إن المطلوب لو كان معلوما لنا من كل جهة ما كنا نطلبه، و لو كان مجهولا- لنا من كل جهة ما كنا نطلبه. فهو معلوم لنا من وجهين مجهول من وجه، فهو معلوم لنا بالتصور بالفعل، و معلوم لنا بالتصديق بالقوة. و إنما هو مجهول لنا من حيث هو مخصوص بالفعل، و إن كان معلوما من حيث لا يخص أيضا بالفعل. فإذا سبق منا العلم بأن كل ما هو كذا فهو كذا من غير طلب، بل بفطرة عقل أو حس أو غير ذلك من الوجوه، فقد أحطنا بالقوة علما بأشياء كثيرة. فإذا شاهدنا بالحس بعض تلك الجزئيات من غير طلب، فإنها في الحال تدخل بالفعل تحت العلم الأول. و هذا يحاذي من وجه ماورد مانن من مثال الآبق حذوا بحذو. فإننا نعلم المطلوب بالتصور أولا- كما نعلم الآبق بالتصور أولا، و نعلم ما قبله مما يوصل إلى معرفته بالتصديق، كما نعلم الطريق قبل معرفته مكان العبد الآبق. فإذا سلطنا السبيل إلى المطلوب و كان عندنا منه تصور لذاته سابق، و طريق موصل

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۸

إليه، فإذا انتهينا إليه فحينئذ نكون أدركنا المطلوب، كما إذا سلطنا السبيل إلى الآبق و كان عندنا منه تصور سابق لذاته و طريق موصل إليه، فإذا انتهينا إليه عرفناه و لو أنا كنا لم نشاهد الآبق إلبته، و لكن تصورنا له علامة: كل من يكون على تلك العلامة فهو آبقنا. ثم إذا انضم إلى ذلك علم واقع لا- بكسب بل اتفاقا بالمشاهدة، أو واقع بكسب و طلب و امتحان و تعرف، فوجدنا تلك العلامة على عبد، علمنا أنه آبقنا. فتكون العلامة كالحده الأوسط في القياس. و اقتناصنا لتلك العلامة في عبد كحصول الصغرى، و علمنا بأن كل من به تلك العلامة فهو آبقنا، كحصول الكبرى قديما عندنا، و وجدان الآبق كالنتيجة. و هذا الآبق أيضا لم يكن معلوما لنا من كل وجه، و إلا ما كنا نطلبه؛ بل كان معلوما لنا من جهة التصور، مجهولا من جهة المكان. فنحن نطلبه من جهة ما هو مجهول لا من جهة ما هو معلوم. فإذا علمناه و ظفرنا به حدث لنا بالطلب علم به لم يكن. و إنما حدث باجتماع سببين للعلم: أحدهما السبيل و سلوكها إليه، و الثاني وقوع الحس عليه.

(۶۰) اگر مطلوب از هر جهت بر ما معلوم باشد، و یا اگر از هر جهت بر ما مجهول باشد، آن را طلب نمی‌کنیم. پس مطلوب از دو جهت بر ما معلوم است و از یک جهت مجهول؛ یعنی از جهت تصور بالفعل و تصدیق بالقوه، معلوم است، و از این جهت که امر خاصی است، بالفعل بر ما مجهول است، هرچند از این جهت که امر خاصی نیست بالفعل معلوم باشد. پس وقتی ما، نه از طریق طلب بلکه، از طریق فطرت عقل یا حس یا غیره علم داشته باشیم که فلان بهمان است، در آن صورت ما از طریق این علم به امور زیادی علم بالقوه خواهیم داشت. و وقتی از طریق حس بعضی از این جزئیات را، بدون طلب و فکر، مشاهده کردیم، بلافاصله آن جزئیات، بالفعل تحت علم اول ما قرار خواهند گرفت. و این مطلب، از جهتی جزء به جزء با مثال منون در مورد برده مطابقت دارد. ما ابتدا تصویری از مطلوب داریم، همان‌طور که تصویری از برده داریم، و آنچه را که به شناخت تصدیقی آن منتهی می‌شود می‌دانیم، همان‌طور که راه رسیدن به مکان برده را می‌دانیم؛ بنابراین آن گاه که راه نیل به مطلوب را طی کنیم، در حالی که تصویری ذاتا سابق و طریق وصول به آن را قبلا نزد خود داریم، چون به مطلوب برسیم آن را درک خواهیم کرد؛ همان‌طور که وقتی به طرف برده به راه افتادیم، در حالی که تصور ذاتا سابق و راه رسیدن به وی را داریم، چون به وی برسیم او را خواهیم شناخت، هرچند قبلا او را ندیده باشیم، زیرا برای او علامتی را تصور کرده بودیم و آن این که: هرکس این علامت را داشته باشد برده‌ی ماست. سپس وقتی علمی که، نه از طریق اکتساب، بلکه از طریق مشاهده واقع شده، یا علمی که از طریق کسب یا طلب و امتحان و شناسایی حاصل شده، به این علامت ضمیمه شود، و این علامت را در

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۹

برده بیابیم، خواهیم دانست که وی برده‌ی ماست. در این جا علامت به منزله‌ی حدّ اوسط قیاس است؛ و شناسایی این علامت در برده به منزله‌ی حصول صغرای قیاس است؛ و علم ما به این که هرکس این علامت را داشته باشد برده‌ی ماست، به منزله‌ی حصول کبرایی

است که قبلاً- نزد ماست؛ و یافتن برده به منزله‌ی نتیجه است. این برده از هر جهت معلوم ما نیست، و گرنه او را طلب نمی کردیم؛ بلکه از جهت تصوّر برای ما معلوم، و از جهت مکان‌اش برای ما مجهول است؛ و ما آن را از جهت مجهول بودنش، و نه از جهت معلوم بودنش، طلب می کنیم. و چون او را شناختیم و به او دست یافتیم نسبت به او علمی پیدا می کنیم که قبلاً نداشتیم؛ و این علم به خاطر اجتماع دو دلیل حاصل می شود: اول، رفتن به سوی برده و دوّم، مشاهده‌ی حسّی او.

(۶۱) كذلك المطلوبات المجهولة تعرف باجتماع شيئين: أحدهما شيء متقدم عندنا و هو أن كل ب او هو نظير السبب الأول في مثال الآبق. و الثاني أمر واقع في الحال: و هو معرفتنا أن حرب بالحس، و هو نظير السبب الثاني في مثال الآبق. و كما أن السببين هناك موجبان لإدراك الآبق، فكذلك السببان هاهنا موجبان لإدراك المطلوب. و ليس ما صادر عليه: «أن كل ما لم يعلم من كل وجه فلا يعلم إذا أصيب» بمسلم، بل كل ما جهل من كل وجه فهو الذي لا يعلم إذا أصيب. و أما إذا كان قد علم أمر مضى العلم به فذلك علم بالجزء المطلوب بالقوة و هو كالعلامة له. و إنما يحتاج إلى اقتران شيء به يخرج به إلى الفعل. فكما يقترن به ذلك المخرج إلى الفعل يحصل المطلوب.

(۶۱) همین‌طور امور مجهول نیز به خاطر اجتماع دو چیز شناخته می شوند: اول، وجود امر مقدّمی در نزد ما، که عبارت است از این که هر «ب»، «الف» است، و این امر مانند سبب اول در مثال برده است. و دوّم، امری که بلافاصله واقع می شود و آن این دانش حسّی ماست که «ج» «ب» است؛ و این امر مانند سبب دوّم در مثال برده است. همان‌طور که آن دو سبب موجب ادراک برده است، این دو سبب هم در این جا موجب ادراک مطلوب است. آنچه به عنوان اصل موضوع در این عبارت که: «هر آنچه مجهول باشد، به هنگام برخورد با آن شناخته نمی شود»، پذیرفته شده مسلم نیست، بلکه این مسلم است که: هر آنچه از هر جهت مجهول باشد، به هنگام برخورد با آن شناخته نمی شود. امّا وقتی امری شناخته می شود که علم سابق، بر آن تعلّق دارد، در واقع این علم برای جزء مطلوب در حکم علم بالقوه است و مانند علامتی برای آن محسوب می شود، و به اقتران امری به آن نیاز دارد تا آن را از قوه به فعل آورد، و به محض آن که اقتران آن امر این علم را از قوه به فعل آورد مطلوب حاصل می شود.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۰

(۶۲) فإذا قد تقرر أنه كيف يكون التعليم و التعلم الذهني، و أن ذلك إنما يحصل بعلم سابق؛ فيجب أن تكون عندنا مبادئ أولى للتصور، و مبادئ أولى للتصديق. و لو أنه كان كل تعليم و تعلم بعلم سابق؛ ثم كان كل علم بتعليم و تعلم؛ لذهب الأمر إلى غير النهاية؛ فلم يكن تعليم و تعلم. بل لا محالة أن يكون عندنا أمور مصدق بها بلا واسطة؛ و أمور متصورة بلا واسطة؛ و أن تكون هي المبادئ الأولى للتصديق و التصور.

(۶۲) پس چون مقرر گردید که تعلیم و تعلّم ذهنی چگونه صورت می گیرد و معلوم شد که آن توسط یک علم سابق حاصل می شود پس واجب است که در نزد ما مبادی اولی برای تصوّر و تصدیق وجود داشته باشد. زیرا اگر هر تعلیم و تعلّمی به علمی مسبوق باشد، و هر علمی از تعلیم و تعلّم حاصل شود، این سلسله تا بی نهایت ادامه پیدا می کند و تعلّم انجام نمی گیرد. پس ناچار باید نزد ما اموری باشند که بدون واسطه تصوّر و تصدیق می شوند، و این امور مبادی اولی تصدیق و تصوّر باشند.

(۶۳) و لنبدأ بمبادئ التصديق؛ و لنشغل أولاً بمبادئ التصديق اليقيني.

(۶۳) اینک پژوهش در مبادی تصدیق را آغاز می کنیم و ابتدا مبادی تصدیق یقینی را مورد بررسی قرار می دهیم.

الفصل السابع في البرهان المطلق و في قسميه اللذين أحدهما برهان «لم» و الآخر برهان «إن» و يسمى دليلاً (۶۴) و فصل أولاً وجوه العلم المكتسب: فقد يقال علم مكتسب للتصور الواقع بالحدود و المصادر و الأوضاع التي تفتح بها العلوم؛ و يقال لكل تصديق حق وقع من قياس منتج أن كل كذا كذا أو ليس كذا؛ و يقال لما كان أخص من هذا: و هو كل تصديق حق وقع من قياس يوقع التصديق بأن كذا كذا؛ و يوقع أيضاً تصديقاً بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا. و معلوم أن بين التصديقين فرقاً: لأن النتائج المطلقة يعلم

أنها كذا ولا يكون معها

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۱

التصديق بأنها لا يمكن ألا تكون كذا إلا إذا أخذ المطلق عاما للضرورة مادام الذات موجودة؛ وللضرورة مادام الموضوع موجودا على ما وضع به؛ و للموجود غير الضروري بأخذ الوجهين، ثم علم وجه الضرورة بعد علم وجه الاطلاق، و ذلك نظر ثان. فالعلم الذي هو بالحقيقة يقين هو الذي يعتقد فيه أن كذا كذا؛ و يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقادا لا يمكن أن يزول.

فصل هفتم در مطلق برهان و در دو قسم آن: برهان «لم» و برهان «ان» که دلیل نامیده می‌شود

(۶۴) ابتدا وجوه علم اکتسابی را به تفصیل بیان می‌کنیم: گاهی به تصوّر حاصل از حدود و مصادرات و تعریفات که علم را با آن آغاز می‌کنند علم اکتسابی گفته می‌شود؛ و گاهی به هر تصدیق حقیقی حاصل از قیاسی منتج مبنی بر این که هر فلان چنان است یا چنان نیست، علم اکتسابی گفته می‌شود؛ و گاهی علم اکتسابی به امری اخصّ از این دو گفته می‌شود، و آن عبارت است از هر تصدیق حقیقی حاصل از قیاسی که دو تصدیق افاده می‌کند مبنی بر این که فلان چیز چنان است و امکان ندارد که چنان نباشد. معلوم است که این دو تصدیق باهم فرق دارند: زیرا [آنچه از] نتایج مطلق فهمیده می‌شود این است که فلان چیز چنان است و این تصدیق که فلان چیز امکان ندارد چنان نباشد همراه آن‌ها [یعنی: نتایج مطلق] نیست، مگر آن که مطلق را شامل قضیه‌ی ضروری‌ی ذاتیه و قضیه‌ی ضروری‌ی وصفیه و موجود عاری از هر دو نوع ضرورت بدانیم. پس معلوم شد که وجه ضرورت بعد از علم به وجه اطلاق [قضیه] است، و این امر یک لحاظ دیگری است. پس علمی که در حقیقت یقینی است عبارت است از آنچه که در آن اعتقاد حاصل می‌شود به این که فلان چیز چنان است و نیز اعتقاد حاصل می‌شود که فلان چیز ممکن نیست چنان نباشد، اعتقادی که زوال آن امکان ندارد. ۶۰

(۶۵) فإن قيل للتصديق الواقع إن كذا كذا- من غير أن يقترب به التصديق الثاني - أنه يقين، فهو يقين غير دائم؛ بل يقين وقتا ما.

(۶۵) و اگر به این تصدیق که: فلان چیز چنان است- بدون این که تصدیق دوّم ضمیمه‌ی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۲

آن باشد- «یقینی» گفته شود، در واقع چنین یقینی یقین غیر دائمی و موقّتی است.

(۶۶) فالبرهان قياس مؤتلف يقيني. و قد قيل في تفسير هذا أقوال. و يشبه ألا يكون المراد باليقيني أنه يقيني النتيجة؛ فإنه إذا كان يقيني النتيجة فليس هو نفسه يقينيا؛ وإن أمكن أن يجعل لهذا وجه متكلف، لو تكلف، جعل إدخال المؤتلف فيه حشوا من القول. بل يكفي أن يقال قياس يقيني النتيجة.

(۶۶) برهان قیاس تألیف شده‌ی یقینی است. در تفسیر این تعریف سخنان مختلفی گفته شده است. به نظر می‌رسد که منظور از «یقینی»، یقینی بودن نتیجه نباشد؛ زیرا وقتی نتیجه یقینی باشد این به معنی یقینی بودن خود برهان نیست ۶۱، هر چند ممکن است وجهی تکلف‌آمیز برای این تفسیر یافت، ولی اگر چنین تکلف شود آوردن عبارت «تألیف شده» در تعریف زاید خواهد بود، و گفتی این که: برهان قیاسی است یقینی نتیجه، کفایت خواهد کرد.

(۶۷) و يغلب على ظني أن المراد بهذا قياس مؤلف من يقينيات، و أن في اللفظ أدنى تحريف. فاليقينية إذا كانت في المقدمات، كان ذلك حال البرهان من جهة نفسه. و إذا كانت في النتيجة، كان ذلك حاله بالقياس إلى غيره. و كونه يقيني المقدمات أمر له في ذاته، فهو أولى أن يكون مأخوذا في حده و معرّفا لطبيعته.

(۶۷) به گمان من مراد از «یقینی» این است که برهان قیاسی است که از یقینیات تألیف می‌شود؛ و در الفاظ [ارسطو] تغییر اندکی صورت گرفته است. ۶۲ زیرا وقتی یقینی بودن وصف مقدمات باشد، نشان‌گر حال خود برهان است و وقتی وصف نتیجه باشد، حال

برهان را در قیاس با امری غیر آن نشان می‌دهد؛ و یقینی بودن مقدمات برهان امری است که در ذات برهان اخذ شده است، پس اخذ یقینی بودن در تعریف و در طبیعت برهان اولویت دارد.

(۶۸) والاستقراء الذی تستوفی فیہ الجزئیات کلّها فإنه یفید الیقین أيضا إن كانت القضايا الجزئیة یقینیة، و هی التی تصیر فی القول کبریات و إن کان- حقّها أن تكون صغریات. و هی فی جملة البرهان المفید للإن. و ذلك لأن ذلك الاستقراء هو بالحقیقة قیاس، و هو القیاس الشرطی الذی اسمه المقسّم. فهو داخل فی هذا الحكم. إنما الاستقراء الآخر هو الذی لا یدخل فی هذا الحدّ. و قد علمت أن القیاس المقسّم کیف هو قیاس برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۳

حقیقی اقترانی، إذ قد علمت أنه لیس کل قیاس اقترانی إنما هو من جملتین. فیحجب ألا یروج علیک أن شیئا یفید الیقین فی الإن و لیس ببرهان. و لا یلتفت إلى ما یقوله من لا یعرف من أصناف القیاسات الاقترانیة إلا الحملیة فقط. بل ذلك الاستقراء قیاس ما. (۶۸) استقرایی که در آن تمام جزئیات استیفاء شود یقینی است، اگر قضایای جزئی آن یقینی باشند، قضایایی که در حدود اکبر به کار می‌روند و حال آن که در حقیقت باید در حدود اصغر به کار روند. این قضایا در واقع از نوع برهان آن هستند. زیرا این استقراء در حقیقت، قیاس است، آن هم قیاس شرطی موسوم به قیاس مقسّم. بنابراین، این استقراء هم در این حکم داخل است. فقط استقراء دیگر در این تعریف داخل نمی‌شوند. ۶۳ و دانسته‌ای که قیاس مقسّم با چه کیفیتی همان قیاس حقیقی اقترانی است، زیرا دانسته‌ای که این طور نیست که هر قیاس اقترانی از دو قضیه‌ی حملیه تشکیل شده باشد. بنابراین لازم است که چیزی تو را به اشتباه نیندازد که گمان کنی که چیزی هست که از طریق «ان» تولید یقین می‌کند، اما برهان نیست. و نباید به سخن کسی که انواع قیاس‌های اقترانی را جز آنچه با قضایای حملی تشکیل می‌شود، نمی‌داند توجه کنی؛ بلکه این استقراء [تام خود] نوعی قیاس است. ۶۴

(۶۹) و إذا کان القیاس یعطى التصدیق بأن کذا کذا، و لا یعطى العلة فی وجود کذا کذا، كما أعطى العلة فی التصدیق، فهو برهان إن. و إذا کان یعطى العلة فی الأمرین جمیعا حتی یكون الحد الأوسط فیہ كما هو علة للتصدیق بوجود الأكبر للأصغر أو سلبه عنه فی البیان، كذلك هو علة لوجود الأكبر للأصغر أو سلبه فی نفس الوجود؛ فهذا البرهان یسمى برهان لم.

(۶۴) اگر قیاسی تصدیق به این که فلان چیز چنان است را اعطا کند، اما علت چنان بودن آن چیز را اعطا نکند، آن چنان که علت تصدیق را اعطا می‌کند، آن قیاس برهان آن است. و اگر قیاسی علت هر دو امر را اعطا کند، به نحوی که همان طور که حدّ اوسط از نظر بیان 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 برهان لم می‌نامند.

(۷۰) و برهان الإن فقد یتفق فیہ أن یكون الحد الأوسط فی الوجود لا علة لوجود الأكبر فی الأصغر و لا معلولاله، بل أمرا مضایفا له أو مساویا له فی النسبة إلى علته، عارضا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۴

معه أو غیر ذلك مما هو معه فی الطبع معا. و قد یتفق أن یكون فی الوجود معلولا بوجود الأكبر فی الأصغر. فالأول یسمى برهان الإن علی الإطلاق، و الثانی یسمى دلیلا. مثال برهان الإن المطلق: أن هذا المحموم قد عرض له بول أبيض خاثر فی علته الحادة، و کل من یعرض له ذلك خیف علیه السّر سام؛ ثم ینتج أن هذا المحموم یخاف علیه السّر سام. و أنت تعلم أن البول الأبيض و السّر سام معا معلولان لعلّة واحدة و هی حرکة الأخلاط الحادة إلى ناحیة الرأس و اندفاعها نحوه. و لیس و لا واحد منها بعلّة و لا معلول للآخر. و مثال الدلیل: هذا المحموم تنوب حمّاه غبا، و کل من ناب حمّاه غبا فحمّاه من عفونة الصفرء.

أو نقول إن القمر یتشکل بشكل کذا و کذا عند الاستنارة: أى یكون أولا هلالا ثم نصف قرص ثم بدرا، ثم یتراجع علی تلك النسبة؛ و ما قبل الضوء هکذا فهو کرى؛ فالقمر کرى.

أو نقول إن القمر ينكسف انكسافه، و إذا انكسف القمر انكسافه فقد حالت الأرض بينه و بين الشمس. أو نقول: هذه الخشبة محترقة و كل محترق فقد مسته النار. فجميع هذا يبين العلة من المعلول و يسمى دليلاً؛ و هذا ظاهر لا نطول ببيانه.

(۷۰) گاهی در برهان آن، حد اوسط از نظر وجود نه علت ثبوت حد اکبر بر حد اصغر است و نه معلول آن، بلکه با آن مضایف یا از نظر نسبت به علتش با آن مساوی بوده و همراه آن عارض است، یا این که به نحوی از نظر طبع با آن معیت دارد. ۶۵ و گاهی حد اوسط معلول ثبوت حد اکبر بر حد اصغر است. نوع اول، برهان آن مطلق و نوع دوم، دلیل نامیده می‌شود.

مثال برهان آن مطلق چنین است: بر این فرد تب‌دار، به خاطر شدت مرض، بول سفید غلیظ عارض شده است، و هرکس که چنین شود در معرض سرسام است، پس نتیجه می‌شود که این فرد تب‌دار در معرض سرسام است. و تو می‌دانی که بول سفید و سرسام، هر دو، معلول علت واحدی هستند و آن علت عبارت است از حرکت اخلاط غلیظ به طرف سر و دفع شدنشان به طرف آن؛ و هیچ یک از این دو، علت دیگری یا معلول دیگری نیست. مثال دلیل چنین است که:

این فرد یک روز در میان تب می‌کند، و هرکس یک روز در میان تب کند پس تب او ناشی از عفونت صفراء است. یا مثال دیگر: ماه اهله می‌کند: یعنی اول هلال است و بعد نصف آن روشن است و بعد بدر است، سپس به همین ترتیب بازمی‌گردد؛ و آنچه نور را به این ترتیب بپذیرد کروی است؛ پس ماه کروی است. یا مثال دیگر: گاهی ماه خسوف می‌کند، و وقتی ماه خسوف کند، زمین بین آن و خورشید قرار گرفته است. یا مثال دیگر: این چوب می‌سوزد، و هرچه می‌سوزد قطعا در آتش قرار گرفته است. تمام این مثال‌ها علت را از طریق معلول تبیین می‌کنند و دلیل نامیده می‌شود، و چون این مطلب واضح است آن را تفصیل نمی‌دهیم.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۵

(۷۱) و أما البرهان المطلق - أعني برهان لم - فمثل أن نقول: إن هذا الإنسان عفنت فيه الصفراء لاحتقانها و انسداد المسام، و كل من عرض له هذا فهو يحم غبا، نائبة أو لازمة تشتد في الثالث. أو نقول: القمر كرى، و كل كرى فإن استفادته النور من المقابل يكون على شكل كذا و كذا. أو نقول إن القمر وقع في مقابلة الشمس و الأرض متوسطة تستر ضوءها عنه، و كل ما كان كذلك انكسف. أو نقول: إن هذه الخشبة باشرتها النار، و كل خشبة باشرتها النار تحترق. فإن هذا كله مما يعطى التصديق بالمطلوب و يعطى علة وجود المطلوب في نفسه معا.

(۷۱) امّا مثال برهان مطلق - یعنی برهان لم - مانند این است که بگوییم: صفراء این شخص به خاطر مسدود شدن دریچه‌ی آن عفونت کرده است، و هر آن که چنین حالتی بر وی عارض شود، یا یک روز در میان تب می‌کند و یا تب او در روز سوم تشدید می‌شود. یا بگوییم:

ماه کروی است، و هر آنچه کروی است، از نور مقابل خود چنین و چنان استفاده می‌کند. یا می‌گوییم: ماه در مقابل خورشید و زمین در وسط آن‌ها قرار گرفته است و مانع رسیدن نور خورشید به ماه شده است، و هر آنچه چنین حالتی داشته باشد خسوف می‌کند. یا می‌گوییم: این چوب در آتش قرار گرفته و هر چوبی در آتش قرار گرفته باشد می‌سوزد. تمام این مثال‌ها، هم تصدیق مطلوب و هم علت وجود مطلوب را بیان می‌کنند. ۶۶

(۷۲) و أما أصناف الأسباب و كيف يمكن أن تؤخذ حدودا وسطى فسنفصلها التفصيل المستقصى بعد. و أما الآن فنقول:

(۷۲) انواع علت‌ها و کیفیت اخذ آن‌ها به عنوان حد اوسط در برهان را به‌زودی پس از این به‌طور مفصل شرح خواهیم داد؛ و الآن فقط می‌گوییم:

(۷۳) إن جميع ما هو سبب لوجود المطلوب إما أن يكون سببا لنفس الحد الأكبر مع كونه سببا لوجوده للأصغر، أولا يكون سببا لوجود الحد الأكبر في نفسه، و لكن لوجوده للأصغر فقط. مثال الأول أن حمى الغب معلولة لعفونة الصفراء على الإطلاق، و معلولة لها أيضا في وجودها لزيد. و مثال الثاني أن الحيوان محمول على زيد بتوسط حمله على الإنسان. فالإنسان علة لوجود زيد حيوانا - لأن

الحيوان محمول أولا على الإنسان، و الإنسان محمول على زيد؛ فالحيوان محمول كذلك على زيد. و كذلك الجسم محمول

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۶

أولا على الحيوان ثم على الإنسان. فالحيوان وجوده للإنسان علّة في وجود الإنسان جسما.

فأما على الإطلاق فليس الإنسان وحده علّة لوجود الحيوان على الإطلاق، و لا الحيوان وحده علّة لوجود معنى الجسم على الإطلاق. فإن سنح لقائل أن يقول: بل الحيوانية علّة لوجود الإنسانية لزيد، فإنه ما لم يصّر حيوانا لم يصّر إنسانا: و كذلك حل الشك في أن فصل الجنس هو أولا للنوع أو للجنس؟ فليكن الجواب عن ذلك فرضا له علينا و دينا نقضيه؛ و الآن فنقول:

(۷۳) هر آنچه علت وجود مطلوب ۶۷ است، یا هم علت نفس حدّ اکبر و هم علت وجود حدّ اکبر در حدّ اصغر است و یا فقط علت وجود حدّ اکبر در حدّ اصغر است و علت نفس حدّ اکبر نیست. مثال مورد اول این است که: تب نوبه به طور مطلق ۶۸ معلول عفونت صفراء است، و هم چنین از نظر بودن در زید نیز معلول عفونت صفراء است. و مثال مورد دوم این است که:

حمل حیوانیت بر زید به واسطه‌ی حمل آن بر انسان صورت می‌گیرد؛ پس انسانیت علت حیوانیت زید است - زیرا حیوانیت اول بر انسان حمل می‌شود و انسانیت بر زید حمل می‌گردد. پس حیوانیت هم به همین طریق بر زید حمل می‌شود. و به همین سان، جسمیت اول بر حیوان حمل می‌شود و پس از آن بر انسان حمل می‌گردد. پس حیوانیت انسان علت جسمیت اوست. اما انسانیت به تنهایی علت حیوانیت به طور مطلق نیست. هم چنین حیوانیت به تنهایی علت جسمیت به طور مطلق نیست. و اگر به ذهنی کسی خطور کند که بگوید: بلکه حیوانیت علت انسان بودن زید است، زیرا تا چیزی حیوان نباشد نمی‌تواند انسان باشد، و همین طور شک کند که آیا فصل جنس اول برای نوع ثابت است یا برای جنس؟ پس جواب این مساله بر ما واجب است و دینی است که آن را بعدا ادا می‌کنیم. ۶۹ اما الآن می‌گوییم:

(۷۴) إن الجنس علّة للنوع في حمل فصل الجنس عليه، كما هو علّة له في حمل جنس الجنس عليه. و نبين تحقيق ذلك من حل الشك المذكور بعد، و نقول:

(۷۴) جنس، در حمل فصل جنس بر نوع، علت نوع است؛ همان‌طور که جنس، در حمل جنس جنس بر نوع، علت نوع است. این مساله را به هنگام پاسخ به شک مذکور، پس از این، مورد رسیدگی قرار می‌دهیم؛ اینک می‌گوییم:

(۷۵) إن كل شيء يكون علّة للحد الأكبر فإنه يكون صالحا لأن يكون حد أوسط له،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۷

و إن لم يكن يتنا أنه علّة له. و لكن لا يكون القياس المؤلف «برهان لم» بعد. فإلى أن يبين ذلك فلا يكتسب به اليقين التام. و إذا تبين بحجّة، بان باعتبار أو حجّة، فيكون اليقين إنما يتم لا بذلك الحد الأوسط وحده، بل بالحد الأوسط الآخر - و هو الذي يبين أن السبب سبب بالفعل. فكثيرا ما يكون السبب المعطى أولا ليس سببا قريبا، أو ليس سببا وحده بالذات، بل هو بالحقيقة جزء سبب. و هذا مثل الحساس: فإنه علّة بوجه ما للحيوان. فإذا قلنا: كل حساس حيوان: لم يخل ذلك من أحد وجهين: إما أن يجعل اسم الحيوان مرادفا لأسم الحساس حتى لا يكون الحيوان إلا نفس الشيء ذي الحس، فيكون حينئذ الأوسط و الأكبر اسمين مترادفين، و لا يكون أحدهما أولى بأن يكون علّة للآخر، و إما أن يكون معنى الحساس يدل على شيء، و معنى الحيوان على شيء أكمل معنى منه على ما هو الحق و على ما علمت، حتى يكون الحيوان ليس شيئا ذا حس فقط، بل جسما ذا نفس غاذية نامية مولدة حساسة متحركة. و أنت تعلم أن نفس كونه ذا حس ليس نفس كونه جسما ذا نفس غاذية نامية مولدة حساسة، و إن كان هذا لا يخلو عنه. و قد علمت الفرق بين المعنيين؛ و مع ذلك فليس أيضا يلزم من وضعك شيئا ذا حس من غير وسط و لا حجّة أن تعلم أنه يجب أن يكون جسما ذا نفس متغذية نامية مولدة و غير ذلك. فإنك لو فرضت أن هاهنا جسما له حس و لا شيء من ذلك، لم يمتنع عليك تصوّره بالبديهة. نعم، قد تستنكره و تجد الوجود يخالفه، و ليس اليقين يصير يقينا بمطابقة الوجود له و بالاستقراء كما قد علمت. لا، بل كل ما لا تنكر

البدیهه وجوده فانك تجوز وجوده؛ و كل ما جوزت وجوده فليس مقابله يقينا لك.

(۷۵) هر چیزی که علت حدّ اکبر باشد صلاحیت دارد که برای آن حدّ اوسط قرار گیرد، و اگر علتش روشن نباشد، قیاسی که از این طریق تألیف می‌شود «برهان لم» نخواهد بود، مگر علتش روشن شود و گرنه از آن یقین تام اکتساب نمی‌شود. و وقتی علتش توسط دلیلی بیان شود، در واقع علت حدّ اوسط به اعتبار آن دلیل روشن می‌گردد، و در این صورت حدّ اوسط به تنهایی تولید یقین نمی‌کند، بلکه یقین توسط حدّ اوسط دیگری کسب می‌شود- و آن حدّ اوسط عبارت از چیزی است که روشن می‌سازد که حدّ اوسط [اولی]، بالفعل علت است. و چه بسا سبب مورد نظر سبب قریب نباشد، یا به تنهایی سبب نباشد، بلکه در حقیقت جزء سبب باشد ۷۰. مثل حسّاس، که به وجهی علت حیوان است. وقتی می‌گوییم: هر حسّاس حیوان است، این سخن از دو حال خارج نیست: یا اسم حیوان مرادف اسم حسّاس است به نحوی که معنی حیوان چیزی جز امر دارای حسّ نیست، که در این صورت حدّ اوسط و حدّ اکبر دو اسم

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۸

مترادف خواهند بود، و هیچ یک از آن دو اولویت نخواهد داشت که علت دیگری باشد. یا این که معنی حسّاس بر چیزی دلالت می‌کند و معنی حیوان بر چیزی کامل‌تر از آن دلالت می‌کند، همان‌طور که این [شقّ] حقّ است و تو قبلاً آن را دانسته‌ای؛ به نحوی که حیوان فقط چیزی دارای حسّ نیست، بلکه حیوان جسمی دارای نفس غاذیه، نموکننده، تولیدکننده و حسّاس و متحرک است. و تو می‌دانی که دارای حسّ بودن خودبه‌خود برابر با دارای نفس غاذیه، نموکننده و تولیدکننده حسّاس نیست؛ هرچند حیوان خودبه‌خود فاقد حسّاسیت نیست. و تو قبلاً- فرق بین این دو را دانسته‌ای؛ و با این حال، با فرض امری دارای حسّ نمی‌توانی بدون برهان و حدّ اوسط علم پیدا کنی که آن امر دارای نفس غاذیه، نموکننده و تولیدکننده و غیره است. زیرا اگر تو فرض کنی که این جسمی است که دارای حسّ است و امّا هیچ یک از آن صفات را ندارد، تصوّر چنین چیزی آشکارا برای تو محال نیست. بلی، گاهی این فرض، چون واقعیت برخلاف آن است، انکار می‌شود؛ ولی همان‌طور که می‌دانی یقین، از طریق مطابقت وجود با آن یا از طریق استقراء، یقین نمی‌شود. بلکه هرآنچه ضرورت و بداهت، وجود آن را انکار نمی‌کند تو وجود آن را جایز می‌دانی؛ و طرف مقابل آنچه وجودش را جایز بدانی، برای تو یقینی نخواهد بود. ۷۱

(۷۶) و إذا كان كذلك فليس قولك كل حساس حيوان- ولا تعني بالحيوان الحساس نفسه حتى يكون اسما مرادفا له، بل تجعله أمرا له خصوصية مفهوم حقه- أمرا متيقنا به، مع أن الحساس علّة، إلا أنه علّة ليس وحده علّة، بل هو إحدى العلل: أي جزء العلّة. فيجب أن يعتد هذا ولا يلتفت إلى ما يقال. فأما إذا أخذت «الحساس» مرادفا للحيوان فقد جعلت الحد الأوسط اسما مرادفا لاسم الأكبر؛ فما فعلت شيئا.

(۷۶) چون چنین است، پس این سخن که هر حسّاس حیوان است- و از حیوان، معنی حسّاس را اراده نمی‌کنیم تا این که این اسم با حسّاس مترادف باشد، بلکه حیوان را چیزی می‌دانیم که خصوصیات مذکور را داشته باشد- امری یقینی نیست؛ هرچند حسّاس علت است، امّا تنها علت نیست، بلکه یکی از علل و در واقع جزء علت است. بنابراین باید این نکته درک شود و به دیگر سخنان گفته شده در این باب توجه نشود، زیرا هرگاه حسّاس مرادف حیوان اخذ شود، و اسم مرادفی برای اسم حدّ اکبر حدّ اوسط قرار داده شود، در واقع کاری [قیاسی] صورت نمی‌گیرد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۹

(۷۷) فإذن علّة الكبرى التي نحن في ذكرها يجب أن تكون علّة كاملة و علّة واضحة، ثم تعتبر الاعتبار التي أعطيناها. و نعود فنقول: (۷۷) پس علت کبری، که فعلا درباره‌ی آن بحث می‌کنیم، باید هم علت تامه باشد و هم علت آن برای ما واضح باشد؛ و سپس باید اعتبارات گفته‌شده را درباره‌ی آن اعتبار کرد.

باز می‌گردیم و می‌گوییم:

(۷۸) و ربما كان الأوسط في الوجود معلول الأ-كبر بالحقيقة، لكنه ليس معلول وجود الأ-كبر في الأصغر. بل إنه وإن كان بالحقيقة معلولا للأ-كبر فإنه يكون علّة لوجود العلّة في المعلول. فإنه لا يمتنع أن تكون العلّة أولا موجودة لشيء فيكون ذلك الشيء معلولا لها، ثم تكون العلّة بتوسط ذلك المعلول لمعلول آخر، فتكون هذه الواسطة معلولة في الوجود للأ-كبر، لكنها علّة لوجود علّة في معلول آخر و ليس سواء أن نقول «وجود الشيء»، و أن نقول «وجود الشيء في الشيء». و لا- يتناقض أن نقول هذا معلول الشيء، ثم نقول لكنه علّة لوجود هذا الشيء في معلول آخر: فإن حركة النار مثلا معلولة لطبيعتها، ثم قد تصير علّة لحصول طبيعتها عند الشيء الذي حصلت عنده ففعلت فيه. و لذلك هي التي تجعل حداً أوسط دون نفس طبيعة النار، فإن نفس طبيعة النار لا تكون علّة الإحراق بذاتها إلا بتوسط معلول هو مماساتها للمحترق أو حركتها إليه مثلا.

(۷۸) چه بسا وجود حدّ اوسط در حقیقت معلول حدّ اکبر باشد، لکن معلول وجود اکبر در اصغر نباشد؛ بلکه حدّ اوسط هر چند در حقیقت معلول اکبر است با این حال علت وجود علت [یعنی: حدّ اکبر] در معلول است. زیرا این که علتی ابتدا در امری موجود باشد و آن امر، معلول آن علت باشد، سپس آن علت توسط این معلول، علت معلول دیگری باشد محال نیست؛ پس وجود این واسطه معلول اکبر است اما علت وجود علت در معلول دیگر است. و «وجود شیء» و «وجود شیء در شیء» دو چیز است؛ و گفتن این که این امر معلول چیزی است با این سخن که این امر علت وجود آن چیز در معلول دیگر است، متناقض نیست. مثلاً: حرکت آتش معلول طبیعت آتش است، و همین حرکت آتش گاهی علت حصول طبیعت آتش در چیزی است که آتش در آن حاصل شده است؛ به همین خاطر حرکت آتش حدّ اوسط قرار داده می‌شود نه طبیعت آتش، زیرا طبیعت آتش خود به خود علت احراق نیست بلکه توسط یک معلول، که همان تماس با شیء یا حرکت به طرف شیء است، علت احراق می‌گردد. ۷۲

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۷۰

(۷۹) فالشيء الذي هو علّة لوجود الأ-كبر مطلقا، فهو علّة له في كل موضوع، و لوجوده في كل أصغر. و إلا فهو علّة لا لوجوده مطلقا، و لكن لوجوده في موضوع ما. فأما العلّة لوجود الأ-كبر في الأصغر فليس يجب أن تكون لا محالة علّة للأ-كبر، بل ربما كان معلولا له على الوجه الذي قلنا.

(۷۹) آنچه مطلقا علت وجود اکبر است، علت بودن اکبر در هر موضوع و در هر اصغر است، و گرنه نمی‌تواند مطلقا علت وجود اکبر باشد، بلکه می‌تواند علت وجود اکبر در موضوعی خاص باشد. اما لازم نیست علت وجود اکبر در اصغر همیشه علت خود اکبر هم باشد، بلکه چه بسا می‌تواند، بر وجهی که گفتیم، معلول اکبر باشد.

(۸۰) و ليس لقائل أن يقول: يجب من قولكم أن يكون ما هو علّة لوجود الشيء فهو علّة في وجوده لما وجد له، و إذا كان كذلك، فمتى كان الأ-كبر علّة لوجود الأوسط، كان علّة له حيث كان، فكان علّة له في وجوده للأصغر: فلم يكن هو علّة لوجود الأ-كبر في الأصغر، بل معلولا- له. و محال أن يكون المعلول علّة علة. فإن الجواب عن ذلك أنه يجوز أن يكون الأوسط و الأ-كبر لكل واحد منهما ذات و لكل واحدة من الذاتين كون في شيء؛ فيكون الأ-كبر من حيث هو ذاته علّة للأوسط من حيث هو ذاته، و يكون لكل واحد منهما اعتبار كونه في شيء هو غير اعتبار ذاته. فإن كان ذات الأوسط لا تتحقق موجودة إلا أن تكون في ذلك الأصغر، فلا شك في أن الأ-كبر علّة لوجوده في الأصغر. و أما إن كان ذلك أمرا لا يلزمه، فيجوز أن يكون شيء آخر علّة لذلك. و يجوز أن يكون الأ-كبر علّة لذلك. و كيف كان، فإن ذات الأ-كبر شيء، و وجوده للأصغر شيء. فيجوز ألا يكون وجود الأ-كبر للأصغر من الأمور اللازمة للأ-كبر؛ فيكون الأ-كبر هو علّة للأوسط من حيث ذات الأوسط؛ أو علّة له من حيث وجوده للأصغر؛ و يكون ذلك من الأ-كبر من حيث ذاته ليس من حيث هو موجود للأصغر؛ و يكون المعلول كونه للأصغر؛ فلا تنقلب العلّة معلولا. و تأمل هذا المعنى في مثل المثال الذي أوردناه.

(۸۰) کسی را نمی‌رسد که چنین گوید: لازمه‌ی سخن شما این است که آنچه علت وجود چیزی باشد، علت تحقق آن چیز در چیز دیگر است، و اگر چنین باشد، هرگاه حد اکبر علت وجود حد اوسط باشد همیشه علت او خواهد بود، و هم چنین علت وجود حد اوسط در اصغر هم خواهد بود: پس حد اوسط علت وجود حد اکبر در حد اصغر نیست بلکه معلول آن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۷۱

است و محال است که معلول، علت علّ خویش باشد. زیرا پاسخ این سخن این است که حد اوسط و حد اکبر هریک ماهیت و ذاتی دارند و هریک از این دو ذات می‌توانند در چیزی تحقق یابند؛ حد اکبر از حیث ذات خویش علت حد اوسط از حیث ذات اوست؛ و برای هریک از این دو غیر از اعتبار ذاتشان اعتبار بودنشان در چیز دیگری هم هست. اگر ذات حد اوسط نمی‌تواند تحقق یابد مگر در حد اصغر، بدون تردید حد اکبر علت وجود حد اوسط در حد اصغر خواهد بود؛ اما اگر این امر لازم نباشد، پس هم امر دیگری می‌تواند علت تحقق حد اوسط در چیز دیگر باشد و هم حد اکبر می‌تواند علت این امر باشد. به هر حال، ذات حد اکبر یک چیز است و بودن حد اکبر در حد اصغر چیز دیگری است. و جایز است که وجود حد اکبر در حد اصغر از امور لازم برای حد اکبر نباشد؛ پس حد اکبر یا از جهت ذات حد اوسط علت حد اوسط است، یا علت حد اوسط است از حیث بودن آن در حد اصغر؛ و این هر دو از حیث ذات حد اکبر است نه از حیث بودن آن در حد اصغر، و حد اکبر از حیث بودن در حد اصغر معلول است؛ پس علت به معلول منقلب نمی‌شود. این معنی را در مثالی که قبلاً ذکر کردیم، مورد تأمل قرار ده.

(۸۱) هذا؛ و نقول: فإذا كان الحد الأوسط علّة لوجود الأكبر في الأصغر فهذا برهان «لم» بعد أن علمت أن كون الأوسط علّة بوجه ما للأكبر ليس كافياً في أن يصلح وضعه حداً أوسطاً ما لم يستكمل شرائط علّيته. و أما إذا كان الحد الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده للأصغر حتى يكون ذلك علته فيه: فهو الذي يكون البرهان من مثله برهان «إن». فيجب أن تعرف هذا الفصل على هذه الصورة فتتخلص من كثير من الشبهات.

(۸۱) پس اگر حد اوسط علت وجود حد اکبر در حد اصغر باشد، چنین برهانی برهان لم است، البته می‌دانی که اگر علّیت حد اوسط برای وجود حد اکبر در حد اصغر از یک جهت باشد برای حد اوسط قرار دادن آن کفایت نمی‌کند، مگر این که شرایط علّیت آن کامل شود. و اما هرگاه حد اوسط معلول وجود حد اکبر در حد اصغر باشد به نحوی که این امر علت حد اوسط باشد، چنین برهانی برهان ان خواهد بود. واجب است این فصل را به این صورت دریایی تا از شبهات بسیاری رهایی یابی.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۷۲

الفصل الثامن في أن العلم اليقيني بكل ما له سبب من جهة سببه و مراعاة نسب حدود البرهان من ذلك (۸۲) ثم نقول: إذا كان لحمل محمول على موضوع دائماً، أو سلبه عنه دائماً، أو لحمله أو سلبه في وقت معين يكونان فيه بالضرورة علّة لتلك العلّة، صارت النسبة بين الموضوع و المحمول تلك النسبة. و ذات المحمول و الموضوع ليس لها - لو لا تلك العلّة - تلك النسبة بالوجوب بل بالإمكان. و إذا علما من غير الوجه الذي به صار حكم ما بينهما ضروراً على تلك النسبة، فقد علما من جهة غير الجهة التي بها لا يمكن ألا يكونا بتلك الحال: و ذلك هو أن يعلم الحكم بوجه غير وجه السبب الذي يوجب: لأن كل نسبة للموضوع إلى المحمول المذكورين؛ و للمحمول إلى الموضوع المذكورين تفرض واقعة لا من الجهة التي توجبها العلّة، فهي واقعة من جهة إمكان لا وجوب. فيكون قد علم أن كذا كذا، و لم يعلم أنه لا - يمكن ألا - يكون كذا؛ إذ لا يعلم ما به لا يمكن ألا يكون كذا. فإن قاس إنسان فقال: إن فلانا به بياض البول في حمى حادة، و كل من به بياض بول في حمى حادة فهو يعرض له سرسام، و أنتج، لم يكن له بما أنتج علم يقيني أو يعلم. و كذلك لو قال قائل:

إن كل إنسان ضحّاك، و كل ضحّاك ناطق، فلا يجب من هذا أن يتيقن أن كل إنسان ناطق، بحيث لا يجوز، أن يصدق بإمكان نقيض هذا: و ذلك لأن الضحك - أي قوة الضحك - لما كانت معلولة لقوة النطق، فما لم يعلم وجوب قوة المنطق أولاً للناس، و

و جوب اتباع قوة الضحك لقوة النطق، لم يجب أن يتيقن أنه لا يمكن أن يوجد إنسان ليست له قوة الضحك إلا أن يوجد ذلك في الحس؛ و الحس لا يمنع الخلاف فيما لم يحس أو يوجد بالتجربة. و أما العقل فيمكن إذا ترك العادة أن يشك في هذا فيتوهم أنه ليس للإنسان قوة ضحك دائما و للجميع، أو يتوهمه زائلا، إذ ليس بمقوم لماهية الإنسان أو بين الوجود له؛ إلا أن يكون تيقنه بوجوب كون الإنسان ناطقا بوجوب كونه ضاحكا - إن أوجب و لم يحتج إلى زيادة. و حينئذ يكون قد عرف وجوبه بعلة فاستحال أن يعود و تبين به العلة. فإن فرضنا أنه ليس يعرف أن الإنسان ناطق؛ فحينئذ لا يتبين له أن الإنسان ضاحك باليقين و من طريق الناطق. و إن كان بنا مثلا - أن كل ضحاك ناطق فكيف بصير من ذلك بنا أن الإنسان ناطق؟ و بالجملة إذا كان معلوما أن الانسان ناطق لم يكن لطلبه و القياس عليه وجه. و إن كان مما يطلب و يجهل، فالصغرى في هذا القياس مجهولة يجب أن تطلب. فإذا من برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۷۳

الجائر حينئذ أن يتوهم أنه ليس كل إنسان بضاحك. فيكون العلم المكتسب منه جائز الزوال؛ إذ كان إنما اكتسب من جهة اعتبار أن كل إنسان ضاحك. فإن علم من الوجه الذي صار الضحك واجبا؛ و هو أن أعطيت العلة الموجبة في نفس الأمر للضحك، فيجب ضرورة أن يكون ذلك قوة النطق. فيكون عرف أولا - أن كل إنسان ناطق. فاقتناسه ذلك بتوسط الضحك فضل. و كذلك حال السواد للغراب. فإنما إنما نقول كل غراب أسود بوجه من الاستقراء و التجربة؛ و إنما يمكننا أن نتيقن بذلك إذا عرفنا أن للغراب مزاجا ذاتيا من شأنه أن يسود دائما ما يظهر عليه من الريش. فبين أن الشيء أو الحال إذا كان له سبب لم يتيقن إلا من سببه.

فصل هشتم در این که علم یقینی نسبت به آنچه دارای سبب است از طریق سبب آن حاصل می‌شود، و مراعات نسبت‌های حدود برهان از این امر

(۸۲) هرگاه ضرورت حمل دائمی محمول بر یک موضوع، یا ضرورت سلب دائمی آن از موضوع، یا ضرورت حمل و سبب موقت آن از موضوع علتی داشته باشد، نسبت موجود بین موضوع و محمول به خاطر آن علت نسبت ضروری خواهد بود. و اگر این علت نبود، نسبت بین ذات محمول و موضوع نسبت ضروری نمی‌بود، بلکه نسبت امکانی می‌بود. و هرگاه موضوع و محمول از جهتی غیر از جهت نسبیتی 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 نسبیتی بین موضوع و محمول مذکور فرض شود، به نحوی که این نسبت از جهت علتی که آن را ایجاد می‌کند تحقق نیابد، چنین نسبیتی نه جهت وجوب بلکه جهت امکان خواهد داشت. گاهی علم حاصل می‌شود که فلان چنان است اما معلوم نمی‌شود که فلان نمی‌تواند غیر آنچه که هست باشد، و این زمانی است که آنچه سبب می‌شود تا فلان نتواند غیر آنچه که هست باشد معلوم نباشد. بنابراین اگر کسی قیاسی تألیف کند مبنی بر این که: بول فلان شخص در حالت تب شدید سفید است، و بول هرکس در حالت تب شدید سفید باشد سرسام بر وی عارض خواهد شد، و نتیجه بگیرد؛ این نتیجه علم یقینی نخواهد بود مگر آن که [علت سفید شدن بول و سرسام را] بشناسد. هم‌چنین اگر کسی بگوید: هر انسان خنده‌ناک

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۷۴

است، و هر خنده‌ناک ناطق است، از این قیاس به طور یقینی نتیجه نمی‌شود که هر انسان ناطق است به نحوی که تصدیق امکان نقیض آن جایز نباشد. زیرا خنده‌ناکی - یعنی: استعداد خندیدن - از آن‌جا که معلول استعداد نطق است، تا ابتدا وجوب استعداد نطق و سپس تبعیت استعداد خندیدن از استعداد نطق برای مردم معلوم نباشد، نمی‌توان به یقین دانست که امکان ندارد انسانی به وجود آید که استعداد خندیدن را نداشته باشد مگر از طریق حس، و حس هم در آنچه احساس نمی‌شود یا با تجربه به وجود آید خلاف را منع نمی‌کند. اما عقل هم ممکن است که چون عادت خود را ترک کند در این امر شک کرده و توهم کند که انسان‌ها همه به

طور دائم دارای استعداد خندیدن نیستند، یا توهم کند که اگر هم دارند زائل شدنی است، زیرا خنده‌ناکی نه مقوم و نه لازم بین الوجود ماهیت انسان است، مگر آن که از این طریق یقین حاصل کند که ناطق بودن انسان ایجاب می‌کند که انسان خنده‌ناک باشد. اگر ناطقیت واقعا خنده‌ناکی را ایجاب کند در این صورت به دلیل دیگری نیاز نخواهد بود. و در این صورت هم وجوب خنده‌ناکی را از راه علت آن شناخته است و محال است پس از این شناخت، بتواند از طریق خنده‌ناکی علت آن را [یعنی: ناطقیت را] تبیین کند. ۷۳ و اگر فرض کنیم که شخص تألیف‌کننده‌ی قیاس مذکور ناطق بودن انسان را نمی‌داند، در این صورت از طریق ناطق بودن انسان بر وی روشن نخواهد شد که انسان خنده‌ناک است. حتی اگر مثلاً این که: هر خنده‌ناک ناطق است روشن و بین باشد، از این جا ناطق بودن انسان چگونه می‌تواند بین باشد؟ ۷۴ به طور کلی اگر ناطق بودن انسان نامعلوم باشد، وجهی برای طلب آن و تشکیل قیاس وجود نخواهد داشت. و اگر [ناطق بودن انسان] معلوم نباشد و طلب شود، پس به طریق اولی صغرای قیاس هم معلوم نخواهد بود و باید طلب شود. ۷۵ پس در این صورت این توهم که تمام انسان‌ها خنده‌ناک نیستند جایز خواهد بود. و در این حال علمی که از آن اکتساب می‌شود جائز الزوال خواهد بود، زیرا آن علم از اعتبار خنده‌ناک بودن هر انسان اخذ می‌شود. و اگر [نتیجه‌ی قیاس] از طریق وجوب خنده‌ناکی دانسته شود، که عبارت از اعطای علت ایجاب‌کننده‌ی خنده‌ناکی در نفس الامر است، پس واجب است که این علت، استعداد نطق باشد؛ بنابراین ناطق بودن هر انسان از ابتدا معلوم است و طلب آن توسط خنده‌ناکی تحصیل حاصل است. همین‌طور در مورد سیاهی کلاغ، که از طریق استقراء و تجربه می‌گوییم که هر کلاغ سیاه است، فقط وقتی می‌توانیم یقین داشته باشیم که کلاغ دارای مزاج ذاتی‌ای باشد که شأن آن سیاه کردن همه‌ی پرهای کلاغ باشد. بنابراین روشن شد که به چیز یا حالی اگر سبب داشته باشد جز از طریق آن سبب نمی‌توان علم یقینی پیدا کرد. ۷۶

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۷۵

(۸۳) فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته لکنه ليس بين الوجود له؛ والأوسط كذلك للأصغر إلا أنه بين الوجود للأصغر؛ ثم الأ- كبر بين الوجود للأوسط؛ فينعد برهان يقيني؛ ويكون برهان إن ليس برهان لم. وإنما كان يقينا لأن المقدمتين كليتان واجبتان ليس فيهما شك. والشك الذي كان في القياس الذي لأكبره سبب يصله بأصغره، كان حين لم يعلم من السبب الذي به يجب؛ بل أخذ من جهة هو بها لا- يجب بل يمكن. فإن كل ذي سبب فإنما يجب بسببه. و أما هاهنا فكان بدل السبب الذات؛ و كان الأكبر للأصغر لذاته و لكن كان خفياً، و كان الأوسط أيضاً له لذاته لا بسبب؛ حتى إن جهل جهل. و لكنه لم يكن خفياً. فقد علمت المقدمة الصغرى بوجوبها، و الكبرى أيضاً كذلك؛ إذ لم يكن الأكبر للموصوفات بالأوسط إلا لذاتها؛ لا لسبب يجعل حكمه لجهله؛ و الذي يبقى هاهنا شيء واحد؛ و هو أن لقاتل أن يقول كيف تكون الذات الواحدة تقتضي لذاتها شيئاً: مثلاً ج الأصغر كيف يقتضي ب الأوسط، الأكبر اللهم إلا أن يقتضي أحدهما لذاته أولاً؛ و يقتضي الثاني لا لذاته بل بتوسط ذلك الأول بينهما. فحينئذ يكون ب علّة ۱- لا بحسب البيان فقط، بل و بحسب الوجود. فالجواب أن المنطقي من حيث هو منطقي يجب أن يأخذ أن هذا يمكن في مواد هذه صفتها؛ و لا يمكن في مواد مخالفة لها. و أما هل لهذه المواد إمكان أم لا؛ و هل هذا الشك صحيح فيها أم لا؛ فليس هو بعلم منطقي؛ بل البحث عن أمثال هذه للفلسفة الأولى؛ فإنه متعلق بالبحث عن أحوال الموجودات. و هناك يتبين أنه يجوز أن يكون للذات الواحدة من الذوات التي ليست بغاية البساطة لواحق كثيرة تلحق معا ليس بعضها قبل بعض؛ و أن في بعض الذوات البسيطة أحوالا تشبه هذا من جهة تركيب معنوي فيها، إذ لا تكون بساطتها بساطة مطلقه. و أكثر الموجودات هذه صورتها.

(۸۳) اگر ثبوت اکبر بر اصغر علتی نداشته باشد بلکه ذاتی باشد لکن این ثبوت بین الوجود نباشد، و ثبوت حدّ اوسط بر اصغر هم همین‌طور باشد ولی برای آن بین الوجود باشد، و همین‌طور حدّ اکبر برای حدّ اوسط بین الوجود باشد، در این صورت می‌توان برهان یقینی منعقد کرد و چنین برهانی برهان آن خواهد بود نه برهان لم. و یقینی بودن این برهان به خاطر دو مقدمه‌ی کلی واجب است که در آن‌ها شک نیست؛ و در قیاسی که برای ثبوت حدّ اکبر بر حدّ اصغر سبب لازم بود از آن جهت شک وجود داشت که

این سبب شناخته نبود، و لذا از جهت امکان اخذ شده بود؛ زیرا هر آنچه دارای سبب است فقط توسط سبب خویش واجب می‌شود. اما در این جا به جای سبب ذات است ۷۷ و ثبوت حدّ اکبر بر حدّ اصغر بالذات است، لکن این ثبوت آشکار نیست؛ هم‌چنین ثبوت حدّ اوسط بر حدّ اصغر هم بالذات است، و دارای سبب برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۷۶

نیست به نحوی که اگر آن سبب شناخته نشود این ثبوت هم شناخته نشود. ولی ثبوت حدّ اوسط بر حدّ اصغر خفی نیست. پس مقدمه‌ی صغری با صفت وجوب شناخته می‌شود، و مقدمه‌ی کبری هم همین‌طور، زیرا حدّ اکبر برای موصوفات حدّ اوسط بالذات ثابت است نه توسط یک سبب، که اگر آن سبب شناخته نشود این ثبوت هم شناخته نشود. آنچه در این جا باقی می‌ماند این است که: ممکن است کسی بگوید چگونه ذات واحد دو امر مختلف را اقتضا می‌کند: مثلاً «ج»، که حدّ اصغر است، چگونه «ب»، که حدّ اوسط است، و «الف» را، که حدّ اکبر است، اقتضا می‌کند؟ مگر این که یکی از آن دو را بالذات و دیگری را از طریق اولی اقتضا کند. و در این صورت «ب» نه تنها علت تصدیق «الف» بلکه علت وجود «الف» هم خواهد بود. پاسخ این است که، منطقی از آن جهت که منطقی است فقط به این نکته نظر دارد که با این موادّ برهان آن تشکیل می‌شود و با موادّ مخالف آن تشکیل نمی‌شود، و این که آیا این موادّ امکان وجود دارند یا نه، و این که آیا این شکّ صحیح است یا نه، به علم منطقی مربوط نیست. بحث از این قبیل مسائل به فلسفه‌ی اولی مربوط است، زیرا این مطلب به بحث از احوال موجودات تعلّق دارد؛ و در فلسفه‌ی اولی روشن شده است که جایز است ذات واحدی که بسیط نیست لواحق زیادی که در عرض هم‌اند و ترتّب ندارند داشته باشد؛ و در بعضی از ذوات بسیط هم نوعی از ترکیب معنوی راه دارد، زیرا بساطت آن‌ها بساطت مطلق نیست، و اکثر موجودات چنین وضعی را دارند. ۷۸

(۸۴) فقد تحصل من هذا أن برهان الإن قد يعطى فى مواضع يقينا دائما؛ و أما قيماله سبب فلا يعطى اليقين الدائم، بل فيما لا سبب له. و من هذه الجهة نقول أن الرياضى لا يقين له فى كثير من الأمور المنسوبة إلى الهيئته لأنه يأخذها من جهة ما وجدت بالرصد. كذلك صنيعه حين يستخرج مثلاً أوج الشمس من جهة أن حركة الشمس غير مستوية فى أجزاء فلك البروج سرعة و بطئا. فبطؤها للأوج و سرعتها للحضيض، و لا يعطى العلة فى شىء من هذا و إنما يعطيها الطبيعى.

(۸۴) پس روشن شد که برهان آن برخی مواقع تولید یقین می‌کند، اما نه در جایی که سبب و علتی در کار باشد، بلکه در جایی که سبب و علتی در کار نباشد. به همین دلیل ریاضیات در بسیاری از امور مربوط به هیئت تولید یقین نمی‌کند، زیرا ریاضیات این امور را از راه رصد به دست می‌آورد. برای مثال، حرکت خورشید در اجزاء فلك بروج از نظر سرعت و کندی یکسان نیست، و جایی را که حرکت خورشید کند شود نقطه‌ی اوج و جایی را که خورشید سریع

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۷۷

حرکت کند نقطه‌ی حضيض می‌گویند؛ ریاضیات مثلاً- نقطه‌ی اوج خورشید را چون با رصد به دست می‌آورد علت آن را اعطا نمی‌کند، و اما علم طبیعی علت آن را به دست می‌دهد.

(۸۵) فإن قال قائل إنا إذا رأينا صنعة علمنا ضرورة أن لها صانعا؛ و لم يمكن أن يزول عنها هذا التصديق- و هو استدلال من المعلول على العلة؛ فالجواب أن هذا على وجهين: إما جزئى كقولك هذا البيت مصور و كل مصور فله مصور. و إما كلى كقولك كل جسم مؤلف من هيولى و صورة؛ و كل مؤلف فله مؤلف. فأما القياس الأول: و هو أن هذا البيت له مصور، فليس مما يقع به اليقين الدائم لأن هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذى كان إنما يصح مع وجوده. و اليقين الدائم لا يزول. و كلامنا فى اليقين الدائم الكلى. و أما المثال الآخر: و هو أن كل جسم مؤلف من هيولى و صورة، و كل مؤلف فله مؤلف؛ فإن كون الجسم مؤلفا من هيولى و صورة إما أمر ذاتى للجسم به يتقوم؛ و إما عرض لازم. فإن كان عرضا لازما يلزمه لذاته و لا سبب له فى ذلك، فيجوز أن يكون من قبيل ما يقوم عليه برهان الإين باليقين. فلتترك ذلك إلى أن تستبرأ حالة. و إن كان عرضا لازما ليس يلزمه لذاته بل لواسطة، فالكلام فيه

کالكلام فى المطلوب به؛ فلا يكون ما ينتج عنه يقينا بسببه. و إن كان ذاتيا أو كان من اللوازم التى تلزم لا بسبب؛ فالمحمول عليه «أن له مؤلفا» لا «المؤلف».

فليس المحمول العلة، لأن العلة هي «المؤلف» لا «أن له مؤلفا». و ليس «المؤلف» هو الحد الأكبر بل «إن له مؤلفا». فهذا هو محمول على الأوسط الذى هو «المؤلف» فإنك تقول إن المؤلف يوصف بأن له مؤلفا كما يقال للإنسان إنه حيوان. و لا تقول إن المؤلف مؤلف. ثم ذو المؤلف هو أولا- للمؤلف، ثم للمؤلف من هيولى و صورة، سواء كان مقوما للمؤلف فى نفس الوجود أو تابعا لازما. و إذا كان ذو المؤلف فى نفس الوجود هو أولا للمؤلف، فهو لما تحت المؤلف بسبب المؤلف على ما عرفت فيما سلف. فيكون اليقين حاصلًا بعلّة و يكون المؤلف علة لوجود ذى المؤلف للجسم، و إن كان جزء من ذى المؤلف- و هو المؤلف- علة للمؤلف. فقد بان أن الحد الأكبر فى الشىء المتيقن اليقين الحقيقى لا يجوز أن يكون علة للأوسط؛ عسى أن يكون فيه جزء هو علة للحد الأوسط. و اعتبار الجزء غير اعتبار الكل: فإن المؤلف شىء و ذو المؤلف شىء آخر: فإن ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف؛ و أما المؤلف فمحال أن يكون محمولا على المؤلف.

(۸۵) اگر کسی بگوید ما وقتی پدیده‌ای را مشاهده می‌کنیم ضرورتا علم پیدا می‌کنیم که آن صانعی دارد و ممکن نیست این تصدیق درباره‌ی آن پدیده زایل شود- و این استدلال از

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۷۸

معلول به علت است؛ پاسخ این است که این مطلب دو وجه دارد: یا [آن پدیده] جزئی است، مانند این که بگوییم: این خانه نقاشی شده است، و هرچه نقاشی شده باشد پس نقاش دارد؛ و یا [آن پدیده] کلی است، مانند این که بگوییم: هر جسمی مؤلف است از هیولی و صورت، و برای هر مؤلفی مؤلفی است. امّا قیاس اول، یعنی، این که این خانه دارای نقاش است، چیزی نیست که یقین دائم تولید کند؛ زیرا آن خانه فسادپذیر است و بنابراین اعتقادی که فقط به هنگام موجود بودن آن صحیح بود به هنگام فاسد شدن آن زایل می‌گردد، در حالی که یقین دائمی زایل نمی‌شود و کلام ما درباره‌ی یقین دائم کلی است. اما مثال دیگر: که هر جسمی مؤلف است از هیولی و صورت، و هر مؤلف مؤلف دارد، چنین است که مؤلف بودن جسم از هیولی و صورت یا ذاتی جسم است که قوام جسم به آن است، یا عرض لازم جسم است. اگر عرض لازمی باشد که بدون نیاز به سبب الزمهی ذات جسم است، در این صورت این قطعا از قبیل مواردی است که امکان اقامه‌ی برهان آن در آن وجود دارد؛ این مساله را فعلا کنار می‌گذاریم تا در جای خود بررسی و تبیین شود. و اگر عرض لازمی باشد که ثبوت آن بر جسم توسط واسطه‌ای صورت می‌یابد، در این صورت کلام در آن مانند کلام در نتیجه‌ی آن خواهد بود، و آنچه از آن نتیجه شود، نتیجه‌ی یقینی که توسط سبب آن به دست آید نخواهد بود. و اگر ذاتی یا لازم بدون سبب باشد پس محمول آن «مؤلف داشتن» است نه «مؤلف»؛ پس محمول علت نیست، زیرا علت «مؤلف» است نه «مؤلف داشتن»؛ و «مؤلف» حدّ اکبر نیست، بلکه «مؤلف داشتن» حدّ اکبر است؛ پس «مؤلف داشتن» بر حدّ اوسط، که «مؤلف» است، حمل می‌شود؛ زیرا «مؤلف» به «مؤلف داشتن» اتّصاف پیدا می‌کند، مانند این که می‌گوییم انسان حیوان است ولی نمی‌توان گفت که مؤلف مؤلف است. امّا «مؤلف داشتن»، اعم از آن که در نفس الامر مقوم مؤلف باشد یا تابع لازمی برای آن باشد، ابتدا بر «مؤلف» و سپس بر «مؤلف از هیولی و صورت» حمل می‌شود و ثابت است؛ و هرگاه «مؤلف داشتن» در نفس الامر ابتدا بر «مؤلف» ثابت باشد، در این صورت بر آنچه که در تحت مؤلف واقع است به سبب «مؤلف» ثابت خواهد کرد، همان‌طور که در گذشته دانستی ۷۹. بنابراین در این جا یقین از راه علت حاصل شده است ۸۰، و «مؤلف» علت ثبوت «مؤلف داشتن» بر جسم است، هرچند جزئی از «مؤلف داشتن»- یعنی: مؤلف- علت مؤلف است. بنابراین روشن شد که اگر حدّ اکبر در قضیه‌ای یقینی حقیقی باشد، نمی‌تواند علت حدّ اوسط باشد، اما چه بسا حدّ اکبر جزئی داشته باشد که آن جزء علت حدّ اوسط باشد؛ و اعتبار جزء غیر از اعتبار کلّ است: زیرا «مؤلف» یک چیز است و «مؤلف داشتن» چیز دیگری است: زیرا «مؤلف داشتن» بر «مؤلف» قابل حمل است، اما

حمل «مؤلف» بر «مؤلف» محال است ۸۱.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۷۹

(۸۶) لکن لقائل أن يقول إنه يجوز أن يكون الحد الأ- كبر غير مقول للأوسط؛ بل هو أمر لازم له و مع ذلك ليس بمعلول له، بل هو أمر مقارن له، و كلاهما معا في الوجود، و لكليهما علة في الوجود واحدة يشتركان فيها مثل الحال بين الأخ و الأخ. و كيف يمكننا أن نقول إن لزوم وجود الأخ عن الأخ- إذا جعلناه حد أوسط- لزوم عن علة؟ و مع ذلك فإنه يقيني لا شك فيه. و كذلك إذا علمنا أن هذا العدد ليس بزواج علمنا بتوسطه أنه فرد علما باليقين لا يزول ألبته. و ليس ذلك عن علة: فإنه ليس أنه ليس بزواج علة كونه فردا؛ بل الأولى أن يكون كونه فردا هو أمر في نفسه علة لكونه ليس بزواج، و هو أمر خارج عن ذاته، إذ هو باعتبار غيره. فيجب أن ننظر في هذه و نحلها، فنقول:

(۸۶) لکن ممکن است کسی بگوید که جایز است حدّ اکبر علت حدّ اوسط نباشد بلکه لازم آن بوده و با این حال معلول آن هم نباشد، بلکه مقارن آن بوده و هر دو از نظر وجود معیت داشته و علتّ واحدی داشته باشند که در آن مشترک باشند، مانند دو برادر. در این حال چگونه ممکن است بگوییم لزوم وجود برادر از برادر- وقتی آن را حدّ اوسط قرار دهیم- لزوم از علتّ است؟ با این حال این علم یقینی است و در آن شکّ نیست. همین طور وقتی دانستیم که این عدد زوج نیست. بلافاصله می دانیم که فرد است و این علم یقینی است و زایل نمی شود، و از علتّ هم ناشی نمی شود زیرا زوج نبودن علت فرد بودن نیست، بلکه خود فرد بودن فی نفسه امری است که علت زوج نبودن است و این امری خارج از ذات فرد بودن است زیرا اعتبار آن غیر از اعتبار فرد بودن است. برای ما واجب است این اشکال را بررسی کرده و در حلّ کردن آن بکوشیم، پس می گوییم:

(۸۷) أما إذا كان هاهنا أمران ليس أحدهما متعلقا بطبيعة الآخر، بل تعلق أحدهما أو كلاهما بشيء آخر، فإنه ليس أحدهما يجب بالآخر، بل مع الآخر. و إذا كان كذلك فليس أحدهما يتيقن بالآخر. و أما إذا كان أحدهما علم من جهة العلة؛ فإن كان الآخر علم أيضا من جهة العلة فتوسط الأمر الآخر لا يفيد يقينا بذاته؛ إذ قد حصل ذلك من جهة العلة. و أما إن كانت أحدهما يعلم من جهة العلة و الآخر مجهول لم يعلم بعلمه، ثم من شأنه أن يعلم به الآخر، فليس بينهما حال الإضافة؛ فإن المضافين يحضران الذهن معا. و إذا لم يكن كذلك لم يكن هذا جاريا مجرى الإخ و الإخ إذ كان أحدهما أعرف للأصغر من الآخر؛ لكن الآخر الذي هو الأكبر معروف للأوسط. فلو كانت العلة الموجبة للأوسط توجب ذلك أيضا للأصغر، لم يفتقر إلى الأوسط. فإنه إن كان في ذاته بحيث يجب للأصغر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۸۰

بالأوسط- و ليس هو باعتباره بالأوسط وحده في حد الإمكان له- فللأوسط مدخل في عليته، و فرض لا كذلك. و إن كان اعتباره بالأوسط اعتبار شيء له إمكان بعد في الأصغر- ليس بوجوب- فلا يجب من جهة الأوسط أن يقع يقين.

(۸۷) اگر دو امر چنان باشند که یکی به طبیعت دیگری متعلق نباشد، بلکه یکی از آن دو، یا هر دو، به چیز دیگری متعلق باشند، در این صورت یکی از آن دو توسط دیگری واجب نمی شود، بلکه همراه با آن دیگری واجب می شود. در این حال نمی توان از طریق یکی بر دیگری یقین حاصل کرد. امّا اگر یکی از آن دو از جهت علتش شناخته شود، و دومی هم به همین طریق از جهت علتش شناخته شود، در این حال واسطه بودن دیگری ذاتا تولید یقین نمی کند، زیرا این امر از جهت علتش حاصل و شناخته شده است. امّا اگر یکی از جهت علتش شناخته شود و دیگری مجهول باشد و از طریق علم به علتش شناخته نشود، امّا بتواند از طریق امر دوم شناخته شود، در این صورت بین این دو اضافه برقرار نخواهد بود، زیرا دو امر مضاف در ذهن باهم حاضر می شوند. و هرگاه چنین نباشد، این مانند نسبت دو برادر به همدیگر نخواهد بود، زیرا [ثبوت] یکی از آن دو برای حدّ اصغر از [ثبوت] دیگری اعرف است؛ و از سوی دیگر، [ثبوت] دیگری، که حدّ اکبر است، برای حدّ اوسط معلوم است. پس اگر همان علتی که [ثبوت] حدّ اوسط [بر حدّ

اصغر] را ایجاب می‌کند [ثبوت حدّ اکبر بر] حدّ اصغر را هم ایجاب کند در این صورت به حدّ اوسط نیازی نیست. و اگر ذاتا [ثبوت حدّ اکبر] بر حدّ اصغر توسط حدّ اوسط است- و اعتبار حدّ اکبر به تنهایی نسبت به حدّ اوسط در حدّ امکان نیست- پس حدّ اوسط در علّیت آن دخالت دارد، و حال آن‌که فرض غیر از این بود. و اگر اعتبار ثبوت اکبر در اصغر نسبت به حدّ اوسط، اعتبار چیزی است که نه حالت وجوب بلکه حالت امکان دارد، پس از این جهت حدّ اوسط نمی‌تواند تولید یقین کند ۸۲.

(۸۸) و اعلم أن توسط المضاف أمر قليل الجدوى في العلوم. و ذلك لأن نفس علمك أن زيدا أخ هو علمك بأن له أخا؛ أو يشتمل على علمك بذلك. فلا تكون النتيجة فيه شيئا أعرف من المقدمة الصغرى. فإن لم يكن كذلك، بل بحيث يجهل إلى يتبين أن له أخا؛ فما تصورت نفس قولك زيد أخ. و أمثال هذه الأشياء الأولى ألا تسمى قياسات فضلا عن أن تكون براهين.

(۸۸) بدان که حدّ اوسط قرار دادن مضاف امر کم فایده‌ای است. زیرا دانستن این که «زید

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۸۱

برادر است» عین دانستن این است که او برادر دارد، یا مشتمل بر دانستن آن است. پس در این جا در نتیجه چیزی اعرف از مقدمه‌ی صغری وجود ندارد. و اگر چنین نباشد و برادر داشتن او امر مجهولی باشد که نیاز به تبیین دارد، پس در این صورت معنی این سختی که «زید برادر است» را درست تصوّر نکرده‌ای. امثال این امور را اصلا نباید قیاس نامید، چه رسد به این که آن‌ها را براهین بنامیم.

(۸۹) أما الاستثناء المذكور فلا يخلو: إذا استثنى فقال: لكنه ليس بزوجة - أي ليس له حد الزوجية - إما أن يقول ذلك لمقدمة غير موجبة لذاتها أن يكون ليس بزوجة، فيكون العلم بهذه المقدمة غير يقيني؛ فلا تكون النتيجة بأنه فرد من جهة هذا البيان يقينية. و إما أن يكون علم بذلك للعلّة الموجبة لأنه ليس بزوجة - و لا علّة لذلك إلا فقدان حد الزوج؛ و ليس يمكن أن يفقد حد الزوج إلا بأن يوجد أولا حد الفرد - فيكون هذا القياس مما لا فائدة فيه: لأنه ينتج ما قد علم قبل الاستثناء. و إنما يفيد من القياس الاستثنائي ما ينتج ما يعلم بعد الاستثناء.

(۸۹) اما قیاس استثنایی مذکور از دو حال خارج نیست: ۸۳ وقتی کسی استثناء می‌کند و می‌گوید: لکن آن زوج نیست - یعنی: حدّ زوجیت را ندارد - یا این مقدمه را از طریق مقدمه‌ای می‌گوید که ذاتا زوج نبودن را ایجاب نمی‌کند، که در این صورت علم به آن مقدمه غیر یقینی خواهد بود و نتیجه نیز مبنی بر این که آن فرد است یقینی نخواهد بود. و یا به این مقدمه از طریق علّت موجب‌ی زوج نبودن علم حاصل می‌کند - و زوج نبودن علّتی جز فقدان حدّ زوجیت ندارد، و ممکن نیست که فقدان زوجیت حاصل شود مگر این که قبل از آن حدّ فردیت وجود داشته باشد - پس این قیاس مفید فایده نیست، زیرا نتیجه‌ی آن چیزی است که قبل از استثناء معلوم است؛ در حالی که قیاس استثنایی آنگاه مفید فایده است که نتیجه‌ی آن بعد از استثناء معلوم شود.

(۹۰) و أما قياس الخلف فإنما يفيد برهان الإن لأنه يبين صدق شيء بكذب نقيضه لأيجابه المحال. و هذه كلها بأمور خارجة. لکنه فی قوته أن يعود إلى المستقيم فيكون منه ما فی قوته أن يكون برهانا.

(۹۰) اما قیاس خلف مفید برهان آن است، زیرا در برهان خلف صدق چیزی توسط کذب

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۸۲

نقیض آن از طریق ایجاب محال اثبات می‌شود. و تمام این‌ها، امور خارج از خود برهان هستند، با این حال قیاس خلف قابل برگشت به قیاس مستقیم است و برخی از قیاس‌های خلف در قوه‌ی برهان است.

(۹۱) و بعد هذا كله فيجب أن يعلم أنه لا يكفي في اليقين التام الدائم أن يكون الأوسط علّة لوجود الأكبر في الأصغر فقط؛ و أن يعلم أن أكثر الأمثلة الموردة في التعليم الأول المقتصره على هذا القدر إنما أوردت على سبيل المسامحة؛ مثل حال الشجر؛ و عرض ورقه؛ جفاف الرطوبة؛ و الانتشار؛ و حال القمر و ستر الأرض و الكسوف. و ذلك لأنه إذا كان الأوسط ليس دائم الوجود للأصغر، فإنه لا

يجب أن يدوم ما يوجيه و ما هو علة له.

فإن كان علة فيكون ما يفيد من اليقين إنما يفيد وقتا ما.

(۹۱) و سرانجام باید دانست که در حصول یقین تام و دائم فقط علت بودن حدّ اوسط برای ثبوت اکبر بر اصغر کافی نیست، و مثال‌هایی از قبیل عریض شدن برگ درخت [در اثر رطوبت] و ریختن آن‌ها در اثر خشک شدن رطوبت و کیفیت قرار گرفتن ماه و زمین و گرفتن ماه در کتاب ارسطو، که در آن به همین مقدار اکتفا شده است، از قبیل مسامحه است. زیرا وقتی حدّ اوسط به‌طور دائم بر حدّ اصغر ثابت نباشد، آنچه که این ثبوت علت آن است و آن را ایجاب می‌کند دائمی نخواهد بود؛ بلکه اگر این ثبوت علت باشد یقین موقت، و نه دائم، تولید خواهد کرد.

(۹۲) و لقائل أن يقول: فكيف يكون حال الأصغر من الأوسط في البراهين؟ فنقول:

يجوز أن يكون الأصغر علة للأوسط تقتضيه لذاتها بلا توسط علة اقتضاء النوع لخواصه المنبعثة عنه انبعاثا أوليا. لكن الأوسط علة لا للأصغر في ذاته، بل في بعض أحكامه و خواصه التي هي تابعة للأوسط، مثل «كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين»، إذا جعلناه الأوسط و فرضنا أنه كذلك بالقياس إلى الأصغر - و ليكن المثلث، و ليكن الأكبر «كون زوايا المثلث نصف زوايا المربع».

(۹۲) اگر کسی بگوید: ارتباط حدّ اصغر با حدّ اوسط در براهین چگونه است؟

می‌گوییم: جایز است که حدّ اصغر علت حدّ اوسط باشد و آن را بدون وساطت علتی اقتضا کند، همچنان که نوع، خواص خود را اقتضا می‌کند. لکن در این صورت دیگر حد اوسط نمی‌تواند

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۸۳

علت ذات حدّ اصغر باشد، بلکه می‌تواند علت بعضی از احکام و خواص حدّ اصغر باشد که از حدّ اوسط تبعیت می‌کنند. مانند: «دو قائمه بودن زوایای مثلث» که چون «دو قائمه بودن» را حدّ اوسط قرار دهیم و آن را معلول حدّ اصغر - که مثلث است - فرض کنیم، حدّ اکبر - که نصف مربع بودن زوایای مثلث است - [معلول حدّ اوسط خواهد بود].

(۹۳) و يجوز أن يكون الأصغر من خواص الأوسط التي يقتضيها الأوسط؛ ثم الأوسط علة لحكم يقارن الأصغر. و أما كيف يكون الأكبر و الأصغر معا لازمين لشيء و ليس أحدهما علة تقتضي الآخر، فقد علمت الوجه فيه. و أما قياس الأكبر من الأوسط فما علمت. (۹۳) هم چنین جایز است که حدّ اصغر از خواصی باشد که حدّ اوسط اقتضا می‌کند، سپس حدّ اوسط علت حکمی باشد که مقارن حدّ اصغر است. اما قبل از این بر این که چگونه حدّ اکبر و حدّ اصغر باهم لازم یک امر واحد می‌شوند در حالی که یکی علت دیگری نیست، واقف شده‌ای؛ و اما رابطه‌ی حدّ اکبر با حدّ اصغر را هم قبلا دانسته‌ای.

(۹۴) و لكن لقائل أن يقول إنه إذا ثابت حكم على الأصغر فصحت النتيجة فأردنا أن نجعلها كبرى قياس ما، فكيف يكون ذلك القياس في إفادة اليقين؟ فنقول إن الأصغر إذا صار أوسط و قد صار الأكبر بينا له بعلة؛ فقد صارت تلك العلة بعينها علة لكل ما يوصف بالأصغر؛ فقد صارت علة أيضا للأصغر الثاني؛ إلا أنها علة للأصغر الثاني بواسطة؛ و للأول بغير واسطة.

(۹۴) اگر کسی بگوید که وقتی حکمی برای حدّ اصغر ثابت شد و نتیجه‌ی صحیح به دست آمد، اگر بخواهیم این نتیجه را کبرای قیاس دیگری قرار دهیم این قیاس اخیر از نظر تولید یقین چگونه خواهد بود؟ می‌گوییم: وقتی حدّ اصغر، حدّ اوسط شد و حدّ اکبر توسط علتی برای آن [حدّ اصغر] ثابت شد، این علت در واقع علت هر آن چیزی است که به حدّ اصغر متصف می‌شود؛ پس در این صورت این علت، علت حدّ اصغر دوم هم خواهد بود؛ با این تفاوت که در حدّ اصغر ثانی علت با واسطه و در حدّ اصغر اول علت بی‌واسطه خواهد بود.

(۹۵) و ليس برهان اللّم هو الذي يعطى العلة القريبة بالفعل فقط؛ بل هو برهان لم و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۸۴

إن لم يفعل ذلك بعد أن يكون إنما يبين ما يبين بالعلّة و اليقين، و كان ينحلّ البيان فيه إلى العلل. و الذي سنقول من أن البرهان إذا أعطى العلّة البعيدة من الحد الأكبر لم يكن برهان لم، فهو أن يكون مثلاً الحد الأصغر ج و الحد الأوسط ب و الحد الأكبر ا؛ لكن ب ليس علّة قریبۀ لكون ج ا؛ إنما هو علّة لذلك لأجل أنه د. و إذا أعطينا أن ب ا لم يخل إما أن يكون يقينا لنا أن ب ا و مقبولا عندنا، أو لا- يكون. فإن لم يكن مقبولا- لم يكن هذا القياس برهانا، فضلا عن أن يكون برهان إن. و إن كان مقبولا لا من جهة د لم يكن يقينا بأن كل ب ا يقينا تاما، و كان إنتاجنا أن كل ج ا لأنه ب غير متيقن يقينا دائما تاما. فأما إذا كان قد تقدم العلم بأن كل ب ا لأجل أن د ا، أو تأخر فعلم ذلك، فإن البرهان حينئذ لا يكون برهان إن مجردا.

(۹۵) برهان لم آن نیست که فقط علّت قریب در آن داده شود، بلکه حتّی اگر علّت قریب مطرح نشود، اگر آنچه که باید با علّت تبیین شود در آن بیان گردد، باز این برهان، برهان لم است و بیان موجود در آن قابل تحلیل به علل خواهد بود. و این که به زودی خواهیم گفت آن برهانی که علّت بعید حدّ اکبر را اعطا کند برهان لم نیست، آن به این نحو است که مثلا: «ج» حدّ اصغر و «ب» حدّ اوسط و «الف» حدّ اکبر باشد، اما «ب» علّت قریب «الف» بودن «ج» نباشد بلکه «ب» از آن جهت که «د» است علّت «الف» بودن «ج» باشد. و وقتی ما می‌گوییم «ب» «الف» است این از دو حال خارج نیست، یا «الف» بودن «ب» برای ما یقینی و مقبول است یا چنین نیست. اگر این امر مقبول نباشد، پس این قیاس برهان نیست چه رسد به این که برهان آن باشد.

و اگر این امر برای ما مقبول باشد اما نه از جهت «د» بودنش، باز یقین ما به «الف» بودن «ب» یقین تامّ نخواهد بود و در نتیجه استنتاج ما مبنی بر این که «ج» «الف» است، چون «ب» غیر یقینی است، یقین دائمی و تامّ نخواهد بود. اما اگر قبلا بدانیم که هر «ب» «الف» است چون «د» است، یا حتی این قیاس بعدا معلوم شود، در این صورت برهان فوق تنها برهان آن نخواهد بود [و می‌تواند برهان لم هم باشد] ۸۴.

الفصل التاسع فی کیفیة تعرف ما لیس لمحموله سبب فی موضوعه، و فی الاستقراء و موجه، و التجربة و موجهها

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۸۵

(۹۶) ثم لسنائل أن یسأل فیقول إنه إذا لم یکن بین المحمول و الموضوع سبب فی نفس الوجود، فکیف تبیین النسبة بینهما بیان؟ فنقول: إذا کان ذلك بینا بنفسه لا یحتاج إلى بیان، و یتبّث فیہ الیقین من جهة أن نسبة المحمول إلى الموضوع لذات الموضوع، فذات الموضوع یجب مواصلتها للمحمول. و قد علمت المواصلة و وجوبها من حیث وجبت، فالعلم الحاصل یقینی. و إن لم یکن بینا بنفسه، فلا- یمکن ألبته أن یقع به علم یقینی غیر زائل: لأننا إذا جعلنا المتوسط ما لیس بسبب، لم یمکن أن یطلب به هذا العلم الیقینی. و ان جعلناه ما هو سبب فقد وسطنا سببا، و هذا محال إذا فرضنا أنه لا سبب.

فیشبه أن تكون أمثال هذه بینة بنفسها کلها، أو یكون بیانها بالاستقراء. إلا أنه لا یخلو، إذا بین بالاستقراء، من أحد أمرین: و ذلك لأنه إما أن یكون وجود نسبة المحمول إلى جزئیات الموضوع بینا بنفسه بلا سبب، إذ إنما یتبیین الاستقراء بهذا النوع، و إما أن یكون وجود نسبة المحمول إلى جزئیات الموضوع فی نفسه بسبب. فإن کان بینا بنفسه فی کل واحد منها، فإما أن یكون البیان بالحس فقط، و ذلك لا یوجب الدوام و لا رفع أمر جائز الزوال، فلا یكون من تلك المقدمات یقین. و إما أن یكون بالعقل و هذا القسم غیر جائز، لأن هذا المحمول لا یجوز أن یكون ذاتیا بمعنى المقوم: فإنا سنبین بعد أن الذاتی بمعنى المقوم غیر مطلوب فی الحقیقة، بل وجوده لما هو ذاتی له بین. و إما أن یكون عرضیا- و لا شک أنه یكون من الأعراض اللازمة لکلی یقال على الجزئیات إذا صح حمله على الكل- فیکون هذا العرض لازما لشیء من المعانی الذاتیة للجزئیات، فإن العرض الذی هذه صفته، هذا شأنه. و إذا کان كذلك کان حمله على کل جزئی لأجل معنی موجود له و لغيره من الذاتیات، فیکون ذلك- ای الذاتی- سببا عاما لوجود هذا العرض فی الجزئیات، و فرضناه بلا- سبب. و إذا علم من جهة ذلك السبب، لم یکن ذلك بعلم ضروری و لا- یقین، فضلا عن یبّین بنفسه. و یمتثل أن یكون عرضا للمعنی العام حتی یصح أن یكون مطلوبا، لكنه ذاتی لكل واحد من الجزئیات إلى آخرها: فإن الذاتی لجميع

الجزئیات لا- یصح أن يكون عرضيا للمعنى الكلى المساوى لها، لأنه ليس ثمة شيء من موضوعات ذلك الكلى يعرض له ذلك الحمل بسلبه أو إيجابه. فإذا لم يكن عارضا لشيء منها، فكيف يكون عارضا لكلها؟ و عارض طبيعته الكلى عارض الكل: فإن الحركة بالإرادة لما كانت عرضا لازما لجنس الإنسان كانت عرضا للإنسان و لكل نوع مع الإنسان. فقط بان أن نسبة المحمول في مثل ما كلامنا فيه تكون عرضية عامة، و تحتاج أن تبين في كل واحد من الجزئيات بسببه. فقد بطل إذن أن يكون استقراء جزئيات سببا في تصديقنا بما لا واسطة له تصديقا يقينيا، و أن يكون ذلك بينا في الجزئيات بنفسه.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۸۶

فصل نهم در کیفیت شناسایی آنچه که محمول آن نسبت به موضوع آن علت ندارد، و در استقراء و آنچه ایجاب می‌کند، و در تجربه و آنچه ایجاب می‌کند

(۹۶) ممکن است سؤال شود که هرگاه بین محمول و موضوع، از نظر تحقق در متن واقع، علتی وجود نداشته باشد چگونه می‌توان نسبت بین آن‌ها را بیان کرد؟ می‌گوییم: اگر ثبوت محمول برای موضوع خودبه‌خود بین باشد نیازی به بیان نخواهد بود و در این صورت از این جهت که نسبت محمول به موضوع به خاطر ذات موضوع است و ذات موضوع مواصلت به محمول را ایجاب می‌کند به ثبوت محمول برای موضوع یقین حاصل می‌شود و مواصلت و وجوب آن از آن حیث که واجب شده است شناخته می‌شود و لذا علم حاصل یقینی خواهد بود.

اما اگر ثبوت محمول برای موضوع خودبه‌خود بین نباشد، البته در این صورت حصول علم یقینی زوال‌ناپذیر نسبت به آن ممکن نخواهد بود: زیرا هرگاه حدّ اوسط سبب ثبوت محمول بر موضوع نباشد، نمی‌توان از آن علم یقینی حاصل کرد؛ و اگر آنچه را که سبب ثبوت محمول بر موضوع است حدّ اوسط قرار دهیم، پس در واقع سبب را حدّ اوسط قرار داده‌ایم و این محال است، زیرا فرض کرده بودیم که ثبوت محمول بر موضوع سبب ندارد. بنابراین این گونه امور یا باید خودبه‌خود بین باشند یا از طریق استقراء بیان شوند. و اگر از طریق استقراء بیان شوند از دو حال خارج نیست: یا وجود نسبت محمول به جزئیات موضوع خودبه‌خود بین و بدون سبب است، چه استقراء این نوع را تبیین می‌کند؛ و یا وجود نسبت محمول به جزئیات موضوع سبب دارد. و اگر ثبوت محمول بر موضوع در هریک از جزئیات بین باشد، یا بین بودن آن فقط از طریق حس است، که در این صورت ایجاب دوام نکرده و امکان زوال را رفع نمی‌کند و از این نوع مقدمات یقین حاصل نمی‌شود. و یا این بین بودن ناشی از عقل است، که این قسم امکان‌پذیر نیست ۸۵، زیرا ممکن نیست این محمول [که عقل برای جزئیات بدیهی می‌داند] ذاتی به معنای مقوم باشد: زیرا همان‌طور که پس از این خواهد آمد، امر ذاتی به معنای مقوم در حقیقت مطلوب نبوده و وجود آن برای موضوع خود بین است. یا [این محمول] امری عرضی است- و بدون تردید چنین امری از اعراض لازم کلی‌ای است که بر جزئیات حمل می‌شود زیرا حمل این عرض بر هریک از جزئیات صحیح است- پس این عرض، لازم یکی از معانی ذاتی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۸۷

جزئیات است؛ زیرا شأن عرضی که چنین صفتی داشته باشد [که بر تمام جزئیات حمل شود] همین است. چون چنین است پس حمل این عرض بر هریک از جزئیات به سبب یک معنای ذاتی، که ذاتی جزئیات است، امکان‌پذیر است. بنابراین، این امر ذاتی سبب وجود آن عرض در جزئیات است. در حالی که ما آن عرض را بدون سبب فرض کرده بودیم. و اگر آن عرض از طریق این سبب شناخته نشود، علم حاصل، ضروری و یقینی نخواهد بود چه‌رسد به این که خودبه‌خود بین باشد. و این محال است که امری برای مفهوم کلی، عرضی باشد تا مورد طلب واقع شود، اما در عین حال برای هریک از جزئیات آن کلی ذاتی باشد؛ و صحیح نیست که ذاتی جمیع جزئیات برای کلی مساوی با آن جزئیات عرضی باشد، زیرا در این صورت هیچ یک از افراد و موضوعات آن کلی

نیست که این حمل، خواه به نحو ایجابی و خواه به نحو سلبی بر آن عارض شود؛ پس وقتی عارض هیچ یک از جزئیات نمی‌شود، چگونه می‌تواند عارض همه‌ی آن‌ها گردد؟ آنچه بر طبیعت یک کلی عارض است، بر تمام افراد آن هم عارض است: مثلاً حرکت ارادی اگر برای جنس انسان عرض لازم باشد، آن‌گاه برای انسان و هر نوعی که با انسان است عرض لازم خواهد بود. پس روشن شد که نسبت محمول در مواردی مانند آنچه مورد بحث است عرضی بوده و عام است و باید در هریک از جزئیات از طریق آن محمول تبیین شود. پس این باطل است که استقراء جزئیات سبب تصدیق یقینی ما نسبت به آنچه واسطه‌ای ندارد گردد در حالی که تصدیق [حکم در] خود جزئیات خود به خود بین باشد. ۸۶

(۹۷) و أما إن كان حال المحمول عند جزئیات الموضوع غير بين بنفسه، بل يمكن أن يبين ببيان، فذلك البيان إما أن يكون بياناً لا يوجب في كل واحد منها اليقين الحقيقي الذي تقصده، فكيف يوقع ما ليس يقينا اليقين الحقيقي الكلي الذي بعده؟ وإما أن يكون بياناً بالسبب لوجب اليقين الحقيقي في كل واحد منها، فيجب أن تتفق في السبب كما قلنا؛ فيكون وجود السبب للمعنى الكلي أولاً. وإذا كان السبب لا-ينفع في المعنى الكلي فليس أيضاً بنافع في الجزئي. وإذا نفع في الكلي فيكون النافع هو القياس عند ذلك لا الاستقراء. وإما ألا يكون سبب هناك ألبتة، فيكون إما بينا بنفسه، وذلك مما قد أبطل، وإما استقراء آخر، وهذا مما يذهب بلا وقوف.

(۹۷) اما اگر محمول در جزئیات موضوع خود به خود بین نبوده و تبیین آن توسط بیانی امکان داشته باشد، این بیان یا بیانی است که در هریک از جزئیات یقین حقیقی را، که مقصود ماست، ایجاب نمی‌کند که در این صورت چگونه امری که خود یقینی نیست، یقین حقیقی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۸۸

کلی‌ای را تأمین می‌کند؟ و یا بیانی از طریق سبب است که در مورد هریک از جزئیات یقین حقیقی را ایجاب می‌کند، پس باید جزئیات در این سبب اتفاق داشته باشند؛ و در این صورت ابتدا باید معنی کلی آن سبب را داشته باشد. و هرگاه سبب در مورد معنی کلی سودمند نباشد طبعاً در مورد جزئی هم سودمند نخواهد بود و هرگاه سبب در مورد کلی سودمند باشد، این قیاس خواهد بود نه استقراء. و یا این که امکان دارد که اصلاً در این جا سبب وجود نداشته باشد، که باز در این صورت یا باید خود به خود بین باشد - که ابطال این شقّ گذشت - و یا از طریق استقراء دیگری بیان شود که به تسلسل خواهد انجامید.

(۹۸) فقد بان أن ما لا سبب لنسبة محموله إلى موضوعه، فإما بين بنفسه وإما لا يبين ألبتة بياناً يقينياً بوجه قياسي.

(۹۸) بنابراین روشن شد که آنچه که نسبت محمول آن به موضوع آن سبب نداشته باشد، یا خود به خود بین است و یا این که از طریق قیاس نمی‌توان بیان یقینی از آن به دست داد.

(۹۹) و أما التجربة فإنها غير الاستقراء، و سنين ذلك بعد. و التجربة مثل حكمنا أن السقمونيا مسهل للصفراء، فإنه لما تكرر هذا مرارا كثيرة، زال عن أن يكون مما يقع بالاتفاق. فحكم الذهن أن من شأن السقمونيا إسهال الصفراء و أذعن له. و إسهال الصفراء عرض لازم للسقمونيا.

(۹۹) اما تجربه غیر از استقراء است ۸۷ و به زودی پس از این آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد. مثلاً این حکم که سقمونیا مسهل صفراء است، یک حکم تجربی است؛ زیرا وقتی این امر در موارد بسیار تکرار گردد، معلوم می‌شود که از روی اتفاق ۸۸ صورت نمی‌یابد، لذا ذهن حکم می‌کند که شأن سقمونیا اسهال صفراء است و اسهال صفراء عرض لازم سقمونیا است.

(۱۰۰) و لسانئ أن يسأل فيقول: هذا مما لم يعرف سببه، فكيف يقع هذا اليقين الذي عندنا من أن السقمونيا لا-يمكن أن يكون صحيح الطبع فلا يكون مسهلاً للصفراء؟

أقول إنه لما تحقق أن السقمونيا يعرض له إسهال الصفراء و تبين ذلك على سبيل التكرار الكثير، علم أن ليس ذلك اتفاقاً، فإن

الاتفاقی لا یكون دائما أو أكثریا. فعلم أن ذلك شیء

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۸۹

یوجبہ السقمونیا طبعاً، إذ لا یصح أن یكون عنه اختیاراً: إذ علم أن الجسم بما هو جسم لا یوجب هذا المعنی، فیوجبہ بقوة قریبہ فیہ، أو خاصہ لہ، أو نسبہ مقرونہ بہ. فصح بهذا النوع من البیان أن فی السقمونیا بالطبع، أو معہ، علہ مسهلہ للصفراء. و القوة المسهلہ للصفراء إذا كانت صحیحہ، و كان المنفعل مستعداً، حصل الفعل و الانفعال. فصح أن السقمونیا فی بلادنا تسهل دائماً الصفراء إذا كانت صحیحہ. فإذن عرفنا الأعظم للأصغر بواسطة الأوسط - الذي هو القوة المسهلہ و هو السبب - و إذا حُلَّت باقی القیاس وجدت کل بیان إنما هو بیان بواسطة هی علہ لوجود الأكبر فی الأوسط، و إن لم یکن علہ للعلم بالأكبر. فإذن بالسبب حصل لنا هذا النوع من یقین أيضاً.

(۱۰۰) اگر کسی سؤال کند که: این از مواردی است که سبب آن شناخته نمی‌شود، پس چگونه می‌توان یقین حاصل کرد که سقمونیا اگر سالم باشد امکان ندارد که مسهل صفراء نباشد؟ ۸۹ می‌گویم: ۹۰ وقتی محقق شد که بر سقمونیا اسهال صفراء عارض می‌شود، و این امر بر سبیل تکرار کثیر مشاهده شد، معلوم می‌شود که اتفاق نیست، زیرا آنچه اتفاق است نه دائمی و نه اکثری است ۹۱. پس معلوم می‌شود که در این جا چیزی است که سقمونیا آن را طبعاً اقتضا می‌کند، زیرا نمی‌توان گفت که سقمونیا آن را اختیار می‌کند: زیرا معلوم است که جسم از آن جهت که جسم است چنین اقتضایی ندارد، ۹۲ پس سقمونیا یا آن را بالذات، توسط قوه‌ای که در خود دارد، اقتضا می‌کند؛ ۹۳ یا این که آن امر یکی از خصوصیات سقمونیا است و یا ناشی از نسبت امری است که با سقمونیا قرین است. با این بیان روشن می‌شود که در طبع سقمونیا، یا در طبع امری همراه آن، علت اسهال صفراء وجود دارد. و هرگاه قوه‌ای که باعث اسهال صفراء می‌باشد سالم باشد و قابل هم استعداد داشته باشد فعل و انفعال فیما بین حاصل می‌شود ۹۴. پس روشن شد که سقمونیا در سرزمین ما و هرگاه سالم باشد بطور دائم مسهل صفراء است. در این صورت ما ثبوت حدّ اکبر بر حدّ اصغر را از طریق حدّ اوسط - که همان قوه‌ی مسهل و سبب است - شناخته‌ایم؛ قیاس‌های دیگر را نیز اگر تحلیل کنی خواهی دید که در آن‌ها هم واسطه‌ای وجود دارد که علت ثبوت حدّ اکبر در حدّ اوسط است، هرچند علت شناسایی حدّ اکبر نباشد. پس به این ترتیب چنین یقینی در واقع از طریق سبب حاصل می‌شود.

(۱۰۱) و لقاتل أن یقول: ما بال التجربة تفید الإنسان علماً بان السقمونیا تسهل الصفراء علی وجه یخالف فی إفادته إقادة الاستقراء؟ فإن الاستقراء إما أن یكون مستوفیا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۹۰

للأقسام، و إما أن لا یوقع غیر الظنّ الأغلب. و التجربة لیست كذلك. ثم یعود یتشکک فیقول:

ما بال التجربة توقع فی أشياء حکماً یقیناً؟ ثم لو توهمتا أن لا ناس إلا فی بلاد السودان، و لا یتکرر علی الحسّ إنسان إلا أسود، فهل یوجب ذلك أن یقع اعتقاد بأن کلّ إنسان أسود؟ و ان لم یوقع، فلم صار تکرر یوقع و تکرر لا یوقع؟ و إن أوقعت فقد أوقعت خطأ و کذباً. و إذا أوقعت خطأ و کذباً فقد صارت التجربة غیر موثوق بها و لا صالحه أن تکتسب منها مبادئ البراهین: فنقول فی جواب ذلك:

(۱۰۱) ممکن است بگویند: چرا تجربه این علم را به انسان افاده می‌کند که سقمونیا مسهل صفراء است، آن هم به وجهی که استقراء نمی‌تواند افاده کند؟ زیرا استقراء یا تمام افراد را استیفاء می‌کند، یا فقط ظنّ غالب تولید می‌کند ولی تجربه چنین نیست. ۹۵ سپس ممکن است تشکیک کرده و بگویند: چرا تجربه درباره‌ی اشیاء حکم یقینی تولید می‌کند؟ اگر توهم کنیم که جز در سرزمین سودان در هیچ جای دیگر انسانی وجود نداشته باشد، و هیچ انسانی جز انسان سیاه پوست بر حواسّ ما عرضه نگردد، آیا تکرار این امر این اعتقاد را که همه‌ی انسان‌ها سیاه‌پوست‌اند ایجاب می‌کند؟ اگر ایجاب نکند، چرا تکرار پدیده‌ای گاهی ایجاب اعتقاد

می‌کند و گاهی نمی‌کند؟ و اگر این تکرار اعتقادی را ایجاب کند، در واقع آن اعتقاد خطا و کاذب خواهد بود؛ و وقتی خطا و کاذب باشد در این صورت تجربه مورد اعتماد نخواهد بود و این صلاحیت را نخواهد داشت که مبادی برهان از آن کسب شود. در جواب این اشکال می‌گوییم:

(۱۰۲) إن التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به قد ذكرناه. و مع ذلك فليس تفيد علما كليا قياسيا مطلقا، بل كليا بشرط، و هو أن هذا الشيء الذي تكرر على الحس تلزم طباعه في الناحية التي تكرر الحس بها أمرا دائما، إلا أن يكون مانع فيكون كليا بهذا الشرط لا كليا مطلقا. فإنه إذا حصل أمر يحتاج لا محالة إلى سبب، ثم تكرر مع حدوث أمر، علم أن سببا قد تكرر. فلا يخلو إما أن يكون ذلك الأمر هو السبب أو المقترن بالسبب، أو لا يكون سبب. فإن لم يكن هو السبب أو المقترن بالطبع بالسبب لم يكن حدوث الأمر مع حصوله في الأكثر بل لا محالة يجب أن يعلم أنه السبب أو المقارن بالطبع للسبب.

(۱۰۲) تجربه تنها به خاطر کثرت مشاهدات تولید علم نمی‌کند، بلکه به خاطر همراهی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۹۱

با قیاسی تولید علم می‌کند که قبلا گفته شد. ۹۶ با این حال باز کلیت ناشی از تجربه کلیت قیاسی مطلق نیست، بلکه کلیت مشروط است، و آن شرط این است که: طبیعت آنچه تکرار می‌پذیرد، صرفا در شرایطی که تکرار می‌پذیرد امر دائمی را ایجاب می‌کند مگر آن که مانعی در کار باشد، بنابراین کلیت آن به این شرط مشروط بوده و مطلق نیست. پس وقتی امری حاصل شود که محتاج علت است، سپس این حصول با حدوث امری دیگر تکرار شود، معلوم می‌شود که علت آن هم تکرار شده است. و این از چند حال خارج نیست: یا خود همان امر علت است، یا آنچه با او همراهی دارد علت است، و یا اصلا هیچ کدام علت نیست. و اگر خود آن امر یا آنچه با آن همراه است علت نباشند، آن امر نباید حادث شود، در حالی که اکثرا حادث می‌شود؛ پس ناچار معلوم می‌شود که سبب یا خود آن امر است یا آنچه طبعا با سبب همراه است.

(۱۰۳) و اعلم أن التجربة ليست تفيد إلا في الحوادث التي على هذا السبيل و إلى هذا الحد. و إذا اعتبرت هذا القانون الذي أعطيناه، سهل لك الجواب عن التشكك المورد لحال الناس السود في بلاد السودان و ولادتهم السود. و بالجملة فإن الولادة إذا أخذت من حيث هي ولادة عن ناس سود، أو عن ناس في بلاد كذا، صحت منه التجربة. و أما إن أخذت من حيث هي ولادة عن ناس فقط، فليست التجربة متأتية باعتبار الجزئيات المذكورة، إذ التجربة كانت في ناس سود، و الناس المطلون غير الناس السود. و لهذا فإن التجربة كثيرا ما تغلط أيضا إذا أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فتوقع ظنا ليس يقينا. و إنما يوقع اليقين منها ما اتفق أن كان تجربة و أخذ فيها الشيء المجرب عليه بذاته. فأما إذا أخذ غيره مما هو أعم منه أو أخص، فإن التجربة لا تفيد اليقين.

(۱۰۳) و بدان که تجربه جز در حوادثی که بر این سبیل و بر این حد باشند نتیجه نمی‌دهد. و هرگاه این قانون را که به دست دادیم رعایت کنی جواب تشکیک در مورد انسان‌های سیاه‌پوست در کشور سودان و ولادت آن‌ها از پدر و مادر سیاه‌پوست بر تو آسان می‌گردد. و اجمال آن جواب این است که: اگر متولد شدن از حیث متولد شدن از انسان‌های سیاه‌پوست، یا از حیث متولد شدن از انسان‌های سیاه‌پوست در فلان کشور اخذ شود، در این صورت تجربه صحیح است. و اما اگر متولد شدن را فقط از حیث متولد شدن از انسان در نظر بگیری، در این صورت تجربه به اعتبار این جزئیات صحیح نخواهد بود؛ زیرا تجربه در مورد انسان‌های سیاه‌پوست انجام شده و مطلق انسان غیر از انسان‌های سیاه‌پوست است. و بنابراین تجربه در موارد بسیاری غلط است، و وقتی «ما بالعرض» به جای «ما بالذات» اخذ شود، تجربه نه یقین، بلکه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۹۲

تولید ظن می‌کند. ۹۷ و فقط زمانی تولید یقین می‌کند که تجربه باشد و در آن آنچه ذاتی شیء مورد تجربه است لحاظ گردد. و اگر امری اعم یا اخص از آن امر ذاتی لحاظ شود، تجربه تولید یقین نخواهد کرد.

(۱۰۴) و لسنّا نقول إنّ التجربة أمان عن الغلط و إنّها موقعة للیقین دائماً. و کیف و القیاس ایضاً لیس كذلك! بل نقول إنّ كثيراً ما یعرض لنا الیقین عن التجربة نطلب وجه إیقاع ما یوقع منها الیقین. و هذا یكون إذا أماناً أن یكون هناك أخذ شیء بالعرض، و ذلك أن تكون أوصاف الشیء معلومة لنا، ثم كان یوجد دائماً أو فی الأكثر بوجوده أمر، فإذا لم یوجد هو لم یوجد ذلك الأمر. فان كان ذلك عن وصف عام فالشیء بوصفه العام مقارن للخاص. فالوصف الخاص ایضاً مقارن للحکم. و إنّ كان ذلك الوصف مساویاً للشیء، فوصفه الخاص المساوی مقارن للحکم. و إنّ كان لوصف خاص بل أخص من الطبیعة التي للشیء ایضاً، فذلك الوصف الخاص عسی أن یكون هو الذی تكرر علینا فیما امتحنا و فی أكثر الموجود من الشیء عندنا، فیکون ذلك مما یهدم کلیة المطلقه و یجعلها کلیة ما أخص من کلیة الشیء المطلقه، و یكون الغفول عن ذلك مغلطاً لنا فی التجربة من جهة حکمنا الکلی: فإن فی مثل ذلك، و إنّ كان لنا یقین بأن شیئاً هو کذا یفعل أمراً هو کذا، فلا یكون لنا یقین بأن کل ما یوصف بذلك الشیء یفعل ذلك الأمر: فإننا ایضاً لا نمنع أن سقمونیا فی بعض البلاد یقارنه مزاج و خاصیه أو یعدم فیہ مزاج و خاصیه لا یسهل. بل یجب أن یكون الحکم التجربی عندنا هو أن السقمونیا المتعارف عندنا، المحسوس لدينا، هو لذاته أو لطبع فیہ یسهل الصفراء إلا أن یقاوم بمانع. و كذلك حال الزمرد فی إعماثه الحیه.

(۱۰۴) ما نمی گوییم که تجربه مصون از خطا بوده و دائماً تولید یقین می کند، و چگونه چنین چیزی امکان دارد، در حالی که حتی قیاس هم چنین نیست! بلکه می گوییم ما اکثراً از تجربه یقین حاصل می کنیم؛ پس کیفیت تولید یقین در تجربه باید بررسی شود. تولید یقین توسط تجربه به این صورت است که ما از اخذ امر بالعرض [به جای امر بالذات] مصون باشیم، و اوصاف [ذاتی] شیء بر ما معلوم باشد، سپس باوجود آن شیء امری به طور دائم یا در موارد بسیار حاصل شود، و اگر آن شیء وجود نداشته باشد، این امر هم وجود نداشته باشد. ۹۸ اگر این امر از صفت عام شیء حاصل شود، پس شیء با صفت عام خود با اوصاف خاص خود مقارن است، پس صفت خاص نیز با حکم مقارن است. و اگر این صفت مساوی شیء باشد، پس وصف خاص برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۹۳

مساوی، باز مقارن حکم است. و اگر این امر از صفت خاص و بلکه از صفت اخصّ از طبیعت شیء حاصل شود ممکن است در اکثر آزمایش‌ها و مواردی که این شیء نزد ما موجود است، همین صفت خاصّ تکرار شده باشد، در این صورت این وصف کلیت مطلق را از بین می برد و کلیت خاصّ را، که از کلیت مطلق شیء اخصّ است، نتیجه می دهد؛ و غفلت از این موضوع در حکم کلی ما موجب خطا خواهد بود: مانند این که ما یقین داشته باشیم که چیزی که چنین باشد چنان اثری دارد، و از این جا نمی توانیم یقین داشته باشیم که هر آنچه به آن چیز متصفّ باشد همان اثر را خواهد داشت: ما این امکان را نادیده نمی گیریم که سقمونیا در بعضی از کشورها با خاصیت و مزاجی همراه شود، یا مزاج و خاصیتی را از دست دهد، به نحوی که دیگر مسهل صفراء نباشد. بلکه واجب است حکم تجربی ما این باشد که سقمونیای شناخته شده برای ما، همان سقمونیا که محسوس ماست، بالذات یا بطبع خویش مسهل صفراء است مگر آن که با مانعی برخورد کند. و کور شدن مار در برابر زمرد هم مثل همین است.

(۱۰۵) و لو كانت التجربة مع القیاس الذی یصحها تمنع أن یكون الموجود بالنظر التجربی عن معنی أخص، لكانت التجربة وحدها توقع الیقین بالكلیة المطلقة لا بالكلیة المقیده فقط. و إذ ذلک وحده لا یوجب ذلك إلا أن یقترن به نظر و قیاس غیر القیاس الذی هو جزء من التجربة، فبالحرى أن التجربة بما هی تجربة لا تفید ذلك. فهذا هو الحق، و من قال غیر هذا فلم بنصف أو هو ضعیف التمییز لا- یفرّق بین ما یعسر الشک فیہ لکثرة دلائله و جزئیاته، و بین الیقین. فإن هاهنا عقائد تشبه الیقین و لیست بالیقین. و بالجملة فإن التجربة معتبرة فی الأمور التي تحدث علی الشرط الذی شرطناه، و فی اعتبار عللها فقط.

فإن كان ضرب من التجربة یتبعه یقین کلی حتم علی غیر الشرط الذی شرطناه لا شک فیہ؛ فیشبه أن یكون وقوع ذلك الیقین لیس عن التجربة بما هی تجربة علی أنه أمر یلزم عنها، بل عن السبب المبین الذی یفید اوائل الیقین، و خبره فی علوم غیر المنطق. فیشبه

چنینند آن تكون التجربة كالمعد، و ليس بذلك المعد الملزم الذي هو القياس، بل معد فقط.

(۱۰۵) اگر تجربه به همراه قیاس مذکور ۹۹ مانع این بود که موجودی از نظر تجربی از معنای اخصی تحقق پیدا کند ۱۰۰، در این صورت تجربه به تنهایی باید فقط تولید یقین به کلی مطلق می‌کرد، و نه تولید یقین به کلی مقید. در حالی که تجربه به تنهایی چنین یقینی تولید نمی‌کند مگر با قیاس دیگری همراه شود که غیر از قیاسی است که جزء تجربه است ۱۰۱؛ پس سزاوار این است که [بگوییم]: تجربه از آن جهت که تجربه است تولید یقین کلی نمی‌کند ۱۰۲.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۹۴

این است حقیقت، و هر کس [در مورد تجربه] به غیر آن قائل باشد یا منصف نیست یا به خاطر ضعف تمیز نمی‌تواند بین آنچه به دلایل کثرت دلایل و جزئیات به سختی می‌توان در آن شک کرد و بین یقین فرق بگذارد. زیرا عقایدی وجود دارد که شبه یقینی‌اند امّا در واقع یقینی نیستند. به‌طور کلی تجربه در اموری معتبر است که شرایط مذکور در آن رعایت شود و علت‌های آن اعتبار گردد. اگر برخی از انواع تجربه یقینی کلی و حتمی، که در آن شک نباشد، بدون رعایت شرایط مذکور تولید کند، در این جا به نظر می‌رسد که این یقین، به عنوان نتیجه، از خود تجربه ناشی نشده باشد، بلکه از علتی غیر تجربه، که از اولیّیات است، حاصل شده باشد.

و بررسی چنین چیزی باید در غیر منطق صورت گیرد. در این صورت به نظر می‌رسد که تجربه به عنوان معدّ باشد، آن هم نه معدی که الزام‌آور باشد که در این صورت همان قیاس خواهد بود. بلکه فقط به عنوان معدّ مطرح باشد.

(۱۰۶) فالفرق بین المحسوس و المستقری و المجرب أن المحسوس لا يفيد رأيا کلیا البتة، و هذان قد يفيدان. و الفرق بین المستقری و المجرب أن المستقری لا یوجب کلیة بشرط أو غیر شرط بل یوقع ظنا غالباً- اللهم إلا أن یؤول إلى تجربه. و المجرب یوجب کلیة بالشرط المذكور.

(۱۰۶) پس فرق بین محسوس و استقراء شده و تجربه شده این است که محسوس به هیچ وجه رأی کلی تولید نمی‌کند، امّا امر استقراء شده و تجربه شده رأی کلی تولید می‌کنند. و فرق بین این دو در این است که امر استقراء شده کلیت مشروط یا غیر مشروط را ایجاب نمی‌کند، بلکه ظنّ قوی تولید می‌کند- مگر آن که به تجربه تحویل شود. و امر تجربه شده کلیت مشروط به شرایط مذکور را ایجاب می‌کند. ۱۰۳

الفصل العاشر فی بیان کیفیة كون الأخص علیه لإنتاج الأعم علی ما دون الأخص و إبانة الفرق بین الأجناس و المواد و بین الصور و الفصول (۱۰۷) فأقول: إنه مما یشكل إشکالا عظیما أن الحيوان کیف یكون سببا لكون

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۹۵

الإنسان جسمًا علی ما ادعینا من ذلك: فإنه ما لم یکن الإنسان جسمًا لم یکن حیوانًا. و کیف یكون سببا لكون الإنسان حساسًا، و ما لم یکن الإنسان حساسًا لم یکن حیوانًا: لأن الجسمیة و الحس سببان لوجود الحيوان. فما لم یوجد الشئ لم یوجد ما یتعلق وجوده به. و أيضا إذا كان معنى الجسم ینضم إلى معنى النفس فیکون مجموعهما- لا واحد منهما- حیوانًا، فکیف یحمل الجسم علی الحيوان فیکون كما یحمل الواحد علی الاثنين؟ و كذلك کیف تحمل النفس علی الحيوان فیکون كما یحمل الواحد علی الاثنين؟ فنقول:

فصل دهم در بیان چگونگی علت یک مفهوم خاص در انتاج حمل مفهوم عام بر مفهوم اخص، و تبیین فرق بین اجناس و مواد، و فرق بین صور و فصول

(۱۰۷) می‌گوییم: یکی از اشکالات بزرگ این است که، همان‌طور که ادعا کردیم ۱۰۴، حیوان به چه نحو علت جسمیت انسان است

زیرا انسان تا جسم نباشد نمی‌تواند حیوان باشد، و همچنین به چه نحو حیوان علت حساس بودن انسان است، زیرا انسان تا حساس نباشد نمی‌تواند حیوان باشد، برای این که جسمیت و حس دو علت وجود حیوان هستند. و تا خود چیزی تحقق نیابد، متعلقات آن تحقق نمی‌یابند. ۱۰۵ از طرف دیگر هرگاه معنی جسم بر معنی نفس ضمیمه شود مجموع آن‌ها- و نه یکی از آن‌ها- عبارت از حیوان است، پس چگونه جسم بر حیوان حمل می‌گردد، در حالی که این حمل مثل حمل عدد یک بر دو است، و همین‌طور چگونه نفس بر حیوان حمل می‌گردد، در حالی که این حمل مثل حمل عدد یک بر دو است؟ ۱۰۶ در جواب می‌گوئیم:

(۱۰۸) إِنْ هَذَا كَلَّةٌ يَحُلُّ إِذَا عَرَفْنَا الْجِسْمَ الَّذِي هُوَ مَادَّةٌ وَالْجِسْمَ الَّذِي هُوَ جَنْسٌ؛ وَالْحَسَّاسُ وَالنَّاطِقُ الَّذِي هُوَ صَوْرَةٌ أَوْ جُزْءٌ، وَالَّذِي هُوَ فَصْلٌ، وَبَانَ لَنَا مِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَا كَانَ مِنْهُ بِمَعْنَى الْمَادَّةِ أَوْ الصَّوْرَةِ فَلَا يَحْمِلُ الْبَتَّةَ، وَلَا يَأْخُذُ حَدُودًا وَسْطَى بَذَاتِهَا وَحُدُودَهَا، بَلْ كَمَا تَأْخُذُ الْعِلَلُ حَدُودًا وَسْطَى وَ عَلَى النَّحْوِ الَّذِي نَبَيِّنُهُ بَعْدَ فَنَقُولُ:

(۱۰۸) تمام این اشکالات زمانی حل می‌شوند که ما جسمی را که ماده است و جسمی را

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۹۶

که جنس است از هم باز شناسیم؛ و همچنین حسّاس و ناطقی را که صورت یا جزء است از حساس و ناطقی که فصل است باز شناسیم؛ و از این طریق بر ما روشن می‌شود که آنچه از آن‌ها به معنی ماده یا صورت است البته نمی‌تواند حمل شود، و نیز به تنهایی در پراهمین به عنوان حد اوسط اخذ گردد، بلکه فقط به نحوی که علل حد اوسط قرار می‌گیرند این‌ها هم می‌توانند حد اوسط باشند و ما این مطلب را پس از این بیان خواهیم کرد. ۱۰۷ پس الآن می‌گوئیم:

(۱۰۹) إِنْأَخَذْنَا الْجِسْمَ جَوْهَرًا ذَا طَوَّلٍ وَعَرْضٍ وَعَمَقٍ مِنْ جِهَةٍ مَا لَهُ هَذَا بِشَرَطِ أَنَّهُ لَيْسَ دَاخِلًا فِيهِ مَعْنَى هُوَ غَيْرُ هَذَا- وَبَحِثْ لَوْ انْضَمَّ إِلَيْهِ مَعْنَى غَيْرِ هَذَا مِثْلَ حَسٍّ أَوْ تَغَذٍّ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ كَانَ خَارِجًا عَنِ الْجِسْمِيَّةِ مَحْمُولًا فِي الْجِسْمِيَّةِ مُضَافًا إِلَيْهَا- كَانَ الْمَأْخُوذُ هُوَ الْجِسْمَ الَّذِي هُوَ الْمَادَّةُ.

(۱۰۹) اگر ما جسم را به عنوان جوهر دارای طول و عرض و عمق به نحوی لحاظ کنیم که در آن هیچ معنی دیگری غیر از این معانی داخل نباشد- به نحوی که اگر بر آن، معانی دیگری غیر از معانی مذکور مانند معنی حس و تغذیه و غیره ضمیمه شود، این معانی خارج از جسمیت باشد و در آن بوجود آید و بر آن اضافه شود- در این صورت جسمی که به این نحو لحاظ شود ماده است.

۱۰۸

(۱۱۰) وَإِنْأَخَذْنَا الْجِسْمَ جَوْهَرًا ذَا طَوَّلٍ وَعَرْضٍ وَعَمَقٍ بِشَرَطِ أَلَّا نَتَعَرَّضَ لَشَيْءٍ آخَرَ أَلْبَتَّةَ وَلَا نَوْجِبُ أَنْ تَكُونَ جِسْمِيَّةً لَجَوْهَرِيَّةٍ مَصُورَةً بِهَذِهِ الْأَقْطَارِ فَقَطْ، بَلْ جَوْهَرِيَّةً كَيْفَ كَانَتْ وَ لَوْ مَعَ أَلْفِ مَعْنَى مَقُومٍ لَخَاصِيَّةٍ تِلْكَ الْجَوْهَرِيَّةِ، وَ صَوْرَةً وَ كَانَ مَعَهَا وَ فِيهَا الْأَقْطَارُ وَ لَكِنْ لِلْجُمْلَةِ أَقْطَارٌ ثَلَاثَةٌ عَلَى مَا هِيَ لِلْجِسْمِ وَ بِالْجُمْلَةِ؛ أَيْ مَجْتَمِعَاتٍ تَكُونُ بَعْدَ أَنْ تَكُونَ جُمْلَتِهَا جَوْهَرًا ذَا أَقْطَارٍ ثَلَاثَةٍ، وَ تَكُونُ تِلْكَ الْمَجْتَمِعَاتِ- إِنْ كَانَتْ هُنَاكَ مَجْتَمِعَاتٌ- دَاخِلَةً فِي هَوِيَّةِ ذَلِكَ الْجَوْهَرِ، لَا أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْجَوْهَرِيَّةُ تَمَثُّ بِالْأَقْطَارِ ثُمَّ الْحَقْتُ بِهَا تِلْكَ الْمَعَانِيَ خَارِجَةً عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي قَدْ تَمَّ، كَانَ هَذَا الْمَأْخُوذُ هُوَ الْجِسْمَ الَّذِي هُوَ الْجَنْسُ.

فالجسم بالمعنى الأول- إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم و الصور التي بعد الجسمية التي بمعنى المادة فليس بمحمول: لأن تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول و عرض و عمق فقط. و أما هذا الثاني فإنه محمول على كل مجتمع من مادة و صورة، واحدة كانت أو ألفا، و فيها الأقطار الثلاثة. فهو إذن محمول على المجتمع من الجسمية التي هي كالمادة، و من النفس، لأن جملة ذلك جوهر. فإن اجتمع من معان كثيرة فإن تلك

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۹۷

الجملة موجودة لا في موضوع. و تلك الجملة جسم لأنها جوهر له طول و عرض و عمق.

(۱۱۰) و اگر جسم را به عنوان جوهری دارای طول و عرض و عمق لحاظ کنیم به نحوی که متعرض چیز دیگری نباشیم، و جسمیت

را در جوهری که فقط دارای این ابعاد است منحصر نکنیم، بلکه آن را جوهری فرض کنیم که حتی اگر با هزار معنی که مقوم خاصیت جوهری آن باشند و با هر صورتی همراه باشد در عین حال دارای ابعاد فوق است. و لکن همه این مجموعه باید دارای ابعاد سه گانه‌ای که جسم دارد دارا باشد و بطور کلی هر چیزی بر آن اضافه شود به هر حال خود مجموعه، جوهری دارای ابعاد سه گانه باشد؛ و این معانی مجتمع - اگر فی الواقع معانی اجتماعی وجود داشته باشد - در هویت این جوهر داخل باشند نه این که این جوهر ابتداء با ابعاد سه گانه ماهیت تامی داشته باشد سپس این معانی از خارج بر امری که ماهیت تام دارد اضافه گردند؛ در این صورت جسم که به این نحو لحاظ شود جنس خواهد بود. جسم به معنی اول - یعنی به این معنی که جزء جوهر مرکب از جسم و صورت باشد، صورتی که بعد از جسمیت که ماده است به آن الحاق می‌شود - محمول نیست؛ زیرا این مجموعه‌ی مرکب، فقط جوهر دارای طول و عرض و عمق نیست. امّا جسم به معنی دوم بر هر آنچه که مرکب از ماده و صورت است و در آن ابعاد ثلاثه است حمل می‌شود، اعم از آن که آن مرکب یکی یا هزار باشد؛ به خاطر این که معنی دوم بر مجموع جسمیت، که بسان ماده است، و نفس حمل می‌شود، زیرا این مجموع، جوهر است، حتی اگر از اجتماع معانی بسیار حاصل شود باز وجود مجموع آن در موضوع نیست و [جوهر است] و این مجموع، جسم است زیر جوهری است که دارای طول و عرض و عمق می‌باشد.

(۱۱۱) و كذلك فإن الحيوان إذا أخذ حيوانا بشرط ألا يكون في حيوانيته إلا جسمية و اغتذاء و حس، كان لا يبعد أن يكون مادة، و أن يكون ما بعد ذلك خارجا عنه؛ فر بما كان مادة للإنسان و موضوعا و صورته النفس الناطقة. و إن أخذ بشرط أن يكون جسما بالمعنى الذى به يكون الجسم جنسا و فى معانى ذلك الجسم على سبيل التجويز الحس و غير ذلك من الصور. و لو كان النطق، أو فصلا يقابل النطق - غير متعرض لرفع شيء منها أو وضعه بل مجوزا له وجود أى ذلك كان فى هويته، و لكن هناك معها بالضرورة قوة تغذية و حس و حركة ضرورة، و لا ضرورة فى ألا يكون غيرها أو يكون، كان حيوانا بمعنى الجنس.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۹۸

(۱۱۱) و به همین سان اگر حیوان به نحوی لحاظ شود که در حیوانیت آن جز جسمیت و تغذیه و حس نباشد، ۱۰۹ بعید نیست که این حیوان ماده بوده و آنچه بعد از این [اوصاف] است خارج از آن باشد؛ و چه بسا این حیوان موضوع و ماده‌ی انسان باشد و نفس ناطقه صورت آن گردد. و اگر [حیوان] به نحوی لحاظ شود که جسم باشد، اما در معنای جنس [نه در معنی ماده]؛ و وجود حس و صور دیگر در معانی این جسم تجويز شود - حتی اگر نطق یا فصلی مقابل نطق باشد - و ما در رفع چیزی از این معنای جسم و یا در وضع معنایی در آن بحث نکنیم، بلکه وجود همه آن‌ها را در هویت آن جایز بدانیم و تنها ضرورت قوه‌ی تغذیه و حس و حرکت را در آن جسم شرط بدانیم، و در وجود سایر معانی و عدم وجود آن‌ها در این جسم ضرورتی نباشد ۱۱۰، در این صورت حیوان به معنی جنس خواهد بود.

(۱۱۲) و كذلك فافهم الحال فى الحساس و الناطق. فإن أخذ الحساس جسما أو شيئا له حس بشرط ألا تكون زيادة أخرى، لم يكن فصلا بل كان جزءا من الإنسان. و كذلك كان الحيوان غير محمول عليه. و إن أخذ جسما أو شيئا مجوزا له و فيه و معه أى الصور و الشرائط كانت، بعد أن يكون فيها حس، كان فصلا و كان الحيوان محمولا عليه.

(۱۱۲) و حساس و ناطق را هم باید به همین سان درک کرد: اگر حساس به عنوان جسم یا چیزی که دارای حس است لحاظ شود به نحوی که هیچ امر دیگری در آن نباشد در این صورت فصل نخواهد بود، بلکه جزئی از انسان خواهد بود که حیوان هم بر آن غیر قابل حمل است. و اگر حساس به عنوان جسم یا چیزی لحاظ شود که علاوه بر دارا بودن حس می‌تواند هر صورت و شرایطی را دارا باشد در این صورت فصل بوده و حیوان هم بر آن قابل حمل خواهد بود.

(۱۱۳) فإذن أى معنى أخذته مما يشكل الحال فى جنسيته أو ماديته فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه - أيها كان - على أنها فيه و منه، كان جنسا. و إن أخذته من جهة بعض الفصول و تمت به المعنى و ختمته حتى لو أدخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة و

كان خارجا، لم يكن جنسا بل مادة. و إن أوجبت له تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن أن يدخل، صار نوعا. و إن كنت في الإشارة إلى ذلك المعنى لا- تتعرض لذلك، كان جنسا. فإذا بشرط ألا تكون زيادة يكون مادة، و بشرط أن تكون زيادة نوعا، و ألا يتعرض لذلك بل يجوز أن يكون كل واحد من الزيادات على أنها داخله في جملة معناه، يكون جنسا. و هذا إنما يشكل فيما ذاته مركب، و أما فيما ذاته بسيط فعسى أن العقل

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۹۹

يفرض فيه هذه الاعتبارات- على النحو الذي ذكرنا قبل هذا الفصل- في نفسه. و أما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس، و شيء هو مادة.

(۱۱۳) پس هر معنایی که چون لحاظ شود باز شناختن جنس بودن یا ماده بودن آن مشکل نماید، اگر انضمام فصول دیگری- هر فصل که باشد- بر آن جایز باشد به نحوی که این فصول در آن و جزئی از آن گردد چنین معنایی جنس است. و اگر معنایی را از جهت بعضی از فصول لحاظ نموده و معنی آن را با آن فصول تمام کردید به نحوی که اگر چیز دیگری در آن داخل شود جز آن نگردد، این معنی معنی جنس نیست بلکه ماده است. و اگر آن را چنان در نظر گرفتید که با انضمام شدن آنچه امکان دارد بر آن منضم شود معنی تمامیت یابد، در این صورت آن معنی، نوع است. و اگر در این معنی تعرضی به این معانی انضمامی نباشد، پس جنس است.

پس با شرط عدم امری اضافی، ماده، و با شرط امری اضافی، نوع و با عدم تعرض به این امور اضافی و جدا از انضمام هریک از این امور اضافی در معنای آن، جنس می‌گردد. و این اشکال بازشناسی ماده و جنس در مورد اموری است که ذات مرکب دارند و اما درباره آنچه از نظر ذات بسیط است چه بسا عقل در ظرف خودش این اعتبارات را داشته باشد- به نحوی که قبلا گفته‌ایم- اما این بسائط از نظر وجود جزء مشخصی ندارند تا جنس و ماده نامیده شود.

(۱۱۴) و إذا قررنا هذا فلنقصد المقصود الأول و نقول: إنما يوجد للإنسان الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجوه التقدم إذا أخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس. و كذلك إنما يوجد له الجسم قبل الحيوانية إذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه، لا بمعنى يحمل عليه. و أما الجسمية التي يجوز أن توضع متضمنة لكل معنى مقرون به مع وجوب أن تتضمن الأقطار الثلاثة، فإنها لا توجد للشيء الذي هو نوع من الحيوان إلا و قد تضمن الحيوانية بالفعل بعد أن كان مجوزا في نفسه تضمنه إياها. فيكون معنى الحيوانية جزءا من وجود ذلك الجسم إذ حصل الجسم، بعكس حال الجسم الذي بمعنى المادة فإنه جزء من وجود الحيوان. ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة: فإنما وجوده و اجتماعه من وجود أنواعه و ما يوضع تحته، فهي أسباب لوجوده و ليس هو سببا لوجودها.

و لو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية، لكان سبب وجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة- و إن كانت قبلية لا بالزمان- و لكان إذ يوجد ذلك، يوجد شيئا ليس هو النوع، بل علّة للنوع يوجد بوجوده النوع، فلا يكون النوع هو هو، و هذا محال. بل وجود تلك الجسمية في النوع هو وجود النوع لا غير، بل هو في الوجود هو

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۰۰

نوعه.

(۱۱۴) اینک، پس از بیان این مطالب به بحث اصلی بازگشته و می‌گوئیم: جسمیت برای انسان هر گاه به معنی ماده و نه به معنی جنس لحاظ شود از برخی وجوه تقدم ۱۱۱، قبل از حیوانیت حاصل می‌شود. هم‌چنین جسمیت برای انسان قبل از حیوانیت حاصل است هر گاه آن به معنایی باشد که قابل حمل بر انسان نباشد نه به معنایی که تحت آن بر انسان قابل حمل باشد. ۱۱۲ اما جسمیت به معنایی که تحت آن جایز است همراه با تضمن ابعاد سه گانه متضمن هر معنی مقرون به خود باشد برای چیزی که نوع حیوان است

۱۱۳ حاصل نمی‌شود، مگر این که قبلا حیوانیت بالفعل برای آن چیز حاصل شده باشد، زیرا قبلا تضمن این معانی فی نفسه در خود جسم به معنی جنس جایز دانسته شد پس در این صورت وقتی جسم تحصیل می‌یابد حیوانیت جزئی از وجود آن خواهد بود. برخلاف جسمیتی که به معنی ماده است، زیرا این جسمیت جزئی از وجود حیوان است. سپس وجود و اجتماع جسم مطلق ۱۱۴ که به معنی ماده نیست از وجود انواع آن و آنچه تحت این انواع است حاصل می‌شود ۱۱۵؛ پس نوع سبب وجود جنس است، نه این که جنس سبب وجود نوع باشد. و اگر برای جسمیت به معنی جنس وجود محصلی قبل از وجود نوعیت بود در این صورت می‌بایست این جنسیت، مانند جسم به معنی ماده، سبب وجود نوعیت می‌بود- هر چند قبلت آن قبلت زمانی نباشد- و نیز می‌بایست وقتی این [جنس] بوجود آمد با نوع متفاوت باشد و عین نوع نباشد، بلکه علت نوع باشد، و نوع توسط وجود آن [جنس] بوجود آید؛ و در این صورت نوع همان جنس نخواهد بود و این محال است. ۱۱۶ بلکه وجود جسمیت در نوع همان وجود نوع است و نه چیز دیگر، و حتی وجود جسمیت [به معنی جنس] همان وجود نوع خود است.

(۱۱۵) فلنرتب الآن نوعا و لنحمل علیه جنسه و فصل جنسه و جنس جنسه فنقول:

(۱۱۵) اینک نوعی را در نظر می‌گیریم و جنس آن و فصل جنس آن و جنس جنس آن را بر آن حمل می‌کنیم و می‌گوئیم:

(۱۱۶) إنا إذا اعتبرنا هذه الأمور من جهة ما لها نسبة بالفعل إلى موضوعاتها- ليس من جهة اعتبار طبائعها فقط- لم نجد الجنس الأعلى يوجد أولا مستقرا بنفسه للنوع، ثم يتلوه الجنس الذي دونه و يحمل بعده؛ بل نجد كل ما هو أعلى تابعا في الحمل برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۰۱

لأسفل. فإنك تعلم أنه لا يحمل جسم على الإنسان إلا الجسم الذي هو الحيوان، فإنه ليس يحمل عليه جسم غير الحيوان، بل يسلب عنه جسم ليس بحيوان. فشرط الجسم الذي يحمل عليه أن يكون حيوانا. و لو لا الحيوانية لكان الجسم لا يحمل عليه: إذ الجسم الذي ليس بحيوان لا- يحمل عليه. و ليس الجسم إلا- حيوانا أو هو نفس الحيوان. و الجسم الذي يحمل عليه هو الذي إذا اعتبر بذاته كان جوهرها كيف كان، و لو كان مركبا من ألف معنى، و ذلك الجوهر طويل عريض عميق. و هو إذا حمل عليه بالفعل قد صار المجوز فيه من التركيب محصلا في الوجوب: فإن كل مجوز كما علمته و تعلمه فقد يعرض له سبب به يجب، و هو السبب المعين. فكذا لك هذا المجوز الذي نحن في حديثه ليس مما يبقى مجوزا لا يجب إلبته، بل قد يجب فيكون الجسم قد وجب فيه التركيب الجاعل إياه حيوانا، فيكون ذلك الجسم حينئذ حيوانا، و ذلك الحيوان إنسانا. فيكون الإنسان لا يحمل عليه جسم إلا الجسم الذي هو حيوان لا شيء آخر. فالحيوان هو أولا جسم، ثم الإنسان.

(۱۱۶) وقتی این امور را از جهت نسبت بالفعلی که با موضوعات ۱۱۷ خود دارند- و نه فقط از جهت اعتبار طبائع آن‌ها- لحاظ کنیم، می‌بینیم که این طور نیست که اول جنس اعلی در نوع استقراء یابد و سپس بعد از آن اجناس متوسط بر نوع حمل شوند، بلکه هر آنچه اعلی است در حمل تابع اسفل است ۱۱۸. زیرا همان طور که می‌دانی جسمیت بر انسان حمل نمی‌شود مگر آن جسمیتی که عبارت از حیوان است، و جسم غیر حیوان بر انسان نه تنها حمل نمی‌شود بلکه از آن سلب می‌گردد. ۱۱۹ پس شرط جسمی که بر انسان حمل می‌شود این است که حیوان باشد، و اگر حیوانیت نباشد جسم بر انسان حمل نمی‌شود: زیرا جسمی که حیوان نیست بر انسان حمل نمی‌شود. و جسم که بر انسان حمل می‌شود چیزی جز حیوان یا نفس حیوان نیست ۱۲۰. و هرگاه جسمی که بر انسان حمل می‌شود بذاته اعتبار شود، معلوم می‌شود که آن جوهری است که نسبت به معانی مادون خود بالامکان است، حتی اگر مرکب از هزار معنی باشد، و امّا قطعا دارای طول و عرض و عمق است. و وقتی این معانی مادون، به نحو بالفعل بر آن جوهر حمل شوند، در این صورت آنچه که در آن جوهر ممکن بود، تحصیل یافته و واجب می‌گردد: زیرا همان طور که می‌دانی هر آنچه جایز است، آن گاه که سببی بر آن عارض شود با آن سبب واجب می‌شود، و این سبب سببی است تعیین کننده. پس آن امر مجاز که درباره آن بحث می‌کنیم چنین نیست که پیوسته مجاز باقی بماند و واجب نگردد، بلکه گاهی واجب می‌گردد، پس گاهی در جسم ترکیبی

که آن را حیوان می‌گردانند واجب می‌شود، و در این صورت این جسم، حیوان می‌گردد و این حیوان هم انسان می‌شود. پس جسم بر انسان حمل نمی‌شود، مگر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۰۲

جسمی که حیوان است و نه چیز دیگر. پس ابتدا حیوان جسم می‌شود و سپس انسان جسم می‌گردد.

(۱۱۷) و بعد هذا كله، فليكن الجسم المحمول على الانسان علّة لوجود الحيوان، و ليس ذلك مانعا- على ما علمت- أن يكون الحيوان علّة لوجود الجسم للإنسان، فربما وصل المعلول إلى الشيء قبل علته بالذات فكان سببا لعلته عنده إذا لم يكن وجود العلّة في نفسها، و وجودها لذلك الشيء واحدا: مثل وجود العرض في نفسه و وجوده في موضوعه فإن العلّة فيهما واحد. و ليس كذلك حال الجسم و الإنسان: فإنه ليس وجود الجسم هو وجوده للإنسان. و بالجملة لو شئنا أن نوصل الجسم إلى الإنسان قبل الحيوان لم يمكن، و ذلك لأن الموصول إليه حينئذ لا يكون إنسانا، لأن ما لم يكن حيوانا لم يكن إنسانا.

(۱۱۷) علاوه بر تمام این مباحث ۱۲۱، فرضا که جسم محمول بر انسان علت وجود حیوان باشد- همان‌طور که می‌دانی- این مانع نمی‌شود که حیوان علت وجود جسم برای انسان باشد، زیرا چه بسا معلول به چیزی قبل از علت خود وصل شود و حتی سبب حصول علت خویش در این چیز باشد، هرگاه وجود فی نفسه‌ی علت و وجودش برای آن چیز امر واحدی نباشد: همان‌طور وجود فی نفسه‌ی عرض و وجود آن در موضوع خود، که علت هر دو امری واحد است، و نسبت بین جسم و انسان چنین نیست: زیرا وجود جسم همان وجود آن برای انسان نیست. خلاصه اگر بخواهیم جسم را قبل از حیوان به انسان وصل کنیم این خواسته امکان‌پذیر نیست، زیرا در این صورت آنچه پذیرای جسمیت است انسان نخواهد بود، زیرا آنچه حیوان نیست قهرا انسان نیست.

(۱۱۸) فمحال أن نوصل الجسم إلى حد أصغر يكون ذلك الحد الأصغر إنسانا و لم يصل إليه الحيوان. و الحيوان إذا وصل إلى شيء تضمن ذلك الوصول و وصول مافوق الحيوان. و يكون وصول الحيوان إليه غير ممكن أيضا بلا واسطة يكون وصولها نفس حصول الإنسان. و افهم من الوصول الحمل على مفروض.

(۱۱۸) پس محال است جسم را بر حد اصغر، که انسان است، وصل کنیم در حالی که حیوان بر آن وصل نشده باشد. ۱۲۲ و هرگاه حیوان بر چیزی وصل شود این وصل و وصول مافوق حیوان ۱۲۳ را متضمن خواهد بود. و هم‌چنین وصول بدون واسطه‌ی حیوان بر آن غیر ممکن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۰۳

است و وصول آن عین وصول انسان است. غرض از اصطلاح «وصول» حمل کردن بر چیز مفروض است.

(۱۱۹) و هذه فصول نافعة في العلوم دقيقة (۷) في أنفسها لا يجب (۸) أن يستهان بها.

(۱۱۹) این مطالب به خودی خود نکات دقیقی است که در علوم سودمند است و نباید به آن‌ها کم بها داده شود.

(۱۲۰) و قس على هذا حال الفصل الذي هو لجنس الإنسان في وجوده للإنسان فإنه كجنس الحيوان أيضا في أنه جزء من الحيوان يوجد أولا للحيوان، و بالحيوان للإنسان. اعرف هذا بالبيانات التي قدّمت، فإنك إن حاولت عرفانه من البيان الأخير تخيل عندك أن ذلك مختص بالجنس و لا- يقال للفصل، و ليس كذلك. و لكن في تفهم كيفية الحال فيه صعوبة ربما سهلت عليك إن تأنيت للاعتبار، و ربما عسرت. و طبيعتها غير مطردة. فإذا أردت أن تعتبر ذلك فتذكر حال الفرق بين الفصل و النوع، و تذكر ما بيناه من أن طبيعة كل فصل، و إن كانت في الوجود مساوية لنوع واحد، فهي صالحة لأن تقال على أنواع كثيرة. فإذا تذكرت هذا و أحسنت الاعتبار، وجدت طبيعة فصل الجنس يستحيل حملها على الإنسان و لم يحمل عليه الحيوان حالما لم يحمل عليه الحيوان. فقد بان لنا أن الجنس الأقرب إذا نسبت إلى النوع بالفعل و نسب الجنس الذي يليه إلى ذلك النوع بالفعل، أو نسب فصله إلى ذلك النوع بالفعل، لم تكن نسبة الجنس و فصل الجنس قبل نسبة الجنس، و أن ذلك ليس كما يأخذ الآخذ طبيعة الجنس و الفصل

بذاتهما غیر منسوبهٔ الی شیء بعینه حتی یکون ما هو اعم مما یجوز أن یوجد و إن لم یوجد ما هو أخص. و فرق بی أن یکون قبل فی الوجود مطلقا، و أن یکون قبل فی الوجود لشیء.

(۱۲۰) و بر همین سیاق است فصل انسان در کیفیت وجود خود برای انسان. زیرا فصل برای انسان در این که جزء حیوان است مانند جنس حیوان است، و ابتدا برای حیوان حاصل می‌شود، و از طریق حیوان برای انسان حاصل می‌شود. و این معنی را از طریق بیانات گذشته ۱۲۴ باید بشناسی، زیرا اگر بخواهی آن را از طریق بیان اخیر دریابی، چه‌بسا توهم کنی که این بیان به جنس مختص است و نمی‌توان از آن درباره فصل استفاده کرد، در حالی که چنین نیست لکن فهم چگونگی آن مشکل است و چه‌بسا اگر در اعتبار آن تأنی کنی درک مطلب برای

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۰۴

تو آسان گردد، و چه‌بسا درک آن مشکل باشد، و البته طبیعت این مسئله یکنواخت نیست [که همیشه یا مشکل یا آسان باشد]. و هرگاه اراده کردی این مطلب را اعتبار کنی، فرق بین فصل و نوع را در نظر داشته باش و بیان ما، مبنی بر این که طبیعت هر فصلی هرچند از نظر وجود با نوع واحدی مساوی است خودبه‌خود این صلاحیت را دارد که بر انواع زیادی حمل شود، ۱۲۵ را مورد دقت قرار بده، پس هرگاه این نکته را خوب اعتبار کردی درمی‌یابی که محال است طبیعت فصل جنس بر انسان حمل شود بدون این که قبلا- حیوان بر این فصل حمل شده باشد، در حالی که [وقتی طبیعت فصل خودبه‌خود اعتبار شود هنوز] حیوانیت بر آن حمل نشده است. پس روشن شد که هرگاه جنس قریب بالفعل به نوع نسبت داده شود و بعد از آن جنس بعید یا فصل آن بر این نوع بالفعل نسبت داده شود در این صورت نسبت جنس جنس و فصل جنس نمی‌تواند قبل از نسبت جنس باشد، و این اعتبار مانند اعتبار کسی نیست که طبیعت جنس و فصل را خودبخود بدون نسبت دادن به چیزی به نحو بالفعل اخذ می‌کند که در آن صورت جایز است اعم قبل از اخص به وجود آید. و بین قبلیت از نظر اصل وجود و قبلیت از نظر موجود بودن در چیزی دیگر فرق است.

(۱۲۱) فقد اتضح من ذلك أن الشبهة منحلّة. و هذا يتبين بيانا أوضح إذا نحن تأملنا الأمور البسيطة. فإنه لا يجوز أن يوجد معنى اللون لشيء ثم توجد له البياضية، بل الموجود الأول له هو البياضية. و إذا وجد الشيء بياضا أو سوادا تبعه وجود أن للشيء لونا، و إن كان اللون أعم من البياض و قد يوجد حيث لا يوجد البياض. لكنه لا يوجد لجزئيات البياض إلا لأنه موجود للبياض، إذ كان معنى فصل الجنس و جنسه يوجدان للجنس و إن لم يوجدان للنوع المعين. و لا- يوجدان للنوع إلا و قد وجدا للجنس. فهما إذن لمعنى الجنس قبلهما لمعنى النوع. فظاهر بين أن وجودهما للجنس بذاته، و وجودهما للنوع بالجنس. فإذا كان الجنس سبب في وجودهما للنوع: لأن كل ما هو بذاته فهو سبب لما ليس بذاته.

(۱۲۱) پس با این بیان شبهه حل می‌شود، ۱۲۶ و در این حل شبهه ۱۲۷ هرگاه امور بسیط را مورد تأمل قرار دهیم با بیان واضح‌تری روشن می‌شود؛ زیرا جایز نیست که ابتدا معنی «رنگ» برای چیزی حاصل شود و سپس معنی «سفیدی» بر آن تحصیل یابد، بلکه آنچه ابتدا حاصل می‌شود «سفیدی» است. و وقتی چیزی سفید یا سیاه باشد به تبع آن معنی رنگ برای آن حاصل می‌شود، اگرچه مفهوم رنگ از مفهوم «سفید» اعم باشد، و اگرچه گاهی رنگ بدون حصول سفیدی حاصل شود. لکن مفهوم رنگ برای جزئیات سفیدی حاصل نمی‌شود مگر به

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۰۵

خاطر حصول سفیدی برای آن‌ها، چه معنی فصل جنس و جنس آن برای جنس حاصل می‌شود، هرچند برای نوع معین آن حاصل نشده باشند. و هرگز بدون تحصیل برای جنس، برای نوع تحصیل نمی‌یابند. پس این دو قبل از معنی نوع برای جنس حاصل می‌شوند. پس آشکار و روشن است که تحصیل آن‌ها برای جنس بالذات است و تحصیل‌شان برای نوع از طریق جنس است. پس جنس سبب وجود آن‌ها در نوع است: زیرا هرآنچه بالذات است سبب آن چیزی است که بالذات نیست.

(۱۲۲) و كذلك حال ما تحت النوع مع النوع: فإن قال قائل: إنا إذا قلنا إن كل ج حساس، و كل حساس حيوان، فأنتجنا أن كل ج حيوان، لم يمكن أن يزول هذا العلم ألبته، و لم يمكننا ألا نصدق بأنه لا يمكن ألا يكون كل ج حيوانا: فالجواب أن الأمر ليس هكذا، بل الحيوان، و إن لزم وجود الحساس، فليس يتنا أن كل حساس حيوان بيانا يقينيا، بل بيانا وجوديا، أو هو بيان ما ببيان برهاني. و ذلك لأن معنى قولك حساس هو أنه شيء ذو حس من غير زيادة شرط، فليس يلزم ضرورة أن يكون ذلك شيء من جهة أنه ذو حس هو ذو اعتداء و نمو و حركه مكانيه، لا بأن تكون هذه المعاني مضمّنه في الحساس تضمينا بالفعل، و لا بأن يكون العقل يوجب في أول الأمر أن يكون كل حساس يلزمه هذه المعاني كلها بذاتها- و جمله هذه المعاني معنى الحيوان.

(۱۲۲) و حال آنچه تحت نوع است با نوع به همین سان است: پس اگر کسی بگوید:

هرگاه بگوئیم «هر ج حساس است» و «هر حساس حیوان است» پس نتیجه بگیریم که «هر ج حیوان است»، البته ممکن نیست این علم زایل شود و برای ما امکان ندارد که تصدیق نکنیم که «هر ج حیوان است»: پس در جواب گوئیم: چنین نیست، بلکه حیوان، هر چند با وجود حساس ملازم است، با بیان یقینی یکن نیست که هر حساس حیوان است بلکه با بیان وجودی یا با بیان برهانی به این مطلب می‌رسیم. زیرا معنی سخن تو وقتی می‌گوئی: «حساس» بدون هر گونه شرط اضافی، این است که آن چیزی دارای حس است و ضرورتا لازم نمی‌آید که آن چیز از این جهت که دارای حس است دارای قوه تغذیه و رشد و حرکت مکانی باشد، و این معانی نه بالفعل در معنی حساس وجود دارند و نه عقل حکم می‌کند که هر حساس این معانی را خودبخود داراست، و همه این معانی همان معنی حیوان است.

(۱۲۳) فإذن كون الحساس حيوانا بلا بيان آخر أمر ليس يتعين بالوجوب

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۰۶

إلا- بوسط، بل هو أمر لا- يمنع العقل في أول وهلة أن يكون شجرا أو يكون جسما له حس و ليس له سائر المعاني التي بها تكون الحياة. فإذن توسط الحساس وحده لا يوجب اليقين المدعى، إلا أن يؤخذ الحساس من جهة يكون علّة للحيوان لا فصلا. ثم يتم سائر المعاني التي يصير بها علّة موجبة للحياة على ما نوضح في باب العلل من كيفية أخذ العلل حدودا وسطى. فحينئذ لا يكون الحساس الفصل حدا أوسط، و لا أيضا الحساس و حده. و أما إذا كان الحيوان هو الحد الأوسط و الحساس مضمّن فيه، ليس لازما خارجا عنه، و جب اليقين بالحساس لا محالة و لم يمكن أن يتغير. و أنت تزداد تحقيقا لهذا مما سلف.

(۱۲۳) پس حیوان بودن حساس، بدون بیان دیگری، امری است که با ضرورت متعین نمی‌شود مگر با دخالت یک واسطه، بلکه آن امری است که عقل در وهله‌ی اول منع نمی‌کند که آن درخت یا جسمی باشد که دارای حس است و سایر معانی حیات را ندارد. پس حد اوسط قرار دادن حساس به تنهایی یقین ادعائی مستشکل را ایجاب نمی‌کند؛ مگر این که حساس از این جهت که علت حیوان است، و نه فصل حیوان، اخذ شود و سپس سایر معانی که حساس با آنها علت موجهی حیات می‌گردد آن را تکمیل کنند، همان‌طور که در باب کیفیت اخذ علل به عنوان حد اوسط توضیح خواهیم داد. پس نه حساس به معنی فصل و نه حساس به تنهایی نمی‌تواند حد اوسط باشد. اما هرگاه حیوان، که حساس در ضمن آن وجود دارد و خارج از آن نیست، حد اوسط باشد ناچار یقین به حساس را ایجاب می‌کند و امکان ندارد که تغییر یابد. و تواز آنچه قبلا در این باره گفتیم به تحقیقی بیش تر پرداز.

الفصل الحادی عشر فی اعتبار مقدمات البرهان من جهة تقدمها و علتها و سائر شرائطها (۱۲۴) و لما كانت مقدمات البرهان علا للنتیجه، و العلل أقدم بالذات، فمقدمات البرهان أقدم بالذات. و كذلك هي أقدم من النتيجة عندنا في الزمان و أقدم عندنا في المعرفة من جهة أن النتيجة لا تعرف إلا بها. و يجب أن تكون صادقة حتى ينتج الصدق.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۰۷

(۱۲۴) از آن جا که مقدمات برهان علت‌های نتیجه هستند، و علت‌ها بالذات مقدم می‌باشند، پس مقدمات برهان بالذات مقدم‌اند. به همین سان مقدمات در نزد ما از نظر زمان و از نظر شناسائی بر نتیجه مقدم است، از این جهت که نتیجه جز از طریق مقدمات شناخته نمی‌شود. هم‌چنین مقدمات باید صادق باشند تا این که نتیجه صادق باشد. ۱۲۸

(۱۲۵) و إذا كانت هذه المقدمات عللا، فيجب أن تكون مناسبة للنتيجة داخله في جملة العلم الذي فيه النتيجة أو علم يشاركه على نحو ما نبين بعد، و أن تكون أوائل براهينها من مقدمات أول بينة بنفسها هي أعرف و أقدم من كل مقدمة بعدها. و إن لم تكن بهذه الشرائط لم تكن المقدمات برهانية.

(۱۲۵) و هرگاه این مقدمات علت‌ها باشند، لازم است که با نتیجه مناسبت داشته باشند و جزو علمی باشند که نتیجه جزو آن است، یا در علمی قرار گیرند که با آن علم مشارک است، به نحوی که بعد از این بیان می‌کنیم. نیز ضرورت دارد که اولین برهان‌ها از مقدمات اولی که خودبه خود روشن هستند، تشکیل شوند؛ و باید این مقدمات از هر مقدمه‌ی بعدی شناخته‌تر و مقدم‌تر باشند. اگر مقدمات واجد این شرایط نباشند، مقدمات برهانی نخواهند بود. ۱۲۹

(۱۲۶) و كثيرا ما يؤخذ في الإقناع الجدلي كواذب مشهورة ينتج بها صادق. و كثيرا ما تؤخذ صواب غير مناسبة في قياسات ينتج بها صواب: مثل احتجاج الطبيب أن الجراحات المستديرة اعسر براء من قبل أن المستدير أكثر إحاطة. فتكون أمثال هذه دلائل لا براهين حقيقية لأنها غير مناسبة: فإنه استعمل مقدمة كبرى هندسية توخى بها إبانة مطلوب طبيعي و لم يوضح علته مناسبة.

(۱۲۶) گاهی ممکن است از مقدمات اخذ شده در اقناع جدلی که کاذب و مشهور هستند نتیجه‌ی صادق حاصل شود؛ و گاهی از مقدمات اخذ شده در قیاس‌ها که صادق اما غیر مناسب هستند نتایج صادق حاصل شود: مانند این که یک پزشک از طریق این مقدمه که شکل

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۰۸

دایره‌ای بیش‌ترین احاطه را دارد، چنین استدلال کند که زخم‌های دایره شکل دیر التیام می‌پذیرند. امثال این استدلال، براهین حقیقی نیستند و بلکه دلایل هستند زیرا استدلال‌های غیر مناسب‌اند: زیرا پزشک بدون توضیح علت مناسب در صدد برآمده است تا با استعمال مقدمه‌ی کبرای هندسی، مطلوب طبیعی را به دست آورد.

(۱۲۷) و الأقدم عندنا هي الأشياء التي نصيها أولا. و الأقدم عند الطبع هي الأشياء التي إذا رفعت ارتفع ما بعدها من غير انعكاس. و الأعراف عندنا هي أيضا الأقدم عندنا.

و الأعراف عند الطبيعة هي الأشياء التي تقصد الطبيعة قصدها في الوجود. فإذا رتب الكليات بأزاء الجزئيات المحسوسة، كانت المحسوسات الجزئية أقدم عندنا و أعراف عندنا معا، و ذلك لأن أول شيء نصيها نحن و نعرفه هو المحسوسات و خيالات مأخوذة منها، ثم منها نصير إلى اقتناص الكليات العقلية. و أما إذا رتب الكليات النوعية بأزاء الكليات الجنسية، كانت الكليات الجنسية أقدم بالطبع و ليست أعراف عند الطبيعة، و كانت الكليات الجنسية أيضا أقدم و أعراف عند عقولنا. و الكليات النوعية أشد تأخرا و أقل معرفه بالقياس ألينا: و ذلك لأن طبيعة الجنس إذا رفعت ارتفعت طبائع الأنواع، و إن كانت طبيعة الجنس من جهة ما هي كلية- لا من جهة ما هي طبيعة فقط- قائمة بالأنواع.

فطبائع الأجناس أقدم بهذا الوجه من طبائع الأنواع. لكن الأعراف عند الطبيعة هي طبائع الأنواع: لأن الطبيعة إنما تقصد لا طبيعة الجنس في أن يوجد، بل طبيعة النوع. فيلزمها طبيعة الجنس على سبيل المقصود بالضرورة أو بالعرض: و ذلك لأن النوع هو المعنى الكامل المحصل. و أما طبيعة الجنس وحدها، فلا يمكن أن يوضع لها في الوجود تحصيل.

و الطبيعة تقصد الكامل المحصل الذي هو الغاية. و أيضا لو كان المقصود طبيعة الجنس بذاتها لما تكثرت أنواع الجنس في الطبيعة، و

وقع الاقتصار علی نوع واحد.

(۱۲۷) آنچه در نزد ما مقدم است همان چیزی است که قبل از هر چیز آن را درک می‌کنیم. و متقدم بالطبع اشیائی هستند که چون رفع شوند، اشیاء ما بعد آن‌ها هم رفع شوند، بدون انعکاس. و آنچه در نزد ما شناخته‌تر است همان چیزی است که در نزد ما مقدم است. و شناخته‌تر در نزد طبیعت اشیائی هستند که طبیعت [عالم] وجود آن‌ها را قصد می‌کند و اگر کلیات به ازاء جزئیات محسوس مرتب گردند، محسوسات جزئی در نزد ما شناخته‌تر و مقدم خواهند بود، به خاطر این که محسوسات و خیالات مأخوذ از آن‌ها اول چیزی است که ما درک کرده و می‌شناسیم و از طریق آن‌ها کلیات عقلی را کسب می‌کنیم، اما اگر کلیات نوعیه بازاء برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۰۹

کلیات جنسی مرتب شوند، ان‌گاه کلیات جنسی تقدم بالطبع خواهند داشت ۱۳۰، اما نزد طبیعت شناخته‌تر نخواهند بود؛ و کلیات نوعیه نسبت به [ادرک ما] از کلیات جنسیه متأخر بوده و کم‌تر شناخته خواهند شد: زیرا هرگاه طبیعت جنس مرتفع شود، طبائع انواع مرتفع خواهد شد، هرچند طبیعت جنس از جهت کلی بودنشان- و نه از جهت صرف طبیعت بودنشان- به انواع قائم باشند. ۱۳۱ پس طبائع اجناس از این جهت ۱۳۲ از طبائع انواع مقدم هستند. لکن آنچه نزد طبیعت شناخته‌تر است، طبائع انواع است: زیرا طبیعت وجود یافتن طبیعت جنس را قصد نمی‌کند، بلکه طبیعت نوع را قصد می‌کند و طبیعت جنس بر سبیل مقصود ضروری یا مقصود بالعرض لازمه‌ی طبیعت نوع است: به خاطر این که نوع همان معنی کامل محصل است.

و اما امکان ندارد که برای طبیعت جنس و حد آن از نظر وجود تحصّلی لحاظ شود. و طبیعت آن کامل محصّلی را قصد می‌کند که غایت است؛ و همین‌طور اگر خود طبیعت جنس مقصد بود، هرگز انواع جنس در طبیعت تکثر نمی‌یافت و به نوع واحدی اکتفا می‌شد.

(۱۲۸) و بعید آن یظنّ ظانّ أن طبیعۃ اللون هی أعرف عند الطبیعة من البیاض و السواد و غیرها، بل الطبیعة الكلية الممسكة لنظام العالم تقصد الطبائع النوعية. و الطبائع الجزئية التي لیست ذاتیة لنظام العالم تقصد الطبائع الشخصية، و الجنس داخل فی القصد بالضرورة أو بالعرض.

(۱۲۸) و بعید است کسی گمان کند که طبیعت رنگ نزد طبیعت شناخته‌تر از سفید و سیاه و غیره می‌باشد؛ بلکه طبیعت کلیه که نظام عالم را در دست دارد، طبائع نوعیه را قصد می‌کند و طبائع جزئی ۱۳۳ که ذاتی نظام عالم نیستند، طبائع شخصی ۱۳۴ را قصد می‌کنند، و جنس مقصود ضروری یا بالعرض است. ۱۳۵

(۱۲۹) فقد بان أن طبائع الأنواع أعرف من طبائع الأجناس فی الطبیعة، و إن كان الجنس أقدم بالطبع من النوع. لکن طبائع الأجناس أقدم عندنا من طبائع الأنواع- أعنی بالقیاس إلی عقولنا و إدراک عقولنا الإدراک المحقق لها: فإن العقل أول شیء إنما یدرک المعنی العام الکلی، و ثابنا یتوصل إلی ما هو مفصل. فلهذا ما نجد الناس کلهم مشترکین فی معرفۃ الأشياء بنوع أعم. و أما نوعیات الأشياء فإنما یعرفها أكثر من بحثه أكثر. و نحن فی مبدأ استفادتنا للمدرکات یلوح لنا ما هو أقدم عندنا علی الإطلاق و أشد تأخرا فی الطبیعة علی الإطلاق- و هی الجزئیات المحسوسات- فنقتنص منها الکلیات. و بعد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۱۰

ذلک إذا أردنا أن نتحقق الکلیات تحققا کلیا، لیس شیئا منتشرا خیالیا، یكون ما نبتدی منه هو من جانب الأعراف عندنا، و الأقدم عند الطبیعة معا، و نسلک منه منحطا علی التدریج إلی الخواص و الجزئیات، أی النوعیات، فنبحث أول شیء أعم بحث، ثم نفصل و ننزل بالتدریج. فإذا کنا نتعرف أول شیء طبائع الکلیات الجنسیة ثم النوعیة، فإننا نكون قد ابتدأنا مما هو أقدم بالطبع و أعراف عندنا و لیس أعراف عنا لطبیعة، و انتهینا إلی ما لیس أقدم بالطبع من الجهة التي حددنا بها الأقدم بالطبع، لکنه أعراف عند الطبیعة. فإذا انتهینا إلی الأنواع الأخيرة ختمنا التعلیم، فإننا لا ننزل إلی الأشخاص، و إنما نختم التعلیم عند الأشياء التي هی أعراف عند الطبیعة.

(۱۲۹) پس روشن شد که در طبیعت، طبائع انواع از طبائع اجناس شناخته‌تر هستند اگرچه جنس بالطبع مقدم بر نوع است. لکن نزد ما یعنی نسبت به عقل ما و ادراک عقل ما که طی آن عقل حقیقت نوع را می‌یابد طبائع اجناس مقدم بر طبائع انواع هستند؛ زیرا عقل اول معنی عام کلی، و سپس آنچه را که تفصیل داده شده درک می‌کند. به همین خاطر می‌بینیم که همه مردم در شناختن عام چیزها مشترک هستند، اما نوعیات اشیاء را آن‌هائی بیش‌تر می‌شناسند که درباره‌ی آن‌ها بحث بیش‌تر می‌کنند. و در اول استفاده ما از مدرکات، آنچه نزد ما بطور مطلق مقدم است و نزد طبیعت به طور مطلق مؤخر است، برای ما حاصل می‌شود؛ و آن جزئیات محسوسات است که از طریق آن‌ها به اکتساب کلیات می‌پردازیم. و سپس، اگر خواستیم حقیقت مفاهیم کلی، و نه چیز منتشر خیالی را تحقیق کنیم و بشناسیم، در این صورت از چیزی آغاز می‌کنیم که همزمان نزد ما شناخته‌تر بوده و نسبت به مفاهیم دیگر تقدم بالطبع داشته باشد و به تدریج از طریق این مفاهیم به مفاهیم خاص و جزئی یعنی نوعیات سیر می‌کنیم؛ سپس ابتدا آنچه را که از نظر بحث اعم است مورد بحث قرار می‌دهیم و سپس به تدریج مطلب را تفصیل داده و به مفاهیم خاص می‌رسیم. پس هرگاه اول چیزی که بشناسیم، طبائع کلیات جنسی، و سپس [طبائع کلیات] نوعیه باشد، پس قطعاً از چیزی شروع کرده‌ایم که تقدم طبعی داشته و نزد ما شناخته‌تر است و اما نزد طبیعت شناخته‌تر نیست، و به چیزی منتهی شده‌ایم که بنا بر تعریفی که از مقدم بالطبع بدست دادیم تقدم طبعی نداشته لکن نزد طبیعت اعراف است، پس هرگاه معرفت به انواع اخیر منتهی شود، تعلیم را خاتمه داده‌ایم زیرا ما هرگز [در علم] به اشخاص نمی‌رسیم، و تعلیم را در شناخت چیزهائی که نزد طبیعت شناخته‌تر هستند ختم می‌دهیم. ۱۳۶

(۱۳۰) فأما إذا ابتدأنا أولاً وأخذنا من البسائط وصرنا على طريق التركيب إلى

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۱۱

المركبات، فنكون قد ابتدأنا مما هو أقدم في الطبع. لكن وإن كان ذلك مما خصصنا به نظرنا أعرف عندنا، فليس هو دائماً أعرف عندنا، فإنه ليس كل بسيط أعرف عندنا من المركب، وإن كان هذا البسيط النافع لنا في معرفة هذا المركب المخصوص أعرف عندنا، و نكون قد سلطنا سبيلاً برهانياً لا محالة، لأن البسائط أسباب. فلنبحث هل البسائط أعرف عند طبيعته أو المركبات. فأما البسائط التي هي أجزاء من المركبات فيشبه أن تكون هي لأجل المركبات، فإن المادة لأجل الصورة و الجزء لأجل الكل. فيجب أن تكون المركبات أعرف عند الطبيعة لأنها هي الغاية لتلك البسائط، و هذا هو الأصح. و لا يجب أن تكون الأجزاء واحد منها أعرف من الآخر من حيث إنها أجزاء. بل هي سواء في المعرفة عند الطبيعة، إلا أن تعتبر لبعضها خصوصية زائدة على أنه جزء.

(۱۳۰) پس ما هرگاه از بسائط آغاز کرده و از طریق ترکیب آن‌ها به مرکبات نایل شویم در واقع از آنچه تقدم بالطبع دارد آغاز کرده‌ایم. اما اگرچه این بسائط جزو اموری هستند که در نزد ما شناخته‌تراند، این طور نیست که بسائط همواره نزد ما شناخته‌تر باشند زیرا نزد ما هر بسيط از هر مرکب شناخته‌تر نیست، هرچند آن بسیطی که در شناسایی امر مرکب سودمند واقع می‌شود، نزد ما شناخته‌تر است، این طریق شناسائی در واقع طریق برهانی است، زیرا بسائط، علت‌ها و اسباب هستند. باید بحث کنیم که آیا کدام یک از بسائط، یا مرکبات نزد طبیعت شناخته‌تر است، به نظر می‌رسد بسائطی که اجزاء مرکبات هستند، به خاطر مرکبات وجود دارند؛ ۱۳۷ همان‌طور که ماده به خاطر صورت و جزء به خاطر کل تحقق می‌یابد. پس لازم است مرکبات نزد طبیعت شناخته‌تر باشند، به خاطر این که مرکبات غایت این بسائط هستند و عقیده‌ی صحیح همین است و لازم نیست که یکی از اجزاء، از آن جهت که اجزاء است از جزء دیگر شناخته‌تر باشد، بلکه هریک از اجزاء از نظر شناخته شدن نزد طبیعت یکسان است، مگر آن که برای بعضی از آن‌ها خصوصیت دیگری علاوه بر جزء بودنش اعتبار شود.

(۱۳۱) و أما البسائط التي هي علل كالفواعل و الغايات فليست بأجزاء المعلولات.

فیشبه أن تكون هي أعرف و أقدم معاً عند الطبيعة من المعلولات التي لها بالذات، فيكون البيان منها برهانياً: لكن عما هو أقدم عند الطبع و أعرف عند الطبع معاً لما هو أشد تأخراً.

(۱۳۱) اما بساطی که علت‌ها هستند، مانند فاعل‌ها و نهایات، در واقع جزء معلول ما نیستند، و به نظر می‌رسد که این بساطت به‌طور همزمان نزد طبیعت از معلول‌های بالذات خود برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۱۲

شناخته‌تر و مقدم باشند؛ در این حال بیانی که از طریق آن‌ها صورت یابد بیان برهانی خواهد بود: لکن این برهان از آنچه تقدم بالطبع داشته و نزد طبیعت شناخته‌تر است به سوی آنچه مؤخر است سیر می‌کند.

(۱۳۲) فَإِنْ ابْتَدَأْنَا عَنْ الْمُرَكَّبَاتِ وَ سَلَكْنَا إِلَى الْبَسَائِطِ، أَوْ ابْتَدَأْنَا مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ وَ سَلَكْنَا إِلَى الْكُلِّيَّاتِ بِالِاسْتِقْرَاءِ، وَ فَإِنَّا نَكُونُ مُسْتَدْلِينَ غَيْرِ مُبْرَهِنِينَ، وَ يَكُونُ قَدْ اتَّفَقَ أَنْ كَانَ الْأَعْرَفُ عِنْدَنَا هُوَ الْأَعْرَفُ عِنْدَ الطَّبِيعَةِ. فَيَجِبُ أَنْ تَتَحَقَّقَ هَذِهِ الْأُصُولُ عَلَى هَذَا الْمَأْخُذِ.

(۱۳۲) و اگر از مرکبات آغاز کنیم و به بساطت نایل شویم، یا از جزئیات شروع کرده از طریق استقراء به کلیات برسیم، در واقع استدلال نموده‌ایم، امّا این استدلال برهان نیست، و در این صورت آنچه نزد ما شناخته‌تر است همان است که نزد طبیعت هم شناخته‌تر است. و واجب است این اصول این چنین تحقق گردد.

(۱۳۳) فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ مَا قَدْ قَالَهُ بَعْضُهُمْ: إِنَّ الْمَعْنَى الْجِنْسِيَّ أَعْرَفُ عِنْدَ الطَّبِيعَةِ لِأَنَّهُ وَ إِنْ لَمْ يَعْرِفْ بِحَسَبِ شَيْءٍ فَهُوَ فِي نَفْسِهِ وَ بَقِيَّاسِ الْحَقِّ أَعْرَفُ. فَيَقَالُ لَهُ: لَا مَعْنَى لِقَوْلِكَ إِنَّهُ بِقِيَّاسِ الْحَقِّ أَعْرَفُ، لِأَنَّ الشَّيْءَ إِنَّمَا يَصِيرُ مَعْرُوفًا بِعَارْفِهِ، وَ عَارْفُهُ إِنَّمَا نَحْنُ بِالْعَقْلِ أَوْ كُلِّ مَا هُوَ ذُو عَقْلٍ. وَ أَمَّا الطَّبِيعَةُ فِي قَصْدِهَا لِنِظَامِ الْكُلِّ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعَارَةِ فَيَكُونُ الْأَعْرَفُ عِنْدَهَا مَا تَقْصِدُهُ لِنِظَامِ الْكُلِّ. فَإِنْ اعْتَبَرْنَا بِالْمَعْرِفَةِ الْحَقِيقِيَّةِ، فَالطَّبِيعَةُ الْجِنْسِيَّةُ لَا تَكُونُ مَعْرُوفَةً بِذَاتِهَا إِلَّا بِالْقُوَّةِ؛ وَ أَمَّا بِالْفِعْلِ فَإِنَّمَا تَعْرِفُ إِذَا عَرَفْتَ بِالْعَقُولِ. وَ إِنَّمَا تَكُونُ مَعْرُوفَةً بِذَاتِهَا بِالْقُوَّةِ عَلَى النَّحْوِ الَّذِي نَرِيدُ أَنْ تَصِيرَ مَعْرُوفَةً بِالْفِعْلِ. وَ لَا يَنْكَرُ أَحَدٌ أَنَّ الطَّبِيعَةَ الْجِنْسِيَّةَ أَعْرَفُ عِنْدَ الْعَقُولِ، فَإِنَّ الطَّرِيقَةَ الْبَرَهَانِيَّةَ تَأْخُذُ مِمَّا هُوَ أَعْرَفُ عِنْدَ الْعَقُولِ إِلَى مَا هُوَ أَعْرَفُ عِنْدَ الطَّبِيعَةِ كَمَا يَصْرَحُ بِهِ الْمَعْلَمُ الْأَوَّلُ فِي ابْتِدَاءِ تَعْلِيمِهِ لِلطَّبِيعِيَّاتِ. وَ نَحْنُ نَتَقَبَّلُ بِهِ هُنَاكَ وَ نَشْرَحُ الْأَمْرَ فِيهِ.

(۱۳۳) اگر کسی آنچه را که بعضی گفته‌اند مطرح کند که: معنی جنسی نزد طبیعت شناخته‌تر است زیرا اگرچه آن به‌حسب چیزی شناخته شده نباشد، در هر حال فی نفسه و در حقیقت شناخته‌تر است. در پاسخ او گفته می‌شود: این سخن تو که جنس در حقیقت شناخته‌تر است معنی محصّلی ندارد، زیرا یک چیز صرفاً در ارتباط با شناسنده‌ی آن شناخته می‌شود، و شناسنده‌ی آن یا عقل ماست، یا هر آنچه دارای عقل است. اما نزد طبیعت آن چیزی اعرف است برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۱۳

که طبیعت آن را در قصد نظام کل بر سبیل استعاره طلب می‌کند، پس اگر معرفت حقیقی را در نظر داشته باشیم، طبیعت جنسی خودبخود شناخته نیست مگر بالقوه: و فقط زمانی بالفعل شناخته می‌شود که توسط عقل ما شناسائی شود؛ و خودبخود به‌طور بالقوه معروف است به نحوی که اراده می‌کنیم بالفعل شناخته شود. این را که طبیعت جنسی نزد عقل ما شناخته‌تر است کسی منکر نیست؛ چه طریق برهان از آنچه نزد عقل‌ها شناخته‌تر است به سوی آنچه نزد طبیعت شناخته‌تر است سیر می‌کند، همان‌طور که معلم اول در آغاز تعلیمات طبیعی خویشی به آن تصریح نموده است و ما آن را پذیرفته‌ایم و در طبیعیات مورد شرح قرار خواهیم داد. ۱۳۸

الفصل الثانی عشر فی مبدأ البرهان (۱۳۴) و مبدأ البرهان یقال علی وجهین. فیکال مبدأ البرهان بحسب العلم مطلقاً، و یقال مبدأ البرهان بحسب علم ما. و مبدأ البرهان بحسب العلم مطلقاً هو مقدمه غیر ذات وسط علی الاطلاق، ائی لیس من شأنها أن یتعلق بیان نسبته محمولها إلى موضوعها - کانت إيجاباً أو سلباً - بحد أوسط فتكون مقدمه أخرى أقدم منها و قبلها.

فصل دوازدهم در مبدأ برهان ۱۳۹

(۱۳۴) مبدأ برهان بر دو وجه گفته می‌شود: مبدأ برهان به‌حسب مطلق علم ۱۴۰، و مبدأ برهان به‌حسب علمی خاص ۱۴۱. و مبدأ

برهان به حسب مطلق علم، عبارت است از مقدمه‌ای که به طور مطلق به حد اوسط نیاز ندارد، یعنی شأن آن این است که بیان نسبت محمول به موضوع در آن - اعم از آن که قضیه ایجابی یا سلبی باشد - به حد اوسط نیاز ندارد، چه در غیر این صورت لازم می‌آید که مقدمه‌ی دیگری قبل از آن و به نحو مقدم بر آن وجود داشته باشد.

(۱۳۵) و مبدأ البرهان بحسب علم ما يجوز أن يكون ذا وسط في نفسه، لكنه يوضع

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۱۴

في ذلك العلم وضعا ولا يكون له في مرتبه في ذلك العلم وسط، بل إما أن يكون وسطه في علم قبله أو معه، أو يكون وسطه في ذلك العلم بعد تلك المرتبة كما ستعرف الحال فيه.

(۱۳۵) و جایز است که مبدأ برهان به حسب علمی خاص، به خودی خود دارای حد اوسط باشد، منتهی در آن علم به عنوان اصل موضوع وضع شود و در این مرتبه آن مبدأ در علم مذکور، حد اوسط نداشته باشد، بلکه حد اوسط آن یا در علمی قبل یا همراه آن باشد، و یا در همین علم منتهی در مرتبه‌ی بعد باشد؛ همان‌طور که به زودی معنی را خواهی یافت.

(۱۳۶) و كلا القسمين من مبدأ البرهان. و يتفقان في أن كل واحد منهما أحد طرفي النقيض بعينه ولا يمكن أن يكون الآخر برهانيا. و يخالفان المقدمة الجدلية بأن الجدلية وإن كانت أحد طرفي النقيض فليس بعينه على ما علمت.

(۱۳۶) و هر دو قسم مذکور مبدأ برهان هستند و در این خصوصیت اشتراک دارند که در هریک از آن‌ها فقط یکی از دو طرف نقیض متعین است و امکان آن نیست که طرف دیگر برهانی باشد. و در این خصوصیت با مقدمه‌ی جدلی اختلاف دارند که مقدمه‌ی جدلی هرچند یکی از دو طرف نقیض است، اما خود بخود متعین نیست همان‌طور که دانسته‌ای. ۱۴۲

(۱۳۷) و المقدمة التي هي مبدأ برهان ولا وسط لها ألبته ولا تكتسب من جهة غير العقل، فإنها تسمى العلم المتعارف و المقدمة الواجب قبولها. و أما كل شيء بعدها مما يلحق في افتتاحات العلوم تلقينا - سواء كان حد أو مقدمة - ففي الظاهر أنهم يسمونها وضعا. (۱۳۷) مقدمه‌ای که مبدأ برهان باشد و البته حد اوسط نداشته و جز از طریق عقل اکتساب نشود، علم متعارف و مقدمه‌ی واجب القبول نامیده می‌شود. و تمام چیزهای دیگر، غیر از مبدأ برهان مذکور، که در آغاز علوم تلقین می‌کنند - خواه حد، خواه مقدمه - را «وضع» می‌نامند. ۱۴۳

(۱۳۸) و الحد يخالف المقدمة التي يكلف المتعلم تسليمها وليست بينة بنفسها، بل يخالف كل مقدمة. و إن كان الحد قد يقال على هيئة مقدمة: مثلا كما لقائل أن يقول إن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۱۵

الوحدة هي ما لا ينقسم بالكم. و وجه المخالفة أن الغرض ليس أن يصدق على الوحدة محمول ما، بل أن يتصور معنى اسم الوحدة أو معنى ذات الوحدة، لا أنها هل هي كذا أو ليست كذا. ثم لا سبيل إلى تلقين ذلك إلا بقول يقال على هيئة المقدمة ولا يكون في ذلك منازعة ألبته: لأن لكل جد أن يوضع له كل اسم. إنما تقع المنازعة في الحدود - إن وقعت - لا في معنى التصديق بل في خطأ إن وقع في التصور. و أما المقدمة فإنما تورد ليقرر بها التصديق لا التصور.

(۱۳۸) حد با مقدمه‌ی غیر بینی که تسلیم بر آن بر متعلم تکلیف می‌شود تفاوت دارد، بلکه حد با هر مقدمه‌ای متفاوت است. هرچند حد به صورت یک قضیه و مقدمه بیان می‌شود، مانند این که کسی بگوید: وحدت عبارت است از آنچه که از نظر کمیّت قابل تقسیم نیست. وجه تفاوت این است که در این جا مقصود این نیست که محمولی بر «وحدت» اثبات شود، بلکه مقصود این است که معنی لفظی «وحدت» یا معنی حقیقت «وحدت» تصوّر شود، نه این که تصدیق شود که وحدت فلان است یا نیست. و برای بیان و تلقین این مقصود چاره‌ای جز توسل به قضیه نیست و البته کسی در این نکته منازعه ندارد، زیرا هر حدی برای هر رسمی می‌تواند وضع شود. اگر در حدود و تعاریف منازعه واقع شود، البته این منازعه نه در معنی تصدیق که در خطای در تصور خواهد بود. اما

مقصود از مقدمه مقرر داشتن تصدیق است نه تصور.

(۱۳۹) ثم إن المقدمة الوضعية تختص دون الحد باسم آخر، و هو الأصل الموضوع. و الحد وضع و ليس أصلا موضوعا، لأنه لا إيجاب فيه و لا سلب.

(۱۳۹) گاهی مقدمه‌ی وضعی به چیزی غیر از حد اختصاص می‌یابد و آن اصل موضوع است. حد وضع است، اما اصل موضوع نیست، زیرا سلب و ایجاب در آن راه ندارد.

(۱۴۰) و قوم یسمون الأصل الموضوع بالمصادرة. و قوم یقسمون الأصل الموضوع إلى مقبول، بالمساهلة، و ليس فی نفس المتعلم رأى یخالفه، و یخصونه مرة أخرى باسم «الأصل الموضوع» و إلى متوقف فيه بحسب ضمان المعلم بیانه فی وقته و فی نفس المتعلم رأى یخالفه. و ربما قالوا «وضع» لكل أصل موضوع فيه تصدیق ما- كان أولیا أو غیر أولی- كان فی نفس المتعلم ما یخالفه أو لم یکن.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۱۶

(۱۴۰) عده‌ای اصل موضوع را مصادره می‌نامند. و عده‌ای دیگر اصل موضوع را به دو قسم تقسیم می‌کنند: (۱) مقبول از طریق مساهله، به نحوی که در نفس متعلم رأى مخالف آن وجود نداشته باشد، که این قسم را اصل موضوع می‌نامند و (۲) آنچه نسبت به آن در نفس متعلم رأى مخالف وجود دارد ولی وی آن را بنابراین ضمانت معلم که در جای دیگر بیان مطلب خواهد آمد می‌پذیرد. و چه‌بسا که هر اصل موضوعی را که در آن نوعی تصدیق- اعم از تصدیق اولی و غیر اولی- باشد، اعم از این که در نفس متعلم رأى مخالف آن باشد یا نباشد، وضع می‌نامند.

(۱۴۱) و ربما سَمَّى فی التعليم الأول باسم الوضع كل رأى یخالف ظاهر الحق یقال باللسان دون العقل: مثل قوى من قال إن الكل واحد و إنه لا حركة.

(۱۴۱) و در تعلیم اول، هر رأى مخالف ظاهر حق را که صرفا بدون تعقل و فقط در زبان گفته شود وضع نامیده است؛ مثل این سخن که: همه چیز یکسان است، یا، حرکت وجود ندارد.

(۱۴۲) و ربما قصر المتعلم عن تصور الأولیات فی العقل أولیة، فتصیر الأولیات بالقیاس إلیه أوضاعا، و ذلك إما لنقص فی فطرته اصلی أو حادث، مرضی أو سنی؛ أو لتشوش من فطرته بآراء مقبولة أو مشهورة یلزم بهارد الأولى لثلا ینتج نقیضها. و ربما كان اللفظ غیر مفهوم فیحتاج أن یبدل، أو یكون المعنى غامضا لا یفهم، فإذا فهم أذعن له. و غموضه قد یكون كثيرا لکلیته و تجریده و بعده عن الخیال. و فی مثل هذا قد یستقرى المخاطب الجزئیات فینتفع كثيرا لأن الاستقراء و إن كان لا یشبث، فقد یدکر.

(۱۴۲) ای بسا متعلم از تصور اولیات به عنوان این که آن‌ها در عقل اولی هستند قاصر باشد، و در این صورت اولیات نسبت به آن شخص، اوضاع خواهند شد؛ و این قصور در تصور یا ناشی از نقص اصلی در فطرت اوست یا از نقص ناشی از مرض یا صغر سن نشأت می‌گیرد؛ و یا به خاطر تشویشی است که فطرت او در مقابل آراء مقبول و مشهور دارد تا او را ملزم کند که از طریق ردّ اولیات، نقیض آن‌ها را نتیجه بگیرد. و چه‌بسا که لفظ مفهوم نبوده و به تبدیل آن نیاز باشد. یا معنی غامض بوده و متعلم آن را نفهمد، و وقتی که آن را بفهمد بر آن اذعان کند.

پیچیدگی فقط گاهی از کلیت و تجریدی بودن آن و دور بودنش از خیال متعلم حاصل می‌شود؛ در چنین مواردی، معلم از استقراء موارد جزئی سود می‌جوید، زیرا استقراء هرچند مطلب را

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۱۷

ثابت نمی‌کند، باری تذکر می‌دهد.

(۱۴۳) و على الأحوال كلها فیجب أن نضع أن مبادئ العلوم حدود و مقدمات واجب قبولها فی أول العقل، أو بالحس و التجربة، أو

بقياس بديهی فی العقل. و بعد هذا اصول موضوعه مشکوک فيها و لكن لا يخالفها رأى المتعلم، و مصادرات. و ليست الأصول الموضوعه تستعمل فی كل علم، بل من العلوم ما يستعمل فيها الحدود و الأوليات فقط كالحساب. و أما الهندسه فيستعمل فيها جميع ذلك. و العلم الطبيعي أيضا قد يستعمل فيه جميع ذلك، و لكن مخلوطا غير مميز.

(۱۴۳) بطور کلی لازم است که حدود و مقدمات را به عنوان مبادی علوم وضع کنیم؛ مقدمات یا در اول عقل واجب القبول اند ۱۴۴، یا با حس و تجربه پذیرفته می‌شوند، ۱۴۵ یا از طریق قیاسی بديهی در عقل ۱۴۶، دریافت می‌گردند. و بعد از این امور، اصول موضوعه‌ی قابل تشکیک - که متعلم در قبال آن‌ها رأى مخالف ندارد - و مصادرات قرار دارند. اصول موضوعه در هر علمی استعمال نمی‌شوند، بلکه برخی از علوم فقط اولیات و حدود را استعمال می‌کنند، مانند حساب؛ اما در هندسه همه‌ی این مبادی استعمال می‌شوند. و در علم طبیعی نیز گاهی همه‌ی این مبادی منتهی بنا بر عادت، به صورت مخلوط و تمیز داده نشده مورد استعمال قرار می‌گیرند.

(۱۴۴) و لما كان البرهان يوقع لنا تصديقا يقينا بمجهول، و إنما يوقعه البرهان بسبب مبادئ البرهان، فيجب أن يكون تصديقا بها متقدما. و ليس يكفينا أن نكون مصدقين بمبادئ البرهان كلها أو بعضها، أى الذى ليس بمصادره فقط، بل أن يكون تصديقا بها أكد و أولى من تصديقا بالنتيجه، و تكدينا بمقابلاتها أشد من تكدينا بمقابل النتيجه. و ليس المقابل بالنقيض فقط، بل و بالضد. و إنما وجب ذلك لأنه إذا كان شىء علته لشيء فى معنى يشتركان فيه، فيجب أن يكون ذلك المعنى فى العلة أكد و أكثر إذا كان من أجله يحصل فى الآخر. فإنا إذا كنا نحب شيئين لكن حب أحدهما سبب لأن نحب الآخر، فالسبب أولى بأن يحب أكثر كالولد و المعلم للولد. و ليس يجب أن يظن أن كل شيئين يقال إن أحدهما أولى بأمر من الآخر فهو لنقص فى الآخر أو لمخالطه من الضد للآخر، كما يظن من أن الأولى بالسواديه ما شارك فى نفس السواد و كان أزيد سواديه فيكون الآخر أزيد بياضيه، حتى يكون الشياء إنما يكون أولى بالصدق إذا كان الآخر أولى

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۱۸

باللاصدق فيخالطه شىء من الكذب. بل قد يقال إن كذا أولى بكذا من كذا إذا كانا فى طبيعه سواء لكن أحدهما له الأمر فى نفسه أولا و للآخر بعد. و إذا صدقت النفس بأمرين كليهما، لكن صدقت بأحد الأمرين قبل و بالآخر بعد، كانت النفس تصدق بأحدهما ملتفتة إليه نفسه، و بالآخر ليس ملتفتة إليه نفسه بل ملتفتة إلى الأول، فكان التصديق بالأول أشد لهذا المعنى. فإن شوشك هذا الفصل فدعه فلا كبير جدوى فيه.

(۱۴۴) از آن جا که برهان، درباره‌ی مجهول، تصدیق یقینی تولید می‌کند، و این امر به سبب مبادی برهان حاصل می‌شود، پس لازم است که تصدیق ما نسبت به مبادی [از تصدیق ما نسبت به نتیجه] مقدم باشد. صرف تصدیق همه یا بعضی از مبادی برهان، یعنی آن مبادی که فقط مصادره نیستند، کفایت نمی‌کند، بلکه باید تصدیق به این مبادی نسبت به تصدیق به نتیجه آكد بوده و اولویت داشته باشد؛ هم‌چنین تصدیق مقابل مبادی نسبت به تکذیب مقابل نتیجه از طرف ما، باید اولویت و تأکید داشته باشد ۱۴۷. و منظور از مقابل در این جا، فقط نقیض نیست، بلکه ضد هم مد نظر است. دلیل این امر این است که هرگاه چیزی، در یک معنی مشترک علت چیز دیگر باشد، واجب است، این معنی مشترک در علت آكد و زیاد باشد، زیرا از طریق آن، در معلول حاصل می‌شود. مثلا اگر دو چیز را دوست داشته باشیم، به نحوی که دوست داشتن یکی سبب دوست داشتن دیگری باشد؛ در این صورت سبب اولویت دارد که بیش تر دوست داشته شود، مانند فرزند و معلم فرزند. و نباید گمان شود که هر دو چیزی که یکی نسبت به دیگری اولویت داشته باشد، این اولویت، نشانگر نقص دیگری یا نشانگر آلودگی دیگری به ضد آن امر است؛ همان‌طور که گمان می‌شود که سیاه‌تر بودن آنچه در سیاه مشترک است، نشانگر زیاد بودن سیاهی در یکی و زیاد بودن سفیدی در دیگری است؛ تا این که وقتی یکی به صدق اولویت داشته باشد دیگری به مقابل صدق اولویت داشته باشد و چیزی از کذب با آن آمیخته گردد. بلکه گاهی

گفته می‌شود که فلاّن چیز به فلاّن خاصیت از فلاّن چیز دیگر اولویت دارد در حالی که طبیعت هر دو یکسان است، لکن فلاّن خاصیت برای یکی فی نفسه ثابت است و برای دیگری بعد از اولی ثابت می‌شود. و هرگاه نفس او به نحوی که ابتدا یکی از آن دو و سپس دیگری را تصدیق کند؛ در واقع نفس اولی را با توجه به خود آن و دیگری را نه با توجه به خود آن بلکه با توجه به اولی تصدیق کرده است؛ پس در این صورت تصدیق اولی، به این معنی شدیدتر است.

اگر مطالب این پاراگراف ذهن تو را مشوش کند، آن را رها کن، زیرا زیاد سودمند نیست.

(۱۴۵) و اعلم أنه لما سمع ما قيل في التعليم الأول حيث قيل ما قيل: «فجميع التي

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۱۹

يأخذها و هي مقبولة من حيث لم يبينها، إن كان أخذها لما هو مظنون عند المتعلم فإنما يضعها وضعا، و هي أصل موضوع: أعني الوضع لا على الإطلاق لكنها عند ذلك فقط. فأما إن هو أخذها من حيث ليس له فيه بعينه ولا ظن واحد، أو من حيث ظنه على ضد، فإنما يصادر عليه مصادرة، و هذا هو الفرق المذكور في التعليم الأول بين المصادرة و بين الأصل الموضوع، و ذلك أن المصادرة هو ما كان مقابلا لظن المتعلم، و هو هذا الذي يأخذه الإنسان و هو متبرهن و يستعمله من حيث لم يبينه، ظنوا أن الأصل الموضوع هو الذي يتبين بأدنى تأمل، و أن المصادرة ما لا يتبين بأدنى تأمل؛ بل كأن الأصل الموضوع هو الذي يحضر المتعلم حقيقته إذا فكر أدنى فكر، و أن المصادرة هو ما لا سبيل له إلى ذلك و ليس الأمر كذلك. فإن الذي يتبين بأدنى تأمل إما أن يكون التأمل هو الاستكشاف لمفهوم اللفظ على سبيل التنبيه: و هو أن يكون الشيء حقه أن يعلم ثم يذهل عنه المتعلم و لا يتبينه لنوع من الغفلة عن مفهوم اللفظ. و إما أن يكون التأمل هو الاستكشاف لحال القول في صدقه لا في فهمه. فأما الاستكشاف للتصور فليس إنما يعرض في القسم الذي هو الأصل الموضوع، بل قد يقع أيضا في الأوائل الحقيقية؛ فإنها ربما ذهب عنها و أغفلت حتى أنكرت فيحتاج أن ينه المتعلم. فأما التأمل للتصديق فالتصديق بالمجهول لا- يتضح إلا- بالوسط، فيكون هذا الاستكشاف هو ابتغاء الحد الأوسط في موضع بنوع يسهل على المتعلم إدراكه. فيشبه أن تكون المطالب و المسائل القليلة الأوساط أصولا موضوعه. فإن كان كذلك صار كثير من المسائل السهلة التي في الهندسة التي يفطن لها المتعلم بأدنى تأمل، من جملة الأصول الموضوعه؛ و هذا محال. بل الأصول الموضوعه هي المقدمات المجهولة في أنفسها التي من حقها أن تبين في صناعة أخرى إذ كان المتعلم قد قبلها و ظنها بحسن ظنه بالمعلم و ثقته بأن ما يراه من ذلك صدق.

(۱۴۵) و بدان از آن جا که عده‌ای این سخن ارسطو را در تعلیم اول شنیده‌اند که:

«همه‌ی مقدماتی که معلّم آن‌ها را بدون تبیین و به عنوان مقبول اخذ کند، اگر به نحوی باشد که متعلّم نسبت به آن ظن دارد، معلّم آن را وضع کرده و چنین مقدمه‌ای اصل موضوع نامیده می‌شود: و مقصود وضع علی الاطلاق نیست، بلکه فقط وضع در آن مقام و مرتبه مدّ نظر است.

اما اگر معلم مقدمه را به نحوی اخذ کند که متعلّم برای آن هیچ ظن خاصی نداشته باشد، یا ظن مقابل آن مقدمه را داشته باشد، در این صورت آن مقدمه به عنوان مصادره پذیرفته می‌شود» (۱۴۸)، و معلم اول این سخن را در بیان فرق بین اصل موضوع و مصادره، گفته است و این فرق این است که مصادره در مقابل ظن متعلّم قرار دارد و آن عبارت است از مقدمه‌ای که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۲۰

انسان در مقام اقامه‌ی برهان، بدون تبیین آن را استعمال می‌کند. آن عده گمان کرده‌اند که اصل موضوع عبارت از مقدمه‌ای است که با کم‌ترین تأمل تبیین شود و مصادره مقدمه‌ای که با کم‌ترین تأمل تبیین نشود. و گفته‌اند که حقیقت اصل موضوع برای متعلّم با کم‌ترین فکر حاصل می‌شود، ولی مصادره مقدمه‌ای است که نمی‌توان با فکر به آن راه یافت. و حال آن‌که منظور ارسطو چنین نیست؛ زیرا آنچه با کم‌ترین تأمل تبیین می‌شود، یا این است که منظور از تأمل دست یافتن به مفهوم لفظ بر سبیل تنبیه است، و این

در حالی است که مقدمه خودبخود دانسته شود، و بعد از آن متعلم آن را فراموش سازد و به خاطر غفلت از مفهوم، لفظ آن را نفهمد. و یا این است که منظور از تأمل دست یافتن به صدق، مقدمه است، نه فهم آن. اما دست یافتن به تصور مقدمه، به اصل موضوع اختصاص ندارد، و گاهی این تأمل در قضایای اولی حقیقی هم لازم است. زیرا چه بسا این قضایا مورد غفلت و حتی انکار واقع شوند و تنبیه متعلم لازم شود. اما اگر منظور از تأمل، تصدیق مقدمه باشد روشن است که تصدیق یک امر مجهول جز از طریق حد اوسط حاصل نمی‌شود، و در این صورت منظور از دست یافتن، همانا جستن حد اوسط خواهد بود که ادراک مقدمه را به نوعی بر متعلم آسان گرداند. و از این جا لازمه این سخن این است که مطالب و مسائلی که به ندرت دارای حد اوسط هستند، همه اصول موضوع باشند، و اگر چنین باشد، بسیاری از مسائل آسان هندسه که متعلم آن‌ها را با کم‌ترین تأملی درمی‌یابد جزو اصول موضوع می‌شوند و این محال است. زیرا اصول موضوع، مقدماتی هستند که خودبخود ناشناخته‌اند و باید در علم دیگری تبیین شوند، هرگاه متعلم آن‌ها را به خاطر حسن ظن به معلم و توثیق فهم معلم از صدق آن‌ها بپذیرد.

(۱۴۶) و المصادر ما كان كذلك، لكن المتعلم لا يظن ما يراه المعلم ظن مقابلة أو لم يظن شيئا. و المؤكد بالجملة فيه أن يكون عند المتعلم ظن يقابله. بل الأ شبه أن تكون المصادر هي ما تكلف المتعلم تسليمه و إن لم يظنه، كان من المبادئ أو كان من المسائل في ذلك العلم بعينه: كالمسائل التي تبين بعد فيستسمح بتسليمها في درجة متقدمة.

فيكون المبدأ الواحد الذي ليس بينا بنفسه أصلا موضوعا باعتبار، و مصادره باعتبار.

(۱۴۶) و مصادره هم مثل اصل موضوع است، با این تفاوت که متعلم فهم معلم از آن را نمی‌پذیرد، خواه ظنی مقابل ظن معلم داشته باشد، یا اصلا ظنی نداشته باشد، مخصوصا از اقسام مصادره، آنچه تأکید مصادره نامیده می‌شود عبارت از مقدمه‌ای است که متعلم نسبت به آن ظنی مقابل داشته باشد. بلکه به‌طور کلی مصادره عبارت از مقدمه‌ای است که متعلم نسبت به آن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۲۱

ظنی مقابل داشته باشد. بلکه به‌طور کلی مصادره عبارت از مقدمه‌ای است که متعلم هرچند نسبت به آن ظنی نداشته باشد، آن را با تکلف بپذیرد؛ اعم از این که این مقدمه از مبادی یا از مسائل آن علم باشد؛ مانند مسائلی که بعدا تبیین می‌شوند و از متعلم خواسته می‌شود که فعلا در درجه‌ی اول آن را بطور مسامحه بپذیرد. پس مبدأ (مقدمه‌ی) واحدی که خودبخود بین نیست می‌تواند به یک اعتبار اصل موضوع و به اعتبار دیگری مصادره تلقی شود. ۱۴۹

(۱۴۷) و قد يكون مثل ذلك الاعتبار في غير المبدأ للصناعة، بل في مبدأ لبعض مسائل الصناعة إذا كان يتبين في الصناعة. فيقال لذلك المبدأ «مصادره».

(۱۴۷) و گاهی اعتبار مصادره در مورد یک مبدائی است که برای تمام یک علم مبدأ نیست، بلکه فقط برای بعضی از مسائل یک علم مبدأ است و این در صورتی است که آن مبدأ در خود این علم بعدا تبیین شده باشد؛ به چنین مبدائی «مصادره» گفته می‌شود. (۱۴۸) و بالحرى أن يكون ما وضع في كتاب أوقليدس و هو «التقاء خطين في جهة الناقص عن قائمتين» «مصادره» إذ كان الأوسط لا يكون هناك إلا من صناعة الهندسة.

(۱۴۸) و شایسته است اصل: دو خطی که در جهت زوایای حاده باشند همدیگر را قطع می‌کنند، ۱۵۰ که در کتاب اقلیدس وضع شده است، مصادره باشد؛ ۱۵۱ هرچند حد اوسط اثبات آن خود از مسائل هندسه است.

(۱۴۹) و العجب ممن ظن أن الأصل الموضوع يكون كقولهم في الهندسة «أن الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية»: فإن هذا قد يشكك قليلا، و لا يشكك أن المساوية لواحد متساوية. ثم يكون هذا الإشكال مما يقع بآدنى تأمل: قال و ذلك بفرکار يعرف به المتعلم ذلك فيقبله. و لعمرى إن هذا الغافل لو قال إن تفهم هذه القضية على سبيل التصور قد ينتفع فيه بالفرکار، لكان له معنى. و أما على سبيل التصديق فكيف يمكن ذلك؟ فإنه إذا سمع المتعلم أن الدائرة يعنى بها شكل خطوط مركزه كذا و سلمه

وحده، لم يمكنه أن يضع دائرة و خطوط مركزها لا- كذا: فيكون وضع دائرة ليست دائرة. و هذا لا- يمكنه أن يشك فيه بعد فرض وضع دائرة؛ و يكون هذا بين اللزوم من فرض الدائرة.

بل الذي يجب أن يشكل عليه هو أنه هل هذا المسمى دائرة له وجود أم ليس له وجود؟ فإن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۲۲

بلغ إلى أن أشكل عليه حال هذه الخطوط بعد أن سمع حد الدائرة و فرض أن لها وجودا فالفرکار كيف يصحح الأمر العقلي في الهندسة؟ و لو كان فرکار عقلي لعز ذلك فيه فضلا عن الحسی! فكيف يمكن أن يدلّ بفرکار جزئي عقلي أو حسی إلا أن خطوطا محدوده هي متساوية؟ و كيف يلزم من ذلك أن كل خط مما لا نهاية له في القوة كذلك لزوما ضروريا؟ فإن شك المتعلم في وجود الدائرة شك في ذلك مع كل فرکار يفرضه. و ان سلم وجود الدائرة لم يمكنه و قد حدّها- إن يشك في ذلك.

(۱۴۹) تعجب من از کسی است که گمان کرده اصل موضوع مانند اصلی است که در هندسه می گویند: «خطوطی که مرکز دایره را به محیط آن متصل می کنند مساوی اند». زیرا این اصل اندکی پیچیده است و اما این اصل که «دو امر مساوی با یک چیز، خود مساوی اند» پیچیده نیست؛ و این پیچیدگی با تأمل اندکی رفع می شود: به این صورت که توسط پرگار، متعلم آن را درک کرده و می پذیرد! پیداست که این فرد اگر گفته بود که در فهم قضیه در مقام تصور از پرگار استفاده می شود؛ باز حرف او معنایی داشت. امّا در مقام تصدیق این چگونه ممکن است؟ زیرا اگر متعلم این را شنیده که دایره یعنی شکلی که خطوط مرکز آن دارای فلان خاصیت است، و آن را پذیرفته و به عنوان حد دایره شناخته است، دیگر برای وی امکان ندارد که دایره‌ای را که خطوط مرکز آن دارای آن خاصیت نباشد فرض و وضع کند، چه در غیر این صورت دایره‌ای را وضع کرده که در واقع دایره نیست. و نیز برای وی غیر ممکن است که پس از فرض تعریف دایره در آن شک کند؛ و این نکته از خود فرض و تعریف دایره لزوما روشن است. بلکه آنچه که برای وی قابل اشکال است این است که آیا این دایره وجود خارجی دارد یا نه؟ پس اگر بعد از شنیدن تعریف دایره و فرض کردن وجود آن در خارج، باز در مورد خطوط مذکور اشکال داشته باشد، در این صورت پرگار چگونه می تواند در هندسه امری عقلی را بیان کند؟

حتی اگر پرگار عقلی وجود داشت باز این کار از آن ساخته نبود چه رسد به پرگار حسی! پس چگونه ممکن است با پرگار جزئی- اعم از پرگار عقلی یا حسی- چیزی جز این که چند خط باهم مساوی اند، مدلل شود؟ و چگونه ضرورتا مساوی بودن خطوطی که از نظر مقدار بالقوه نامتناهی اند با پرگار لازم می آید؟ و اگر متعلم در وجود دایره شک کند، با هر پرگاری که فرض کند شک او زایل نمی شود؛ و اگر وجود دایره را پذیرفته و حد و تعریف آن را شناخته، برای وی ممکن نیست که در آن شک کند. ۱۵۲

(۱۵۰) ثم إن كان متعلم أبه شك في ذلك بعد أن فهم ما الدائرة، و انتفع بالفرکار

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۲۳

على سبيل التنبيه عن الغفلة، فستجد متعلمين بلهاء أكثر من ذلك سيغفلون عن تفهم أن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، حتى يؤخذ لهم مسطرة و خطوط فيبين لهم ذلك على سبيل التنبيه.

(۱۵۰) اگر متعلم ابله بعد از دانستن این که دایره چیست در آن شک کند، در این صورت بر سبیل تنبیه و از بین بردن غفلت از پرگار استفاده می شود؛ از سوی دیگر متعلمینی یافت می شوند که ابله تراند و از درک این که مقادیر مساوی با یک مقدار واحد خود مساوی اند غفلت دارند، که برای آن‌ها باید خطکش و خطوطی در نظر گرفت تا این که برای شان کیفیت این تساوی روشن شود.

(۱۵۱) و بالجملة فإن سبيل التنبيه لا- يتميز به العلم المتعارف من غير المتعارف، بل الحق هو أنه إنما صارت هذه المقدمة أصلا موضوعا لأن وجود الدائرة غير بين بنفسه فيحتاج إلى بيان فوق البيان الواقع بالفرکار. فإن سامح المتعلم صار أصلا موضوعا. بل يجب

أن يفهم ما سمع من المعلم الأول على ما أعبر عنه. فكل ما يؤخذ و يكلف قبوله من غير بيان- و هو محتاج إلى بيان، و يقع للمتعلم ظن بتصديقه- فهو أصل موضوع بالقياس إلى ذلك المتعلم الذي ظن؛ لا- بالقياس إلى غيره. فأما إن أخذه و هو لا- يظن ما يظنه المعلم؛ أو يظن خلاف ذلك، فهو مصادرة، و المصادرة هو ما يقابل ظن المتعلم: إما بالسلب بأن لا يظن أو بالتضاد بأن يظن غيره و ذلك حين يأخذ هذا الذي يحتاج إلى بيان أخذاً من غير بيان.

(۱۵۱) به طور کلی علم متعارف از علم غیر متعارف از طریق تنبیه و یادآوری تمییز داده نمی‌شود؛ بلکه حق این است که این مقدمه چون وجود دایره خودبخود بین نیست و به بیانی فوق بیان حاصل از پرگار نیاز دارد اصل موضوع واقع می‌شود. پس اگر متعلم در پذیرفتن آن (وجود دایره) مسامحه کند، این مقدمه اصل موضوع می‌شود. پس لازم است، آنچه از معلم اول شنیده شده، به نحوی که من آن را تعبیر می‌کنم فهمیده شود. پس هر آنچه اخذ شود و قبول آن بدون بیان بر متعلم تکلیف گردد- در حالی که اولاً آن به بیان نیاز داشته باشد و ثانیاً متعلم نسبت به تصدیق آن ظنی داشته باشد- آن فقط نسبت به این متعلم اصل موضوع است نه نسبت به غیر وی. ۱۵۳ اما اگر آن را اخذ کند و متعلم نسبت به آن ظنی را که معلم دارد نداشته باشد، یا ظن خلاف آن را داشته باشد، پس آن مصادره است؛ و مصادره عبارت است از آنچه مقابل ظن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۲۴

متعلم باشد: یا به نحو سلب، که ظنی نداشته باشد، یا به نحو تضاد که ظنی غیر آن را داشته باشد؛ و این موقعی است که چیزی را که به بیان نیاز دارد بدون بیان اخذ کند.

(۱۵۲) و مما غلطهم في أمر الأصل الموضوع ما سمع أنه جعله أحد قسمي ما لا وسط له؛ و حسبوا أن معناه لا وسط له في نفسه؛ و ليس كذلك. بل معناه ما لا وسط له في ذلك العلم سواء كان له وسط في علم آخر أو لم يكن و لا في شيء من العلوم وسط. (۱۵۲) و از اموری که این عده را در مورد اصل موضوع گمراه کرده عبارت از سخنی است که [از ارسطو] شنیده‌اند مبنی بر این که وی یکی از دو قسم [مقدمات] را که حد اوسط ندارند اصل موضوع دانسته است؛ و این عده گمان کرده‌اند که معنی سخن وی این است که اصل موضوع اصلاً حد اوسط ندارد، و حال آن که چنین نیست. بلکه معنای حرف ارسطو این است که [اصل موضوع عبارت است از] آنچه که در این علم حد اوسط ندارد اعم از این که در علم دیگر حد اوسط داشته باشد یا اصلاً حد اوسط نداشته باشد.

(۱۵۳) و اعلم أن المقدمات البرهانية التي على مطالب ضرورية إنما هي في مواد واجبة ضرورية، و المغالطات البرهانية في أمثالها هي في مواد ممتنعة ضرورية. و أعني بالمغالطات البرهانية ما يشبه البرهان و ليس برهانا. فإن من المغالطات مغالطات جدلية غير برهانية. و الفرق بينهما أن مقدمة المغالطة البرهانية تشبه بالأولية و تكون من أمور ضرورية؛ إلا أن يكون المطلوب أمراً ممكناً فيكون القياس عليه من الممكنات. و أما القياس على ما ليس منها فإنما يكون من ضروريات و مقابلاتها مقابلات الضرورية. فلذلك توجد كلية كاذبة في الكل، كبرى و صغرى، و ينتج منها نتائج كاذبة في الكل إذا أخذت كبرى؛ و تكون المقدمة منها مضادة للمقدمة البرهانية، و النتيجة منها مضادة للنتيجة البرهانية، إذا أخذت على هذه الصورة.

(۱۵۳) و بدان که مقدمات برهانی که مشتمل بر مطالب ضروری است، فقط شامل مواردی است که واجب و ضروری هستند و مغالطات برهانی در امثال این مقدمات شامل مواد ممتنع و ضروری است. و مقصود من از مغالطات برهانی عبارت از آن چیزی است که شبیه برهان است، اما در واقع برهان نیست چه برخی از مغالطات، مغالطات جدلی هستند نه مغالطات برهانی. فرق بین مغالطه‌ی برهانی و مغالطه‌ی جدلی‌ای این است که مقدمه‌ی مغالطه‌ی برهانی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۲۵

شبیه به اولیات بوده و از امور ضروری تشکیل می‌شود؛ مگر این که مطلوب امری ممکن باشد که در این صورت ممکن است که

برای اثبات آن از مقدمات امکانی استفاده شود. اما قیاسی که برای امور ممکن نباشد، باید از ضروریات تشکیل شود و در نتیجه مقابلات آن هم مقابلات ضروری خواهد بود. بنابراین مقدمه‌ی کلیه‌ای که کلاً کاذب است، چه کبری و چه صغری قرار داده شود، می‌توان از آن نتایج کاذبی که کلاً کاذب است اخذ کرد، در صورتی که آن مقدمه کاذب را کبری قرار داده باشیم؛ و در این حال مقدمه‌ی این قیاس ضد مقدمه‌ی برهانی و نتیجه‌ی آن ضد نتیجه‌ی برهانی خواهد بود.

(۱۵۴) و أما المقدمة المغالطة الجدلية فإنها تشبه بالمشهورة ولا تكون مشهورة عند التعقب؛ ولا يجب في الأكثر أن تكون ضرورية. وربما كانت شنعاء؛ وربما كانت مع شناعتها صادقة و لكن استعمالها في الجدل يكون مغالطة لأنها وإن كانت صادقة فهي خلاف المشهورة. فإن كثيرا من المشهورات كاذب؛ و كثيرا من الشنع حق. و نسبة المشهور و الشنع إلى القياسات الجدية نسبة الحق و الباطل إلى القياسات البرهانية، فالغلط في البرهان هو بما ليس بحق؛ و في الجدل بما ليس بمشهور؛ و المغالطة البرهانية تقع لسهو من القياس، و قد تقع لقصد الامتحان، و قد تقع شرا و رداءة نفس.

(۱۵۴) اما مقدمه‌ی جدل مغالطی شبیه به مشهور بوده و در واقع مشهور نیست، و لازم نیست که همیشه ضروری باشد. و چه بسا که مقدمه جدل مغالطی شنیع باشد، و چه بسا علی‌رغم شنیع بودنش صادق هم باشد، لکن استعمال آن در جدل، مغالطه است، زیرا هرچند صادق است، با این حال خلاف مشهور است. زیرا بسیاری از مشهورات کاذب و بسیاری از امور شنیع صادق است. و نسبت مشهور و شنیع به قیاس‌های جدلی، مثل نسبت حق و باطل به قیاس‌های برهانی است؛ پس غلط در برهان عبارت از آن چیزی است که حق نباشد و غلط در جدل عبارت است از آن چیزی که مشهور نباشد. مغالطه‌ی برهانی گاه به خاطر اشتباه قیاس کننده، و گاه بخاطر آزمایش، و گاه از روی شرارت و بدی طبیعت حاصل می‌شود.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۲۷

المقالة الثانية من الفن الخامس

مقاله‌ی دوم از فن پنجم

اشاره

الفصل الأول في معرفة مبادئ البرهان و كليتها و ضرورتها (۱۵۵) إنه لما علم أن مبدأ البرهان يجب أن يكون أوضح و أعرف من البرهان و هو الحق؛ و اقترن به ظن أن كل شيء يتبين بالبرهان و هو باطل، اجتمع منهما رأيان أحدهما رأى مبطل البرهان، و الثاني رأى من يرى أن مبادئ البرهان تبين دورا.

فصل اول در شناخت مبادی برهان و کلیت و ضرورت آن

(۱۵۵) معلوم شد که واجب است مبدء برهان از خود برهان واضح و شناخته‌تر باشد، و این مطلب حق است، و به این مطلب حق، این گمان باطل ضمیمه شده است که هر چیزی باید با برهان بیان شود: از این دو مطلب حق و باطل دو رأى حاصل شده است: (۱) این که برهان باطل است و (۲) این که مبادی برهان به نحو دوری توسط یکدیگر تبیین می‌شوند.

(۱۵۶) فأما الرأي الأول فقد احتج أصحابه بأن قالوا: لما كان المطلوب بالبرهان يتبين بمقدمات تحتاج أن تكون أوضح منه فيجب أن يكون بيانها قبل المطلوب بالبرهان

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۲۸

إنما يقع بمقدمات تحتاج أن تكون أوضح منها، فيجب أن يكون بيانها متعلقا بأقامة البرهان عليها؛ فتحتاج أن يتقدمها أيضا مقدمات

أوضح منها وقد بانت قبل بيانها. وكذلك هلم جرا. و ذلك يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد متوقفاً في إقامة البرهان عليه على أن يتقدمه إقامة براهين بلا نهاية و هذا محال. أو يكون الشيء يتسلم من غير بيان، و ما يبني على غير البين فهو غير بين. فذلك ما ليس بين فلا يكون مبدءاً للبيان. فإذا لا سبيل إلى إقامة برهان على شيء.

(۱۵۶) اما اصحاب رأى اول چنین احتجاج کرده‌اند: از آن جا که مطلوب به برهان با مقدماتی که از آن واضح‌ترند تبیین می‌شود، پس واجب است که این مقدمات، قبل از خود برهان با مقدمات دیگری که از آن واضح‌ترند تبیین شوند، پس واجب است که تبیین آن مقدمات به اقامه‌ی برهانی دیگر متعلق باشد؛ و از این جا لازم می‌آید که این مقدمات خود، به مقدماتی که مقدم بر آنها هستند و قبلاً تبیین شده‌اند محتاج باشند و همین طور هلم جرا. و این مطلب به این منتهی می‌شود که اقامه برهان بر امری واحد مسبوق به اقامه‌ی براهینی نامتناهی باشد و این محال است. یا این که باید چیزی در این میان بدون تبیین پذیرفته شود، اما آنچه بر امر غیر بین مبتنی است خود غیر بین است. پس آنچه بین نیست نمی‌تواند مبدءاً بیانی باشد. پس طریقی برای اقامه برهان بر چیزی وجود ندارد.

(۱۵۷) و أما الرأى الثانى فإن أصحابه لما لزمهم هذا المأخذ من الاحتجاج اضطروا إلى أن يقولوا إن للبراهين مبادئ أول. و كانوا وضعوا أن كل شيء يتبين ببرهان، فوقعوا في أن قالوا إن هذه المبادئ يكون البرهان منها عليها بعضها على بعض؛ فيبرهن هذا المبدأ بذلك المبدأ، و ذلك بهذا على سبيل الدور. فحسبوا أنهم حفظوا وضعهم أن البرهان موجود، و وضعهم أن على كل شيء برهانا معاً، و تخلصوا عن ذهاب المبادئ و المقدمات إلى غير النهاية.

(۱۵۷) اما اصحاب رأى دوم چون با این احتجاج روبرو شده‌اند، ضرورتاً پذیرفته‌اند که براهین دارای مبادی اولی هستند، از سوی دیگر این عده فرض کرده‌اند که هر چیزی صرفاً با برهان تبیین می‌شود، پس ناچار این رأى را پذیرفته‌اند که توسط بعضی از این مبادی بر بعضی دیگر برهان اقامه می‌شود. و این مبدا با آن، و آن مبدءاً به نحو دوری مبین می‌گردد. و گمان برده‌اند که به این ترتیب هم این فرض خود که برهان موجود است و هم این فرض خود که هر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۲۹

چیزی برهان دارد، را توأماً حفظ کرده‌اند و از عویصه‌ی رفتن مقدمات و مبادی به بی‌نهایت خلاصی یافته‌اند.

(۱۵۸) و كلا-الرأى باطل. و المقدمة المؤدية إلى الرأى- و هى أن كل علم إنما يقع بالبرهان، و أنه إما يكون علم أو يكون ببرهان- باطله. بل الحق أن يقال. إما أن يكون كل شيء مجهولاً، أو يكون شيء معلوماً. و المعلوم بذاته أو معلوم ببرهان. و ليس كل شيء مجهولاً: فإنه لو كان كل شيء مجهولاً لم يكن قولنا. «كل شيء مجهول» بمعلوم، و لا كل شيء معلوم ببرهان (۱): فإنه لو كان كل شيء يعلم ببرهان، لكان كل برهان يعلم ببرهان، و هذا محال، فمن الأشياء ما يعلم بذاته. و لو تمموا القياس على هذا النسق لم يلزمهم ما لزمهم. و كيف يكون على كل شيء برهان و قد علمت أن البراهين تكون بمتوسطات بين حدين، و لا يمكن أن يكون بين كل اثنين من المتوسطات متوسطات بعدد ما بين الطرفين الأولين أيضاً: لأنه لا بد في كل ترتيب عددي، كان متناهيًا أو غير متناه، من تلو واحد لآخر.

فإذا كان مثلاً بين ج، ب متوسطات بلا نهاية لزم محالان: أحدهما أن يكون بين كل اثنين من المتوسطات متوسطات بعدد ما بين الطرفين في أنه لا نهاية له، فيكون بعض محصور الجانبين مرتباً مثل الكل الحاصر- و هذا خلف. و الثانى أن هذه المتوسطات و إن كانت تذهب إلى غير النهاية، فلكل واحد مما لا نهاية له من جانيه جار. و معلوم أنه ليس بينه و بين جاره واسطة: فتكون إذن بعض المقدمات التى فى الوسط لا وسط له، و هو من مبادئ البرهان لا محالة. و وضع أن كل علم بوسط: فيكون بعض ما هو مبدءاً البرهان غير معلوم:

هذا خلف.

(۱۵۸) این هر دو رأی باطل است. و مقدمه‌ای که به این دو رأی مؤدّی است - یعنی این مقدمه که: هر علمی با برهان حاصل می‌شود و، یا علمی وجود ندارد یا با برهان حاصل می‌شود - باطل است. بلکه حقّ این است که گفته شود: یا هر چیزی مجهول است، یا چیزی هست که معلوم است. و آنچه معلوم است یا خودبخود معلوم است یا توسط برهان معلوم است. اما هر چیزی مجهول نیست: زیرا اگر هر چیزی مجهول باشد این سخن ما که: «هر چیزی مجهول است» معلوم ما نمی‌شد؛ از سوی دیگر، هر چیزی با برهان معلوم نمی‌شود، زیرا اگر هر چیزی با برهان معلوم می‌شد، می‌بایست برهان هم با برهان معلوم می‌شد که محال است؛ پس بعضی از چیزها خودبخود معلوم هستند. و اگر این عده این چنین سیر می‌کردند، به الزام آنچه لازم دانسته‌اند ملتزم نمی‌شدند. و چگونه می‌شود که هر چیزی برهان داشته باشد و حال آن که تو

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۳۰

می‌دانی که برهان‌ها از طریق حد اوسطهای بین دو حد [- اکبر و اصغر] پدید می‌آیند، و ممکن نیست که بین هر دو حد اوسط حدود اوسطهایی به تعداد حدود اوسطهای بین دو طرف اول [- حد اکبر و حد اصغر اولین برهان] وجود داشته باشد: زیرا در هر ترتیب عددی، خواه نامتناهی و خواه نامتناهی، ناچار هر عددی تالی عدد دیگر است. و اگر مثلاً بین «ج» و «ب» حدود اوسطهای نامتناهی باشد، دو محال لازم می‌آید: اول آن که باید بین هر دو حد اوسط حدود اوسطهایی نامتناهی به تعداد حدود اوسطهای نامتناهی موجود بین دو طرف [- حد اکبر و حد اصغر] وجود داشته باشد، و در این حال لازم می‌آید که جزء [حدود اوسطهای بین حدود اوسطهای موجود بین دو طرف] که از دو طرف محصور بوده و مرکب است، [در نامتناهی بودن] مثل کل حاصر [- دو طرف + حدود اوسطهای نامتناهی] باشد - و این خلف است. و دیگر آن که لازم می‌آید که هریک از این حدود اوساط، هرچند این حدود اوساط به طرف بی‌نهایت میل می‌کنند، دارای دو حد اوسط هم‌جوار باشد. و روشن است که بین آن و بین حد اوسط هم‌جوار، دیگر واسطه‌ای نیست: پس در این صورت بعضی از مقدماتی که در زمره‌ی حد اوسط هستند، حد اوسط نخواهد داشت، در حالی که این مقدمه از مبادی برهان است. و فرض این بود که هر علمی دارای حد اوسط است: و حال آن که معلوم شد که بعضی از مبادی برهان غیر معلوم است: و این خلف است.

(۱۵۹) فینّ إذن أنه ليس كل علم ببرهان. و أن بعض ما يعلم يعلم بذاته بلا وسط، فيكون عند النهاية في التحليل، و يكون هو و ما يجري مجراه المبدأ الذي تنتهي إليه مقدمات البراهين. فلا يكون أيضا ما ظنّ من أن مقدمات البراهين إما أن تكون بلا نهاية، أو توقف في كل برهان عند أصل موضوع بلا بيان حقا. بل الحق أن ذلك ينتهي إلى بين بنفسه بلا واسطة.

(۱۵۹) پس روشن شد که این طور نیست که هر علمی برهان داشته باشد. و بعضی از آنچه که دانسته می‌شود در واقع بدون حد اوسط دانسته می‌شود، و چنین چیزی در تحلیل در نهایت قرار می‌گیرد، و آن و جاری مجرای آن چیزی است که مقدمات براهین به آن منتهی می‌شود. هم‌چنین این گمان هم درست نیست که مقدمات براهین یا باید بی‌نهایت باشد یا در هر برهان به اصل موضوعی تبیین نشده توقف کند. بلکه صحیح این است که این [سلسله] به آنچه بدون حد اوسط خودبخود بین است منتهی گردد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۳۱

(۱۶۰) و أما الذين ظنوا أنهم يتخلصون من الشبهة بأن يجعلوا البراهين منتهية إلى أوائل بين بعضها بعض، فقد فسخ طريقهم في التعليم الأول، فقل إن البيان بالدور ليس ببيان ألبته، و بين ذلك بحجج ثلاث:

(۱۶۰) اما روش کسانی که گمان کرده‌اند که از این شبهه با منتهی دانستن براهین به اولیاتی که با یکدیگر تبیین پذیرند خلاص شده‌اند، در تعلیم اول فسخ شده و گفته شده است که بیان از طریق دور در واقع بیان نیست و بر این مطلب سه دلیل آورده شده است:

(۱۶۱) إحداها أن بيان الدور يوجب أن يكون شيئان كل واحد منهما أكثر تقدما و أعرف من الآخر، و كل واحد منهما أشد تأخرا و

أخفى من الآخر، لا من وجهين مثل أن يكون أحدهما بالقياس إلينا و الآخر بالقياس إلى الطبيعة، حتى يكون ما هو أعرف فهو أعرف عندنا و أخفى عند الطبيعة، و أن يكون ما هو أشد تأخرا هو أشد تأخرا عندنا و أعرف عند الطبيعة، فإن هذا يمكن. و لكن الأعراف فيما يتعلق بالبيان الدورى فى الشئين جميعا من جهة واحدة، و بالقياس إلينا وحده، أو بالقياس إلينا و إلى الطبيعة معا: لأنه لا بد من أن يكون ما يؤخذ مقدمه فى قياس ما أعرف عندنا من النتيجة. ثم قد يكون مع أنه أعرف أقدم بالطبع. و قد لا يكون كذلك، بل يكون ما هو أعرف عندنا متأخرا عند الطبيعة كجزئيات الاستقراء الشخصية. و إذا كان كذلك حصل الشئ الواحد بعينه أعرف عندنا من شئ، و أقل معرفة منه بعينه، و هذا مستحيل جدا.

(۱۶۱) دلیل اول این که بیان دوری ایجاب می کند که هریک از دو شئ مفروض مقدم بر دیگری و شناخته تر از دیگری باشد و هم چنین هریک از آن ها مؤخر از دیگری و ناشناخته تر از دیگری باشد، البته نه از دو جهت، مانند این که یکی از آن دو نسبت به ما و دیگری نسبت به طبیعت سنجیده شود، که در این صورت آنچه شناخته تر است نزد ما شناخته تر و نزد طبیعت ناشناخته تر است، و آنچه مؤخر است، نزد ما مؤخر و نزد طبیعت شناخته تر است و این چیزی است ممکن. اما در بیان دوری در مورد دو شئ مفروض، آنچه شناخته تر است از جهت واحدی، مثلا در قیاس به ما، یا در قیاس به ما و طبیعت، هم زمان شناخته تر است: زیرا آنچه در قیاس به عنوان مقدمه اخذ می شود باید نزد ما از نتیجه شناخته تر باشد، حال گاهی ممکن است آن در عین حال نزد طبیعت مقدم و شناخته تر باشد و گاهی چنین نباشد، بلکه آنچه نزد ما شناخته تر است، نزد طبیعت مؤخر باشد، مانند جزئیات استقراء شخصی. و اگر چنین باشد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۳۲

شئ واحد هم نزد ما شناخته تر خواهد بود و هم ناشناخته تر، که این جدا محال است. ۱۵۴

(۱۶۲) و الحجة الثانية - أن المبرهن بالدور يكون فى الحقيقة مصادرا على المطلوب الأول. و ذلك لأنه إذا كان يبين مقدمة بمقدمة، ثم كانت تلك المقدمة تبين نفسها بالمقدمة الأولى، أو تبين بمقدمة أو مقدمات تبين بالمقدمة الأولى: سواء كانت تلك المقدمات و تلك الأوساط واحدة أو كثيرة، أى كثرة كانت، فإنه إنما يبين الشئ بما يتوقف بيانه على بيان الشئ، فيكون إنما تبين الشئ ببيان الشئ نفسه، و هذا محال: لأن القول بأن الشئ موجود لا يفترق فيه الحال بين أن يوضع وضعا بلا بيان لميته، و بين أن يقال إن الشئ موجود لأن الشئ موجود فقط و لا- يزداد. فإن كان لا يقبل أن الشئ موجود، فلا يقبل أيضا أن الشئ موجود لأن الشئ موجود. و إن كان لا يقبل أن الشئ موجود لأن الشئ موجود، فلا يقبل البيان بالدور.

(۱۶۲) دلیل دوم - کسی که با توسل به دور، برهان اقامه کند در حقیقت مصادره بر مطلوب اول کرده است. زیرا هرگاه مقدمه‌ای با مقدمه‌ی دیگری بیان شود، سپس این مقدمه با مقدمه‌ی اول بیان گردد، یا با مقدمه یا مقدماتی که خود با مقدمه‌ی اول بیان می شوند بیان گردد - اعم از این که این مقدمات و اوساط واحد باشند یا کثیر، هر کثرتی که فرض شود - در واقع چیزی با آنچه بیانش به بیان آن چیز توقف دارد بیان شده است، سپس آن چیز توسط بیان خود، بیان شده است و این محال است: زیرا در گفتن این که: چیزی موجود است، فرق نمی کند که بیانی بدون روشن ساختن لمیت آن آورده شود، یا گفته شود که این چیز موجود است چون این چیز موجود است و چیزی بر مطلب اضافه نشود. پس اگر صرفا گفتن این که فلان چیز موجود است پذیرفته نشود، گفتن این که فلان شی موجود است، چون موجود است نیز پذیرفته نخواهد شد و اگر گفتن این که فلان شی موجود است چون فلان شی موجود است پذیرفته نشود، در واقع بیان دوری پذیرفته نشده است. ۱۵۵

(۱۶۳) و الحجة الثالثة - أنه قد تبين فى أنو لو طيقا الأولى أن البيان بالدور كيف يكون و فى أى شئ يكون؛ فإنه لا بد من أن يقع فى حدود أقلها ثلاثة، و أن يكون بعضها منعكسا على بعض مساويا له. و اتفاق مثل هذه فى البراهين قليل. و كيف يمكن أن يتفق أن تكون المبادئ الأولى للبراهين كلها على هذه الشريطة حتى يتبين بعضها ببعض بالدور؟

و هذه - أعني مبادئ البراهين - كثيرة جدا لا يتفق في جميعها أن تكون حدودها

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۳۳

متعكسة. فإن لم يتفق هذا في بعضها لا يتبين بالدور. و نعم ما قيل: إن هؤلاء يعالجون الداء بأدوى منه. فإنهم لما أرادوا أن يتخلصوا من لزوم أن لا برهان، أو لا بد من ذهاب مبادئ البرهان إلى غير النهاية، فجعلوا مبادئ البرهان محتاجة في أن تعلم إلى ما لا يعلم إلا بها؛ قال أمرهم إلى أن جعلوا مبادئ البرهان لا تعلم ألبتة و لا يعلم بها شيء.

(۱۶۳) دلیل سوم - در انالوطیقای اول [- قیاس] بیان شده است ۱۵۶ که بیان دوری ۱۵۷ به چه صورت و در کجا قابل استفاده است، چنین قیاسی صرفا باید اقلا سه حد داشته باشد، به نحوی که این حدود به همدیگر قابل انعکاس بوده و باهم مساوی باشند، و چنین امری در مورد براهین بسیار نادر است و چگونه ممکن است که مبادی همه‌ی براهین واجد این شرایط باشند، تا از این طریق بعضی از آن‌ها توسط بعض دیگر تبیین شود؟ و مبادی برهان جدا از نظر تعداد زیاد هستند و امکان ندارد که حدود آن به هم دیگر متعکس باشند. پس اگر چنین امری مقدور نیست، ناچار بعضی از مبادی برهان با دور قابل تبیین نیست. و چه خوب گفته شده است که: این عده درد را با دردی شدیدتر از آن درمان می‌کنند. و از آن‌جا که اراده کرده‌اند که از قول به نبودن برهان، یا میل سلسله‌ی مبادی برهان به بی‌نهایت خلاص یابند، ناچار مبادی برهان را محتاج به چیزی دانسته‌اند که جز از طریق خود این مبادی تبیین نمی‌شوند، فلذا سرانجام کارشان این شده است که بنابر رأی آنان البته مبادی برهان نه قابل شناسائی است و نه چیزی از طریق این مبادی قابل شناختن است.

(۱۶۴) علی أن بیان الدور لا یخلص من الذهاب إلى غیر نهائیه، فإن الدور نفسه ذهاب إلى غیر النهائیه، و لكن فی موضوعات متناهیه العدد. فلا هم تخلصوا من الشناعة المبطلة للعلم، و لا تخلصوا من الذهاب إلى غیر النهائیه.

(۱۶۴) علاوه بر این، قول به بیان دوری، از میل سلسله‌ی مبادی به بی‌نهایت رهائی نمی‌بخشد، زیرا دور خودبه‌خود به بی‌نهایت میل می‌کند، ۱۵۸ هرچند موضوعات آن از نظر عدد متناهی باشد. پس این عده نه از این قول فاسد که علم را باطل می‌کند رهایی یافته‌اند ۱۵۹ و نه از میل [مبادی] بی‌نهایت نجات یافته‌اند.

(۱۶۵) و لما كانت مقدمات البرهان تفيد العلم الذی لا یتغیر و لا یمکن أن یکون معلوم ذلك العلم بحال آخری غیر ما علم به، فیحب أن تكون مقدمات البرهان أيضا غیر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۳۴

ممکنه التغير عما هی علیه. و هذا المعنى أحد المعانی التي تسمى ضرورية. فلنعدّ الوجوه التي يقال عليها «الضرورية». و كأنّا أو مانّا إلى ذلك فی بعض ما سلف فنقول:

(۱۶۵) از آن‌جا که مقدمات برهان علم غیر متغیر را تولید می‌کنند و امکان ندارد متعلق این علم صفت دیگری غیر آن‌چه توسط مقدمات دارد دارا باشد، پس لازم است مقدمات برهان نیز امکان تغیر از حالتی را که دارند نداشته باشند. و این یکی از معانی «ضروری» است. پس ما ابتدا وجوه مختلف آن‌چه را که «ضروری» نامیده می‌شود بیان می‌کنیم. و ما قبلا - هم در این باره بحث نموده‌ایم. ۱۶۰ پس می‌گوئیم:

(۱۶۶) إن «الضرورية» إما أن يقال بحسب الوجود المطلق بلا- شرط: و هذا الذی لا- یمکن ألبتة أن يفرض معدوما فی وقت من الأوقات. و إما أن يقال بحسب العدم المطلق، و هو الشيء الذی لا یمکن ألبتة أن يفرض موجودا فی وقت من الأوقات، و إما أن يقال بحسب وجود حمل ما أو عدم حمل ما و هو سلبه. و هذا علی أنحاء خمسة: فيقال إما أن يكون السلب و الإيجاب دائما لم یزل و لا یزال: کقولنا الباری واحد، و الباری لیس بجسم. أو يكون السلب و الإيجاب لیس دائما علی الإطلاق، بل دائما مادام ذات الموضوع موجودا ذاتا کقولنا: کل إنسان حیوان بالضرورة، أي مادام کل إنسان و کل موصوف بأنه إنسان- و هو الموضوع- موجود الذات:

فإنه یوصف بأنه حیوان لا دائما: فإن کل إنسان یفسد فلا یبقى اتصافه بأنه حیوان دائما، أو یكون لا مادام ذات الموضوع موجودا، بل مادام ذاته موصوفا بالمعنى الذى جعل موضوعا معه. مثاله: کل أبيض فهو بالضرورة ذو لون مفرق للبصر لا دائما لم یزل ولا یزال، و لا مادام ذات الموصوف بأنه أبيض موجودا- فإن بعض الذوات الموصوفة بأنها أبيض قد تزول هذه الصفة عنها مع وجودها و یزول أيضا ما یلزم هذه الصفة و هو ذو لون مفرق للبصر- بل ما دامت الذوات موصوفة بأنها أبيض فإنها تكون لا محاله موصوفة بأنها ذات لون مفرق للبصر. أو تكون الضرورة فيه بشرط مادام المحمول موجودا. و هذا یصح فى کل وجود و فى کل نحو من الضرورة مما سبق ذكره و ما یجىء بعد: فإن کل موجود ضرورى الوجود أو غیر ضرورى الوجود فإنه مادام موجودا فلا یمکن ألا یمکن الوجود بشرط مادام موجودا. و لكن إنما یفرد هذا القسم فیما لا یمکن لمحموله ضرورة إذا رفع هذا الشرط ألبتة. کقولنا کل إنسان فإنه قاعد بالضرورة مادام قاعدا، و لا نقول قاعد بالضرورة و نسکت. فمادة هذه الجهة من الضروریات ممکنة للکل من الموضوع و فى کل وقت. و بهذا تفارق الأقسام الأخرى. أو تكون الضرورة متعلقة بشرط وقت کائن لا محالة

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۳۵

- لا بشرط وضع أو حمل- مثل قولنا إن القمر ینکسف بالضرورة- أى وقت ما، و بعض الشجر ینتشر ورقه بالضرورة و یورق فى الربیع بالضرورة. و قوم حسبوا أن هذا القسم هو الذى قبله: لأن القمر ینکسف بالضرورة مادام منکسفا، و لیس كذلك: بل هذا قسم على حدة و ان کان یصح علیه شرط ذلك القسم کما یصح فى سائر الأقسام السالفة، و ذلك لأن هذا القسم له وقت ضرورى لا یمکن ألا یمکن فیهِ. و القسم الذى قبله لیس له وقت ضرورى؛ بل ضرورته اشتراط وجود نفسه، و اشتراط وجود نفسه صالح فى کل وقت. و هذا القسم فى وقته ضرورى الوجود- لا لأنه موجود و بشرط وجوده فقط، بل على الإطلاق. و هو فى ذلك الوقت لا یمکن ألا یمکن. و لیس انکساف القمر وقت انکسافه کقعود زید وقت قعوده.

و لا نحتاج إلى أن نطول الکلام فى هذا فإن المقدار الذى قلناه واضح.

(۱۶۶) «ضرورى» یا به حسب وجود مطلق بدون شرط گفته می شود و چنین چیزی البته ممکن نیست که در وقتى از اوقات معدوم فرض شود، ۱۶۱ و یا به حسب عدم مطلق گفته می شود و آن چیزی است که البته ممکن نیست در وقتى از اوقات موجود فرض شود، ۱۶۲، و یا به حسب وجود محمول یا عدم وجود محمول گفته می شود که سلب آن است، ۱۶۳ و این شق اخیر بر پنج نوع است: یا سلب و ایجاب دائمى و زوال ناپذیر است: مثل خداوند واحد است، و خداوند جسم نیست. ۱۶۴ یا سلب و ایجاب بطور مطلق دائمى نیست، بلکه مادام که ذات موضوع موجود است دائمى است، مانند: هر انسان ضرورتا حیوان است، یعنى مادام که ذات هر انسان و ذات هر موصوف که انسان است- که موضوع قضیه است- موجود است، به حیوانیت وصف می شود، نه به طور دائم، ۱۶۵ زیرا هر انسانی فساد می پذیرد و اتصاف دائمى او به حیوانیت از بین می رود. یا نه به این صورت که مادام ذات موضوع موجود است، بلکه تا زمانی که ذات موضوع متصف به معنائى است که به همراه ذات موضوع، موضوع قرار داده شده است. ۱۶۶ مثل: هر سفید ضرورتا دارای رنگ مفرق چشم است، اما نه به صورت دائمى که زوال ناپذیر باشد، نیز نه تا زمانی که ذات موصوف به سفیدی موجود باشد- زیرا از بعضى از ذوات موصوف به سفیدی، این صفت و لازمه آن که دارای رنگ مفرق چشم بودن است زایل می شود در حالى که خود ذات موجود است- بلکه تا زمانی که ذات به سفیدی متصف است، چه در این صورت ذات به این صفت که دارای رنگ مفرق چشم است متصف است. یا ضرورت موجود در قضیه، با شرط وجود محمول حاصل است. ۱۶۷ و این نوع ضرورت به هر وجودى و بر هر یک از ضرورت های ذکر شده و آنچه در آینده ذکر می شود قابل اطلاق است. زیرا هر وجودى خواه وجود آن ضرورى باشد یا غیر ضرورى باشد، تا زمانی که موجود است، ممکن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۳۶

نیست موجود نباشد. منتها این قسم از ضرورت را در مواقعی بکار می برند که محمول برای موضوع، اگر این شرط برداشته شود،

هیچ ضرورتی ندارد مانند: هر انسان ضرورتاً نشسته است، تا زمانی که نشسته است؛ و نمی‌توانیم گفت: هر انسانی ضرورتاً نشسته است و سکوت کنیم. ماده‌ی چنین قضایائی که جهت آن‌ها ضرورت بشرط محمول است، نسبت به تمام افراد موضوع و در هر زمان امکان است، این قسم از ضرورت با این صفت از دیگر اقسام ضرورت متمایز می‌شود. یا این که ضرورت متعلق به شرط کردن وقتی است که حتماً خواهد آمد، نه شرط موضوع یا محمول مانند: ماه ضرورتاً گرفته خواهد شد، یعنی در وقتی معین این گرفتگی انجام خواهد شد، ۱۶۸ و مانند: برگ بعضی درخت ضرورتاً می‌ریزد و بعضی درخت در بهار ضرورتاً برگ می‌آورد. بعضی گمان کرده‌اند که ضرورت وقتی، همان ضرورت بشرط محمول است، به خاطر این که ماه ضرورتاً می‌گیرد تا زمانی که گرفته است، اما چنین نیست: و این قسم، یک قسم علی‌حده است هر چند ضرورت بشرط محمول درباره‌ی آن هم صادق است، همان‌طور که این نوع ضرورت در مورد همه‌ی انواع ضرورت صادق است، و دلیل این امر آن است که این قسم دارای وقت ضروری است که ممکن نیست در آن وقت نباشد، اما ضرورت بشرط محمول دارای وقت ضروری نیست، بلکه ضرورت آن شرط وجود خود آن است و شرط کردن وجود خود آن در هر وقتی بدون اشکال است. اما وجود این قسم در وقت خود ضروری است - اما نه فقط به خاطر شرط وجود شی و موجود بودنش، بلکه بطور مطلق ضرورت دارد. و آن ضرورت عبارت از این است که آن در وقت معین خود نمی‌تواند نباشد. و گرفتگی ماه در وقت گرفتگی آن، مانند نشستن زید در وقت نشستن‌اش نیست. و نیازی به تطویل کلام نیست. چه همان مقدار که بحث شد واضح است.

(۱۶۷) و القسم الرابع لا یدخل فی إنتاج النتائج البرهانیة الضروریة بذاتها: بل إن کانت من مواد ممکنة أكثرية صلیحت أن تنتج نتائج إمكانية أكثرية. و أما سائر الأنحاء فتستعمل فی البرهان إن کانت محمولاتها ذاتية. و سنفصل الذاتی بعد. و لكن کل نحو یفید نتیجة مثل نفسه. و إنما صلیحت أن تدخل فی البرهان لأنها تصلح أن تفید یقین. و إنما صلیحت لأن تفید یقین لأن کل واحدة منها فیهی من الجهة التي صار بها ضروريا ممتنع التغير، فما یلزمه من النتيجة ممتنع التغير.

(۱۶۷) قسم چهارم ۱۶۹ در انتاج نتایج برهانی ذاتا ضروری داخل نمی‌شود: بلکه اگر از مواد ممکن اکثری باشد، صلاحیت دارد که نتایج امکانی اکثری از آن اخذ شود. ۱۷۰ اما اقسام

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۳۷

دیگر اگر محمول‌های آن‌ها «ذاتی» باشد - معنی «ذاتی» را بعداً روشن خواهیم کرد - در برهان استعمال می‌شوند، منتها هر قسمی نتیجه‌ای مثل خود تولید می‌کند. و فقط از این جهت صلاحیت دارد در برهان استعمال شود که صلاحیت دارد [نوعی] یقین تولید کند. و این نوع ضرورتها از جهتی که ضروری هستند محال است تغییر کنند و از این جهت تولید یقین می‌کنند، پس نتیجه‌ی این ضرورتها نیز محال است تغییر کند.

(۱۶۸) و کنا اذا قلنا فی «کتاب القیاس» إن کل ج ب بالضرورة، عینا أن کل ما یوصف بأنه ج - کیف وصف بج - دائما أو بالضرورة، أو وصف به وقتا ما، أو بالوجود الغیر الضروری، فهو موصوف کل وقت و دائما بأنه ب، و إن لم یوصف بأنه ج. و أما فی هذا الکتاب فإننا إذا قلنا کل ج ب بالضرورة، عینا أن کل ما یوصف بأنه ج بالضرورة فإنه موصوف بأنه ب. لا - بل معنی أعم من هذا و هو أن کل ما یوصف بأنه ج فإنه مادام موصوفا بأنه ج فإنه موصوف بأنه ب، و إن لم یکن مادام موجود الذات، لأن المحمولات الضروریات هاهنا أجناس و فصول و عوارض ذاتية لازمة. و لزوم هذه بالضرورة علی هذه الجهة. فإنه لیس إذا وصف شیء بنوع ما یجب أن یوصف بجنسه أو فصله أو حدّه أو لازم له دائما. بل مادام موصوفا بذلك النوع؛ فإذا زال فإن حدّه یزول لا محالة. و کثیر من فصوله یزول لا محالة. و أما الجنس فربما زال. مثلا إذا استحال الأبیض فصار مشفاً؛ أو الحلو فصار تفها لا طعم له؛ فزال حیثئذ النوع و جنسه، و هو الأبیض و اللون؛ و زال الحلو و الطعم معا. و ربما لم یزل کما إذا استحال الأسود فصار أبيض، بطل حمل النوع و لم یبطل حمل الجنس.

(۱۶۸) مقصود ما از این که در کتاب «قیاس» می‌گفتیم: هر «ج» ضرورتاً «ب» است، این بود که هر آنچه موصوف «ج» باشد - به هر نحو که به «ج» بودن وصف شود، خواه به طور دائم، یا به نحو ضروری یا به طور موقت، و خواه به وجود غیر ضروری - به طور دائم موصوف «ب» است، هر چند حتی به «ج» بودن هم متصف نباشد. اما در این کتاب وقتی می‌گوئیم: هر «ج» ضرورتاً «ب» است، تنها این معنی را در نظر نداریم که هر آنچه ضرورتاً به «ج» وصف شود، پس متصف به «ب» است، بلکه معنایی اعم از این معنی را در نظر داریم و آن این که هر آنچه به «ج» وصف شود، تا زمانی که به «ج» متصف است به «ب» هم متصف است، هر چند وجود ذات آن شرط نشود، زیرا در این جا محمولات ضروریات عبارت از اجناس و فصول و عوارض ذاتی لازم است و لزوم این‌ها از این جهت ضرورت دارد. زیرا هرگاه چیزی به نوع

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۳۸

متصف باشد لازم نیست به جنس یا فصل یا حد یا لازم آن نیز دائماً متصف باشد، بلکه فقط تا زمانی که به این نوع متصف است [ضرورت دارد]، و هرگاه نوع زایل شود، قطعاً حد آن، نیز بسیاری از فصول آن زایل خواهد شد. اما جنس چه بسا زایل شود. مثلاً وقتی سفید از بین رفت و بی‌رنگ شد، یا حلوا طعم خود را از دست داد، در این صورت جنس و نوع آن که سفیدی و رنگ، و حلوا و طعم باشد، باهم از بین می‌رود. و چه بسا [جنس] از بین نرود همان‌طور که وقتی سیاه از بین رفت و سفید شد، در این صورت حمل نوع باطل می‌شود، اما حمل جنس باطل نمی‌شود.

(۱۶۹) ولأین المقدمات البرهانية قيل فيها إنها يجب أن تكون كلية؛ فلنبين كيف يكون المقول على الكل في المقدمات البرهانية فنقول:

(۱۶۹) از آن جا که درباره‌ی مقدمات برهان گفته شده که باید کلیت داشته باشند، ما منظور از این کلیت را تبیین می‌کنیم. ۱۷۱ پس می‌گوئیم:

(۱۷۰) أما في «كتاب القياس» فإنما كان المقول على الكل بمعنى أنه ليس شيء من الأشياء الموصوفة بالموضوع كج مثلاً إلا و المحمول كب مثلاً موجود لها إن كان القول الكلي موجبا، و مسلوب عنها إن كان القول الكلي سالبا. و لم يكن هناك شرط ثان: و هو أن الوجود و السلب يكون في كل زمان، بل في المطلقات - لقد كان يجوز أن يكون المحمول موجودا في كل واحد من الموصوفات بالموضوع وقتا ما و لا يوجد وقتا.

(۱۷۰) در کتاب «قیاس» کلیت به این معنی بود که اگر قضیه کلی موجب باشد، هیچ یک از اشیاء موصوف به موضوع مانند «ج» وجود ندارد مگر محمول مثلاً «ب» بر آن ثابت است، و در قضیه سالبه، محمول از تمام افراد موضوع سلب شده است. و در آن جا شرط دومی وجود نداشت: آن شرط این است که وجود و سلب در همه زمان‌ها باشد، بلکه در قضایای مطلقه، جایز بود که محمول در هریک از موصوف‌های به موضوع در زمان معینی ثابت باشد و در زمان دیگری ثابت نباشد.

(۱۷۱) و أما هاهنا فإن المقول على الكل معناه أن كل واحد مما يوصف بالموضوع، و في كل زمان يوصف به - لا في كل زمان مطلقاً - فإنه موصوف بالمحمول أو

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۳۹

مسلوب عنه المحمول. و ذلك لأن هذه المقدمات کلیات ضرورية. و الضرورية تبطل کلیته بشيئين: إما أن يقال إن من الموضوع واحدا ليس الحكم عليه بالمحمول موجودا: كالكتابة الإنسان: لأنه ليس كل إنسان كاتباً. أو يقال إن من الموصوف بالموضوع ما هو في زمان ما ليس يوصف بالمحمول، كالصبي لأنه لا يوصف بعالم. بهذان يبطلان كون المقول على الكل ضروريا.

(۱۷۱) اما در این جا معنای کلیت این است که هریک از افراد متصف به موضوع، در زمانی که به آن متصف است - نه در همه‌ی زمان‌ها به طور مطلق - به محمول یا سلب محمول از آن متصف است. زیرا این مقدمات کلیات ضروریه هستند، و کلیت قضیه‌ی

ضروری با دو چیز از بین می‌رود: (۱) یا به این نحو که حکم محمول بر فردی از افراد موضوع موجود نباشد: مانند نوشتن برای انسان: زیرا هر انسانی نویسنده نیست و (۲) یا به این نحو که فردی از افراد متصف به موضوع در زمان معینی متصف به محمول نباشد. مانند کودک که متصف به عالمیت نیست.

پس این دو چیز ضروری بودن امر کلی را از بین می‌برند. ۱۷۲

(۱۷۲) و إن قال قائل: إنكم أخذتم الضروريات التي بمعنى «مادام الموضوع موصوفا» من جملة المطلقات في كتاب القياس، فكانت هناك کلیات مطلقة، و كانت کلیتها لا تبطل بالخلل الواقع من جهة الزمان، فالجواب: أنا إنما كنا نأخذها مطلقات بأن نرفع عنها جهة الضرورة؛ و هاهنا أثبتنا لها جهة الضرورة في المحمول. و حيث كنا نجعلها مطلقة فما كنا نقول إن الضروری- مادام الموضوع موصوفا بما وصف به- مطلق من جهة اشتراط هذه الضرورة بالفعل، بل مطلق من جهة إمكان اشتراط هذه الضرورة فيه، لا إمكان الضرورة الحقيقية، حتی إن المقدمة التي إذا اشترط فيها الضرورة لم يمكن أن تشترط إلا من هذه الجهة، فهي مطلقة إذا خلت من هذه الشرائط و الجهات. و فرق بعيد بين إمكان اشتراط شيء و بين اشتراطه بالفعل. فهاهنا إذا اشترطت الضرورة انتقضت بالخلو عن الحكم أي زمان كان، و هناك إذا لم تشترط الضرورة، بل كانت القضية مطلقة بلا شرط بالفعل، فلم تنتقض بالخلو عن الحكم زمانا إذ وجد زمانا و كان لم يشترط دوام الحمل للوضع. و لو اشترط هناك شرط الضرورة فكان بالضرورة مادام موصوفا بالموضوع، فلم يوجد في بعض زمان اتصافه به، لكان القول منتقضا.

(۱۷۲) اگر کسی بگوید: شما در کتاب «قیاس» ضروریات به این معنی که «تا زمانی که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۴۰

موضوع به صفتی موصوف باشد» را از جمله‌ی قضایای مطلقه دانستید، پس این قضایا در آن‌جا کلیات مطلقه بودند و کلیتشان از جهت خلل حاصل از زمان از بین نمی‌رفت. پاسخ می‌دهیم: ما در کتاب [قیاس] این قضایا را از این جهت که ضرورت نداشته باشند، بعنوان مطلقه اخذ می‌کردیم، و در این‌جا [کتاب برهان] جهت ضرورت در محمول را در آن‌ها ثابت [و شرط] می‌کنیم. ما در کتاب [قیاس] ضروری- مادام موضوع به وصفی که به آن توصیف شده متصف است- را از جهت شرط بالفعل این ضرورت مطلق قلمداد نمی‌کنیم، بلکه آن را از جهت امکان شرط این ضرورت در آن، مطلق می‌دانیم، البته نه امکان ضرورت حقیقی، که در این صورت حتی شرط ضرورت در قضیه جز از این جهت امکان‌پذیر نخواهد بود، پس این نوع قضیه هرگاه از این شرایط و جهات خالی باشد، مطلقه است. و بین امکان اشتراط چیزی و بین اشتراط بالفعل آن فرق بسیار است. پس در این‌جا چون ضرورت شرط شد، هر زمان این شرط منقضی شد، حکم کلیت قضیه از بین می‌رود، و در آن‌جا [کتاب قیاس] چون ضرورت شرط نشده است، و قضیه بدون هرگونه شرط بالفعل مطلقه است، لذا از این که قضیه زمانی حکم را داشته باشد و زمانی نداشته باشد تناقض پیش نمی‌آید، زیرا دوام محمول برای موضوع شرط نشده است. و اگر ضرورت در آن‌جا شرط شده بود، تا زمانی که موضوع به آن صفت متصف بود، ضرورت داشت، در این صورت اگر در زمانی به آن متصف نبود تناقض حاصل می‌شد.

(۱۷۳) و لنعبر عن هذا من جهة أخرى فنقول: إن الذي يعتبر فيه الخلو زمانا و الدوام زمانا هاهنا هو غير الذي كان يعتبر فيه الأمان هناك. فهناك إنما كان يعتبر ذلك ما بين حدى المطلوب على الإطلاق: و هما ذات الشيء الأبيض و ذات اللون المفرق للبصر، فيعتبر حال المحمول عند ذات الموضوع من حيث ذاته. و هاهنا يعتبر ذلك في شرط للموضوع و هو- مادام ذات الموضوع موصوفا بصفه أنه أبيض. و هناك لم يكن بشرط هذا بل كان إنما يكون مطلقا لأنه ليس يعرض لذات الموضوع دائما، بل في وقت اتصافه بأنه كذا. فكان ليس كل موصوف بأنه أبيض فهو ذو لون مفرق للبصر مادام موجود الذات، بل مادام موصوفا بأنه أبيض. فكان «ذو لون مفرق للبصر» لا يحمل في كل وقت على ذات الموصوف بأنه أبيض، بل وقتا ما. و هاهنا كذلك أيضا. و لكن إنما يمنع هاهنا أن يخلو شيء من الموضوع عن المحمول زمانا إذا أخذنا الموضوع بالشرط الذي تصدق معه الضرورة و كان هناك كذلك أيضا. و

هذه المقدمة تستعمل في البرهان مع حذف جهة الضرورة و لك تنوى. و إنما تكون مطلقه بالحقیقه إذا حذفت و لم تنو، بل ظر إلى الوجود فقط.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۴۱

(۱۷۳) این مطلب را از جهت دیگر تعبیر کرده و می‌گوئیم: آنچه این خلو و دوام زمانی در آن لحاظ شده، غیر از چیزی است که در آنجا این دو امر در آن لحاظ شده است. در آنجا آنچه لحاظ می‌شد بین دو حدّ مطلوب بطور مطلق لحاظ می‌شد و آن دو حد عبارت بود از:

ذات شیء سفید و ذات رنگ مفروق چشم، پس محمول نسبت به ذات موضوع لحاظ می‌شد. و در اینجا آن امر در شرطی که دارد و آن عبارت است از این که، تا زمانی که ذات موضوع به صفتی، مثلاً سفیدی، متصف است - لحاظ شده است. و در آنجا این شرط نبود، بلکه بطور مطلق لحاظ می‌شد، زیرا [صفت]، دائماً برای ذات موضوع عارض نمی‌شود، بلکه در زمان اتصاف موضوع به آن عارض می‌شد. زیرا چنین نیست که هر آنچه به سفیدی موصوف است تا زمانی که ذات آن موجود است دارای رنگ مفروق چشم است، بلکه تا زمانی که به سفید متصف است این صفت را دارد. لذا، «داشتن رنگ مفروق چشم» در هر زمانی بر ذات موصوف به سفیدی حمل نمی‌شود، بلکه در وقت معینی حمل می‌شود، و اینجا هم همین‌طور است، منتها در اینجا این که فردی از موضوع زمانی از محمول خالی باشد، منع شده است، چه ما موضوع را به این شرط لحاظ کرده‌ایم که ضرورت بر آن صادق باشد، و در آنجا هم چنین بود. و این مقدمه، حتی با حذف جهت ضرورت، منتها با نیت کردن ضرورت در آن، در برهان استعمال می‌شود. و فقط زمانی در حقیقت مطلقه است که جهت ضرورت نه تنها حذف شود و نیت هم نشود، بلکه فقط وجود مورد نظر باشد.

(۱۷۴) فقد انحلت هذه الشبهة العويصة.

(۱۷۴) پس این شبهه‌ی مشکل به این صورت حل شد. ۱۷۳

الفصل الثانی فی المحمولات الذاتیة التي تشترط فی البرهان (۱۷۵) و إذا كانت المقدمات البرهانیة يجب أن تكون ذاتیة المحمولات للموضوعات، الذاتیة التي تشترط فی البرهان غیر غریبته، فإن الغریبة لا تكون عللاً. و لو كانت المحمولات البرهانیة يجوز أن تكون غریبة، لم تكن مبادئ البرهان عللاً، فلا تكون

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۴۲

مبادئ البرهان عللاً للنتیجة. فلنبین ما الذی هو بذاته، فنقول:

فصل دوم در محمول‌های ذاتی که در برهان شرط می‌شوند

(۱۷۵) چون واجب است محمولات مقدمات برهانی برای موضوعات خود ذاتی باشند، آن نوع از ذاتی که در برهان شرط شده، و غریب نباشند، زیرا آنچه غریب است علت نیست، و اگر محمولات برهانی غریب باشند مبادی برهان علت نخواهند بود، پس مبادی برهان علت‌های نتیجه نخواهند بود، ۱۷۴ بنابراین ابتدا آنچه را که ذاتی است تبیین می‌کنیم، و می‌گوئیم:

(۱۷۶) إن الذی هو بذاته یقال علی وجوه: منها وجهان خاصان بالحمل و الوضع، و هما المعتدّ بهما فی «کتاب البرهان»:

(۱۷۶) ذاتی به چند وجه گفته می‌شود: از میان این وجوه، دو وجه به وضع و حمل اختصاص دارد که در کتاب «برهان»، همین دو وجه مدنظر است:

(۱۷۷) فیقال «ذاتی» من جهة لكل شیء مقول علی الشیء من طریق ما هو؛ و هو داخل فی حده، حتی یکون سواء قلت «ذاتی» أو قلت «مقول من طریق ما هو». و هذا هو جنس الشیء و جنس جنسه و فصله و فصل جنسه و حده و کل مقوم لذات الشیء مثل الخط

للمثلث، و النقطة للخط المتناهي من حيث هو خط متناه، و هكذا قيل أيضا في التعليم الأول. فأقول قبل أن نرجع إلى الغرض يجب أن نستيقن من هذا أن الفصول صالحة في أن تكون داخله في جواب ما هو صلوح الجنس. و في التعليم الأول وضع الفصل و الجنس كل واحد منهما للنوع كالأخر في كونه داخلا في ماهيته، و مقولا في طريق ما هو.

ثم قد جعل الفصل الأخير المورد في حد الجنس بأنه مقول في جواب ما هو: و فرّق به بين الجنس و الفصل و غير الفصل. فيجب من ذلك (١) أن يكون المقول في جواب ما هو غير المقول في طريق ما هو، و أن يكون بينهما فرقان (٢) على ما رأيناه و أوضحناه في موضعه.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۴۳

(۱۷۷) گاهی از جهتی به هر چیزی که بر چیز دیگر از طریق ما هو حمل شود و در حد آن داخل باشد ذاتی می گویند، به نحوی که دو اصطلاح: «ذاتی» و «گفته شده از طریق ما هو» یکسان است و جنس شیء و جنس جنس آن و فصل آن و فصل جنس آن و هرچه مقوم ذات شیء، مانند خط برای مثلث و نقطه برای خط متناهی از آن حیث که متناهی است، از این قبیل ذاتی هستند؛ و در تعلیم اول هم، چنین گفته شده است. ۱۷۵ قبل از پرداختن به بحث اصلی واجب است که به این نکته یقین داشته باشیم که فصول، مانند جنس، صلاحیت داخل شدن در جواب ماهو را دارند. در تعلیم اول هم، هریک از فصل و جنس را از نظر داخل بودن در ماهیت نوع و بودن در طریق ما هو یکسان تلقی کرده، سپس فصل اخیر وارد در حد جنس را مقول در جواب ما هو قرار داده است و به این ترتیب بین جنس و فصل و فصل اخیر فرق گذاشته است.

پس مقول در جواب ما هو غیر از مقول در طریق ما هو است و بین آن‌ها فرق است، همان‌طور که در محل خود آن‌ها را خواهیم دید و توضیح خواهیم داد. ۱۷۶

(۱۷۸) هذا، و لنعد إلى موضعنا الذي فارقناه، و نقول:

(۱۷۸) اینک به اصل مطلب بازگشته و می گوئیم:

(۱۷۹) و يقال الذي بذاته من جهة أخرى: فإنه إذا كان شيء عارضا لشيء و كان يؤخذ في حد العارض إما المعروض له كالأنف في حد الفطوسة، و العدد في حد الزوج، و الخط في حد الاستقامة و الانحناء؛ أو موضوع المعروض له كالخارج من المتوازيين لمساو زواياه من جهة لقائمتين؛ أو جنس الموضوع المفروض له بالشرط الذي يذكر، فإن جميع ذلك يقال له إنه عارض ذاتي و عارض للشيء من طريق ما هو هو. و هذان هما اللذان يدخلان من المحمولات في البراهين، و اللواتي يؤخذ في حدها جنس موضوع المسألة: إن كان ذلك الجنس أعم من موضوع الصناعة لم يستعمل في الصناعة على الوجه العام، بل خصّص بموضوع الصناعة. فيكون الضد المستعمل في الطبيعيات مخصصا من جهة النظر فيه بما فيه بما يكون طبيعيا. و المناسبة في المقادير مناسبة مقدارية؛ و في العدد مناسبة عددية تجعل بحيث يدخل في حدها موضوع الصناعة. و أما ما خرج من موضوع الصناعة فلا يعتد به و لا يتلفت إليه و لا ينتفع به من حيث هو خارج. نعم إن كان خارجا من موضوع المسألة و ليس خارجا من موضوع الصناعة، فلا يؤخذ في حده موضوع المسألة، بل جنسه و موضوعه و أمر أعم منه. و لكن لا بد من أن يؤخذ موضوع الصناعة في حده آخر الأمر، فهو

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۴۴

مما يدخل في البرهان. فإن المحمول في قولك «هذا الخط مساو لهذا الخط» و «هذا المضروب في نفسه زوج» محموله أعم من الموضوع؛ فكيف يؤخذ في حده الموضوع؟

فليس كل محمول في المقدمات البرهانية يكون إما نفس الموضوع مأخوذ في حده، و إما ما هو مأخوذ في حد الموضوع، اللهم إلا أن يقال إن محمولات المقدمات إما أن تؤخذ في حدود الموضوعات لها، أو يؤخذ في حدودها موضوع الصناعة؛ أو يقال إن محمولات المقدمات إما أن تؤخذ في حدود الموضوعات لها، أو تكون الموضوعات أو ما يقومها مما هو من تلك الصناعة يؤخذ في

حدودها. و إلى هذا ذهب المعلم الأول و إن لم يفصح به.

فكل محمول برهانی إما مأخوذ فی حد الموضوع، أو الموضوع و ما یقومه مأخوذ فی حده:

إما مطلقا كالسطح للمثلث، و إما لتخصيص يلحق به ضرورة، كما أن الخط إذا حمل عليه «المساوی» فإنما يحمل عليه «المساوی لخط ما» و هو مخصّص. و العالم إذا حمل عليه أنه واحد حمل عليه الواحد فی العالمیة لا الواحد مطلقا. و هذا أيضا تخصيص له بقول أو فعل.

(۱۷۹) ذاتی از جهت دیگری نیز گفته می‌شود و آن بدین صورت است: چیزی عارض چیز دیگر باشد و در حد عارض، یا معروض آن، اخذ شود مانند: بینی در حد پهن بودن بینی و عدد در حد زوج و خط در حد استقامت و انحناء، یا موضوع معروض آن اخذ شود، مانند، تساوی زوایای جهت خارج دو خط موازی با دو قائمه، یا جنس موضوع معروف آن اخذ شود، البته با شرطی که بعدا ذکر می‌شود، در همه‌ی این موارد به آن عارض، عارض ذاتی و عارض بر چیزی از طریق ماهیت آن شیء می‌گویند. و این دو نوع «ذاتی» در محمولات مستعمل در براهین استعمال می‌شوند و محمولاتی که در حد آن‌ها جنس موضوع مسئله اخذ می‌شود، [به این صورت که] اگر این جنس از موضوع علم مورد نظر اعم باشد در همان علم به صورت اعم خود استعمال نمی‌شود، بلکه به موضوع علم تخصیص می‌یابد. مثلا- «ضد»ی که در طبیعیات مورد استعمال است از جهت محتوا به طبیعیات تخصیص یافته است. و نسبت‌های بین مقادیر نسبت‌های مقداری هستند و در مورد عدد نسبت‌های عددی به نحوی لحاظ می‌شوند که در حد موضوع علم [حساب] قرار گیرند و اما به آنچه از موضوع علم خارج باشد، اعتماد و اعتنا نمی‌شود، و از آن از جهت خارج بودنش از موضوع علم استفاده نمی‌شود. بلی اگر خارج از موضوع مسئله باشد ولی از موضوع علم خارج نباشد، در این صورت در حد آن موضوع مسئله اخذ نمی‌شود بلکه، جنس آن و موضوع جنس آن [و بطور کلی] امری اعم از آن اخذ می‌شود، منتها در هر حال سرانجام باید موضوع علم در حد آن اخذ شود تا در برهان قابل استفاده باشد.

پس محمول این قضایا «این خط با آن خط مساوی است» و «این حاصل ضرب خودبخود زوج

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۴۵

است» که از موضوع اعم است، چگونه در حد موضوع اخذ می‌شود؟ پس چنین نیست که در حد هر محمول در مقدمات برهانی یا خود موضوع یا آنچه در حد موضوع است اخذ شود، مگر این که کسی چنین بگوید که محمول‌های مقدمات [برهانی] یا در حدود موضوعات خود اخذ می‌شوند، یا موضوع علم در حدود این محمول‌ها اخذ می‌شود؛ یا به عبارت دیگر، محمولات مقدمات [برهانی] یا در حدود موضوعات خود اخذ می‌شوند، یا موضوعات یا آنچه مقوم موضوعات است تا آن‌جا که در قلمرو علم [مورد بحث] باشند. در حدود محمولات اخذ می‌شوند. و معلم اول چنین رأی داده است، هر چند به آن تصریح نکرده است. پس هر محمول برهانی یا در حد موضوع اخذ می‌شود، یا موضوع و مقوم آن در حد محصول اخذ می‌شود، یا به صورت مطلق، مانند سطح برای مثلث، و یا به صورت تخصیصی که ضرورتا بخود می‌گیرد، مانند آن که خط هر گاه «مساوی» بر آن حمل شود، بصورت «مساوی با یک خط» حمل می‌شود که امری مخصّص است. و هر گاه «واحد» بر «عالم» حمل شود، واحد بر آن نه بصورت مطلق بلکه در عالمیت حمل می‌شود. و این در هر حال نوعی تخصیص، اعم از زبانی یا فعلی است. ۱۷۷

(۱۸۰) و أما کیفیة أخذ ما یقوم الموضوع فی حد العارض فذلک أن یؤخذ موضوع المعروض له أو جنس المعروض له أو موضوع جنسه. الأول كما یؤخذ العدد فی حد مضروب عدد زوج فی عدد فرد؛ و المثلث فی حد مساواة مضروب ضلعه فی نفسه لمضروب الآخرين کل فی نفسه: فإن موضوع هذا العارض هو المثلث القائم الزاویة. و لكن یؤخذ فی حده المثلث. و الثانی كما یؤخذ السطح فی حد المثلث القائم الزاویة، فإنه موضوع جنسه. و الثالث كما یؤخذ العدد فی حد زوج الزوج. فجميع هذه یقال لها أعراض ذاتیة.

(۱۸۰) اما کیفیت اخذ مقوم موضوع در حد عارض ۱۷۸ به این صورت است که موضوع معروض یا جنس معروض یا موضوع جنس

معروض ۱۷۹ در آن اخذ می‌شود. مثال نوع اول مانند: عدد که در تعریف حاصل ضرب عدد زوج در عدد فرد اخذ می‌شود؛ و مثلث در تعریف تساوی حاصل ضرب یک ضلع در خود، با مجموع حاصل ضرب دو ضلع دیگر در خود، که موضوع چنین عارضی مثلث قائم الزاویه است و مثال نوع دو مانند اخذ شدن سطح در حد مثلث قائم الزاویه، که سطح موضوع جنس آن است. و مثال نوع سوم مانند اخذ شدن عدد در حد زوج زوج-همه‌ی این انواع عارض، عارض ذاتی نامیده می‌شود. ۱۸۰

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۴۶

(۱۸۱) فما كان من المحمولات لا مأخوذاً في حدّ الموضوع، ولا الموضوع أو ما يقوّمه مأخوذاً في حدّه، فليس بذاتي، بل هو عرض مطلق غير داخل في صناعة البرهان مثل البياض للقننس وإن كان لازماً على ما سنوضح.

(۱۸۱) آن دسته از محمولات که در حد موضوع اخذ نمی‌شوند و نیز موضوع یا مقوم آن در حد آن‌ها اخذ نمی‌شود، ذاتی نیستند، بلکه عرض مطلق هستند که در فن برهان بکار نمی‌آیند، مانند سفیدی برای ققنوس، هرچند لازم آن باشد، ۱۸۱ چنانچه بعداً توضیح خواهیم داد.

(۱۸۲) و ما بعد هذا فيقال بذاته لا على جهة تليق بالحمل والوضع ولا لائفاً بالبرهان: فيقال لما معناه غير مقول على موضوع أو في موضوع و هو قائم بذاته. و أما الماشي و المحمولات كلها فكل واحد منها يقتضي معنى ذاته مثل معنى الماشي؛ و يقتضي شيئاً آخر هو الموضوع له. فليس و لا واحد منها مقتصر الوجود و الدلالة في المعنى على ذاتها. فذواتها ليست هي بذواتها.

(۱۸۲) آنچه غیر از این دو نوع ذاتی هست مربوط به رابطه‌ی حمل و وضع نبوده و در کتاب «برهان» مورد استعمال نیست: گاهی ذاتی به چیزی گفته می‌شود که معنای آن نه بر موضوع قائم بالذات و نه در موضوع قائم بالذات وجود دارد. و اما ماشی و همه‌ی محمولات مانند آن‌ها، معنی ذات خود، مانند معنی ماشی و چیز دیگری که موضوع آن‌ها است را اقتضا می‌کنند، و هیچ یک از آن‌ها از نظر وجود و دلالت در معنی ذات خود خلاصه نمی‌شوند، پس ذات آن‌ها خود به خود ذات آن‌ها نیست و [ماهیت ندارند].

۱۸۲

(۱۸۳) و يقال أيضاً «بذاته» للشيء الذي هو سبب للشيء موجب له: مثل إن الذبح إذا تبعه الموت لم يقل إنه قد عرض ذلك اتفاقاً: بل الذبح يتبعه الموت بذاته، لا مثل أن يعرض برق إثر مشي ماش، أو يمشي إنسان فيعثر على كثر، و سائر كل ما كان اتفاقاً. (۱۸۳) و گاهی ذاتی به چیزی گفته می‌شود که سبب ایجاب چیز دیگر است. مثل ذبح و به تبع آن مرگ [حیوان]، که در این جا گفته نمی‌شود که مرگ اتفاقاً عارض حیوان شد: بلکه مرگ بالذات نتیجه‌ی ذبح است، نه مثل پیدا شدن جرقه‌ی ناشی از راه رفتن یک شخص، یا پیدا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۴۷

کردن کسی گنج را و سائر امور اتفاقی از این قبیل. ۱۸۳

(۱۸۴) و يقال أيضاً «بذاته» لما كان من الأعراض في الشيء أولياً. أعني بقولي أولياً أنه لم يعرض لشيء آخر ثم عرض له، بل ما كان لا واسطه فيه بين العارض و المعروض له، و كان المعروض له سبباً لأن يقال إنه عرض في شيء آخر: كما نقول جسم أبيض و سطح أبيض. فالسطح أبيض بذاته، و الجسم أبيض لأن السطح أبيض.

(۱۸۴) و گاهی ذاتی به اعراضی گفته می‌شود که اولاً در شیء باشد. و مقصود من از اولی این است که آن عرض، ابتدا عارض چیز دیگری نشود تا از طریق آن، عارض شیء مورد نظر باشد، بلکه بین عارض و معروض واسطه‌ای نباشد و معروض سبب عارض شدن عرض به چیز دیگر باشد: همان‌طور که می‌گوئیم جسم سفید است و سطح [آن جسم] سفید است، پس در این جا سطح بالذات سفید است و جسم به خاطر سفید بودن سطح سفید است. ۱۸۴

(۱۸۵) فهذه هي الوجوه الخارجة عن غرضنا هاهنا. بل الداخلة في غرضنا هو المذكوران الأولان: فإنه قد يطلق لفظه «ما بذاته» مردافه

لما هو مقول من جهة «ما هو» على المعنى المذكور فى هذا الفن: فيقال للمقوم ذاتى لما يقومه و بذاته له. و قد يطلق لفظه بذاته و الذاتى و يعنى به العارض المأخوذ فى حده الموضوع أو ما يقومه على ما قيل - و ربما قيل على معنى أخص و أشدّ تحقيقا - و يعنى به ما يعرض للشيء أو يقال عليه لذاته و لما هو هو، لا لأجل أمر أعم منه، و لا لأجل أمر أخص منه. و حى استعمل على هذا المعنى فى التعليم الأول فقد يتضمن شرط الأوليّة. فلذلك من غير استثناء و شرط أنتج منه أنه يجب أن يكون أوليا. و إذا لم يفهم ذلك شوش و نوقض و قيل: ما كان يجب أن يقال إن لذاته هو الذى لما هو هو. و السبب فيه أنه لم يفهم هذا الاشتراك الأول. و لذلك قيل: لا الموسيقى و لا- البياض بذاته للحيوان: لأن الموسيقى من خواص الإنسان فتكون للحيوان بسبب أنه انسان. و أما البياض فهو له لأنه جسم مركب. و من هذه الأعراض الذاتيّة ما هو ضرورى مثل قوة الضحك للإنسان، و منه ما هو غير ضرورى مثل الضحك بالفعل للإنسان.

(۱۸۵) این وجوه [ذاتی] در این جا از مقصود ما خارج است. بلکه دو معنى اول مذکور مقصود ماست. که: گاهی لفظ «ذاتی» با آنچه در جهت «ما هو» گفته می‌شود به معنایی که در

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۴۸

منطق مدنظر است مترادف است به این معنى که به مقوم چیزی که آن را قوام می‌بخشد ذاتی گفته می‌شود. و گاهی از لفظ ذاتی عارضی اراده می‌شود که موضوع یا آنچه موضوع را قوام می‌بخشد در حد آن اخذ شده باشد و چه بسا ذاتی به معنایی اخص و اشدّ از آن گفته شود. و مقصود این است که آنچه عارض چیزی می‌شود از آن جهت ذاتی آن چیز خوانده می‌شود که آن چیز چنان است که هست نه بخاطر امری اعم از آن یا امری اخص از آن. و در تعلیم اول، به هنگام استعمال این معنى، شرط اولیت را در آن ادغام کرده است، و لذا بدون هرگونه استثناء و شرط از آن نتیجه گرفته است که چنین ذاتی باید اولی باشد. و چون این معنى درک نشده، لذا ذهنشان مشوّش شده و در مقام نقض آن برآمده و گفته‌اند. لازم نیست گفته شود که ذاتی از جهت ما هو هو باشد. و سبب این تشویش این است که معنى مشترک اول ذاتی را درک نکرده‌اند و به خاطر ادغام شرط اولیت در ذاتی گفته شده است که موسیقی و سفیدی برای حیوان ذاتی نیست، زیرا موسیقی از خواص انسان است و به سبب انسان بر حیوان عارض می‌شود و سفیدی بر حیوان از آن جهت که جسم مرکب است عارض می‌شود. و بعضی از این اعراض ذاتی، ذاتی ضرورى است مانند قوه‌ی خندیدن برای انسان و بعضی از این اعراض ذاتی غیر ضرورى است مانند خنده‌ی بالفعل برای انسان.

(۱۸۶) و قد بلغ من عدول بعض الناس عن المحجّة فى هذا الباب لسوء فهمه أن ظنّ أن المحمولات فى البراهين لا تكون ألبته إلا من المقومات، لأنه لما جرت العادة عليه فى تأمله لكتاب «إيساغوجى» بأن يسموا المقوم ذاتيا، و لا يفهم هناك من الذاتى إلا المقوم، ظن أن الذاتى فى «كتاب البرهان» ذلك بعينه و هو العلة. قال: و ليس كلّ علة، فإن الفاعل و الغاية لا يصلح أن يجعل أحدهما وسط برهان، بل المادة أو ما يجرى مجراها و هو الجنس، أو الصورة أو ما يجرى مجراها و هو الفصل؛ و إن محمولات المطالب أيضا هي هذه بأعيانها؛ و إنه إنما تكون المقدمة الكبرى ذاتية إذا كان محمولها ذاتيا بمعنى المقوم للموضوع. و قال إن الحد الأوسط يكون ذاتيا لكلا الطرفين يعنى المقوم. و حين سمع قسمة الذاتى لم يعلم أن الذاتى فى كلا القسمين المستعملين هو المحمول، بل حسب أنه المأخوذ فى الحد فظن أن القسمة هكذا: أن من الذاتيات ما هو محمول مأخوذ فى حد موضوعه؛ و منه ما هو موضوع مأخوذ فى حد المحمول، ليس أن ذلك المحمول يكون ذاتيا للموضوع، بل الموضوع.

(۱۸۶) انحراف بعضی از راه راست به خاطر بدفهمی در این باب به حدی رسیده است

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۴۹

که گمان کرده است که محمولات در براهین جز از مقومات حاصل نمی‌شود، زیرا وی در تأمل خویش در کتاب «ایساغوجی» به این مطلب عادت کرده که مقوم را ذاتی می‌نامند، و در آن جا از ذاتی جز مقوم فهمیده نمی‌شود و لذا گمان کرده که ذاتی در

«کتاب برهان» نیز عینا همان است و آن عبارت از علت است. و گفته است که هر علتی مدنظر نیست، زیرا فاعل و غایت صلاحیت حد اوسط بودن برای برهانی را ندارند، بلکه ماده و جاری مجرای آن یعنی جنس و صورت و جاری مجرای آن یعنی جنس و صورت و جاری مجرای آن یعنی فصل مدنظر است و این که محمولات مطالب (- نتایج برهان) نیز عینا چنین‌اند، و مقدمه‌ی کبری صرفا زمانی ذاتی است که محمول آن ذاتی به معنی مقوم موضوع باشد. و باز گفته است که حد اوسط برای هر دو طرف (- اصغر و اکبر) ذاتی به معنی مقوم است. و [این شخص] چون تقسیم ذاتی را شنیده، ندانسته است که ذاتی در هر دو قسم مستقل، محمول است، بلکه گمان کرده که ذاتی همان چیزی است که در حد اخذ می‌شود و چنین پنداشته است که تقسیم مزبور هم چنین است که: بعضی از ذاتیات محمول هستند که در حد موضوع اخذ می‌شوند و بعضی از آن‌ها موضوع هستند که در حد محمول اخذ می‌شوند و در این حال محمول ذاتی موضوع نیست بلکه موضوع ذاتی محمول است.

(۱۸۷) و قد رأیت بعض المنتسبین إلى المعرفة ممن كانت عبارة هذا الإنسان أقرب إلى طبعه فعول عليه في المنطق، فاعتقد جميع هذا فألزمه لزوم هذا المنهج أن قال:

کل محمول ضروری غیر مفارق فهو مقوم؛ و ألا معنی للخاصة التي تعم النوع كله في كل وقت؛ و أن الخاصة مما لا يمتنع مفارقتها؛ و أن كون المثلث المتساوي الساقين ذا زاويتين متساويتين عند القاعدة فصل لا خاصة؛ و أن كون كل مثلث ذا زوايا مساوية لقائمتين فصل لا خاصة؛ و أن هذه مقومات لموضوعها. و مع ذلك فيجعل الحد الأوسط علة موجبة للأكبر حتى يكون البرهان برهانا. و يعترف أن ذلك كثيرا ما يكون مساويا، و يعترف أن كل مقوم علة، و أن المعلول ليس بمقوم، فيكون الأكبر المعلول ليس مقوما بل لازما، و قد فرضه محمولا ذاتيا بمعنى المقوم. و منع أن يكون لازم غير مقوم - و مع ذلك فإن المقدمة تكون ذاتية و محمولها ليس بذاتي بمعنى المقوم. و يعترف أن المعلول ربما كان لازما عن العلة دائما لا يفارقه. و أيضا فإنه مع قوله ذلك يعترف أن مثل المساوي زواياه لقائمتين إن كان مقوما لمثل المثلث فلا يكون المثلث مقوما له: لأن المقوم علة، و الشيء لا يكون للشيء الواحد علة و معلولا إلا بسبيل العرض: لأن كل مقوم متقدم؛ و المتقدم لا يكون متأخرا عن نفس ما هو عنه متقدم. و يعترف أنه ليس كل ما هو مع شيء دائما فهو علة، بل

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۵۰

يحتاج أن يكون مع المعية مقوما، و الآخر مع المعية غير مقوم. فيكون المحمول في الكبرى - لأنه ذاتي - مقوما للأوسط. و لأن الأوسط في البرهان علة للأكبر عنده مطلقا، فهو مقوم بالأوسط. و أيهما كان غير مقوم فهو لازم لزوما کلیا. و ما هو لازم لزوما کلیا فهو ذاتي: فهو مرة أخرى مقوم.

(۱۸۷) من بعضی از منتسبین به معرفت را می‌شناسم که کلمات این فرد را مطابق طبع خویش یافته و براساس آن در منطق تأویلاتی کرده است، و این سخنان را پذیرفته و در نتیجه پیروی از این روش او را ملزم ساخته است که چنین بگوید که: هر محمول ضروری غیر مفارق، در واقع مقوم است و معنی ندارد عرض خاص به نحوی باشد که همه‌ی افراد یک نوع را در همه‌ی ازمه شامل شود، و عرض خاص از چیزهایی است که انفکاک آن [از موضوع] امتناعی ندارد. و این که تساوی زوایای مجاور قاعده در مثلث متساوی الساقین، فصل [مثلث متساوی الساقین] است، نه عرض خاص [آن] و این که تساوی زوایای هر مثلث با دو قائمه فصل [مثلث] است، نه عرض خاص [آن]، و این امور از مقومات موضوعات خود هستند. با این وصف [این فرد] حد اوسط را علت موجبه‌ی حد اکبر قرار می‌دهد، تا از این طریق برهان، برهان واقعی باشد، و بر این نکته اعتراف می‌کند که در اغلب اوقات [حد اکبر و حد اوسط] می‌توانند مساوی هم باشند و باز اعتراف می‌کند که هر مقوم علت است و معلول هرگز مقوم نیست؛ پس در این حال حد اکبر که معلول [حد اوسط] است مقوم [حد اوسط] نیست، بلکه لازم [حد اوسط] است، در حالی که وی حد اکبر را محمول ذاتی به معنای مقوم فرض کرده بود. از طرف دیگر وی این را که امر لازم، غیر مقوم باشد نمی‌پذیرد و در این حال، مقدمه ذاتی خواهد بود و

محمول آن‌ها ذاتی به معنای مقوم نخواهد بود، این فرد اعتراف می‌کند که چه بسا معلول لازم علت خود باشد به نحوی که هرگز از آن انفکاک نپذیرد. این شخص علی‌رغم این سخن خود، اعتراف دارد که مثلاً تساوی زوایای مثلث با دو قائمه اگر مقوم مثلث باشد، در این صورت مثلث مقوم آن [تساوی زوایا با دو قائمه] نخواهد بود: زیرا آنچه مقوم است در واقع علت است و چیزی نمی‌تواند علت و معلول چیزی واحد باشد و مگر بر سبیل عرض: زیرا هر مقومی، متقدم است و آنچه متقدم است نمی‌تواند از چیزی که از آن متقدم است متأخر باشد. و این شخص اعتراف می‌کند که چنین نیست که هر آنچه با چیزی معیت دارد، علت آن باشد، بلکه علاوه بر داشتن معیت باید مقوم آن نیز باشد، و آن دیگری علاوه بر معیت داشتن، غیر مقوم اولی باشد. پس محمول کبری- چون ذاتی است- مقوم اوسط است. و چون اوسط در برهان به عقیده‌ی این شخص همواره علت اکبر است، پس اکبر با اوسط قوام دارد. و هر کدام از این دو غیر مقوم باشد،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۵۱

در واقع لازم دیگری خواهد بود، و آنچه لازم است، در واقع ذاتی است: پس بار دیگر [اکبر] مقوم خواهد بود.

(۱۸۸) فما أخلق بالعقل أن يتعجب من عقول هؤلاء! و أنت تعلم أن جميع المطالب في علم الهندسة و العدد تطلب عن أمور لازمة غير مقومة بوجه، فإنك لا تجد فيها قياسا يطلب عن محمول جنسي أو فصلي. و العجب من ذلك الأول المتشبه به إذ أنكر أن تكون العلة الفاعلة وسطا، ثم إنه في الحال ضرب المثل بتوسط قيام الأرض في الوسط في إثبات الكسوف: و ذلك في الحقيقة علة فاعلية للكسوف و تؤخذ في حد الكسوف.

و العفونة تؤخذ في حد صنف من الحميات. و كثير من الأسباب الفاعلية و الغائية تؤخذ في الحدود و البراهين كما يأتيك بيانه من بعد.

(۱۸۸) چقدر بر شخص عاقل شایسته است که از اندیشه‌ی این افراد در تعجب باشد! و تو می‌دانی که همه‌ی مطالب علم هندسه و حساب، از راه امور لازمی که مقوم [موضوع] نیستند اثبات می‌شوند. و تو در هندسه و حساب هرگز قیاسی نمی‌یابی که در آن از محمول جنسی یا فصلی استفاده شود. و تعجب از فرد مذکور در اول بحث است که این شخص به او تشبه کرده است، زیرا وی حد اوسط قرار گرفتن علت فاعلی را انکار کرده است و سپس بلافاصله اثبات کسوف را از طریق واسطه قرار دادن نحوه‌ی قرار گرفتن زمین به عنوان مثال مطرح ساخته است:

در حالی که نحوه‌ی قرار گرفتن زمین، در حقیقت علت فاعلی کسوف است و در حد کسوف اخذ می‌شود. هم‌چنین مثلاً عفونت در حد نوعی از تب اخذ می‌شود و بسیاری از اسباب فاعلی و غایی در حدود و براهین اخذ می‌شوند، همان‌طور که بعد از این بیان خواهد شد.

(۱۸۹) و العجب الآخر أن المثال الذي أوردته هو قيام الأرض في الوسط: و ذلك علة لا نمحاق الضوء مقومة له، لا متقومة به، و عارض خاصي للقمر الذي هو الحد الأصغر، لا مقوم له. و مما يغرم ما يقال من أمر الحد و أنه مناسب للبرهان، فيحسبون أن كل برهان ينحل إلى الحد، و إذا أنحل إلى الحد كان المطلوب هو الحد الأوسط أو الأصغر و ليس كذلك. إن كان فإنما يكون ذلك بين الأوسط و الأكبر. و أن القائن القائل إن القمر تقوم الأرض بينه و بين الشمس: و ما قامت الأرض بينه و بين الشمس أورثته ظلمة بالستر، لم يكن الوسط فيه حدا للقمر و لا جزء حد، و لا الأ-كبر حدا للأوسط بمعنى المقوم، و لا جزء حد له، لكنه معلول له. بل الأوسط و الأكبر كل واحد منهما أو مجموعهما- كما ستعلم-

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۵۲

حد للمطلوب الذي هو الكسوف، و هو عرض ذاتي من الأ-عراض التي للقمر، و ليس شيئا مقوما له حتى يكون ذاتيا بالمعنى الذي عندهم.

(۱۸۹) تعجب دیگر این که وی مثالی که آورده است بودن زمین در وسط است که علت محو شدن نور ماه است و [بنابراین] مقوم این امر است، نه مقوم به آن؛ در حالی که محو شدن نور ماه نسبت به ماه که حد اصغر است عرض خاص است و مقوم آن نیست. و یکی از دلایل اشتباه این عده عبارت از این است که در مورد حد گفته شده که حد با برهان مناسبت دارد و این عده گمان کرده‌اند که هر برهانی قابل انحلال به حد است و وقتی برهان به حد منحل شود، مطلوب یا حد اوسط خواهد بود یا حد اصغر، و حال آن که چنین نیست، اگر چنین رابطه‌ای وجود داشته باشد، صرفاً بین حد اوسط و حد اکبر می‌تواند وجود داشته باشد. اگر کسی قیاسی تشکیل دهد و بگوید: زمین بین ماه و خورشید قرار گرفته است و آنچه زمین بین آن و خورشید قرار گیرد تاریک می‌گردد، این قیاس حد اوسط حد ماه و جزء حد ماه نیست و هم‌چنین، حد اکبر حد حد اوسط یا جزء حد آن به معنی مقوم نیست. بلکه معلول حد اوسط است. اما یکی از حد اوسط و یا حد اکبر یا هر دو آن‌ها- همان‌طور که بعداً خواهیم دانست- حد مطلوب هستند که عبارت از گرفتن نور است و خود گرفتگی نور عرضی ذاتی از اعراضی است که ماه دارد و مقوم ماه نیست تا به معنایی که این عده در نظر دارند برای ماه ذاتی باشد.

(۱۹۰) و هذا الطغيان إنما يعرض لهم من سببين: أحدهما بسبب ما جرت به العادة من استعمال لفظه الذاتی فی «كتاب إيساغوجي». و لم يعلموا أنه لا-الذاتی و لا الضروری و لا الکلی فی هذا الکتاب هو ما قيل فی کتاب قبله. و الثانی تفخیم أمر البرهان إذ جعلوه من الذاتیات المقومه، إذ کان الذاتی المقوم يتخيل عندهم أنه أشرف؛ و البرهان أيضا بالحقیقه هو أشرف. فيتوهمون أنه يجب أن تكون مقدمات البرهان من الأشرف لا غیر، كما لو قال قائل إنه لا يجب أيضا أن يكون برهان على سالب لأنه خسيس، أولا يجب أن يكون برهان على الأمور الطبيعيه او التعاليميه، بل إنما يناسب البرهان الأشرف من الأمور و هو الأمر الألهی: فإنه إن كان للأشرف فی هذا الکتاب مدخل، و كان المدخل ليس على سبيل شرف المناسبه و الصدق، بل الشرف الآخر، و كان يجب أن يعتبر هذا فی المبادئ، فيجب أن يعتبر أيضا فی المسائل: فيكون إنما يجب فی المقدمات أن تكون ذاتیه المحمولات يعنى المقوم الفائز بالشرف إذا كانت مختصه بالعلم الألهی لشرفه.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۵۳

(۱۹۰) این طغیان [از مسلک حق] از دو جهت بر این عده عارض شده است: اول، به خاطر عادت استعمال اصطلاح «ذاتی» در «کتاب ایساغوجی»، زیرا ندانسته‌اند که «ذاتی» و «ضروری» و «کلی» در کتاب «برهان» به همان معنایی که در کتاب قبل از آن ۱۸۵ استعمال شده نیست. و دوم، بزرگداشت مقام برهان از این طریق که برهان از ذاتیات مقوم حاصل می‌شود چه در نظر این عده ذاتی به معنای مقوم، [از دیگر انواع ذاتی] اشرف است، همان‌طور که «برهان» در حقیقت اشرف است. به این ترتیب این عده توهم کرده‌اند که لازم است مقدمات برهان از اشرف [مقدمات] باشند، مثل این که کسی بگوید لازم نیست که بر قضایای سالبه برهان اقامه شود، زیرا قضایای سالبه پست‌اند، یا لازم نیست که بر امور طبیعی یا ریاضی برهان اقامه شود، بلکه آنچه با برهان مناسبت دارد اشرف امور است که عبارت از امور الهی است: زیرا اگر در این کتاب [-الهیات] برای اشرفیت دخالتی باشد، این دخالت از طریق مناسبت و صدق نیست بلکه بخاطر چیز دیگری است، و آن چیز [-وجه شرافت] باید در مبادی و هم‌چنین در مسائل [الهی] باید اعتبار شود: پس لازم است محمولات مقدمات مختص به علم الهی، بخاطر شرافت علم الهی ذاتی به معنی مقوم باشند.

(۱۹۱) لكن ليس هذا و أمثاله بشيء و لا يجب أن يصغى الرجل العلمی إلى ما يفرع إليه القاصرون من أن ذا شريف و ذا خسيس، بل إلى الموجود فی نفس الأمور. فلنعرض عن أمثال هؤلاء الخارجين؛ و لنصر إلى غرضنا فی تحقیق الأعراض الذاتیه فنقول:

(۱۹۱) این سخن و امثال آن بی‌فایده است. و نباید شخص علمی به سخنان افراد قاصر، مانند این که فلان، شریف یا پست است گوش دهد. لذا از این افرار، که از دایره‌ی بحث علمی خارجند، صرف‌نظر کرده و به مقصد خود که تحقیق در اعراض ذاتی است پرداخته و می‌گوییم:

(۱۹۲) إنما سميت هذه أعراضا ذاتية لأنها خاصة بذات الشيء أو جنس ذات الشيء: فلا يخلو عنها ذات الشيء أو جنس ذاته - إما على الإطلاق مثل ما للمثلث من كون الزوايا الثلاث مساوية لقائمتين، وإما بحسب المقابلة إذا كان الموضوع لا يخلو عنه أو عن مقابله بحسب المضادة أو بحسب العدم الذي يقابله خصوصا: مثل الخط فإنه لا يخلو عن استقامة أو انحناء، و العدد عن زوجية أو فردية، و الشيء عن موجبة أو سالبة.

(۱۹۲) این اعراض از آن جهت ذاتی نامیده شده‌اند که به ذات شیء یا جنس ذات شیء

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۵۴

اختصاص دارند، و ذات شیء یا جنس ذات آن از این اعراض خالی نیست چه به نحو مطلق، مثل تساوی زوایای سه گانه‌ی مثلث با دو قائمه و چه به نحو مقابله به این صورت که موضوع از آن عرض یا از مقابل آن خالی نباشد، و مقابل آن یا برحسب تقابل تضاد است و یا برحسب عدم خاص آن ۱۸۶، مثل خط که یا مستقیم است یا منحنی، و عدد یا زوج است و یا فرد، و قضیه‌ی منطقی که یا موجبه است یا سالبه.

(۱۹۳) فإذا اجتمع في هذه العوارض أن كان الموضوع لا يخلو عنها بأحد الوجهين المذكورين، و كانت ليست لغير الموضوع أو جنسه، كانت مناسبة لذاته. فلو كان الموضوع لا يخلو عنها، و لكن توجد لغيره من أشياء غريبة من ذاته أو جنسه - مثل السواد للغراب - لما كانت ذاتية له بوجه: إذ كانت لا تتعلق بذاته و لا بذات ما يقومه و لا ذات الشيء تقوم بها. و لو كان الموضوع يخلو عنها لا إلى مقابل مثلها، بل إلى سلب فقط، لكان ذات الموضوع لا يقتضيها في المقارنة و لا في التقوم بها. فأما إذا كانت من الأمور اللاحقة للموضوع، التي تقتضيها ذاته، و اختصت بجنسه و لزمته مطلقا، أو على التقابل، صارت تستحق أن تسمى أعراضا ذاتية.

(۱۹۳) پس هرگاه موضوع به یکی از وجه مذکور از این عوارض خالی نباشد و این عوارض به غیر این موضوع یا جنس آن، حاصل نباشد، این عوارض مناسب ذات آن موضوع خواهند بود. اگر موضوع خالی از این عوارض نباشد اما این عوارض برای غیر موضوع و اشیاء بیگانه از ذات و جنس موضوع حاصل باشند - مانند سیاهی برای کلاغ - در این صورت به یک لحاظ ذاتی موضوع نخواهند بود: زیرا نه به ذات موضوع و نه به ذات مقوم موضوع تعلق ندارند و نه ذات موضوع بر آن‌ها قوام دارد. و اگر موضوع از این عوارض خالی باشد به نحوی که مقابل آن‌ها را هم نداشته باشد، بلکه این عوارض به نحو بسیط از آن سلب شوند، در این صورت ذات موضوع مقارنت آن‌ها و قوام بر آن‌ها را اقتضا نمی‌کند. اما هرگاه امور لاحق بر موضوع، مقتضای ذات موضوع بوده و به جنس موضوع اختصاصی داشته باشند و مطلقا یا به نحو تقابل لازمی ذات موضوع باشند، در این صورت استحقاق خواهند یافت که اعراض ذاتی نامیده شوند. ۱۸۷

(۱۹۴) و نقول: إن الأشياء الموجودة في موضوع موضوع للصناعات - لست أعني في موضوع موضوع للمسائل، أعني التي وجودها أن تكون فيه - هي التي تعرض لذلك

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۵۵

الموضوع لذاته و لأنه ما هو هو. و أما اللوازم العرضية التي ليست بهذه الصفة فإنها و إن كانت لازمة فهي خارجة عن أن تفيد الموضوع أثرا من الآثار المطلوبة له. و كيف و هي أعم من تلك الآثار: إذ تلك الآثار إنما توجد في الموضوع، و هي توجد خارجة عنه. فإن أخذت من حيث هي مخصصة بالموضوع صارت ذاتية مأخوذا في حدها الموضوع.

(۱۹۴) می‌گوئیم: اموری که در هریک از موضوعات علوم یافت می‌شوند - مقصود من تک تک موضوعات مسائل علم نیست یعنی اموری که در این مسائل وجود دارند - اموری هستند که به خاطر ذات موضوع و از آن جهت که موضوع همان است که هست، بر موضوع عارض می‌شوند، اما امور لازم عرضی که فاقد این صفت هستند، هرچند لازم [موضوع] اند با این حال از [قلمرو] تولید اثری از آثار مطلوب برای موضوع خارجند؛ و چگونه چنین نباشد در حالی که خود این لوازم اعم از این آثار هستند: زیرا این آثار

فقط در موضوع به وجود می‌آیند ولی آن لوازم در خارج از موضوع به وجود می‌آید. این لوازم اگر از حیث اختصاص به موضوع لحاظ شوند «ذاتی» خواهند بود و موضوع در تعریف آن‌ها اخذ خواهد شد.

(۱۹۵) و اعلم أن الأعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية:

و ذلك لأنها إن أخذت من حيث تخصص بموضوع الصناعة زال بذلك غرابتها. وإنما يمكن أن تخصّص إذا كانت مناسبة للموضوع أو لجنسه أو لما هو كالجنس فيكون العلم للعام والمخصص للمخصّص. و ما لم يكن كذلك لم يكن مستعملاً في البرهان. و إن أخذت مطلقة فليس وجودها لموضوع الصناعة - من حيث هو موضوع الصناعة - إذ قد توجد في غيره فلا يكون النظر فيها من جنس النظر المخصوص بالصناعة.

(۱۹۵) و بدان که اعراض بیگانه هرگز به عنوان مطلوب‌های مسائل علوم برهانی وضع نمی‌شوند: زیرا اگر این اعراض از حیث اختصاص به موضوع علوم لحاظ شود، بیگانگی آن از بین می‌رود و اختصاص یافتن آن‌ها [برای موضوع] فقط زمانی مقدور است که با موضوع یا جنس آن یا آنچه به منزله‌ی جنس است مناسبت داشته باشد در این صورت اگر عام لحاظ شود برای [موضوع] عام و اگر خاص لحاظ شود برای موضوع خاص اختصاص خواهد یافت. و هر آنچه چنین لحاظ نشود؛ در برهان استعمال نمی‌شود. و اگر این اعراض به نحو مطلق لحاظ شود، در این صورت برای موضوع علم از آن جهت که موضوع علم است وجود نخواهد داشت، زیرا در غیر موضوع این علم هم یافت می‌شود. و در این صورت، بررسی آن، از نوع بررسی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۵۶

مخصوص به یک علم نخواهد بود.

(۱۹۶) ثم العلوم إما جزئية و إما كلية. و العلم الجزئي إنما هو جزئي لأنه يفرض موضوعاً من الموضوعات و يبحث عما يعرض له من جهة ما هو ذلك الموضوع. فإن لم يفعل كذلك لم يكن العلم الجزئي جزئياً، بل دخل كل علم في كل علم، و صار النظر ليس في موضوع مخصوص، بل في الوجود المطلق، فكان العلم الجزئي علماً كلياً و لم تكن العلوم متبانية. مثال هذا أن علم الحساب جعل علماً على حدة لأنه جعل له موضوع على حدة و هو العدد. فينظر صاحبه فيما يعرض للعدد من جهة ما هو عدد. فلو كان الحاسب ينظر في العدد أيضاً من جهة ما هو كم: أو كان الناظر في الهندسة ينظر في المقدار من جهة ما هو كم، لكان الموضوع لهما «الكم» لا العدد و المقدار. و إن كان ينظر في العدد من جهة ما هو في مقدار ما، أو ذو مقدار، فيكون نظره في عارض للمقدار من حيث هو مقدار.

و إذا كان له أيضاً حين ينظر في المقدار من جهة ما هو عدد أن ينظر فيما يعرض للعدد من حيث هو عدد، كان العلمان قد صاراً علماً واحداً. و كذلك إن كان هذا ينظر في المقدار من جهة ما يقارن مبدأ حركته، فيكون له أن ينظر في الشيء من جهة له مبدأ حركته، فلم يتميز علم من علم. أو كان صاحب العدد ينظر في العدد من جهة ما هو موجود، كان له أن ينظر فيما يعرض للموجود من حيث هو موجود، فكان الحساب لا يفارق الفلسفة الأولى.

(۱۹۶) علوم یا جزئی هستند یا کلی، و علم جزئی از آن جهت جزئی است که در آن موضوعی از موضوعات فرض می‌شود و از آنچه بر آن از جهت موضوع بودنش عارض می‌گردد بحث می‌شود و اگر چنین نباشد، علم جزئی، علم جزئی نخواهد بود بلکه هر علمی در هر علمی داخل خواهد شد، و در این صورت آنچه که مورد بررسی خواهد، نه موضوعی خاص موجود مطلق خواهد بود و علم جزئی علم کلی گشته و علوم از هم متمایز نخواهد بود. برای مثال علم حساب از آن جهت علم منفرد لحاظ شده است که موضوع خاصی دارد که عدد است.

و متعاطی علم حساب اعراضی را بررسی می‌کند که بر عدد، از آن جهت که عدد است، عارض می‌شوند. اگر متعاطی حساب در عدد از آن جهت که «کم» است نظر کند یا متعاطی هندسه در مقدار از آن جهت که «کم» است نظر کند موضوع هر دو علم «کم»

خواهد بود، نه عدد و نه مقدار، و اگر در عدد از آن جهت که آن در مقدار قرار دارد یا دارای مقدار است نظر کند در این صورت این بررسی، بررسی چیزی است که بر مقدار از آن جهت که مقدار است عارض می‌شود هم‌چنین هرگاه به هنگام بررسی مقدار، آن را از جهت عدد بودن لحاظ کند در واقع آنچه را که بر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۵۷

عدد از آن جهت که عدد است عارض می‌شود بررسی کرده است و در هر حال این دو علم، علم واحد خواهند شد. و همین‌طور اگر در مقدار از آن جهت که با آنچه مبدأ حرکت است مقارنت دارد نظر کند، پس در شیء از جهت آن که دارای مبدأ حرکت است نظر کرده است، و در این صورت هیچ علمی از علم دیگر متمایز نمی‌شود. یا اگر متعاطی عدد در عدد از آن جهت که موجود است نظر کند در واقع بر آنچه بر موجود از آن جهت که موجود است عارض می‌شود نظر کرده است و در این حال علم حساب با فلسفه‌ی اولی هیچ فرق نخواهد داشت. ۱۸۸

(۱۹۷) فکذلک إذا کان موضوع صناعة ما جزئیة - و لیکن الطب - أمرا - و لیکن بدن الإنسان - و طلب عارض غریب لیس للإنسان من جهة ما هو إنسان - مثلا كالسواد المطلق و الحركة المطلقة - فإن السواد للإنسان من جهة ما هو جسم مرکب ترکیبا ما، و الحركة له من جهة ما هو جسم طبیعی، و کان له أن ينظر فيما يعرض للجسم المركب من حيث هو جسم مرکب، أو من حيث هو جسم - لکان الطب هو عين العلم الطبيعي الكلي، و لم یکن علما جزئيا، فکان یكون أيضا بيطرة و فلاحه، إذ کان یكون کل واحد منهما العلم الطبيعي و يتحيز فيه الفهم، إلا - أن يجعل السواد سوادا مخصيا بالإنسان، لیس أن يجعله سوادا لإنسان بل سوادا هو بحال مع تلك الحال یكون للإنسان، حتی لا - یكون تخصيص نسبة فقط، بل تخصيص لأمر خاص، لذلك الخاص تخصیصت النسبة. فبین أن الأعراض الغريبة لا ينظر فيها فی علم من البرهانيات.

(۱۹۷) اگر موضوع علمی جزئی - مانند پزشکی - امری باشد - مانند بدن انسان - و در این علم عارض غریب که عارض انسان از آن جهت که انسان است نباشد طلب شود - مثلا - سیاهی مطلق و حرکت مطلق - زیرا سیاهی برای انسان از آن جهت که جسم مرکب است و حرکت برای او از آن جهت که جسم طبیعی است عارض است، و علم پزشکی بتواند در آنچه بر جسم مرکب از آن جهت که جسم مرکب است، یا از آن حیث که جسم است، نظر کند، در این صورت پزشکی، عین علم طبیعی کلی ۱۸۹ خواهد شد و علم جزئی نخواهد بود؛ و در این صورت پزشکی، دامپزشکی و کشاورزی هم خواهد شد زیرا هریک از این علوم [دامپزشکی و کشاورزی بنابر استدلال مزبور] علم طبیعی خواهند بود و فهم آدمی در این مورد دچار حیرت خواهد شد. مگر این که سیاهی، به عنوان سیاهی مختص به انسان لحاظ شود نه البته به عنوان سیاهی‌ای برای انسان، بلکه به عنوان سیاهی‌ای که با امری مقارنت دارد که مختص انسان است، [یعنی] نباید فقط اختصاص نسبت [سیاهی برای انسان] در این جا لحاظ شود بلکه اختصاص به

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۵۸

خاطر امر خاصی صورت گیرد که به خاطر این امر خاص، نسبت [سیاهی برای انسان] اختصاص می‌یابد پس روشن شد که در علوم برهانی از اعراض غریب بحث نمی‌شود.

(۱۹۸) و إذا اتفق أن أنتج شيء من هذا فی علم ما - و إن کان من مقدمات صادقة - فإنما یكون بیانا علی سبیل العرض: لأن فی مثل هذا القیاس إما أن یكون الأوسط غریبا أو الأكبر. فإن کان الأوسط أمرا غریبا من هذا الموضوع، فیکون مناسبا لموضوع آخر و للعلم الکلی، فیکون البرهان بالذات من صناعة أخرى، و یكون من هذه الصناعة بطریق العرض.

فإن کان الأوسط مناسبا، لکن حمل الأ-کبر علیه لا - یكون لأنه هو، بل الأكبر المحمول غریب منه و من جنسه - و إلا لکان الأكبر مناسبا، و لا - یكون أيضا لأجل شيء داخل معه، فیکون من حق الأوسط أن یكون بینه و بین الأكبر أوسط آخر قد ترک، و أخذت النتيجة لا عن وجهها الذی تبين به حين لم یؤخذ فی بیانها مقدمة بینة بنفسها، و لا مقدمة یجری أمرها علی أنها مبدأ لعلم و أصل

موضوع، فلا يحصل من ذلك يقين مطلق ولا يقين لازم عن أصل موضوع. فلا يكون البيان بيانا حقيقيا بل بالعرض.

(۱۹۸) هرگاه در علمی اشتباهی از این نوع [استفاده از اعراض غریب] اتفاق افتد- هرچند مقدمات استنتاج صادق باشند- این استنتاج بر سیل عرض خواهد بود: زیرا در چنین قیاسی، یا حد اوسط غریب است، یا حد اکبر. اگر حد اوسط از این موضوع غریب باشد پس با موضوع دیگری و در نهایت با علم کلی مناسبت خواهد داشت. پس در این صورت این برهان بالذات به علم دیگری متعلق است و در این علم بر سیل عرض و عاریت می‌باشد. و اگر حد اوسط [با موضوع] مناسب باشد، اما حمل حد اکبر بر آن به خاطر خود آن نباشد، بلکه حد اکبر که محمول است از حد اوسط و از جنس آن غریب باشد- و گرنه حد اکبر هم مناسب خواهد بود؛ هم‌چنین اگر حمل حد اکبر بر حد اوسط به خاطر چیزی که داخل اوسط باشد، نباشد پس بین حد اوسط و حد اکبر، حد اوسط دیگری وجود داشته که حذف شده است، و نتیجه‌ی قیاس از طریق این اوسط و [مقدمات] اخذ نشده است، زیرا در بیان آن مقدمه‌ای که خودبه‌خود بین باشد یا مقدمه‌ای که به عنوان مبدأ برای یک علم یا اصل موضوع نباشد اخذ نشده است، پس از چنین مقدماتی نه یقین مطلق حاصل می‌شود و نه یقین ناشی از اصل موضوع. پس این بیان یک بیان حقیقی (- برهان) نیست، بلکه بیانی بالعرض است. ۱۹۰

(۱۹۹) وقد ظنّ بعضهم أن السبب في ألا يستعمل في البراهين وسط من عرض

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۵۹

غریب- و إن كان لازما- أنه لا يكون علّة ذاتيّة للطرف الأكبر، فلا يكون البرهان «برهان لم». و ليس الأمر على ذلك: فإن هذا النظر الذي نحن فيه ليس كله في «برهان لم» حتى إذا لم يكن للشيء «برهان لم» لم ينظر فيه في هذا الكتاب، و صار حينئذ قیاسا خارجا عن القیاسات التي في هذا الكتاب، فصار ذلك جدليا أو مغالطيا أو غير ذلك. فإنه ليس يصير القیاس بأن ينتج شيئا صدقا من مقدمات صادقة مأخوذة من حيث هي صادقة، جدليا و لا مغالطيا و لا شيئا حقه أن بیان في فن آخر من الفنون الخارجة عن البرهان. و لا أقسام الصنائع القیاسية أكثر من هذه الخمسة. بل هذا الكتاب يشتمل على بیان البرهان المطلق الواقع على ما يعطى اليقين بالإن فقط، و على ما يعطيه مع الإن اللم. فيكون العارض الغریب الذي ليس بعلة لا يجعل القیاس خارجا عن البحث الذي في كتاب البرهان؛ و لا يوجب ألا يكون يقين. و كفى سقوطا بقول من يقول إن ما لا يعرف له علة لا يكون به يقين، أنه يوجب ألا يكون له يقين بالبرائی جل ذكره. إذ لا سبب لوجوده، فيعترف بأنه ضائع السعي في طلب العلم، إذ هو فاقد للشيء الذي يطلب له العلم، و هو اليقين بالبرائی تعالى جده. بل يجب أن يعلم أن العلة في تزييف هذا العارض ما هو مفهوم كلام المعلم الأول لمن فهمه: و هو أن هذا العارض إذا جعل وسطا كان الأكبر إما مساويا له و إما أعم منه: و كيف كان الأكبر، كان أمرا غريبا عن موضوع الصناعة خارجا عن موضوع الصناعة. و ذلك أن ماساوی شيئا يقع خارج موضوع الصناعة فهو واقع خارجا، فضلا عما هو أعم منه. فإذا كان كذلك لم يكن الأكبر من الأعراض الذاتية بوجه من الوجوه. فإن كان الأكبر عرضا ذاتيا و كان الأوسط عرضا غريبا أعم منه، دلّ كما تدلّ العلامات التي هي أعم وجودا، و على ما قيل في الفن المتقدم. و يكون مثل هذا البيان بيانا إن وقع حقا فإنما يقع حقا على سبيل العرض.

(۱۹۹) بعضی چنین پنداشته‌اند که دلیل این که در براهین حد اوسطی از عرض غریب- هرچند این عرض، عرض لازم باشد- استعمال نمی‌شود این است که چنین عرضی علت ذاتی برای حد اکبر نیست، و بنابراین در این صورت، برهان «برهان لم» نخواهد بود. در حالی که چنین نیست؛ زیرا بحث ما تماما درباره‌ی «برهان لم» نیست تا این که هرگاه برای چیزی برهان لم نباشد، در این کتاب مورد بحث قرار نگیرد و قیاسات مربوط به آن از قیاسات مورد بحث در این کتاب [برهان] خارج بوده، و جدلی یا مغالطی یا غیره باشد. زیرا قیاسی که چیز صادقی را از مقدمات صادقی که از لحاظ صادق بودن اخذ شده‌اند ۱۹۱ انتاج می‌کند نه می‌تواند جدلی یا مغالطی باشد؛ و نه می‌تواند در فنی خارج از برهان مورد رسیدگی قرار گیرد.

و اقسام صنایع قیاسی بیش‌تر از پنج نوع نیست. بلکه این کتاب مشتمل است بر بیان برهان

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۶۰

مطلق، اعم از آنچه از طریق اثبت اعطاء یقین می‌کند و آنچه همراه با اثبت، لمیت را هم اعطا می‌کند؛ پس بنابراین صرف عرض غریب بودن حد اوسطی که علت نیست قیاس را از بحث کتاب برهان خارج نمی‌کند و موجب نمی‌شود که یقین حاصل نشود. ۱۹۲ و در بطلان حرف کسی که بگوید درباره‌ی آنچه برای آن علتی شناخته نشود نمی‌توان یقین داشت همین بس که لازمه‌ی این سخن این است که نمی‌توان درباره‌ی باری تعالی (جل ذکره) یقین داشت، زیرا وجود آن را سبب نیست، پس چنین کسی باید اعتراف کند که تلاش وی در طلب علم ضایع است، زیرا وی فاقد چیزی است که علم را به خاطر آن می‌طلبد و آن عبارت از یقین به باری تعالی است. باید دانسته شود که علت رد چنین عارضی [عرض غریب] مفهوم کلام معلم اول است برای کسی که این کلام را فهم کند: و آن این که، این عارض هرگاه به عنوان حد اوسط گرفته شود حد اکبر یا مساوی آن یا اعم از آن است: و در هر دو حال حد اکبر از موضوع علم غریب بوده و از آن خارج خواهد بود. زیرا آنچه با امری خارج از موضوع علم [عرض غریب] مساوی باشد خود از موضوع علم خارج خواهد بود، چه رسد به آنچه که از این امر خارج از موضوع علم، اعم باشد.

پس هرگاه چنین باشد، حد اکبر به هیچ وجه از اعراض ذاتی موضوع نخواهد بود. ۱۹۳ و اگر حد اکبر عرض ذاتی باشد و حد اوسط عرض غریب اعم از حد اکبر باشد، در این صورت این حد اوسط مانند علاماتی دلالت می‌کند که اعم [از ذو العلامات] هستند و در این باره قبلا در فن قبل [-قیاس] صحبت کرده‌ایم. چنین بیانی حتی اگر حق باشد بر سبیل عرض حق خواهد بود. ۱۹۴

الفصل الثالث فی کون المقدمات البرهانیة کلیة و فی معنی «الأولی» و تتمیم القول فی «الذاتی» (۲۰۰) و قد کان المقول علی الكل فی «کتاب القیاس» مقولا- علی کل واحد و إن لم یکن فی کل زمان. و کان المقول علی الكل فی «کتاب البرهان» مقولا علی کل واحد و فی کل زمان یكون فیہ الموضوع بالشرط المذكور. ثم قد یختلف فی «کتاب البرهان» المفهوم من «المقول علی الكل»، و من «الکلی»، فإن «الکلی» فی «کتاب البرهان» هو المقول علی کل واحد فی کل زمان و أولا. فیکون کلیا باجتماع شرائط ثلاثه. و کل واحد من نوعی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۶۱

الذاتی قد یقال أولا، و قد یقال غیر أول. فإذا کان الشیء محمولا علی کلیة الموضوع مثل الجنس و الفصل و العرض اللازم فإنما یكون أولیا له إذا کان لا- یحمل أولا- علی شیء أعم منه حتی یحمل بتوسط ذلك الشیء علیه. فإننا إذا قلنا «کل إنسان جسم» فإن الجسم لیس أولیا للإنسان: لأن الجسم یحمل علی الحيوان فیکون حملة علی الحيوان قبل حملة علی الإنسان. فلا یتوقف حملة علی الحيوان أن یكون محمولا علی الإنسان. و لا یحمل علی الإنسان إلا و قد حمل علی الحيوان. و الشیء الذی یكون لشیء و لم یکن لآخر، لا یكون للآخر إلا و قد کان له، فهو للشیء أولا و قبل کونه للآخر.

فصل سوم در کلی بودن مقدمات برهان و معنی «اولی» و اتمام سخن درباره‌ی «ذاتی»

(۲۰۰) در کتاب «قیاس» کلی بر آنچه که بر همه‌ی افراد صادق است گفته می‌شود، هرچند در همه‌ی زمان‌ها صادق نباشد. و در کتاب «برهان»، کلی بر محمولی گفته می‌شود که علاوه بر صدق آن بر همه‌ی افراد، در همه‌ی زمان‌ها نیز، که موضوع شرط ذکر شده‌ی خود را دارد، صادق باشد. گاهی مفاهیم «مقول علی الكل» و «کلی» در کتاب «برهان» با همدیگر اختلاف پیدا می‌کنند، به این معنی که «کلی» در کتاب «برهان» عبارتست از آنچه که بر همه‌ی افراد در همه‌ی زمان‌ها صادق بوده و علاوه بر این، اولی نیز باشد. پس با جمع این سه شرط، کلی می‌گردد. و هریک از دو نوع ذاتی، گاهی اولی و گاهی غیر اولی است. زیرا هرگاه چیزی مانند جنس و فصل و عرض لازم محمول همه‌ی افراد موضوع باشد، این محمول فقط زمانی برای آن موضوع اولی خواهد بود که قبلا بر چیزی اعم از موضوع حمل نشده باشد، تا این که به واسطه‌ی این چیز اعم بر موضوع مذکور حمل شود. وقتی می‌گوییم: «هر

انسان جسم است» در واقع جسم برای انسان اولی نیست: زیرا جسم بر حیوان حمل می‌شود و حمل آن بر حیوان قبل از حمل آن بر انسان است. پس حمل جسم بر حیوان بر محمول بودن آن بر انسان متوقف نیست و جسم بر انسان حمل نمی‌شود، مگر این که قبل از آن بر حیوان حمل شود. و چیزی که برای چیزی است ولی برای دیگری نیست، بر چیز سوم حمل نمی‌شود، مگر آن که ابتدا بر چیز دوم حمل شود، زیرا آن چیز برای چیز دوم قبل و اول از بودنش برای چیز سوم است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۶۲

(۲۰۱) و إذا تعقبت أصناف ما يقال أولا وقبل، وجدتها تدخل في هذه الخاصية - كان بالطبع أو بالعلة أو بالمكان أو بالزمان أو بالشرف أو غير ذلك.

(۲۰۱) و هرگاه انواع آنچه را که اولی و قبل نامیده می‌شود بررسی کنی، خواهی دید که همه‌ی انواع تقدم در این خاصیت دخالت دارند - اعم از این که تقدم بالطبع یا به مکان، یا به زمان یا به شرف و غیره باشد.

(۲۰۲) فتبين أن كل محمول على أعم من الموضوع فهو محمول على الأعم أولا، و على الموضوع ثانيا. و على هذا القياس إذا قلنا «كل متساوي الساقين فروايه الثلاث مساوية لقائمتين» فإن ذلك مما يوجد لغير متساوي الساقين من المثلثات. فهو إذن للمثلث أولا، و المتساوي الساقين ثانيا. و هذا الصنف الأول ربما كان المحمول أولا فيه أعم من الموضوع، كالجسم للحیوان في المثال الأول، و الحيوان للإنسان. و ربما كان مساويا مثل مساواة الزوايا لقائمتين - للمثلث. و هذا ربما كان داخلا في الماهية كما في المثال الأول، و ربما كان عرض ذاتيا كما في المثال الثاني.

(۲۰۲) پس روشن شد هر محمولی که بر چیزی اعم از موضوع حمل می‌شود، اولاً - بر اعم حمل می‌گردد و ثانيا بر موضوع حمل می‌شود. بنابراین هرگاه بگوییم: «زویای هر مثلث متساوی الساقین برابر با دو قائمه است» چون این حکم بر مثلث‌های غیر متساوی الساقین نیز صادق است، پس اولاً - بر مطلق مثلث و ثانيا بر مثلث متساوی الساقین صادق است. این قسم از معنی «اول» گاهی در آن چیزی است که محمول بر آن اولاً - حمل می‌شود و آن اعم از موضوع است، مانند جسم برای حیوان در مثال اول و حیوان برای انسان، و گاهی در آن چیزی هست که محمول بر آن اولاً حمل می‌شود و آن مساوی با موضوع است، مانند تساوی زوایا با دو قائمه برای مثلث. و این معنی چه بسا داخل در ماهیت باشد، مانند مثال اول و چه بسا عرض ذاتی باشد، مانند مثال دوم.

(۲۰۳) و يجوز أن يكون الموضوع الذي يعرض له العارض أولا مقوماً لماهية الموضوع الذي يعرض له ذلك ثانيا: مثل المثلث: فإن كون الزوايا هكذا يعرض له أولا - و أما متساوي الساقين فإنما يعرض له ذلك ثانيا، فيكون عارضا أولا لجنسه، و عارضا ثانيا له. و جنسه يقومه.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۶۳

(۲۰۳) جایز است که موضوعی که عارض، اولاً - بر آن عارض می‌شود مقوم ماهیت موضوعی باشد که عارض بر آن ثانيا عارض می‌شود: مثل مثلث. زیرا تساوی زوایا با دو قائمه اولاً بر آن عارض می‌شود، و ثانيا بر مثلث متساوی الساقین عارض می‌شود پس اولاً برای جنس آن و ثانيا بر خود آن (مثلث متساوی الساقین) عارض می‌شود و جنس آن مقوم آن است.

(۲۰۴) و يمكن أن يكون عارضا أولا لعارض للموضوع: مثل الزمان فإنه أولا للحركة ثم للجسم، و الحركة عارضة للجسم. و عسى ألا تكون هذه الأوليّة معتبرة في هذا الموضع، بل تكون الأوليّة في هذا الموضع هي ألا يكون الشيء محمولا على أعم من الذي قيل إنه له أولا - و إن كان محمولا - عليه بتوسط مساو. فكل برهان يقوم على حمل شيء على شيء غير أول، فلا يكون البرهان قام عليه بالحقيقة؛ بل في الحقيقة إنما قام على ما هو له أول. فإن من بين أن كل مثلث متساوي الساقين فإن زواياه مساوية لقائمتين، فلم يبين ذلك بالحقيقة من جهة ما هو متساوي الساقين، بل من جهة ما هو مثلث.

(۲۰۴) و امکان دارد که اول بر عارض بر موضوع عارض شود: مانند زمان، که اول عارض حرکت و سپس عارض جسم می‌شود و

حرکت عارض جسم است. ۱۹۵ و چه بسا که این نوع اولیت در کتاب «برهان» معتبر نباشد، بلکه اولیت در این جا عبارت است از این که شی بر چیز اعم از آنچه که گفته می‌شود بر آن اولی است، حمل نشود؛ هر چند توسط امری مساوی بر آن حمل شود. ۱۹۶ پس هر برهانی برای حمل غیر اولی چیزی بر چیزی اقامه شود، ۱۹۷ در حقیقت این برهان برای این موضوع اقامه نشده است. بلکه این برهان در حقیقت برای موضوعی که محمول برای آن اولی است اقامه شده است. مثلاً اگر کسی ثابت کند که زوایای هر مثلث متساوی الساقین، با دو قاعه مساوی است، چنین کسی در حقیقت این حکم را نه از جهت مثلث متساوی الساقین، بلکه از جهت مطلق مثلث ثابت کرده است.

(۲۰۵) و لیس من شرط الأول ألا- یكون بينه و بین الموضوع واسطة: فإن بین هذا العارض للمثلث و بین المثلث وسائط و حدودا مشتركة كلها عوارض أقرب منه. بل الشرط ما قد بیناه أولا.

(۲۰۵) و البته از شرایط «اول» بودن این نیست که بین آن و بین موضوع هیچ واسطه‌ای نباشد: زیرا بین این حکم (تساوی با دو قائمه) برای مثلث و بین مثلث وسائط و حدود مشترکی برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۶۴

وجود دارد که تمام آن‌ها از این حکم نسبت به موضوع (مثلث) اقرب هستند. بلکه شرط همان چیزی است که قبلاً گفتیم. ۱۹۸ (۲۰۶) و أما ما كان ليس محمولا على كلية الموضوع، فلا يمكن أن يكون هذا من جملة الذاتيات الداخلة في ماهية الشيء، بل من جملة الذاتيات الداخلة في ماهيات أنواع الشيء، أو من جملة الأعراض الخاصة الذاتية للشيء. لكن إنما يحمل على كلية الموضوع بسبيل التقابل على ما قلنا.

(۲۰۶) اما آنچه بر کلیت موضوع ۱۹۹ حمل نمی‌شود ممکن نیست از جمله‌ی ذاتیات داخل در ماهیت موضوع باشد. بلکه می‌تواند از جمله‌ی ذاتیات داخل در ماهیت انواع موضوع، یا از جمله‌ی اعراض خاص ذاتی برای موضوع باشد؛ لکن در این صورت بر کلیت موضوع بر سبیل تقابل حمل می‌شود چنانچه قبلاً گفتیم. ۲۰۰

(۲۰۷) فأما القسم الأول فهو مثل الفصول المقسمة للجنس التي لا- تقسم نوعا تحته ألبته: فتكون فصولا أوليةً للأنواع من جهة أنها تقومها ولا تقوم أجناسها، و تكون فصولا أوليةً للأجناس من جهة أنها تقسمها ولا تقسم أنواعها.

(۲۰۷) اما قسم اول عبارت است از فصول مقسم جنس که البته نوع تحت آن را تقسیم می‌کند: پس فصول برای انواع از این جهت که انواع را قوام می‌بخشد اولی است و اجناس، این انواع را قوام نمی‌بخشد. و فصول برای اجناس از این جهت که اجناس را تقسیم می‌کند اولی است و انواع، این اجناس را تقسیم نمی‌کند.

(۲۰۸) و أما القسم الثاني فهي العوارض الخاصة لجنس ما التي لا تعمه، ولا يحتاج أن يصير الجنس نوعا ما معينا فيتهيأ حينئذ لقبول مثل ذلك العارض، مثل أن الجسم لا- يحتاج في أن يكون متحركا و ساكنا إلى أن يصير حيوانا أو إنسانا، و يحتاج في أن يكون ضحاكا إلى أن يصير أولا حيوانا بل إنسانا.

(۲۰۸) اما قسم دوم عبارت است از عوارض خاص جنس، که از این جنس اعم نباشند، و جنس برای پذیرش چنین عارضی نیاز به تعیین به صورت نوع خاصی ندارد، همان‌طوریکه جسم

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۶۵

برای متحرک و ساکن شدن نیازی به حیوان یا انسان شدن ندارد، اما برای ضاحک شدن نیاز دارد که أولا حیوان و بلکه انسان شود. (۲۰۹) فقد قلنا في كيفية أولية كل صنف من الذاتيات.

(۲۰۹) بنابراین تا این جا تمام انواع ذاتیات را که اولی هستند بیان کردیم.

(۲۱۰) و اعلم انه فرق بين أن يقال «مقدمة أولية» و بين أن يقال «مقدمة محمولها أولي»: لأن المقدمة الأولية هي التي لا تحتاج أن

یکون بین موضوعها و محمولها واسطه فی التصدیق و أما الذی نحن فیہ فکثیرا ما یحتاج إلى وسائط. فالمحمول إنما یکون کلیا فی «کتاب البرهان» اذا کان مع کونه مقولا علی الکلی فی کل زمان، أولیا. و ما کان من الأعراض الذاتیه لیس یختصّ بالنوع الذی وجد له، فهو ذاتی للنوع بأنّ جنسه یؤخذ فی حده ذلک العارض؛ و ذاتی للجنس بأنّ نفسه یؤخذ فی حده. و قد تكون أجناس الأعراض الذاتیه ذاتیه للموضوع. مثل زوج الزوج کما أنه عرض ذاتی و أولى للعدد، کذلک جنسه و هو الزوج. و قد یکون ذاتیا لا للموضوع و لكن لجنسه، مثل أن جنس الزوج- و هو المنقسم- لیس عرضا ذاتیا للعدد لأنه یوجد فی المقادیر؛ و لكنه ذاتی لجنس العدد و هو الحکم.

(۲۱۰) بدان که فرق است بین «مقدمه‌ی اولی» و «مقدمه‌ای که محمول آن اولی است»:

زیرا مقدمه‌ی اولی عبارت از مقدمه‌ای است که بین موضوع و محمول آن به واسطه‌ی در تصدیق نیاز نباشد، ۲۰۲ و اما آنچه فعلا ما درباره‌ی آن بحث می‌کنیم، چه بسا به وسائلی نیاز دارد. پس محمول فقط زمانی در «کتاب برهان» کلی است که علاوه بر «مقول بر کل» ۲۰۳ بودن در هر زمانی، اولی نیز باشد. و آنچه از اعراض ذاتی به نوعی که در آن یافت می‌شود مختصّ نباشد ذاتی نوع است زیرا جنس نوع در حد این عارض اخذ می‌شود، و همین‌طور ذاتی جنس است زیرا خود این عارض در حد این جنس اخذ می‌شود. و گاهی اجناس اعراض ذاتی، ذاتی موضوع است: مانند زوج زوج که نسبت به عدد هم عرض ذاتی است و هم اولی است؛ چنانچه جنس آن نیز، که عبارت از زوج باشد، چنین است. و گاهی عرض ذاتی، برای موضوع ذاتی نیست و لكن برای جنس موضوع ذاتی است، مانند جنس زوج- که عبارتست از عدد تقسیم‌پذیر که برای عدد عرض ذاتی نیست زیرا در مقادیر هم یافت می‌شود؛ و لكن برای جنس عدد که همان کم است ذاتی است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۶۶

(۲۱۱) و کل ما کان عرضا ذاتیا لموضوع من الجواهر و لم یکن جنسه ذاتیا لذلک الموضوع فیجب أن یکون لا محاله ذاتیا لجنس الموضوع أو ما یقوم مقامه. و أما فی غیر الجوهر فقد لا یکون ذاتیا لجنس الموضوع مثل أن التنافر و الاتفاق أعراض ذاتیه للنغم، و أجناسها لیست أعراضا ذاتیه لأجناس النغم، بل ربما وقعت فی الکم.

(۲۱۱) آنچه که برای موضوعی از جواهر، عرض ذاتی است و جنس آن برای این موضوع عرض ذاتی نیست، لازم است جنس آن برای جنس موضوع یا جانشین جنس موضوع ۲۰۴ عرض ذاتی باشد. امّا در غیر جوهر برای جنس موضوع عرض ذاتی نیست، مثل اوصاف تنافر و توافق، که برای نغمه‌های موسیقی عرض ذاتی هستند، با این حال اجناس این اوصاف برای اجناس نغمه‌های موسیقی اعراق ذاتی نیستند، لکه چه بسا جنس این اوصاف در کمیت‌ها نیز واقع شود. ۲۰۵

(۲۱۲) فقد عرفت الکلی الأولى الخاص مما أشرنا لک إلیه إشارة ما، و سهل لک من ذلک أن تعلم أن من المحمولات الأولى المقومّة لماهیة الشیء ما هی خاصّة كالحدود و بعض الفصول كالحواس للحوان؛ و منها ما هی غیر خاصّة، و إن كانت أولى، كالجنس و بعض الفصول مثل المنقسم بمتساویین للزوج، و الناطق للإنسان عند من یری الناطق مشترکا للإنسان و الملک.

(۲۱۲) پس از آنچه اشاره کردیم کلی اولی خاص را شناختی، و اینک فهم این مطلب برای تو آسان است که بعضی از محمولات اولی مقوم ماهیت شیء، خاص است، مانند: حدود و بعضی از فصول، مثل حساس برای حیوان؛ و بعضی از آنها هرچند اولی است، ولی غیر خاص است. مانند جنس و بعضی از فصول مثل مفهوم تقسیم‌پذیر به دو بخش مساوی برای عدد، و ناطق برای انسان بنابر نظر کسی که ناطق را بین انسان و فرشته مشترک می‌داند.

(۲۱۳) و الجنس أولى غیر خاص، و الحد أولى خاص. و أما المحمولات التي هی أعراض ذاتیه فمنها أولى خاصّة (۵) کحاکی زوایا المثلث للمثلث، و منها أولى غیر خاصّة مثل کون الزاويتین اللتین من جهة واحدة مساويتین لقائمتین: فإنه أولى للخط الواقع علی خطین المصیر زاويتیها المتبادلتین متساويتین، و للخط الواقع علی خطین المصیر الزاویة الخارجة کالداخلة المقابلة؛ و لكن لیس

بخاص لأحدهما. و هذا الخط و إن كان

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۶۷

واحد بالذات فهو اثنان بالمعنى و الاعتبار. فإن صعب عليك تصور هذه الاثنينية فحذبد لهما الخط الواقع على خطين، الجاعل زاويتي جهة واحدة متساويتين، و الآخر الجاعل إياهما مختلفتين، لكن المتبادلتين متساويتان.

(۲۱۳) جنس، محمول اولی غیر خاص و حد، محمول اولی خاص است. اما بعضی از محمولاتی که از اعراض ذاتی هستند، اولی خاص است مانند زوایای مثلث نسبت به مثلث؛ و بعضی دیگر اولی غیر خاص است، مثل تساوی دو زاویه‌ی یک جهت خط با دو قائمه: زیرا این امر برای خطی که بر دو خط دیگر واقع شده و زوایای متبادل مساوی به وجود آورد، اولی است، و همچنین برای خط دیگر واقع شده و زاویه‌های خارجی و داخلی مقابل آن را مساوی می‌کند اولی است. این خط هر چند یک خط است، اما از نظر معنی و اعتبار دو خط است. ۲۰۶ اگر تصور این دوئیت برای تو مشکل است، پس بدل آن‌ها را در نظر بگیر به این صورت که خطی بر دو خط دیگر واقع شود به نحوی که زوایای موجود در یک جهت را مساوی گرداند و خطی دیگر که زوایای مختلف به وجود آورد؛ لکن در هر صورت زوایای متبادل، متساوی هستند.

(۲۱۴) و لا- یقبل قول من یظن أن جنس الفصل، إذا لم یکن جنسا، و فصله، أولیان للنوع. و عسی أنهم إنما قالوا هذا فی الفصول المساویة.

(۲۱۴) و سخن کسی که گمان کرده است که جنس فصل، وقتی جنس لحاظ نشود، ۲۰۷ و فصل فصل نسبت به نوع اولی هستند، پذیرفته نیست. چه بسا این سخن را در مورد فصول مساوی [با خود شیء] گفته باشند.

(۲۱۵) و اعلم أنه قد یكون البرهان أولا علی ما لیس بحمل أولی: فإن الأوسط إذا كان أعم من الأصغر فی القیاس الکلی و حمل علیه الأ-کبر، فإن الأ-کبر لا- یكون حمله علی الأصغر أولا، بل یكون البرهان علیه أول برهان، لکنه علی جزئیات الأصغر برهان ثان. و قد یجتمع الأمران جمیعا، کالبرهان علی المثلث المثبت کون زوایا الثلاث مساویة لقائمتین.

و هذا حیث یكون الأوسط مساویا للأصغر سواء كان الأكبر مساویا للأوسط کما فی هذا المثال، أو أعم منه. لکنه لیس یقال علی ما هو أعم منه کما قد علمت.

(۲۱۵) بدان که گاهی نفس برهان بر آنچه که به نحو «اولی» حمل نمی‌شود اولی است:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۶۸

زیرا هرگاه در یک قیاس کلی اوسط از اصغر اعم باشد و اکبر بر این اوسط حمل شود، حمل اکبر بر اصغر اولی نخواهد بود؛ ۲۰۸ بلکه برهان بر حمل اکبر بر اصغر اولی خواهد بود، اما برهان بر جزئیات اصغر برهان ثانوی خواهد بود. ۲۰۹ البته گاهی این دو مطلب جمع می‌شوند، مانند برهانی که در مورد مثلث ثابت می‌کند که زوایای سه‌گانه‌ی مثلث با دو قائمه برابر است، و این در صورتی است که اوسط با اصغر مساوی باشد، خواه اکبر با اوسط مساوی باشد همان‌طور که در این مثال هست، و خواه اکبر از اوسط اعم باشد، لکن در صورتی که اعم باشد، چنان است که گفتیم.

(۲۱۶) و الأعراض الذاتیة قد تكون خاصة بالموضوع مثل مساواة الثلاث لقائمتین فإنه ذاتی للمثلث و مساو له؛ و قد یكون غیر خاص و ذاتیا، و ذلك مثل الزوج فإنه عرض ذاتی لمضروب الفرد فی الزوج، و لکن غیر خاص. أما أنه غیر خاص فهو ظاهر. و أما أنه ذاتی فلأن العدد- و هو جنس موضوعه- یؤخذ فی حده. و العرض الذاتی الخاص قد یكون مساویا، و قد یكون أنقص من الشیء علی الإطلاق. و أما المساوی فمثل مساواة الثلاث لقائمتین فإنه مساو للمثلث. و أما الأنقص فمثل الزوج للعدد.

(۲۱۶) و اعراض ذاتی گاهی خاص موضوعی هستند. مثل مساوات زوایای سه‌گانه‌ی مثلث با دو قائمه، که هم ذاتی مثلث است و هم مساوی با آن؛ گاهی ذاتی و غیر خاص هستند، مانند زوج که نسبت به حاصل ضرب فرد در زوج ذاتی است، اما نسبت به آن غیر

خاص است.

غیر خاص بودن آن روشن است. ۲۱۰ اما ذاتی بودن آن به این خاطر است که عدد- که جنس موضوع آن است- در حد آن [زوج] اخذ می‌شود. و عرض ذاتی خاص گاهی مساوی و گاهی اخص مطلق از شیء است. اما مساوی مانند مساوات زوایای سه گانه‌ی مثلث با دو قائمه، که این امر با مثلث مساوی است؛ و اما اخص، مانند زوج برای عدد.

(۲۱۷) و أما العرض الخاص فيكون: إما الخاص على الإطلاق مثل ما مثلنا به قبل، وإما أخص من وجه و أعم من وجه مثل المساواة؛ فإنه من الأعراض الذاتية للعدد لأن جنس العدد يؤخذ في حده و هو الكم. ولكنه أخص من العدد من وجه، لأنه يوجد في بعض العدد، و أعم منه من وجه لأنه يوجد فيما ليس بعدد كالمقادير. و ما كان من الأعراض الذاتية على هذه الجهة و كان متقابلا فانه يقسم موضوعه كالعدد هاهنا، و انواعا آخر كالخط و العظم و الزمان و ما أشبه ذلك.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۶۹

(۲۱۷) و اما عرض خاص یا مطلقا خاص است مانند آنچه در مثال قبل آوردیم ۲۱۱، و یا از جهتی خاص و از جهتی عام است مانند مساوات: زیرا مساوات از اعراض ذاتی عدد است، به خاطر این که جنس عدد، که عبارت از کم است، در حد آن اخذ می‌شود؛ و لکن از جهتی اخص از عدد است. زیرا مساوات فقط در بعضی از اعداد یافت می‌شود، و از جهتی دیگر اعم است، زیرا مساوات در غیر عدد هم، مانند مقادیر، یافت می‌شود. و آنچه از اعراض ذاتی بر این جهت باشد و متقابل هم باشد، ۲۱۲ هم موضوع خود، در این جا مانند عدد، و هم انواع دیگر مانند خط و حجم و زمان و غیره را تقسیم می‌کند.

(۲۱۸) و من موضوعات الأعراض الذاتية ما هي بالحقيقة أنواع أو أجناس متوسطة أو عالية مثل الإنسان لأعراضه الذاتية، و مثل الحيوان و الجسم و الكم: فإن لكل واحد منها أعراضا ذاتية على ما قلنا. و منها ما يشبه أجناسا و أنواعا و ليست، و هي المعاني التي تقال على كثير و لكن لا بالسوية، و هي لوازم غير داخله في ماهية الأشياء الداخلة في المقولات مثل الوجود و الوحدة، و هما شبيهان من جهة للأجناس العالية. و يعرض لها عوارض ذاتية يبحث عنها في ما بعد الطبيعة مثل القوة و الفعل، و العلة و المعلول، و الواجب و الممكن. و قد تكون أيضا لأموار أخص من الواحد و الموجود و كالأنواع لها.

(۲۱۸) و برخی از موضوعات اعراض ذاتی حقیقتا انواع یا اجناس متوسط یا اجناس عالی هستند، مانند انسان برای اعراض ذاتی خود، و مثل حیوان و جسم و کم: زیرا همان‌طور که گفتیم هریک از این‌ها دارای اعراض ذاتی است. و برخی از موضوعات اعراض ذاتی شبیه اجناس و انواع هستند، اما در حقیقت اجناس و انواع نیستند و این موضوعات عبارت‌اند از معانی‌ای که بر امور کثیر حمل می‌شوند، اما نه به نحو تواطؤ و بالسویه ۲۱۳؛ این امور لوازمی هستند که در ماهیت اشیائی که داخل در مقولات‌اند داخل نیستند، مانند: وجود و وحدت که از جهتی شبیه اجناس عالی هستند. و بر آن‌ها عوارض ذاتی عارض می‌شوند که از آن‌ها در ما بعد الطبيعة بحث می‌شود، مانند قوه و فعل، علت و معلول، واجب و ممکن، و گاهی این معانی بر امور اخصی از واحد و موجود حمل می‌شوند که در حکم انواع واحد و موجود هستند.

(۲۱۹) هذا: و نعود فنقول: قد كنا بينا أن المساواة و اللامساواة عرضان ذاتيان للعدد، و كنا بينا أنهما غير خاصتين بالعدد. ثم كل عدد إما أن يكون مساويا أو غير مساو: فينقسم العدد إليهما قسمه مستوفاء. و أيضا فإن العدد ينقسم إلى الزوج و الفرد قسمه برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۷۰

مستوفاء. و لكن قسمه العدد إلى المساوي و غير المساوي ليست قسمه أولية: لأن ما ليس بعدد و لا تحت العدد ينقسم كذلك: مثل الخط و السطح و الجسم و الزمان. و أيضا جنس العدد ينقسم كذلك: فإن كل كم إما مساو و إما غير مساو. فإذا القسمه الأولية بهما لجنس العدد. و أما القسمه إلى الزوج و الفرد فهي للعدد قسمه أولية بالقياس إلى ما ليس بعدد. و لذلك فإن جنس العدد لا ينقسم بهما قسمه مستوفاء. فلا نقول كل كم إما زوج و إما فرد.

(۲۱۹) اینک می‌گوئیم: گفتیم که مساوات و غیر مساوات دو عرض ذاتی عدد هستند، و بیان کردیم که این دو مخصوص عدد نیستند. هر عددی یا مساوی است یا غیر مساوی: پس عدد به وسیله‌ی این دو ذاتی به دو قسم مستوفی تقسیم می‌شود. هم‌چنین عدد به تقسیم مستوفی به زوج و فرد تقسیم می‌شود و لکن تقسیم عدد به مساوی و غیر مساوی تقسیم اولی نیست: زیرا آنچه عدد نیست، و تحت عدد قرار نمی‌گیرد، نیز به همین سان قابل تقسیم است، مانند خط و سطح و جسم و زمان. هم‌چنین جنس عدد نیز به همین سان تقسیم می‌شود: زیرا هر کمی یا مساوی است یا غیر مساوی. پس آنچه اولاً با مساوی و غیر مساوی تقسیم می‌شود، جنس عدد است. اما تقسیم عدد به زوج و فرد در مورد عدد نسبت به غیر عدد تقسیم اولی است، زیرا جنس عدد با زوج و فرد به دو قسم مستوفی تقسیم نمی‌شود، پس نمی‌توان گفت هر کمی یا زوج است یا فرد.

(۲۲۰) و نقول إن القسم الأولی بالأعراض الذاتیة قد تكون بتقابل كقولنا: كل خط إما مستقیم و إما منحن، و كل عدد إما زوج و إما فرد. و قد تكون بغير تقابل كقولنا: إن من الحيوان ما هو سابع و منه ماش، و منه زاحف و منه طائر.

(۲۲۰) تقسیم اولی از طریق اعراض ذاتی گاهی به نحو متقابل است، مانند هر خط یا مستقیم است یا منحنی، و هر عدد یا زوج است یا فرد. و گاهی به نحو متقابل نیست، مانند:

برخی از حیوانات شناکننده و برخی راه رونده و برخی خزنده و برخی پرنده است.

(۲۲۱) و نقول إن القسم المستوفاء الأولی إما أن تكون بفصول و لا تكون نسبتها إلى الجنس و نسبتها إلى النوع مختلفة في الأولی علی ما بینا، و إن كان نسبة الأولی فی كل آخر؛ و إما أن تكون بعوارض هی للجنس أيضاً أولیة مثل قولنا كل كمّ اما مساو و إما غیر مساو، و قولنا كل جسم إما متحرك و إما ساكن، و إما بعوارض لا تكون للجنس أولیة و إن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۷۱

كانت القسم بها أولیة- و ذلك إذا كانت العوارض إنما تعرض للجنس إذا صار نوعا بعینه: مثل قولنا كل عدد إما زوج و إما فرد، فالزوج و الفرد ليس يعرض للعدد أولاً بل ما لم یصر العدد نوعا معلوما لم یکن زوجا و لا فردا: لأن الزوج و الفرد عوارض لازمة لأنواعه. و كذلك قسمه الحيوان إلى الضحاک و غیر الضحاک و غیر ذلك: لأن هذه عوارض تعرض لأنواع بعد أن قامت طبائعها النوعیة. و لا تكفی طبیعة الجنس فی أن يعرض شیء من هذه العوارض. بهی من جهة القسم أولیة للجنس؛ و أما بذاتها فليست أولیة له.

(۲۲۱) تقسیم مستوفای اولی یا با فصول انجام می‌پذیرد که در این صورت چنانچه بیان کردیم نسبت این فصول به جنس و نوع از نظر اولی بودن تفاوت نمی‌کند، هرچند نسبت اولیّت در هریک از آنها به شکل دیگری است؛ ۲۱۴ و یا تقسیم مستوفای اولی با عوارضی صورت می‌گیرد که نسبت به جنس اولی هستند، مانند: هر کمّ یا مساوی است یا غیر مساوی، و هر جسم یا متحرک است یا ساکن؛ و یا این که تقسیم فوق با عوارضی انجام می‌شود که نسبت به جنس اولی نیستند هرچند به وسیله‌ی آنها تقسیم اولی است- و این بدین خاطر است که چنین عوارضی فقط زمانی بر جنس عارض می‌شوند که جنس تنوع یافته باشد: مانند، هر عدد یا زوج است یا فرد، زیرا زوج و فرد اولاً بر عدد عارض نمی‌شوند، بلکه عدد تا زمانی که نوع معلومی نباشد زوج یا فرد نخواهد بود: ۲۱۵ زیرا زوج و فرد عوارض لازم انواع عدد هستند.

هم‌چنین تقسیم حیوان به خنده‌ناک و غیر خنده‌ناک و غیره چنین است: زیرا این عوارض عارض انواع هستند بعد از آن که طبائع نوعیه‌ی آنها قوام یافته باشد. و طبیعت جنس در عروض این عوارض کفایت نمی‌کند. سپس این عوارض از جهت تقسیم نسبت به جنس اولی هستند، اما خودبه‌خود نسبت به جنس اولی نیستند. ۲۱۶

(۲۲۲) و القانون فی تمییز الأمرین أن نمتحن و نأخذ طبیعة الجنس مخصوصة:

مثل قولك عدد مّا أو جسم مّا. فإن أمکن أن یكون ذلك صالحاً لأن يعرض له الأمران فی حالین، فعروضهما أولی. و عند هذا

الامتحان يكون جسم مّا يصلح لأن يتحرك و أن يسكن. و لا- تجد عددا مّا يصلح لأن يكون زوجا و أن يكون فردا. فإن طبيعة الجسميّة كافية لأن نتصورها و قد عرض لها الأمران قبل أن نلتفت إلى لحوق فصل بها. و ليس طبيعة العدد كافية في أن نتصورها قد عرض لها واحد من الأمرين ما لم ينضم إليها في الذهن فصل إذا ألحقته بها تبين لك حينئذ أن يلحقها ذلك العارض.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۷۲

(۲۲۲) قانون تمییز این دو امر این است که طبیعت جنس را به نحو خاصی در نظر گرفته و بیازماتیم، مانند عدد و جسم. اگر این طبیعت صلاحیت داشت که این دو محمول در دو حالت مختلف بر آن عارض شوند، پس عروض آن‌ها اولی است. چنانچه اگر جسم را به این نحو بیازماتیم، صلاحیت حرکت و سکون را دارد. ولی عددی یافت نمی‌شود که صلاحیت داشته باشد که هم زوج و هم فرد باشد. پس طبیعت جسمی برای تصور آن و عروض یکی از دو امر بر آن کافی است بدون این که بر لحوق فصلی بر آن توجه کنیم، اما طبیعت عدد در تصور آن و عروض یکی از این امر (زوج و فرد) بر آن کافی نیست، مادام که در ذهن فصلی بر آن لاحق نشود که روشنگر عروض این عارض بر آن گردد.

(۲۲۳) و قد يكون من أنحاء القسمة للجنس ما ليس بمستوفاء و لا- أول له، بل هو أول لما فوقه، كقولك كل عدد إما زائد و إما ناقص و إما مساو، أو لما تحته كقولك كل كم إما زوج و إما فرد.

(۲۲۳) گاهی تقسیم جنس نه اول است نه مستوفی، بلکه تقسیم برای آنچه در تحت جنس قرار دارد اولی است مانند: هر عدد یا زائد است یا ناقص و یا مساوی؛ و گاهی تقسیم برای آنچه در تحت جنس قرار دارد اولی است مانند: هر کم یا زوج است یا فرد.

(۲۲۴) و نقول أيضا إن القسمة التي تكون أولية للجنس من حيث القسمة، و تكون الأعراض التي انقسم إليها ليست أولية للجنس بل للنوع، على أقسام ثلاثة: إما أن تكون تلك الأعراض كل واحد منها أوليا و خاصا بنوعه كقولنا كل مثلث إما أن تكون زاوية منه مساوية للباقيتين أو زاوية منه أعظم من الباقيتين مجموعتين، و إما أن تكون كل زاويتين منه مجموعتين أعظم من الثالثة. فالأول عارض خاص بالمثلث القائم الزاوية، و الثاني عارض خاص بمنفرج الزاوية، و الثالث عارض خاص بحاد الزاوية. و إما أن يكون كل واحد منها أوليا و غير خاص مثل قولنا: كل عدد إما زوج و إما فرد، و كل حيوان إما مشاء و إما سابع و إما طائر و إما زاحف. فإن كل واحد منها و إن كان أوليا لنوع ما فلا يكون خاصا به، و إما يكون بعضها أوليا خاصا و بعضها غير خاص مثل قولنا: كل حيوان إما ضاحك و إما غير ضاحك: فالضاحك أولى خاص، و غير الضاحك أولى غير خاص.

(۲۲۴) تقسیمی که برای جنس از نظر قسمت اولی باشد، و اعراضی که تقسیم توسط

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۷۳

آن‌ها صورت گرفته برای جنس اولی نبوده، بلکه برای نوع اولی باشند خود بر سه قسم است:

(۱) یا هریک از این اعراض نسبت به نوع خود اولی و خاص است مانند: یکی از زوایای هر مثلث یا مساوی دو زاویه‌ی دیگر است، یا از مجموع دو زاویه‌ی دیگر بزرگ‌تر است یا هریک از دو زاویه‌ی دیگر بزرگ‌تر از آن است، که حالت اول عارض خاص مثلث قائم الزاویه، و حالت دوم عارض خاص مثلث منفرج الزاویه و حالت سوم عارض خاص مثلث حاد الزاویه است؛ و (۲) یا هریک از این اعراض اولی و غیر خاص است، مانند: هر عدد یا زوج است یا فرد است، و هر حیوان یا راه رونده است یا شناکننده یا پرنده یا خرنده است. زیرا هریک از این‌ها هرچند برای نوع اولی است اما خاص آن نوع نیست؛ و (۳) یا این که یکی از این اعراض، اولی و خاص و دیگری غیر خاص است، مانند: هر حیوان یا خنده‌ناک یا غیر خنده‌ناک است: زیرا خنده‌ناکی اولی و خاص حیوان است و غیر خنده‌ناکی اولی و غیر خاص است.

(۲۲۵) و نقول إن السبب في أنه لم قيل إن الزوج و الفرد عارضان للعدد و ليسا بنوعين أو فصلين مقسمين، ظاهر: و هو أن النوع من العدد يعرف مبلغه و هو كمال حقيقته و ماهيته، و يعرف ما معنى الزوج و الفرد، و لا يعرف له الزوج و الفرد إلا بنظر أنه هل ينقسم

بمتساویین أو ليس ينقسم. و تكون نوعيته، و هی مبلغه، لا تقتضی أن يكون بینا له الانقسام بمتساویین و مقابله.

(۲۲۵) دلیل این که گفته شده است که زوج و فرد عارض عدد هستند و دو نوع یا دو فصل تقسیم کننده‌ی عدد نیستند روشن است: زیرا مبلغ هر نوعی از عدد، که عبارت از کمال حقیقت و ماهیت آن است، نیز معنی زوج و فرد دانسته می‌شود، ولی زوج یا فرد بودن آن عدد معلوم نمی‌شود. مگر این که معلوم شود آیا به دو قسم مساوی قابل تقسیم است یا نه. سپس نوعیت عدد که مبلغ آن است اقتضا ندارد که قابلیت تقسیم به دو قسم مساوی یا عدم این قابلیت برای این عدد بین و روشن باشد.

(۲۲۶) و الزوج و الفرد لا یخلو إما أن يكون کل واحد منهما جنسا لذلك النوع من العدد أو فصل جنس أو فصلا خاصا. او يكون نفس النوع، و قد علم نفس ذلك النوع، فكيف يمكن أن يكون عارضا لازما له؛ و كيف يمكن أن يكون فصلا خاصا له؟ و قد توجد الزوجية لنوع آخر و كذلك الفردية.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۷۴

(۲۲۶) هریک از زوج و فرد، یا جنس نوع عدد یا فصل جنس آن و یا فصل خاص آن هستند، یا این که خود نوع هستند؛ در حالیکه خود نوع شناخته شده است و چگونه ممکن است که زوج و فرد فصل خاص عدد باشند؟ ۲۱۷ زیرا زوجیت و فردیت در انواع دیگر عدد نیز یافت می‌شوند. ۲۱۸

(۲۲۷) و كيف يكون جنسا أو فصل جنس أو شيئا من الذاتيات على الإطلاق؟ و قد يجوز أن يفهم معناه و معنى ذلك العدد و لا يفهم ذلك له، و كانت الذاتيات ليست المحمولات التي تلزم في كل وقت، بل التي لا يمكن أن يرفع معناها عما هو ذاتي له مثل معنى العدد: فإنه لا يمكن أن يعقل ما العدد و يجهل أن الأربعة عدد حتى يتأمل و يستبان، اللهم إلا أن لا يكون معنى العدد مفهوما و لا يكون أحضر في الذهن مع معنى الأربعة. و نحن قد علمنا ما معنى الزوج و الفرد. فإذا أحضرنا معناه و معنى عدد ما مثل ألف و خمسمائة، أمكن أن نشك فلا ندري في أول وهلة أنه زوج أو فرد حتى نستبين و نتأمل حال الانقسام بنصفين أو مقابله بنوع فكر و نظر. فإن كان عدد ما يعرف ذلك فيه بسرعة أو كأنه في أول وهلة مثل الأربعة و الثمانية، فإننا إنما نحكم بسرعة أنه زوج لا لأجل أنه ذاتي للأربعة و الثمانية- و لكن لأنه قليل، فيلوح لنا أنه منتصف عن قريب. و لو كان لا يلوح ذلك لكان يتوقف إلى أن يستثبت. فإذا ليس بيان كون الأربعة زوجا لذاته، بل لظهور عارض آخر عرفناه له و هو التتصف.

(۲۲۷) و چگونه زوج و فرد، جنس یا فصل جنس یا چیزی از ذاتیات به طور مطلق می‌تواند باشد؟ در حالی که جایز است معنای زوج و فرد و معنای عدد مشخصی دانسته شود، ولی معنای بودن زوج یا فرد برای این عدد دانسته نشود. و ذاتیات محمولاتی نیستند که در هر زمان ملازم موضوع خود باشند، بلکه محمولاتی هستند که رفع معنای آن‌ها از آنچه نسبت به آن ذاتی هستند امکان نداشته باشند ۲۱۹، مانند معنی عدد: زیرا ممکن است که در ذهن تعقل شود که عدد چیست و عدد بودن مثلا چهار، مورد غفلت واقع شود تا در این مورد تأمل و تفکر گردد، مگر این که معنی عدد مفهوم نبوده و همراه معنی چهار در ذهن حاضر نباشد. در حالی که ما معنی زوج و فرد را دانسته‌ایم. پس وقتی معنی آن و معنی عددی مانند هزار و پانصد را [در ذهن] حاضر کردیم ممکن است شک کرده و بار اول ندانیم که آیا این عدد زوج است یا فرد است، تا این که در مورد انقسام آن به نصف یا عدم انقسام آن به نصف با نوعی فکر و نظر تأمل کنیم. و اگر عددی باشد که این امر خیلی سریع درباره‌ی آن دانسته شود یا مثل این باشد که بار

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۷۵

اول دانسته می‌شود مانند چهار و هشت، این به خاطر ذاتی بودن زوجیت برای چهار و هشت نیست که ما به سرعت حکم می‌کنیم آن زوج است، بلکه به خاطر کم بودن مقدار چهار و هشت است، که سریع بر ما معلوم می‌شود که آن قابل نصف شدن است. و اگر این امر، سریع بر ما معلوم نشد، باید صبر کنیم تا اثبات شود. پس زوج خواندن چهار به خاطر ذات چهار نیست بلکه به خاطر ظهور عارض دیگری است که آن را شناخته‌ایم و آن عبارت از نصف شدن است.

(۲۲۸) و هاهنا وجوه آخر يعرف بها أن الزوج عارض لا- ذاتی لأصناف العدد لا- يحتاج إلى التطويل بها. فإذا كان الزوج و الفرد عارضين لأصناف العدد و ليسا بفصول ذاتية و لا أجناس، و لا يمكن أن يكونا نوعين للعدد و لا فصلين مقسمين- لأن الفصل المقسم للجنس هو بعينه الفصل المقوم للنوع- فبقی أن يكون كل واحد منهما عرضا عاما بالقياس إلى نوع نوع من العدد و غيره، و عرضا خاصا بالقياس إلى العدد.

(۲۲۸) در این جا وجوه دیگری هست که می توان توسط آن ها معلوم کرد که زوج نسبت به اصناف عدد عارض است نه ذاتی؛ اما نیاز به تطویل بحث در این مورد نیست. پس وقتی زوج و فرد «عارض» اصناف عدد هستند و فصول ذاتی و اجناس آن نیستند و نمی توانند نسبت به عدد، دو نوع تلقی گردند، و همچنین نسبت به عدد دو فصل مقسم نیستند- زیرا فصل مقسم جنس بعینه فصل مقوم نوع است- پس تنها شقی که باقی می ماند این است که هریک از آن ها نسبت به انواع عدد عرض عام، و نسبت به مطلق عدد عرض خاص هستند.

الفصل الرابع (۲۲۹) قيل في التعليم الأول إنا ربما أعطينا الكلّي الأولي و يظنّ بنا أنا لم نعطه فيظنّ بنا أنا أعطيناه. و الأسباب في ذلك ثلاثة أمور، واحد منها هو سبب لما يكون قد أعطينا و يظنّ بنا أنا لم نعط، مثل قولنا إن الشمس تتحرك في فلک خارج المركز حركة كذا، و إن القمر يتحرك في فلک تدويره إلى المغرب حركة كذا، و إن الأرض في وسط الكل. فإن هذه العوارض تكون مقولة على الكل أولية و يظنّ أنها ليست كلية بشرط هذا الكتاب.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۷۶

فصل چهارم [در این که چگونه گاهی کلی بودن مقدمه‌ی برهان مورد اشتباه واقع می‌شود]

(۲۲۹) در تعلیم اول گفته شده است که چه بسا ما در قیاس، کلی اولی را داده‌ایم و گمان شده است که کلی اولی را نداده‌ایم، و بسیاری از اوقات ما کلی اولی را نداده‌ایم و گمان شده است که کلی اولی را داده‌ایم. ۲۲۰ سبب این گمان سه چیز است: اول آن که سبب می گردد وقتی ما کلی اولی را داده‌ایم گمان شود که نداده‌ایم، مانند این سخن ما که: خورشید در فلک خارج مرکز با فلان حرکت در حرکت است، و ماه در فلک تدویر به سوی مغرب با فلان حرکت، در حرکت است، و زمین در وسط کل [عام] است. این عوارض [و احکام] در حقیقت به نحوی اولی کلی هستند، ولی گمان شده است که شرایطی که در این کتاب برای کلی گفته شده در آن ها نیست.

(۲۳۰) و السبب في ذلك أن هذه الأشياء في الوجود مفردة و طبائعها غير مشترك فيها و لا مقولة على كثير في الوجود، فيظنّ أن محمولاتها و إن كانت مثلا أولية فليست بكلية، و ليس الأمر كذلك. فإن قولنا «شمس» و قولنا «هذه الشمس» مختلفان. و ذلك لأن قولنا «الشمس» يدل على طبيعة ما و جوهر ما. و قولنا «هذه الشمس» فإنما يدل على اختصاص من تلك الطبيعة بواحد بعينه. ثم كل برهان نبرهن به على الشمس فلسنا نبرهن عليها من جهة ما هي هذه الشمس؛ حتى لو كانت طبيعة الشمس مقولة على غير هذه الشمس، كان البرهان ممّا لم يقيم عليه، بل مجرد طبيعة الشمس من غير اعتبار خصوص و لا عموم. فنبرهن عليها بشيء أو نحكم عليها بشيء لو كانت تلك الطبيعة مقولة على ألف شخص شمسي لكان الحكم و البرهان متناولا للجميع.

(۲۳۰) دلیل این امر آن است که این اشیاء در وجود مفرد هستند و طبیعت آن ها غیر مشترک بوده و بر کثیرین در وجود صدق نمی کند بنابراین گمان شده است که محمولات آن ها، هر چند مثلا اولی باشند، کلی نیستند؛ در حالی که چنین نیست. زیرا بین مفهوم «خورشید» و «این خورشید» اختلاف است، زیرا «شمس» بر یک طبیعت و جوهر دلالت می کند، ولی «این خورشید» بر اختصاص این طبیعت بر یک فرد واحد دلالت دارد. بنابراین این طور نیست که هر برهانی که در مورد خورشید اقامه می کنیم از جهت صدق آن بر این خورشید باشد، به نحوی که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۷۷

اگر طبیعت خورشید بر غیر این خورشید صادق باشد، برهان مزبور درباره‌ی آن خورشید اقامه نشده باشد، بلکه برهان در مورد مجرد طبیعت خورشید بدون اعتبار خصوصیت یا عمومیت آن اقامه می‌شود. پس وقتی در مورد خورشید برهان اقامه می‌کنیم یا حکمی صادر می‌کنیم، اگر این طبیعت بر هزار خورشید شخصی نیز صادق باشد، این حکم و برهان بر تمام آن‌ها ناظر خواهد بود. (۲۳۱) و الطبیعة الكلية يقال لها كلیة بوجه ثلاثة. فيقال «كلیة» من جهة ما هي في الوجود مقولة بالفعل على كثيرين، و ليس الأحكام العقلية تقال عن الكليات من جهة ما هي كلیة بهذا الشرط. و يقال «كلیة» من جهة ما هي محتملة لأن تقال في الوجود على كثيرين، و إن اتفق أن قيلت في الحال على واحد مثل بيت مسجع، و كما يحكى من أمر طائر يقال له ققنس حتى يقال إنه يكون في العالم واحدا فإذا بطل حدث من جيفته أو رماد جيفته مثله آخر. و يقال «كلیة» لما ليس له في الوجود بالفعل عموم و لا أيضا له في الوجود إمكان عموم، و لكن لأن مجرد تصور العقل له لا يمنع أن يكون فيه شركة، و إن منع وجود الشركة فيه أمر و معنى آخر ينضم اليه و يدل على أنه لا يوجد إلا واحدا أبدا. و أما نفس الطبيعة فلا يكون تصورها و تصور أنها واحدة بالعدد شيئا واحدا، بل تصورها شيء غير مانع وحده عن أن تقال في العقل على كثيرين. و لكن معنى آخر وراء تصور هو الذي يمنع العقل عن تجويز ذلك.

(۲۳۱) بر طبیعت کلی بر سه وجه کلی گفته می‌شود. گاهی از آن جهت «کلی» گفته می‌شود که [طبیعت کلی] از نظر وجود بالفعل بر كثيرين صادق است، احکام عقلی را از جهت این شرط کلی نمی‌گویند. و گاهی از این جهت «کلی» گفته می‌شود که [طبیعت کلی] احتمال دارد از نظر وجود بر كثيرين صادق باشد، هرچند فعلا- در این که فقط یک فرد دارد اتفاق نظر باشد، مانند خانه‌ی هفت گوشه، و مانند آنچه در مورد پرندای موسوم به ققنوس حکایت می‌کنند که آن در عالم فقط یک فرد دارد، و هرگاه این فرد از بین رود از جسد یا از خاک جسد آن فرد دیگری حادث می‌شود. و گاهی «کلی» بر چیزی گفته می‌شود که نه فعلا از نظر وجود عمومیت دارد و نه امکان چنین عمومیتی هست، و لكن صرف تصور عقل درباره‌ی آن، شرکت را در آن نفی نمی‌کند، هرچند امری دیگر و معنایی دیگر بر آن ضمیمه شود و شرکت در آن را نفی کرده و بر این نکته دلالت کند که از آن جز فردی واحد هرگز یافت نمی‌شود. اما تصور نفس طبیعت و تصور این که، آن وحدت عددی دارد یکسان نیست، بلکه تصور نفس طبیعت

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۷۸

چیزی است که خودبخود مانع این نیست که این طبیعت بر كثيرين صادق باشد، لكن معنایی دیگر و رای تصور طبیعت است که عقل را از تجويز چنین چیزی منع می‌کند.

(۲۳۲) و الجزئی المقابل له فهو الذی نفس معناه و تصویر تصور فرد من العدد کتو همنا ذات زید بما هو زید. و لا يمكن أن تكون هوية زید، بما هو زید، لا في الوجود و لا في التوهم - فضلا عن العقل - أمرا مشتركا فيه.

(۲۳۲) و جزئی که مقابل کلی است عبارت است از نفس معنا و تصور آن به نحو تصور فرد عددی، مانند توهم ۲۲۱ ما از ذات زید از آن جهت که زید است. و امکان ندارد هویت زید، از آن جهت که زید است، نه در وجود و نه در توهم - چه رسد به این که در عقل امر مشترک فيه باشد.

(۲۳۳) فالطبايع الكلية تقال على هذه الوجوه الثلاثة. و كان الأخير منها يعم الأولين. و هو أن العقل لا يمنع أن يكون المتصور منها مشتركا أو ينضم إلى تصور معنى آخر. و ليس هذا نفس الطبيعة كالحوانية، بل الطبيعة مقرونا بها هذا الاعتبار، و هو أزيد من الطبيعة وحدها بلا- اعتبار زيادة. و إنما يشترط هذا و يتب عليه حتى لا- يظن أن هذا الاعتبار ليس اعتبار الكلية الذي هو اعتبار غير اعتبار الطبيعة؛ بل هو اعتبار طبيعة الشيء فقط.

(۲۳۳) پس طبایع کلی بر این وجوه سه گانه گفته می‌شود. و وجه اخیر از دو وجه اول اعم است و آن این بود که عقل مانع این نیست که تصور آن مشترک باشد، مگر این که معنایی دیگر بر تصور آن ضمیمه شده باشد. و منظور از این طبیعت کلی نفس

طبیعت مانند حیوانیت نیست، ۲۲۲ بلکه منظور طبیعت مقرون به این اعتبار است، و این اعتبار از خود طبیعت بدون اعتبار امری زاید بر آن زیادتر است. این مطلب را شرط کردیم و بر آن آگاهی دادیم تا این که گمان نشود که این اعتبار، اعتبار کلیتی است که غیر اعتبار طبیعت است، بلکه آن صرفا اعتبار طبیعت شیء است.

(۲۳۴) فهذا هو الذي ينبغي أن نجعله الكلي المعتبر في العلوم و في موضوعات المقدمات. و يجب أن نتذكر ما سمعته من هذا المعنى في مواضع أخرى. و لا يجب أن تكون

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۷۹

أمثال هذه القضايا عندك شخصية، بل يجب أن تعتقد أن المقدمة الشخصية هي ما يكون موضوعها شخصا مثل زيد و كل ما نفس تصور موضوعه يمنع وقوع الشرک فيه. و أما ما كان مثل الشمس فالموضوع فيه كلي و مقدمته کلیة.

(۲۳۴) این آن چیزی است که شایسته است که در علوم و در موضوعات مقدمات به عنوان «کلی» اعتبار شود. و لازم است آنچه از این معنی را در مواضع دیگر دیده‌ای یادآوری کنی. و نباید امثال این قضایا را قضایای شخصی تلقی کنی؛ بلکه لازم است که اعتقاد پیدا کنی که مقدمه‌ی شخصی آن مقدمه‌ای است که موضوع آن شخصی باشد، مانند زيد؛ و هرآنچه صرف تصور موضوع آن وقوع شرکت در آن را منع می‌کند. اما آنچه مانند خورشید است، پس موضوع آن کلی است و مقدمه‌ی حاصل از آن نیز کلی است.

(۲۳۵) و لا تسل كيف كان كليته من الوجوه الثلاثة بعد أن يصح الواحد الآخر كذلك. فإذا قلت إن الشمس كذا و حكمت على الشمس من جهة ما هي شمس، فقط حكمت على كل شمس لو كانت، إلا أن مانعا يمنع أن شمس كثيرة فيمنع أن يشترك في حكمك الكلي كثيرون، و أنت جعلته كليا. فالحكم على الشمس بالإطلاق ذاتي أولى؛ و على هذه الشمس غير أولى. فهذا سبب هذه الشبهة الواحدة.

(۲۳۵) و بعد از اینکه صحت وجود فرد دیگری برای مفهوم را دریافتی از کیفیت کلی بودن آن سؤال نکن که به کدام یک از معانی سه‌گانه‌ی فوق کلی است. پس هرگاه گفتی خورشید فلان است، و بر خورشید از آن جهت که خورشید است حکم کردی، در واقع بر هر خورشید مقدر حکم کرده‌ای مگر مانعی وجود خورشیدهای بسیار را منع کند و شرکت خورشیدهای بسیار در حکم کلی تو را مانع باشد؛ ولی در هر حال تو حکم کرده‌ای. پس حکم بر مطلق خورشید ذاتی و اولی است، اما بر این خورشید غیر اولی است. این بود سبب شبهه اول.

(۲۳۶) و أما الثاني من الأسباب الثلاثة فهو سبب الشبهة الثانية؛ و هي كأنها عكس هذه الأولى في الوجهين جميعا. أحدهما في أنه لم يضع المقول على الكل فظن أنه وضع. و كان هناك وضع فظن أنه لم يضع. و الثاني أن السبب فيه أنه لما حكم على كل واحد فكان الحكم عاما حسب أنه كلي و لم يكن في الحقيقة كليا إذا كان قد فاتته أنه أولى؛ و كان هناك حكم على واحد فظن أنه لم يحكم كليا. و هذا كما يقول القائل إن التوازي أولى لخطين يقع

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۸۰

عليهما خط فيعجل كل زاوية داخله من جهة واحدة قائمة. و ذلك لأنه لا يخلو شيء من خطين بهذه الصفة إلا و هما متوازيان. فظن المقول على الكل كليا و ليس كذلك: لأن شرط الأولي فائت، لأن الزاويتين اللتين من جهة واحدة- و إن لم تكن كل واحدة قائمة بل كانتا مختلفتين لكن مجموعهما- مثل قائمتين فإن التوازي يكون محمولا على الخطين. و هذان الخطان و ذانك الخطان يعمهما شيء التوازي موجود له أولا. و ذلك الشيء هو خطان وقع عليهما خط فصير الداخلتين من جهة واحدة معادلتين لقائمتين، سواء كانتا متساويتين و قائمتين أو مختلفتين.

(۲۳۶) اما سبب دوم که سبب شبهه اول است از دو جهت عکس شبهه اول است. اول این که شخص مقول بر کل را وضع نکرده، و

گمان کند که وضع کرده است، و در آنجا (شبهه اول) وضع کرده بود و گمان می‌کرد که وضع نکرده است. و دوم این که سبب شبهه این است که چون شخص بر هر تک تک احاد حکم کرده و حکم عام است گمان کرده که حکم کلی است، در حالی که در حقیقت حکم کلی نیست، زیرا از این که کلی [در باب برهان] باید اولی باشد غفلت کرده است، و در آنجا [شبهه اول] بر چیزی واحد حکم کرده بود و گمان می‌کرد که حکم کلی نکرده است. و این [شبهه‌ی دوم] مانند این است که کسی بگوید حکم توازی برای دو خطی که خط سوّمی آنها را قطع کرده و تمام زوایای داخلی تشکیل شده را قائمه می‌گرداند اولی است.

زیرا هر جا دو خط با این صفت باشد موازی هم خواهند بود. پس گمان شده است که مقول بر کلّ، کلی است و حال آنکه چنین نیست: زیرا فاقد شرط اولیت است؛ چون دو زاویه تشکیل شده در یک طرف خط هر چند هریک از آنها قائمه نباشد و باهم اختلاف داشته باشند؛ لکن مجموع آن‌ها - دو قائمه است؛ پس حکم توازی بر این دو خط حمل خواهد شد. پس چیزی بر این دو خط [مفروض ما] و آن دو خط [مفروض آن شخص] عمومیت دارد که حکم توازی اولاً بر آن ثابت است، و آن چیز عبارت از دو خطی است که خط سوّمی آن‌ها را قطع کند و مجموع زوایای داخلی یک طرف آن مساوی با دو قائمه باشد؛ خواه این دو زاویه، دو زاویه‌ی قائمه‌ی مساوی هم باشند، خواه باهم تفاوت داشته باشند [و مجموع آن‌ها دو قائمه باشد]. ۲۲۳

(۲۳۷) و أما السبب الثالث فهو سبب الشبهة الثالثة. و هي شبهة توقع فيها الضرورة أو الخطأ. أما الضرورة فإذا كان الشيء الكلي العام لأنواع مختلفة لا اسم له. فبيّن الحكم في كل واحد من أنواعه التي لها أسماء ببيانات خاصة. فإذا لم يوجد الحكم لشيء أعم منه لفقدان الاسم العام ظن أنه أولى لكل واحد منها، و أن الحكم منا عليه كلي. مثاله أن يبرهن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۸۱

فی المقادیر أن المقادیر المتناسبة إذا بدلت تكون متناسبة؛ و يبرهن أيضا في الأعداد أن الأعداد المتناسبة إذا بدلت تكون متناسبة و قد يبرهن في كل واحد منهما ببرهان آخر. و لكن المبرهن عليه ليس أوليا لواحد منهما. بل هو أولى لكل كم إلا أن اسم الكم لا يوضع في صناعة الحساب و لا في صناعة الهندسة لأن صناعة الحساب يوضع العدد فيها على أنه أعم جنس و لا يتجاوز. و صناعة الهندسة يوضع فيها المقدار على أنه أعم جنس و لا يتجاوز. فكأن اسم الكم معدوم بحسب الصناعتين، و كأنه ليس في إحدى الصناعتين للمعنى العام اسم. فيظن في كل صناعة أن هذا العارض أولى لموضوع صناعته و هو في الحقيقة أولى لجنس موضوعي الصناعتين. و كذلك هذا التبديل متقرر في الأزمان و في النعم و في الأقوال و في غير ذلك مما هو كم بالذات أو ذو كم.

(۲۳۷) اما سبب سوّم، که سبب شبهه‌ی سوم است. و آن عبارت از شبهه‌ای است که گاه منشأ آن ضرورت و گاه منشاء آن خطا است. ضرورت در صورتی سبب این شبهه می‌شود که امری کلی و عام که شامل انواع مختلف است دارای اسم نباشد، بنابراین حکم این امر کلی در هریک از انواع آن که دارای اسم هستند، با بیانات خاص بیان می‌گردد. پس هر گاه به خاطر فقدان اسم، بر چیزی اعم از آن [نوع] حکم نشده باشد، گمان می‌شود که این حکم برای هریک از انواع «اولی» و کلی است. مانند اقامه‌ی برهان درباره‌ی مقادیر متناسب، که هر گاه تبدیل شوند باز متناسب خواهند بود، و مانند اقامه‌ی برهان در مورد اعداد مبنی بر این که اعداد متناسب هر گاه تبدیل شوند باز متناسب خواهند بود؛ و گاهی در هریک از این علوم [حساب و هندسه] برهان‌های دیگری نیز اقامه می‌شود. لکن [در این جا] آنچه مورد برهان قرار می‌گیرد برای هیچ یک از آن‌ها [حساب و هندسه] اولی نیست، بلکه آن برای مطلق کمّ اولی است، با این تفاوت که در علم حساب و علم هندسه اسم کمّ وضع نمی‌شود، زیرا در علم حساب عدد به عنوان بالاترین جنس و در علم هندسه مقدار به عنوان بالاترین جنس وضع می‌شود و از آن تجاوز نمی‌شود. پس به سان این است که اسم کمّ در هر دو علم معدوم است، و به سان این است که در هیچ یک از دو علم برای این معنی عام [کم] اسمی وجود ندارد. پس از این طریق گمان می‌شود که این عارض برای موضوع علم خود اولی است، و حال آن که در حقیقت برای جنس موضوع هر دو علم اولی است. علاوه بر این، این تبدیل در مورد زمان‌ها و نغمه‌ها و اقوال و غیره که کمّ بالذات یا دارای کمّ هستند چنین است. ۲۲۴

(۲۳۸) و السبب الذي يقع لأجله أن يبرهن لا على العام الذي الحكم عليه أولى، بل

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۸۲

على أنواعه، إما فقدان الاسم على ما قلنا، وإما لأن العام الأول خارج عن أعم موضوع لتلك الصناعة البرهانية، وإما لأن البرهان على العام صعب جدا، ولكنه على نوع نوع من أحوال تخص ذلك النوع سهل؛ وإما لأن العام لا ينتصب بحذاء الخيال لأنه جنسي، و النوعيات التي تحته تكون أقرب إلى الخيال فتنتصب بحذاءه؛ ويكون شأن ذلك العام أن يبرهن عليه بتخييل ميا كالتشكيلات الهندسية.

(۲۳۸) سببی که موجب می‌شود به خاطر آن برهان بر امر عامی که حکم بر آن اولی است اقامه نشود بلکه بر انواع آن امر عام اقامه شود یا عبارت از فقدان اسم است. آن چنانچه گفتیم؛ و یا به خاطر این است که آن امر عام اول از موضوع این علم برهانی خارج است؛ و یا اقامه‌ی برهان بر امر عام جدا دشوار بوده، و اقامه برهان در هریک از حالاتی که به این نوع اختصاص دارد آسان است؛ و یا امر عام در قبال قوه‌ی خیال مجسم نمی‌شود زیرا مفهوم جنسی است، ولی انواعی که تحت این مفهوم هستند به قوه‌ی خیال نزدیک‌ترند؛ بنابراین در قبال آن تجسم می‌شوند ۲۲۵، و شأن چنین امر عامی این است که با نوعی تخیل بر آن‌ها اقامه‌ی برهان شود مانند شکل‌بندی‌های هندسه.

(۲۳۹) و هذه المعاني كلها مجتمعة في مسألة التبديل: فإن اسم الكم غير جائز في الصناعتين. و أيضا الكم ليس من موضوعات إحدى الصناعتين. و أيضا فإن البرهان إنما تسهل إقامته على المقادير من جهة حال الأضعاف، و يقوم على العدد من جهة حال الأجزاء. فيكون قد قام على كل واحد من جهة تخصه، و صعب إقامته بنحو يعهما جميعا. و أيضا لأن تخیل العدد و المقدار بالتشكيل و التقريب من الوهم أسهل من تخیل الكم. و لهذا السبب لا يوضع للكم بحث يخصه كما وضع لأنواعه، بل لم ينسب إلى المقدار - من جهة ما هو مقدار - مباحث كثيرة، بل خص أكثرها بالخط و السطح و الجسم كل على حدة، إذ كانت نسبة الأحكام إلى النوعيات من الخط و السطح و الجسم أسهل من نسبتها إلى المقدار المطلق بحكم القياس إلى التخیل.

(۲۳۹) و تمام این معانی [چهارگانه] در مسئله‌ی تبدیل جمع‌اند: زیرا کاربرد اسم کم در هر دو علم [حساب و هندسه] جائز نیست. هم‌چنین، کم موضوع هیچ یک از دو علم مذکور نیست. هم‌چنین، اقامه‌ی برهان در مورد مقادیر از جهت حال اضعاف، و در مورد اعداد از جهت حال اجزاء آسان است، و در هریک از این‌ها از جهت اختصاصی برهان به آن‌ها اقامه می‌شود،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۸۳

ولی اقامه‌ی برهان به نحوی که جامع هر دو باشد دشوار است. و هم‌چنین تخیل عدد و مقدار از طریق تشکیل و تقریب در وهم از تخیل کم آسان است. و به دلایل مذکور بحث مختص به مطلق کم آن چنان که در مورد انواع کم وضع می‌گردد وضع نمی‌شود، و درباره‌ی مطلق مقدار - از آن جهت که مقدار است - مباحث کثیری مطرح نمی‌شود، زیرا نسبت دادن احکام به انواع خط سطح و جسم در قیاس با قوه‌ی تخیل از نسبت دادن آن‌ها به مطلق مقدار آسان‌تر است.

(۲۴۰) فهذا وجه وقوع سبب هذا الخلط من قبل الضرورة؛ و أما كيفية وقوعه من جهة الغلط: و ذلك أن ينظر الإنسان أول نظرة في آحاد معنی عام كمثلاث مثلث من أنواع المثلث العام من غير أن يحس كيفية الوجه في استيفائها كلها، فإن كان استوفائها كلها لم يحس باستيفائها كلها، فيبين في كل واحد منها أمر ببرهان عام أو برهان خاص لكل واحد. و له أن يتدبّر فيبين ذلك في المثلث المطلق لأنه له أولاً، إلا أن الغلط زاغ به عنه و خص ابتداء نظره بالجزئيات. فحينئذ كيف يمكنه أن ينتقل إلى المثلث المطلق إلا أن يعمل على الاستقراء المغالطي، و هو أن ينقل الحكم من جزئيات غير مستوفاء - أو غير متحقق استيفائها - إلى الكل. فإن هذا ليس مغالطة في الجدل، و هو مغالطة في البرهان:

لأنه لا يلزم من وجود أي حكم كان في جزئيات شيء لم يشعر باستيفائها يقينا أن نحكم بالحكم اليقين على الكل. و أما الحكم

الإقناعی الشیبه بالیقین، فقد يجوز أن يحكم به. و لذلك ليس هذا مغالطه في الجدل و هو مغالطه في البرهان: لأن هذا الناظر في الجزئيات من المثلثات كيف يتنبه للشيء الذي هو المثلث المطلق ما لم يكن يتقن استيقاء الأقسام التي يقن الذي لو كان حصل له كان له بعد أن ينقل الحكم إلى المثلث المطلق الذي الحكم له أولى و عليه كلي؟ و إذا لم يتنبه لذلك، حسب أن الحكم أولى لتلك الجزئيات، و ظن الحكم على كل صنف منها كلياً بطريق هذا الكتاب. و من أراد الأيضل في معرفه أن الحكم أولى، فيجب إذا كان الحكم مقارناً لمعان مختلفه أن يمتحن أوليه الحكم بأن يرفع جملة المعاني إلا واحدا منها؛ و يبذل ذلك الواحد دائماً: فما إذا أثبت و بطلت البواقي؛ ثبت الحكم، و إذا ارتفع و إن بقيت البواقي - لو أمكن ذلك - ارتفع الحكم. فالحكم له أولاً. مثال هذا: مثلث متساوي الساقين من نحاس؛ و هو أيضاً شكل. فإذا رفعت تساوي الساقين و كونه من نحاس؛ و أثبت المثلث؛ وجدت كون ثلاث زوايا منه كقائمتين ثابتاً. و لو أمكن أن يرفع معنى الشكل و يبقى المثلث، كان الحكم ثابتاً. و لكن إنما لا يبقى لأن المثلث لا يبقى. ثم إذا رفعت المثلث و بقي الشكل، لم يبق هذا الحكم. فمن جانب تساوي الساقين و كونه من نحاس، تجد الحكم ثابتاً مع رفع الأمرين و إثبات المثلث. و من جانب الشكل؛

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۸۴

تجد الحكم مرتفعاً مع وضع الأمرين و رفع المثلث. فيجتمع من الامتحانين أن الحكم كلي للمثلث لا غير.

(۲۴۰) این بود وجه وقوع خلطی که از ضرورت ناشی می‌شود، اما کیفیت وقوع آن از جهت خطا و غلط چنین است که انسان ابتدا در هریک از آحاد معین عام نظر کند، مثل هریک از انواع مثلث عام، بدون این که کیفیت استیفای همه‌ی انواع آن را بداند، و حتی در صورتی که استیفای وی جامع باشد، وی بر این جامعیت آگاه نباشد، و از این طریق در هریک از این انواع امری را توسط برهان عام یا برهان خاص برای هریک از آن‌ها تبیین کند. چنین شخصی می‌تواند، ابتدا این حکم را در مورد مطلق مثلث بیان کند، زیرا این حکم برای آن [مطلق مثلث] اولی است، اما خطا و اشتباه او را منحرف ساخته و باعث شده که وی ابتدا به جزئیات پردازد، در این صورت چگونه برای این شخص ممکن است که به مطلق مثلث منتقل شود، مگر از طریق استقراء مغالطی، که عبارت از انتقال حکم از جزئیات استیفاء نشده - یا استیفاء شده‌ی غیر متحقق - به کلی است. این نوع انتقال حکم هرچند در جدل مغالطه حساب نمی‌شود، ولی در برهان، مغالطه محسوب می‌گردد: زیرا از وجود حکمی درباره‌ی جزئیات چیزی که به استیفاء تام آن‌ها معرفت یقینی نداریم لازم نمی‌آید که در مورد کلی [مربوط به آن‌ها] با یقین حکم کنیم. اما صدور حکم اقناعی شبه یقینی از این طریق جایز است. زیرا این نوع صدور حکم در صنعت جدل مغالطه نیست. اما در صنعت برهان مغالطه است: زیرا این شخص که در جزئیات مثلث نظر می‌کند، چگونه از چیزی که مطلق مثلث است آگاه می‌شود، در حالی که استیفاء اقسام آن‌ها به نحو یقین انجام نشده است، یقینی که اگر حاصل شده بود شخص می‌توانست بعد از آن حکم را به مطلق مثلث انتقال دهد، حکمی که نسبت به مطلق اولی و کلی است؟ و وقتی شخص از مطلق مثلث آگاه نشود، گمان می‌کند که حکم مزبور نسبت به جزئیات اولی است و می‌پندارد که این حکم بر هریک از اصناف مثلث کلی به طریق این کتاب کلی است. ۲۲۶ و هرکس اراده کند که از این طریق در شناسائی اولی بودن حکم گمراه نشود، لازم است، هرگاه حکمی با معانی مختلفی همراه باشد اولی بودن حکم را با رفع همه معانی و حفظ یکی از آن‌ها و تبدیل مداوم این معنی به معنی دیگر مورد آزمون قرار دهد: پس معنائی که با ثابت بودن آن حکم ثابت شود هرچند معانی دیگر باطل باشند، و با ارتفاع آن حکم مرتفع گردد، هرچند معانی دیگر باقی باشند - اگر چنین چیزی اساساً امکان داشته باشد ۲۲۷ - حکم برای آن معنی اولی است.

مانند، مثلث متساوی الساقینی از جنس مس فرض می‌کنیم، که این مثلث در عین حال شکل است. هرگاه مفهوم تساوی ساقین و مفهوم مس بودن را از این مثلث رفع کرده و مفهوم مثلث

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۸۵

بودن را اثبات کنیم، می‌بینیم که مفهوم تساوی زوایای سه‌گانه آن با دو قائمه ثابت است. و اگر ممکن بود که معنی شکل از آن رفع شود. و معنی مثلث بودن باقی باشد، باز حکم ثابت خواهد بود، و این که حکم در این صورت باقی نمی‌ماند به خاطر این است که معنی مثلثیت باقی نمی‌ماند. سپس هرگاه معنی مثلث را رفع کرده و معنی شکل را ابقاء کنی، حکم ابقاء نخواهد شد پس با رفع تساوی الساقین و مسی بودن و اثبات مثلثیت حکم باقی می‌ماند، و با رفع مثلثیت و رفع تساوی ساقین و مسی بودن، حکم مرتفع می‌شود و از این دو امتحان رفع و وضع معلوم می‌شود که حکم برای مثلث و نه برای غیر، کلی است. ۲۲۸

الفصل الخامس فی تحقیق ضروریة مقدمات البراهین و مناسباتها (۲۴۱) ثم إن مقدمات البرهان يجب أن تكون ضرورية، و ذلك إذا كانت على مطلوبات ضرورية. قيل: لأن ما يكتسب بوسط ما يجوز أن يتغير لا يكون ثابتا لا يتغير. بل النتيجة الضرورية تلزم من مقدمات ضرورية لا يقع فيها إمكان تغير.

فصل پنجم در تحقیق ضروری بودن مقدمات برهان‌ها و مناسبت آن‌ها ۲۲۹

(۲۴۱) لازم است مقدمات برهان ضروری باشند و این در صورتی است که مطلوب در برهان ضروری باشد، گفته شده است: زیرا آنچه از طریق امری کسب شد که تغیر برای آن امر جایز باشد خود نمی‌تواند ثابت و بدون تغیر باشد و نتیجه‌ی ضروری تنها از مقدمات ضروری لازم می‌آید که در آن‌ها امکان تغیر وجود نداشته باشد.

(۲۴۲) و الأمور الضرورية على وجهين: أمور ضرورية في اللزوم من غير أن يكون بعضها لبعض ضروريا في الجوهر والطبيعة، وهذه لوازم خارجة. وقد أوضحنا قبل أنها لا تنفع في كسب العلم اليقيني؛ و ضرورية في الجوهر والطبيعة، و هي الأمور الموجودة برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۸۶

بذاتها.

(۲۴۲) و امور ضروری بر دو وجه است: اموری که در لزوم ضروری هستند بدون آن که بعضی از آن‌ها در جوهر و طبیعت بعضی دیگر ضروری باشد و این نوع امور عبارت از لوازم خارجی هستند. ما قبلا توضیح دادیم که این امور در کسب علم یقینی سودمند نیستند و ضروری‌ای که در جوهر و طبیعت چنین است، عبارت از اموری است که به حسب ذات موضوع موجود هستند. ۲۳۰

(۲۴۳) أما الداخلة في حدّ الموضوع فهي ضرورية للموضوع في جوهره. و أما التي الموضوع داخل في حدها، فالموضوع لها ضروري في الجوهر، و هي ضرورية للموضوع في اللزوم أيضا: إمّا على الإطلاق و إما على المقابلة. و التي على المقابلة، فالمأخوذ منها في البرهان ما كان ضروري للزوم للنوع الواحد. فإن كان مما يوجد و لا يوجد في موضوع واحد بالنوع، فليس داخلا في البرهان على الأمر الضروري من حيث ما هو ضروري.

(۲۴۳) اما امور داخل در حدّ موضوع، برای موضوع به حسب ذات آن ضروری هستند و اما اموری که موضوع در حدّ آن‌ها داخل است پس موضوع به حسب ذاتشان برای آن‌ها ضروری است و این امور یا به نحو مطلق یا به نحو مقابله ۲۳۱ برای موضوع، ضرورت لزوم دارند؛ و آنچه به نحو مقابله برای موضوع ضرورت لزوم دارد در صورتی در برهان اخذ می‌شود که حداقل برای یک نوع مشخص موضوع [به طور مداوم] ضرورت لزوم داشته باشد. اما اگر این امر به نحوی باشد که گاهی در نوع واحد موضوع یافت می‌شود و گاهی یافت نمی‌شود در این صورت از آن جهت که ضروری است در برهان اخذ نمی‌شود.

(۲۴۴) و أما كيف ترتب هذه ليكون منها العلم اليقين فنقوله بعد.

(۲۴۴) اما این را که چگونه این امور را برای اخذ یقین از آن‌ها مرتب می‌کنیم، بعد از این توضیح می‌دهیم.

(۲۴۵) قالوا: و كل قول ينتج به أمر ضروري و ليس ضروريا فإن للمعاند أن يقول إن الملزوم الذي وضعته ليس دائم الوجود، فما يلزمه ليس بدائم الوجود، إذ لا يجب أن يكون

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۸۷

دائم الوجود. فإن كان إبطال النتيجة المدعاة أنها ضرورية يكون بهذه السبيل، فإن استحکام قوة اليقين و الضرورة فيها هو بآلّا يكون فيها هذا المطعن.

(۲۴۵) گفته‌اند: هر قولی که از آن امری ضروری نتیجه شود، اما خود آن ضروری نباشد سزاوار است که شخص معاند در مورد آن بگوید که ملزومی که [به عنوان حد اوسط] وضع کرده‌اید دائم الوجود نیست بنابراین نتیجه دائم الوجود را لازم نمی‌آورد زیرا واجب نیست که نتیجه‌ی چنین امری دائم الوجود باشد، پس اگر ابطال نتیجه‌ای که ضرورت آن ادعا می‌شود به این طریق ممکن باشد باید استحکام یقینی و ضرورت در آن به نحوی باشد که نتوان این چنین مورد انتقاد و طعن قرار داد.

(۲۴۶) فتبين من هذا أن الذين يقتضرون في أخذ المبادئ على أن تكون صادقة في نفسها، أو مقبولة: أي معترفا بها عند قوم أو إمام، أو مشهورة: أي يعترف بها كافة الناس و تراها، من غير أن تكون أولية الصدق - و ربما كانت غير صادقة كما نعرفه في «كتاب الجدل»، فقد يضلون السبيل: فإن استعمال المقبولات و المشهورات و أمثالها في طلب اليقين مغالطة أو غلط و بلاهه: إذ يمكن أن تكون كاذبة. و أما الصادقات فإذا لم تكن مناسبة للجنس الذي فيه النظر، و كانت خارجية غريبة، لا تبين شيئاً من الجهة التي بمثلها يقع اليقين العلمي و إن كان يقع بها يقين مّا لأنها لا تدل على العلل: إذا العلل مناسبة للشيء. و إنما تعطى صدق النتيجة فقط، لا ضرورة صدقها أو لمية صدقها.

(۲۴۶) از این جا روشن می‌شود که آن عده که در اخذ مبادی برهان به صادق بودن فی نفسه‌ی مبادی یا مقبول بودن آن‌ها، یعنی اعتراف به آن‌ها از طرف یک عده یا پیشوای یک عده یا مشهور بودن آن‌ها یعنی اعتراف عموم مردم به آن‌ها بدون در نظر گرفتن اولی الصدق بودنشان - و چه بسا غیر صادق هم باشند همان طور که در کتاب «جدل» بحث می‌شود - قناعت کنند خطا می‌کنند: برای این که به کار بستن مقبولات و مشهورات و امثال این‌ها در طلب یقین مغالطه و غلط و سفاهت است، زیرا چنین قضایائی امکان کذب دارند. اما در مورد قضایای صادق باید گفت که هرگاه این قضایا با جنس مطلبی که منظور فيه است مناسبت نداشته باشند و از اعراض خارجیه و غریب باشند نمی‌توان چیزی از یقین علمی را از آن‌ها بدست آورد و هرچند این قضایا فقط نوعی یقین غیرمنطقی تولید می‌کنند - زیرا آن‌ها به علت‌های امور دلالت نمی‌کنند به خاطر این که علت‌های امور با امور مناسبت دارند - این قضایا صرفاً صدق نتیجه را تولید

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۸۸

می‌کنند ولی ضرورت صدق یا لمیت صدق را بیان نمی‌کنند.

(۲۴۷) و ليس كل حق مناسبا و خصوصا إذا لم يكن ضروريا: فإنه إذا كان الأوسط غير ذاتي و غير ضروري للأصغر، فلا يخلو إما أن يكون الأكبر ضروريا أو غير ضروري.

فإن لم يكن ضروريا كان اليقين بنسبته إلى الأصغر غير ثابت؛ فلم يكن يقينا محضاً، إلا أن يكون البرهان عليه من جهة ما هو ممكن، لا - من جهة ما هو موجود بالضرورة. و إن كان ضروريا فإنما هو ضروري في نفسه ليس ضروري عند القياس عليه، لأنه يمكن أن يزول الحد الأوسط عن الأصغر لأنه غير ضروري له. فحينئذ لا يبقى الشيء الذي كان علم بتوسطه فيزول حينئذ الظن و الشيء موجود في نفسه. فإننا إذا علمنا أن هذا الإنسان حيوان لأنه يمشي و كل ماش حيوان، فإذا لم يمش بطل عنا العلم الذي اكتسب بتوسط المشي، فلم ندر حينئذ أنه حيوان أو ليس بحيوان. و الأمر في نفسه باق.

(۲۴۷) هر حق بویژه اگر ضروری نباشد مناسب نیست: برای این که هرگاه حد اوسط برای اصغر غیر ذاتی و غیر ضروری باشد از دو حال خارج نیست: یا اکبر ضروری است یا غیر ضروری است، ۲۳۲ اگر اکبر غیر ضروری باشد در این صورت یقین تولید شده نسبت به اصغر غیر ثابت خواهد بود و یقین محض نخواهد بود مگر این که برای اصغر از جهت امکان برهان اقامه شده باشد نه از

جهت ضروری بودن آن. و اگر اکبر ضروری باشد پس فی نفسه ضروری است نه به خاطر قیاس بر آن، زیرا از آن جا که حد اوسط نسبت به اصغر غیر ضروری است امکان دارد که از آن زایل شود و در این حال علمی که توسط این حد اوسط حاصل شده زایل می شود و اعتقاد به ثبوت اکبر برای اصغر از بین می رود. مثلاً وقتی ما می دانیم این انسان حیوان است چون راه می رود و هرآنچه راه می رود حیوان است، هرگاه این انسان راه نرود علمی که توسط «راه رفتن» حاصل شده بود از بین می رود و در این حال نمی دانیم آیا این انسان حیوان است یا نه. ۲۳۳

(۲۴۸) فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ إِنَّ هَذَا الْيَقِينَ لَا يَزُولُ وَ إِنَّ زَالَ الْحَدَّ الْأَوْسَطَ: لَأَنْ قَوْلَنَا كُلَّ مَاشٍ حَيَوَانٍ مَعْنَاهُ كُلُّ شَيْءٍ مَوْصُوفٍ بِأَنَّهُ مَاشٍ وَقَدْ مَاشَ فَهُوَ حَيَوَانٌ دَائِمًا - مادام ذاته الموضوعه للمشي موجودة - فَإِنَّ كُلَّ شَيْءٍ مَوْصُوفٍ بِأَنَّهُ مَاشٍ فَهُوَ حَيَوَانٌ يَقِينًا وَ إِنَّ لَمْ يَمْشِ - عَلَى مَا عِلْمٌ فِي «كِتَابِ الْقِيَاسِ»، فَتَكُونُ الصَّغْرَى وَجُودِيَّةً وَ الْكُبْرَى ضَرُورِيَّةً: لَأَنَّ حَمْلَ الْحَيَوَانِ عَلَى كُلِّ مَوْصُوفٍ بِأَنَّهُ يَمْشِي - وَ لَوْ مَشَى وَقَدْ مَاشَ - ضَرُورِيٌّ؛ وَ النَّتِيجَةُ عَنْ هَذَيْنِ ضَرُورِيَّةٌ
برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۸۹
كما علم.

(۲۴۸) اگر کسی اشکال کند و بگوید که این یقین زایل نمی شود حتی اگر حد اوسط زایل شود: زیرا وقتی می گوئیم هر راهرونده حیوان است این سخن بدین معنی است که هرآنچه به راه رفتن در زمانی موصوف باشد دائماً حیوان است - مادام که ذات موصوف به مشی موجود باشد - زیرا هرآنچه به راه رفتن موصوف است یقیناً حیوان است هرچند راه نرود - همان طور که در کتاب «قیاس» دانسته شده است در این براهین صغری وجودی و کبری ضروری است:
زیرا حمل حیوان بر هرآنچه به راه رفتن موصوف است - هرچند فقط زمانی راه برود - ضروری است و نتیجه ای که از این دو مقدمه تولید می شود نیز ضروری است.

(۲۴۹) فَالْجَوَابُ عَنْ هَذَا إِنَّمَا يَفِيدُ الْيَقِينَ لِرَجُوعِهِ بِالْقُوَّةِ إِلَى قِيَاسِ بَرَهَانِي، لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَفِدْ الْيَقِينَ. وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْكُبْرَى الضَّرُورِيَّةَ الْمَأْخُوذَ ضَرُورَتِهَا عَلَى نَحْوِ ضَرُورَةِ «كِتَابِ الْقِيَاسِ»، لَا عَلَى نَحْوِ ضَرُورَةِ «كِتَابِ الْبَرَهَانِ» - وَ هِيَ قَوْلُنَا كُلَّ مَاشٍ بِالضَّرُورَةِ حَيَوَانٌ - حَقِيقَةً أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَمْشِيَ فَهُوَ حَيَوَانٌ بِالضَّرُورَةِ. فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَرَفَ بِالْعِلَّةِ أَنَّ كُلَّ مَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَمْشِيَ فَهُوَ حَيَوَانٌ، أَوْ لَمْ يَكُنْ عَرَفَ بِالْعِلَّةِ. فَإِنْ كَانَ لَمْ يَعْرِفْ بِالْعِلَّةِ وَ اللَّمِيَّةِ لَمْ يَكُنْ الْيَقِينَ ثَابِتًا حَقِيقَةً كَلِمًا عَلَى مَا أَوْضَحْنَاهُ قَبْلَ. وَ إِنْ كَانَ عَرَفَ، فَإِنَّمَا اِكْتَسَبَ الْيَقِينَ بِقِيَاسِ الْعِلَّةِ. وَ هَذَا الْمَشْيُ يَكَادُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ بِالْإِنْسَانِ مِنْ وَجْهِهِ، وَ بِالْحَيَوَانِ مِنْ وَجْهِهِ آخِرَ عَلَى مَا قِيلَ فِي الْأَبْوَابِ الْمُتَقَدِّمَةِ. فَيَكُونُ إِنَّمَا صَارَ هَذَا الْقَوْلُ بَرَهَانِيًا لِأَنَّ الْأَوْسَطَ فِيهِ عَرَضٌ ذَاتِيٌّ - وَ هُوَ الْمَشْيُ.

(۲۴۹) جواب این اشکال این است که این قیاس از آن جهت تولید یقین می کند که بالقوه به قیاس برهانی دیگری رجوع می کند که اگر آن قیاس برهانی نباشد این قیاس تولید یقین نمی کند. و بیان این مطلب چنین است که حقیقت کبری ضروری که ضرورت آن به نحو ضرورت «کتاب قیاس» و نه به نحو ضرورت «کتاب برهان» اخذ شده - که عبارت از این قضیه است که: هرآنچه راه رونده است ضرورتاً حیوان است - این است که هرآنچه شأنیست راه رفتن دارد ضرورتاً حیوان است. پس این مطلب یا از طریق علت آن معلوم شده است که هرآنچه شأنیست راه رفتن دارد حیوان است یا از طریق علت آن معلوم نشده است، و اگر از طریق علت و لمیت آن معلوم نشده باشد یقین حاصل از آن ثابت حقیقی و کلی نخواهد بود چنانچه قبلاً توضیح دادیم. و اگر از طریق علت معلوم شده باشد پس یقین کسب شده در قیاس با آن علت

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۹۰

تحصیل شده است و این «راه رفتن» می تواند به وجهی از اعراض ذاتی انسان باشد و به وجهی دیگر از اعراض ذاتی حیوان باشد چنانچه در فصول قبل گفتیم ۲۳۴. پس این قول از آن جهت برهانی می گردد که حد اوسط اخذ شده در آن - که عبارت از راه

رفتن باشد- عرض ذاتی است.

(۲۵۰) ثم إن تحقیق حال المقدمتين إذا عرفنا بالیقین يرجع بالمقدمتين فی القوة إلى مقدمتين کبرا هما ضرورية: و ذلك لأن قولنا «کل واحد مما یمشی وقتا ما فهو حیوان بالضرورة» قوته قوة قولنا «کل ما من شأنه أن یمشی و یمکن أن یمشی و یصح أن یمشی فإنه حیوان بالضرورة». و قولنا «کل إنسان یمشی» فإنه فی قوة قولنا «کل إنسان یصح أن یمشی» و متى صدق صدق هذا معه.

(۲۵۰) پس چون این دو مقدمه تحقیق شود به دو مقدمه بازگشت می کند که کبرای آنها ضروری است زیرا گفتن این که «هرآنچه در زمانی راه می رود ضرورتا حیوان است» در قوهی گفتن این است که هرآنچه شأنیت راه رفتن دارد و ممکن است راه برود و صحیح است که راه برود ضرورتا حیوان است، و گفتن این که «هر انسان راه رونده است» در قوه گفتن این است که «هر انسان صحیح است که راه برود» ۲۳۵، و هرگاه قضیه اول صادق باشد قضیه دوم هم صادق است.

(۲۵۱) و إذا کان كذلك و کانت الکبری عرفت بالعلّة حتی صح یقین بها، و کان قولنا «کل ما شأنه أن یمشی فهو حیوان» قولا یقینا معلوما بعلته، و کان الأوسط عارضا ذاتیا للحدین باعتبارین، کان القیاس برهانی، و کان کأنک تقول: کل إنسان یمکن أن یمشی و یصح أن یمشی، و کل ما أمکن أن یمشی و صح أن یمشی فهو حیوان. فلما کان القیاس المذكور فی قوة هذا القیاس، أنتج یقینا و لیس یضر فی ذلك ألا یكون هو هذا القیاس بعینه بالفعل، فإنه لیس یقین. إنما جاء من کونه بالفعل هكذا. بل لو لم یکن إلا کونه بالفعل هكذا لم یقع یقین، بل وقع یقین بسبب کونه بالقوة هكذا، و لو لم یکن فی قوته ذلك استحال وقوع یقین به.

(۲۵۱) و هرگاه چنین باشد و کبری با علت خویش معلوم گردد و اخذ یقین از آن صحیح باشد و این سخن که «هرآنچه شأنیت راه رفتن دارد حیوان است» سخن یقینی و معلوم از طریق

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۹۱

علت باشد و حد اوسط نسبت به هر دو [اصغر و اکبر] به دو اعتبار عرض ذاتی باشد ۲۳۶ در این صورت قیاس برهانی خواهد بود، مثل این که بگوییم: هر انسان ممکن است راه رود و صحیح است راه رود و هرآنچه ممکن و صحیح است راه می رود حیوان است. پس آن قیاس از آن جا که در قوه این قیاس است تولید یقین می کند، و این که آن قیاس عینا بالفعل این قیاس نیست ۲۳۷ ضروری به مطلب نمی رساند. زیرا یقین از این جهت حاصل نشده است که آن قیاس بالفعل این قیاس باشد تا این که اگر بالفعل این قیاس نباشد یقین تولید نشود بلکه یقین از این جهت تولید می شود که آن قیاس در قوهی این قیاس است و اگر در قوهی این قیاس نباشد تولید یقین توسط آن قیاس محال خواهد بود.

(۲۵۲) و کما أنه قد کان یمکن أن ینتج نتائج صادقة عن مقدمات کاذبة، فکذلك قد یمکن أن تنتج نتیجة ضرورية عن مقدمات غیر ضرورية. و کما أن نتیجة الصادقة لم یکن صدقها هناك من جهة عین القیاس بل من جهة أنها کانت بذاتها صادقة، و أن من نفس تلك الحدود یوجد صدق نتیجتها و لو بالعرض، كذلك نتیجة الضرورية هاهنا لا تكون ضرورية من جهة اللزوم عن القیاس، بل من جهة أنها بذاتها ضرورية، و فی قوة الحدود أن تغلب علی نحو نتیجتها ضرورية.

(۲۵۲) همان طور که گاه ممکن است نتایج صادقی از مقدمات کاذب حاصل شود به همین سان گاه ممکن است نتایج ضروری از مقدمات غیر ضروری تحصیل شود، و همان طور که در این جا صدق نتیجه از جهت قیاس نیست بلکه آن خود به خود صادق است و از خود حدود قیاس صدق نتیجه به نحو بالعرض حاصل می شود به همین سان که در این جا نتیجهی ضروری لازمه ی قیاس نیست بلکه این نتیجه خود به خود ضروری است و حدود قیاس این شأنیت را دارند که وصف ضرورت در نتیجه آنها غالب شود.

(۲۵۳) و کما أن هناك قد یشکّ متى أحسّ بکذب المقدمات، فلا ندري أن نتیجة صادقة أو کاذبة- و إن کانت صادقة فی نفسها- ما لم یعلم صدقها فی نفسها بوجه آخر، كذلك هاهنا نشکّ فلا ندري هل نتیجة ضرورية أو غیر ضرورية ما لم نعلم ضرورتها من وجه آخر یلوح مع تلك المقدمات و فی قوتها، أو لا یلوح عنها بل عن مقدمات أخرى.

(۲۵۳) و همان‌طور که اگر زمانی کذب مقدمات احساس شود صدق و فی نفسه‌ی نتیجه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۹۲

از طریق دیگر معلوم نباشد تردید حاصل می‌شود و نمی‌دانیم که آیا نتیجه صادق یا کاذب است - هرچند فی نفسه صادق باشد - به همین‌سان در این تردید کرده و تا زمانی که ضرورت نتیجه از طریق دیگری به همراه این مقدمات و در شأن این مقدمات و یا از طریق مقدمات دیگری معلوم نشود نمی‌دانیم که آیا نتیجه ضروری است یا نه. ۲۳۸

(۲۵۴) و كما أن هناك لم يكن يمكن أن تنتج كاذبة عن صواب، كذلك هاهنا لا يمكن إنتاج غير ضرورية و نسبتا الحد الأوسط ضروريتان.

(۲۵۴) و همان‌طور که در آن‌جا ممکن نیست از مقدمات صادق نتایج کاذب حاصل شود در این‌جا هم به همین‌سان ممکن نیست نتایج غیر ضروری حاصل شود در حالی که هر دو نسبت حد اوسط ضروری است. ۲۳۹

(۲۵۵) و المقدمات العرضية و إن كانت لا تنتج شيئا ضروريا فقد تنتج بالضرورة. و فرق بين ما ينتج ضروريا و بين ما ينتج بالضرورة: فإن كل قياس ينتج بالضرورة، و ليس كل قياس ينتج ضروريا. و إذا كان القول منتجا بالضرورة، فإن لم ينتج ضروريا فإنه لا يعرى عن فائدة، بل لا بد من أن يتبعه فائدتان: إحداهما العلم بوجود شيء و إن لم يكن يقينيا فإننا نجعل سببه. ففرق بين العلم المطلق و بين العلم اليقيني، كما أنه فرق بين أن يعرف أن كذا كذا و أن يعرف لم كذا كذا. و هذا و إن لم يكن نظرا برهانيا مطلقا فهو نافع من جهة ما في البرهان: لأن الشيء إذا ثبت دخوله في الوجود لم يقصر البرهان عنه أو يكشف من كنه لميته. و الثاني إلزام الخصم و المخاطب عند ما سمح بتسليم المقدمة. و هذا بعيد عن مأخذ البرهان، لأن البرهان لا يتوقف على تسليم الخصم للمقدمة، بل على تسليم الحق إياها و أن تكون ضرورية. و لا تكون ضرورية على النحو المأخوذ في البرهان إلا أن تكون محمولاتها، مع ضرورتها، ذاتية على أحد وجهي الذات: فإن الضروريات الخاصة بكل جنس هي إما أجناسها و فصولها، و إما عوارضها الذاتية. و ما سوى ذلك فهي إما ضروريات غريبة، و إما غير ضروريات بل أعراض مطلقة، و لا يعلم منها لمية شيء ألبتة.

(۲۵۵) از مقدمات عرضی هرچند نتیجه‌ی ضروری حاصل نمی‌شود با این‌حال ضرورتا نتیجه حاصل می‌شود. و بین حصول نتیجه‌ی ضروری و حصول ضروری نتیجه فرق است: زیرا هر قیاسی ضرورتا نتیجه می‌دهد اما هر قیاسی نتیجه‌ی ضروری ندارد. و هرگاه قیاسی ضرورتا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۹۳

نتیجه داشته باشد هرچند این نتیجه نتیجه‌ی ضروری نباشد باز خالی از فایده نیست بلکه دو فایده دارد: اول علم به وجود شيء، هرچند چون ما سبب آن را نمی‌دانیم این علم یقینی نخواهد بود و بین مطلق علم و علم یقینی فرق است همان‌طور که بین دانستن این که «الف ب است» و این که چرا «الف ب است» فرق است، و این نکته هرچند یک امر مطلقا مربوط به نظر برهانی نیست با این حال از یک جهت در برهان سودمند است. برای این که وقتی وجود چیزی ثابت شد برهان از کشف کنه لمیت آن قاصر نخواهد بود. و دوم الزام خصم و مخاطب است، آن‌گاه که مخاطب مقدمات را بپذیرد، و این فایده‌ی دوم از مأخذ برهان به دور است، برای این که برهان متوقف بر پذیرش مقدمات از سوی خصم نیست بلکه برهان متوقف بر پذیرش حق و ضروری بودن مقدمات است و مقدمات هرگز ضروری به نحو مأخوذ در برهان نخواهند بود مگر این که محمولات آن‌ها علاوه بر ضرورت، به یکی از دو وجه، ذاتی نیز باشند: ۲۴۰ زیرا ضروريات مختص به هر جنس یا اجناس و فصول آن هستند یا عوارض ذاتی آن می‌باشند و غیر از این دو نوع، ذاتی، یا ضروريات غریبه هستند ۲۴۱ یا امور غیر ضروری و اعراض مطلقند و از این نوع امور لمیت شيء هرگز معلوم نمی‌شود.

(۲۵۶) فإذا كان الأوسط للأصغر ذاتيا، و الأكبر للأوسط ذاتيا، لم يمكن أن ينتقل من علم إلى علم آخر. بل يبين كل علم بمقدمات

خاصه مثل الهندسیات براهین خاصه بالهندسه، و العدديات بالعدد. و لم یدخل فی شیء من العلوم بیان منقول أو بیان غریب إلا فیما یشرکان فیہ- و سنوضح هذا بعد- فتكون المقدمات مناسبه للنتیجه.

(۲۵۶) پس هرگاه حد اوسط برای حد اصغر و حد اکبر برای حد اوسط ذاتی باشد امکان انتقال از علمی به علم دیگر وجود نخواهد داشت بلکه هر علمی با مقدمات خاص خود تبیین می‌شود مانند امور مربوط به هندسه با براهین مخصوص هندسه و امور مربوط به عدد با براهین مربوط به عدد. و بیان منقول یا بیان غریب در چیزی از علم داخل نمی‌شود مگر در آنچه که بین علوم مشترک است- و ما این نکته را بعد از این توضیح خواهیم داد. ۲۴۲ پس مقدمات باید با نتیجه مناسب داشته باشند.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۹۴

الفصل السادس فی موضوعات العلوم و مبادئها و مسائلها و اقتران مبادئها و مسائلها فی حدودها المحموله (۲۵۷) نقول إن لكل واحد من الصناعات- و خصوصاً النظریة- مبادئ و موضوعات و مسائل. و المبادئ هی المقدمات الّتی منها تبرهن تلك الصناعة و لا تبرهن هی فی تلك الصناعة: إما لوضوحها، و إما لجلالة شأنها عن أن تبرهن فیها و إنما تبرهن فی علم فوقها، و إما لدنو شأنها عن أن تبرهن فی ذلك العلم، بل فی علم دونه، و هذا قليل.

فصل ششم در موضوعات و مبادی و مسائل علوم و اقتران این مبادی و مسائل در تعاریف

(۲۵۷) هریک از علوم- به‌ویژه علوم نظری- دارای مبادی و موضوعات و مسائل است.

مبادی ۲۴۳ مقدماتی هستند که از آن‌ها براهین علم، اقامه می‌شود، و خود این مقدمات در علم اثبات نمی‌شوند: و عدم اثبات این مقدمات در علم یا به خاطر وضوح آن‌هاست، و یا به خاطر جلالت شأن آن‌ها از اثبات در علم است و این‌ها صرفاً در علمی برتر از این علم اثبات می‌شوند، و یا به خاطر دنو شأن آن‌ها از اثبات در این علم است، و در علمی دون این علم اثبات می‌شوند، و این شقّ سوّم، قليل است. ۲۴۴

(۲۵۸) و الموضوعات هی الأشياء الّتی إنما تبحث الصناعة عن الأحوال المنسوبة إليها، و العوارض الذاتیة لها. و المسائل هی القضايا الّتی محمولاتها عوارض ذاتیة لهذا الموضوع أو لأنواعه أو عوارضه، و هی مشکوک فیها فیستبرأ حالها فی ذلك العلم.

(۲۵۸) و موضوعات اموری هستند که علم از احوال منسوب به آن‌ها، و از عوارض ذاتی آن‌ها بحث می‌کند. و مسائل قضایایی هستند که محمولات آن‌ها برای موضوع علم، یا برای انواع آن، و یا برای عوارض آن، عوارضی ذاتی است، و البتّه مورد شک است، و این شک باید در

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۹۵

علم، مورد بحث واقع شده و زایل شود.

(۲۵۹) فالمبادئ منها البرهان، و المسائل لها البرهان، و الموضوعات علیها البرهان. و كأن الغرض فیما علیه البرهان الأعراض الذاتیة، و الّذی لأجله ذلك هو الموضوع، و الّذی منه (هو) المبادئ.

(۲۵۹) پس برهان از مبادی، و برای اثبات مسائل، و براساس موضوعات اقامه می‌شود.

و مقصود از آنچه که برهان براساس آن اقامه می‌شود اعراض ذاتی است و این امر به خاطر موضوع انجام می‌یابد و آنچه که برهان از آن تشکیل می‌شود مبادی است.

(۲۶۰) و نقول: إن المبادئ علی وجهین: إما مباد خاصة بعلم علم مثل اعتقاد وجود الحركة للعلم الطبیعی، و اعتقاد إمكان انقسام كل مقدار إلى غیر النهایة للعلم الریاضی. و إما مباد عامه و هی علی قسمین: إما عامه علی الإطلاق لكل علم كقولنا «كل شیء إما أن یصدق علیه الإيجاب أو السلب»، و إما عامه لعدة علوم مثل قولنا «الأشیاء المساویة لشیء واحد متساویة»: فهذا مباداً یشرک فیہ علم

الهندسة و علم الحساب و علم الهيئة و علم اللحون و غیر ذلک، ثم لا يتعدى ما له تقدير ما: فإن هذه الأشياء هي المساويات في الكميات و ذواتها لا غير: فإن المساواة لا تقال لغير ما هو كم أو ذوكم إلا باشتراك.

(۲۶۰) و می گوئیم: مبادی بر دو وجه است: یا مبادی خاص به هریک از علوم است، مثل اعتقاد به وجود حرکت برای علم طبیعی، و اعتقاد به امکان انقسام هر مقدار تا بی نهایت برای علم ریاضی. و یا مبادی عامه است که خود بر دو قسم است: یا به طور مطلق نسبت به هر علمی عام است مثل «بر هر چیزی یا ایجاب یا سلب صادق است»، و یا برای عده‌ای از علوم عام است مثل «اشیاء مساوی با شیء واحد، خود باهم مساوی‌اند»؛ این اصل مبدائی است که هندسه، حساب، هیئت و علم الحان و غیره در آن مشترک‌اند؛ پس این اصل، هرگز از آنچه دارای نوعی اندازه‌گیری است تجاوز نمی‌کند: زیرا این در اشیاء متساویان در کمیات و دارای کمیات است و نه در چیز دیگر: به خاطر این که در مورد غیر کم یا آنچه دارای کم نیست کلمه مساوات به کار نمی‌رود مگر به اشتراک [لفظی].

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۹۶

(۲۶۱) و المبادئ الخاصة التي موضوعاتها موضوع الصناعة أو أنواع موضوعاتها أو أجزاء موضوعاتها أو عوارضها الخاصة فهي المبادئ الخاصة بالصناعة - كانت محمولاتها خاصة بالموضوع أو غير خاصة به بل بجنسه، مثل المساواة في مقدمات من الهندسة و العدد، و إن كان استعمالها في الصناعة يخصصها بها: لأن المساوي في الهندسة مساوي مقدار، و في العدد مساوي عدد، و كلاهما خاص بالصناعة. و المضادة في مقدمات من العلم الطبيعي و الخلق على ذلك الوجه بعينه: فإن المساواة ليست خاصة بموضوع الهندسة و لا موضوع الحساب، و لا المضادة أيضا خاصة بموضوع العلم الطبيعي من جهة ما هو موضوع العلم الطبيعي و الاعتبار على الظاهر. و لكن إن كان شيء مما هو من الأعراض الذاتية محمولا على موضوع العلم أو نوع موضوعه أو جزء موضوعه في المبادئ، كانت المبادئ خاصة كقولنا «كل عدد زوج منقسم بمتساويين»، فالمنقسم بمتساويين خاص بجنس موضوع الزوج. و إن قلنا «كل عدد ينقسم بمتساويين فهو زوج»، كان المحمول خاصا بنفس الموضوع. و أما إذا كان الموضوع في المبدأ خارجا عن موضوع الصناعة أو أعم منه؛ فهو مبدأ غير خاص.

(۲۶۱) مبادی خاص که موضوعشان موضوع صنعت یا انواع یا اجزاء یا عوارض خاص موضوع صنعت است، مبادی خاص صنعت هستند، - خواه محمول آن‌ها خاص موضوع باشد خواه خاص موضوع [صنعت] نباشد بلکه خاص جنس موضوع صنعت باشد، مانند مساوات در مقدمات هندسه و حساب، هر چند استعمال آن در هر صنعت مختص به آن صنعت است: زیرا مساوی در هندسه، تساوی در مقدار، و مساوی در حساب، تساوی در عدد است، و هر دو خاص بوده و به صنعت مختص به خود مربوط‌اند. و مفهوم ضد در مقدمات علم طبیعی و علم اخلاق نیز، عینا به همین وجه است: زیرا مساوات خاص موضوع هندسه و خاص موضوع حساب نیست، و هم چنین ضدیت خاص موضوع علم طبیعی از آن جهت که موضوع علم طبیعی است، نیست، و اعتبار [اعم بودن محمولات مبادی] از این جهت است. و لكن اگر چیزی از أعراض ذاتیه در مبادی، محمول موضوع علم یا محمول نوع یا جزء موضوع واقع شود، در این صورت آن مبادی، خاص خواهند بود. مانند: «هر عدد زوج به دو قسمت قابل تقسیم است» که قابل تقسیم به دو قسمت بودن خاص جنس موضوع زوج است. و اگر گفتیم «هر عدد که به دو قسمت قابل تقسیم باشد زوج است» محمول این قضیه خاص خود موضوع است. اما هرگاه موضوع مبدأ، خارج از موضوع صنعت یا اعم از آن باشد، مبدأ غیر خاص خواهد بود.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۹۷

(۲۶۲) و المبادئ العامة تستعمل في العلوم على وجهين: إما بالقوة و إما بالفعل. و إذا استعملت بالقوة لم تستعمل على أنها مقدمة و جزء قياس؛ بل استعملت قوتها فقط فقيل إن لم يكن كذا حقا فمقابله - و هو كذا - حق؛ و لا يقال لأن كل شيء إما أن يصدق عليه السلب أو الإيجاب: لأن هذا مشهور مستغنى عنه إلا - عند تبكيك المغالطين و المناكرين. و إذا استعملت بالفعل خصصت إما في جزءيها معا كقولنا في تخصيص هذا المبدأ المذكور في العلم الهندسي «كل مقدار إما مشارك و إما مباین». فقط خصصنا الشيء

بالمقدار، و خصصنا الإيجاب و السلب بالمشارك و المباين. و أما في الموضوع فكنقلنا المقدمة العامة: و هي كقولنا «كل الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» إلى أن «كل المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية». فخصصنا الشيء بالمقدار و تركنا المحمول بحاله. و هذا على الاعتبار الذي مضى لنا أيضا.

(۲۶۲) مبادی عامه در علوم بر دو وجه استعمال می‌شوند: یا بالقوه و یا بالفعل. و هرگاه بالقوه استعمال شوند، به صورت مقدمه و جزء قیاس استعمال نمی‌شوند، بلکه به صورت نهفته استعمال می‌شوند، مثلاً وقتی گفته می‌شود: اگر الف صحیح نباشد، مقابل آن، یعنی نقیض الف- صحیح است؛ و در این جا گفته نمی‌شود، زیرا هر چیزی یا سلب بر آن صادق است یا ایجاب.

برای این که این امر مشهور است و نیازی به ذکر آن نیست مگر برای مجاب ساختن اهل مغالطه و انکار. و هرگاه بالفعل استعمال شوند، یا هر دو جزء آن باهم تخصیص داده می‌شود مانند تخصیص این مبدا [اصل عدم تناقض] در علم هندسه که: «هر مقدار یا مشارک است یا مباین»، که در این جا شیء را به مقدار، و ایجاب و سلب را به مشارک و مباین تخصیص داده‌ایم. و یا فقط در موضوع تخصیص داده می‌شوند، مانند نقل این مقدمه عام که «اشیاء مساوی باشی واحد، با هم مساوی‌اند، به این که «مقادیر مساوی با مقدار واحد باهم مساوی‌اند»، که در این جا شیء را به مقدار تخصیص داده و محمول را به حال خود گذاشته‌ایم. و این بنابر اعتباری است که قبلاً گفتیم.

(۲۶۳) و نقول أيضا إن المبادئ الخاصة بمسائل علم ما على قسمين: إما أن تكون خاصة بحسب ذلك العلم كله، أو بحسب مسألة أو مسائل.

(۲۶۳) هم چنین مبادی خاص مسائل یک علم دو قسم است: یا خاص تمام [مسائل] این علم است، یا خاص یک یا چند مسئله. ۲۴۵
برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۹۸

(۲۶۴) و نقول إنه قد يكون للعلم موضوع مفرد مثل العدد لعلم الحساب. و قد يكون غير مفرد؛ بل تكون في الحقيقة موضوعات كثيرة تشارك في شيء تتأخذ به، و ذلك على وجه: فإنها إما أن تشارك في جنس هو الشيء المتحد به، اشتراك الخط و السطح و الجسم في جنس تتحد به و هو المقدار. أو تشارك في مناسبة متصلة بينها اشتراك النقطة و الخط و السطح و الجسم؛ فإن نسبة الأول منها إلى الثاني كنسبه الثاني إلى الثالث و الثالث إلى الرابع. و إما أن تشارك في غاية واحدة كاشتراك موضوعات علم الطب- أعني الأركان و المزاجات و الأخلاط و الأعضاء و القوى و الأفعال- إن أخذت هذه موضوعات الطب لا- أجزاء موضوع واحد، فإنها تشارك في نسبتها إلى الصحة؛ و موضوعات العلم الخلقى في نسبتها إلى العادة. و إما أن تشارك في مبدأ واحد مثل اشتراك موضوعات علم الكلام، فإنها تشارك في نسبتها إلى مبدأ واحد إما طاعة الشريعة أو كونها إلهية.

(۲۶۴) گاهی علم دارای موضوع مفرد است مثل عدد برای علم حساب، و گاهی غیر مفرد است و در حقیقت دارای موضوعات کثیری است که در چیزی اشتراک دارند، و این چند صورت دارد: یا در جنسی مشترک‌اند که به آن‌ها وحدت می‌بخشد، مانند اشتراک خط، سطح، و جسم در یک جنس وحدت بخش، که همان مقدار است. و یا در مناسبتی که آن‌ها را به هم متصل می‌کند اتحاد می‌یابند، مانند اشتراک نقطه و خط و سطح و جسم، که نسبت اولی به دومی مثل نسبت دومی به سومی و نسبت سومی به چهارمی است. و یا در غایت واحدی اشتراک دارند، مانند موضوعات علم طب- یعنی: ارکان و مزاج‌ها، و اخلاط و اعضا و قوه و افعال- اگر این امور به عنوان موضوعات علم طب اخذ شوند نه به منزله‌ی اجزاء موضوع واحد؛ زیرا در نسبت به صحت مشترک‌اند، و مانند موضوعات علم اخلاق در اشتراک و نسبت به عادت. و یا در مبدا واحدی اشتراک دارند، مانند اشتراک موضوعات علم کلام، که در نسبت به مبدا واحد، که اطاعت از شریعت یا الهی بودن است، اشتراک دارند.

(۲۶۵) و أيضا فإن موضوع العلم إما أن يكون قد أخذ على الإطلاق من جهة هويته و طبيعته غير مشروط فيها زيادة معنى، ثم طلبت عوارضها الذاتية المطلقة مثل العدد للحساب. و إما أن يكون قد أخذ لا على الإطلاق، و لكن من جهة اشتراط زيادة معنى على طبيعته

من غیر آن یکون فصلا ینوّعه، ثم طلبت عوارضه الذاتیة التي تلحقه من تلك الجهة مثل النظر فی عوارض الأکر المتحرکة.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۱۹۹

(۲۶۵) هم چنین موضوع علم یا از جهت هویت و طبیعت آن بطور مطلق اخذ می‌شود، بدون این که معنی دیگری در آن شرط شود، و سپس عوارض ذاتی مطلق آن طلب می‌شود مانند عدد برای حساب، و یا بطور مطلق اخذ نمی‌شود، بلکه از هر جهت اشتراک معنای دیگری در طبیعت آن اخذ می‌شود بدون این که این معنی فصل متّوع آن باشد و سپس عوارض ذاتی موضوع از این جهت طلب می‌شود مانند بحث در عوارض کرات متحرک.

(۲۶۶) و «المسألة» إما بسیطة حمليّة؛ وإما مركبة شرطية. و المركب يتبع البسيط فيما نورد فنقول: كل مسألة بسيطة فهي منقسمة إلى محمول و موضوع. فلنتأمل أولاً جهة الموضوع فنقول: إن الموضوع في المسألة الخاصة بعلم ما إما أن يكون داخلاً في جملة موضوعه أو كائناً من جملة الأعراض الذاتية له. و الداخل في جملة موضوعه إما نفس موضوعه سواء كان واحد الموضوع أو كثير الموضوع مثل قولنا: هل الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية له؟ و ذلك في مسائل العلم الطبيعي؛ و إما نوع له كقولنا: هل الهواء المحبوس في الماء يندفع إلى فوق بالطبع أو للانضغاط القاسر؛ و هل الغضب مبدؤه الدماغ أو القلب؟

و الكائنة من أعراضه: فإما عرض ذاتي لموضوعه كقولنا: هل حركة كذا مضادة لحركة كذا؟ أو عرض ذاتي لأنواع موضوعه كقولنا: هل الإضاءة الشمسية مسخنة، أو عرض ذاتي لعارض ذاتي له كقولنا: هل الزمان بعد السكون؟ فإن الزمان عارض للحركة التي هي عرض ذاتي للجسم، أو عرض ذاتي لنوع عرض له كقولنا: هل إبطاء الحركة هو لتخلل سكون؟ فإن الإبطاء من عوارض بعض الحركات دون بعض: فإن بعض الحركات مستوفية السرعة لا تبطئ ألبتة.

(۲۶۶) «مسئله» یا بسیط حملي است یا مرکب شرطی. و مرکب در بحث فعلی ما تابع بسیط است، پس می‌گوئیم: هر مسئله‌ی بسیط به محمول و موضوع تقسیم می‌شود. پس ابتدا جهت موضوع را مورد تأمل قرار داده و می‌گوئیم: موضوع در مسئله‌ی خاص یک علم یا در کل موضوع علم داخل است ۲۴۶، یا از اعراض ذاتی موضوع علم است. و آنچه در کل موضوع علم داخل است، یا موضوع خود علم است، خواه علم دارای موضوع واحد یا موضوع کثیر باشد، مانند این که: آیا جسم به طور بی‌نهایت قابل تقسیم است ۲۴۷ و مانند این که: آیا هوای محبوس در زیر آب بالطبع یا توسط فشار قاسر به طرف بالا دفع می‌شود؟ ۲۴۸ و آیا مبداء غضب دماغ است یا قلب؟ ۲۴۹ و اما آنچه از اعراض ذاتی موضوع علم است: یا عرض ذاتی موضوع علم است، مانند، آیا فلان حرکت ضد فلان حرکت است؟ ۲۵۰ و یا عرض ذاتی نوعی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۰۰

از موضوع علم است مانند: آیا نور خورشید موجب گرم شدن می‌شود؟ ۲۵۱ یا عرض ذاتی است برای عرض ذاتی موضوع علم، مانند: آیا زمان بعد از سكون است؟ زیرا زمان عارض حرکت است که خود حرکت عرض ذاتی جسم است، یا عرض ذاتی است برای نوع عرض ذاتی موضوع علم، مانند: آیا کند شدن حرکت ناشی از تخلل سكون است؟ زیرا کند شدن از عوارض بعضی از حرکات است: برای این که بعضی دیگر از حرکات سرعت ثابت و یکنواخت دارند که کند نمی‌شوند.

(۲۶۷) و لنقصد الآن ناحية المحمول فنقول: إن المحمول في المسألة على أنها مجهولة الإنیة و تطلب فيها الإنیة، لا التي هي مجهولة اللمیة و تطلب فيها اللمیة دون الإنیة، لا يجوز أن يكون طبيعة جنس أو فصل، أو شيئاً مجتمعاً منهما إذا كانت طبيعة الموضوع محصلة. فإن المحمولات الذاتية التي تؤخذ في حد الشيء يجب أن تكون بينة الوجود للشيء إذا تحقق الشيء كما قد علمت؛ و إن كان يمكن في بعضها أن تبين بحد أوسط: لكن ليس كل بيان بحد أوسط فهو قياس؛ فإن الأوليات قد يمكن أن تبين بوجه ما بحد أوسط، مثل أن يجعل الحد الأوسط حدّ المحمول أو رسمه، أو يجعل الأوسط كذلك للأصغر، فيوسط بين الموضوع و بين المحمول. و ليس مثل ذلك قياساً عند التحقيق: فإن القياس إنما يكون قياساً على الإثبات و الإبانة إذا كان على خفيّ الثبات؛ و يكون قياساً على اللّم إذا

كان على خفيّ اللّم. وقد يجتمعان وقد يفترقان. و أما طلب أن هذا المحمول هل هو حدّ أو جنس أو فصل، فهو مما يجوز أن يكون مطلوباً: لأن كون الشيء طبيعة ما و كونه جنساً ما أو فصلاً لشيء أمران مختلفان. فإن الحساس من جهة ما هو حساس طبيعة ما؛ و من جهة أخرى، و بالقياس إلى الإنسان، هو فصل جنس. فيشبه أن يكون إنما يشكل في مثل هذا أنه هل هو جنس للإنسان أو ليس بجنس، أو هل هو فصل له أو لجنسه أو ليس.

و لا يشكل أنه هل هو للإنسان موجود من جهة ما هو معنى ما من شأنه أن يكون جنساً أو فصل جنس إذا اعتبر له اعتبار العموم. (۲۶۷) اینک محمول را قصد کرده و می گوئیم: محمول مسئله، در صورتی که انیت آن مجهول باشد و در مسئله انیت آن طلب شود، نه این که لمیت مجهول باشد و در مسئله لمیت طلب گردد، هرگاه طبیعت موضوع، معلوم بوده باشد، جایز نیست که طبیعت جنس یا فصل، یا مجموع آن‌ها باشد. برای این که چنانچه قبلاً دانستی محمولات ذاتی که در حد شی اخذ می شوند واجب است که هرگاه شیء معلوم و شناخته شده باشد نسبت به شی بین الوجود

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۰۱

باشند. هر چند امکان دارد که در بعضی از اوقات این محمولات ذاتی از طریق حد اوسط تبیین شوند، لکن هر بیانی که از طریق حد اوسط انجام شود قیاس نیست، زیرا حتی اولیات هم گاهی امکان دارد که به نحوی با حد اوسط تبیین شوند، مانند این که حد محمول یا رسم آن، حد اوسط قرار داده شود، و یا حد اوسط نسبت به حد اصغر چنین لحاظ گردد و بین موضوع و محمول واسطه قرار گیرد. ولی چنین چیزی تحقیقاً قیاسی نیست: زیرا قیاس یا برای اثبات و روشن ساختن امری خفی الثبوت، و یا برای کشف لمیت آنچه که لمیت‌اش روشن نیست تشکیل می گردد، و گاهی هر دو امر در یک قیاس جمع می شود و گاهی فقط یکی از این دو امر در یک قیاس مطرح می شود. اما طلب این که آیا این محمول حد یا جنس یا فصل است، جایز است:

برای این که بودن چیزی به عنوان طبیعت و بودن آن به عنوان جنس یا فصل یک امر دیگر، دو چیز مختلف است. مثلاً حساسیت از آن جهت که حساسیت است یک طبیعت است، و از جهت دیگر و نسبت به انسان، فصل جنس است. در این جا آنچه که می تواند مورد اشکال واقع شود این است که آیا حساسیت جنس انسان است یا نه، و یا آیا حساسیت فصل انسان و یا فصل جنس انسان است یا نه، و این نکته مورد اشکال واقع نمی شود که آیا حساسیت برای انسان موجود است از آن جهت که یک معنی است و این شأنت را دارد که هرگاه به طور عام اعتبار شود، جنس یا فصل جنس قرار گیرد.

(۲۶۸) و قد ینبہ أيضاً علی وجود أمثال هذه المحمولات المقومة الذاتيات ببيان ما، من ليس سليم الفطرة كما ینبہ علی المبادئ الأولية. و أيضاً قد یرهن علی وجودها لشيء ما إذا كان عرف بعوارضه و لم یکن تحقّق جوهره: فعرف مثلاً من جهة ما هو منسوب إلى شيء، أو له فعل أو انفعال و لم یکن عرف ذاته: مثل أنا نطلب هل النفس جوهر أو ليس بجوهر؛ و الجوهر جنس النفس. و لکن إنما نطلب هذا إذا لم نكن بعد عرفنا النفس بذاتها، و لکن عرفناها من جهة ما هي مضافة إلى البدن و کمال ما له، و تصدر عنها الأفاعيل الحيوانية. و بالجملة إذا عرفناها من جهة أنها شيء هو کمال کذا و مبدأ لكذا فقط؛ فنكون بعد ما عرفنا ذاتها، فلا نكون عرفنا ذاتها و وضعناها ثم طلبنا حمل جنسها عليها. فإذا لم نكن وضعنا حقيقة ذاتها ثم نطلب حمل أمر آخر عليها - ذلك الأمر جنس لداتها - لم یکن المحمول فی طلبنا بالحقیقة جنساً للموضوع فی القضية؛ بل كان جنساً لشيء آخر مجهول يعرض له هذا الذي يطلب المحمول له. و كثيراً ما يتفق هذا الطلب حيث لا نكون قد حصلنا معنى الموضوع و المطلوب، بل عندنا منهما اسم فقط: كما نطلب هل الصورة جوهر أم لا: فإننا إذا كنا عرفنا بالحقیقة ما الجوهر، و عرفنا أنه الموجود لا فی موضوع، و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۰۲

عرفنا بالحقیقة ما الموضوع، و عرفنا ما الصورة - فكانت الصورة کل هیئة لمادة لا - تقوم دونها تلك المادة، بل تتقوم بها، و كان الموضوع کل مادة متقومة الذات؛ أو قابل متقوم دون هیئة التي فیهما و إن لم تكن هیئة و لا شيء یخلف بدلها؛ أو كانت هیئة

لازمه لحقت بعد تقوم ذلك الأمر الذي هو مادة أو قابل - عرفنا أن الصورة جوهر و لم نحتج إلى وسط. و لكن إذا كان عندنا من الصورة خيال و من الجوهر خيال، أخذنا نحتج و نقيس من غير حاجة إلى القياس.

(۲۶۸) هم چنین گاهی امثال این محمولات که مقوم ذاتیات است برای کسی که فطرت سالم ندارد با نوعی بیان تنبه داده می شود، همان طور که مبادی اولی نیز گاه مورد تنبیه واقع می گردد. هم چنین گاهی بر وجود این محمولات ذاتی برای چیزی برهان اقامه می شود و آن زمانی است که آن چیز با عوارضش شناخته شده باشد و جوهر و حقیقتش شناخته نشده باشد، مثلاً آن چیز از جهت نسبت به یک چیز شناخته شده باشد، یا از این جهت شناخته شده باشد که دارای فعل و انفعال است و ذاتش شناخته نشده باشد: مثلاً- ما این را طلب می کنیم که آیا نفس جوهر است یا نه، و جوهر جنس نفس است. لکن در این جا ما این امر را زمانی طلب می کنیم که ذات نفس را نشناخته باشیم، بلکه آن را از این جهت شناخته باشیم که منسوب به بدن است و این که کمالی برای بدن است، و افعال حیوانی و حیاتی از آن صادر می شود. خلاصه زمانی که ما آن را از این جهت شناخته ایم که کمال و مبدء فلان چیز است، و ذاتش را نشناخته ایم، پس ذاتش را نشناخته ایم، ولی آن را موضوع قرار داده و از حمل جنس اش بر آن طلب کرده ایم. پس چون حقیقت ذات نفس را موضوع قرار نداده ایم، و از حمل امر دیگر بر آن می پرسیم- آن امر جنس نفس است- در این صورت محمول پرسش ما در حقیقت جنس موضوع قضیه نیست. بلکه جنس چیز دیگری است که برایمان ناشناخته است، و موضوع این محمول بر آن چیز ناشناخته عارض می شود. و چه بسا این نوع پرسش زمانی که ما معنی موضوع و مطلوب را نشناخته باشیم و فقط اسم آن را بدانیم، پیش آید: همان طور که مثلاً می پرسیم آیا صورت جوهر است یا نه: که هرگاه معنی حقیقی جوهر را بدانیم که یعنی موجود نه در موضوع است، و معنی حقیقی موضوع را بدانیم و بدانیم که صورت چیست- و صورت عبارت است از هر هیئتی برای ماده که بدون آن ماده قوام ندارد، بلکه ماده به آن قوام پیدا می کند، و موضوع هر ماده مقوم بالذات است، یا قابلی است که بدون هیئت موجود در آن قوام دارد، هر چند این هیئت و جانشین آن نباشد، یا هر چند هیئت لازم باشد که بعد از تقدم این امر، که ماده یا قابل است، لاحق آن گردد- در این صورت دانسته ایم که صورت جوهر است و نیازی به حد اوسط نیست. اما اگر صرفاً از برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۰۳

صورت و جوهر تصویری خیالی داشته باشیم، شروع به استدلال و قیاس می کنیم، بدون این که در حقیقت نیازی به قیاس باشد. (۲۶۹) بل المطلوبات و المسائل إذا كانت موضوعاتها من الموضوع للصناعة، كانت محمولاتها من أعراضها الذاتية، و أجناس أعراضها و فصول أعراضها و أعراض أعراضها. فإن كانت موضوعاتها من أعراضها الذاتية، جاز أن تكون محمولاتها من جنس الموضوع و من أنواعه و فصوله و أعراضه و أعراض أعراضه و أجناس أعراض أخرى و فصولها و ما يجري مجراها. و قد تكون محمولات الصنفين من الموضوعات عوارض ذاتية للجنس كالمساواة في علم الهندسة و العدد، و عوارض ذاتية لما هو شبيه جنس كالقوة و الفعل في العلم الطبيعي: فإن القوة و الفعل من العوارض الخاصة بالموجود. و المضادة أيضاً إذا استعملت في العلم الطبيعي كانت من العوارض الخاصة بجنسه. و إنما لا تكون محمولة في مسائل العلم الرياضي لأن موضوعات العلم الرياضي إما غير متحركة و إما متشابهة الحركة لا مضادة فيها، و إن لم تتفق حرركاتها من كل جهة. و أما موضوعات العلم الطبيعي فمهيأة للتغير بين الأضداد.

(۲۶۹) بلکه هرگاه موضوع مطلوبات و مسائل از موضوع صنعت باشد، محمولات این مسائل از اعراض ذاتی، و از اجناس اعراض و فصول اعراض و اعراض اعراض موضوع صنعت خواهد بود. و اگر موضوع مسائل از اعراض ذاتی موضوع صنعت باشد، در این صورت جایز است که محمولات مسائل از جنس موضوع و از انواع و فصول و اعراض و اعراض اعراض و اجناس اعراض دیگر و فصول آنها و جاری مجرای آنها باشد. و گاهی محمولات هر دو نوع موضوع ۲۵۲، از عوارض ذاتی جنس موضوع [صنعت] است، مانند مساوات در علم هندسه و حساب، و گاهی از عوارض ذاتی چیزی است که شبیه جنس [موضوع صنعت] است مانند قوه و فعل در علم طبیعی؛ زیرا قوه و فعل از عوارض خاص موجود است. هم چنین مثلاً هرگاه ضدیت در علم طبیعی استعمال شود از

عوارض خاص جنس [جسم طبیعی] است. و [ضدیت] به این دلیل در مسائل علم ریاضی محمول واقع نمی‌شود، زیرا موضوعات علم ریاضی یا غیر متحرک است و یا حرکت آن‌ها متشابه است که ضدیتی در آن نیست، هرچند حرکاتشان از هر جهت یکسان نباشد، اما موضوعات علم طبیعی برای تغییر بین اضداد مهیا هستند.

(۲۷۰) فأما إذا كان المطلوب هو اللّميّة دون الإنیّة فیصلح أن يجعل مقوّم ما حدا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۰۴

أوسط یبین به مقوم آخر إذا كان الأوسط علّة لوجود الأكبر له: إذ يكون الأكبر أولا للأوسط، و نسبتّه تكون للأصغر: كالمدرک فإنه أولا للناطق و الحاس ثم للإنسان.

(۲۷۰) اقیا هرگاه مطلوب عبارت از لمّیت و نه انیت، باشد، در این صورت اشکال ندارد که یک مقوم حد اوسط قرار داده شود و مقوم دیگر را تبیین کند اگر این حد اوسط علت وجود اکبر در مقوم دیگر باشد. زیرا حد اکبر اول برای حد اوسط و از طریق آن برای حد اصغر ثابت است: مانند فهمیدن مدرک بودن انسان که اولاً برای ناطق و حساس و سپس برای انسان صادق است.

(۲۷۱) و أقول إن كل ما لم یصلح أن يكون محمولا فی المسائل البرهانیة فلا یصلح أن يكون محمولا فی المقدمات البرهانیة ألّبتة سواء كانت مبادئ خاصّة أو مبادئ عامّة، إلا- الأجناس و الفصول و ما یشبهها فإنها یجوز أن تكون محمولة علی أنواعها فی المقدمات.

فإنه یجوز أن يكون الأ- کبر جنسا للأوسط أو فصلا، و الأوسط عرضا ذاتیا للأصغر. و يكون كما أن العرض یجوز أن یبتدأ فیطلب، فکذلک یجوز أن یبتدأ فیطلب جنسه أو فصله. و أيضا یجوز أن يكون الأوسط جنسا للأصغر أو فصلا، و الأكبر عرضا ذاتیا للأوسط. فمن هذه الجهة تدخل الأجناس و الفصول فی جملة المحمولات.

(۲۷۱) می‌گوئیم هر آنچه صلاحیت ندارد که در مسائل برهانی محمول واقع شود، ۲۵۳ صلاحیت نخواهد داشت که در مقدمات برهانی نیز، خواه این مقدمات مبادی خاص یا مبادی عام باشند، محمول واقع شود، مگر اجناس و فصول و آنچه شبیه به این‌هاست، زیرا جایز است اجناس و فصول در مقدمات محمول انواع خود واقع شوند. به خاطر این که جایز است اکبر جنس اوسط یا فصل آن باشد، و اوسط عرض ذاتی اصغر باشد. همان‌طور که جایز است عرض ابتداء مورد طلب واقع شود. و نیز جایز است اوسط جنس اصغر یا فصل آن، و اکبر عرض ذاتی اوسط باشد. از این جهت است که اجناس و فصول در جمله‌ی محمولات داخل می‌شوند.

(۲۷۲) و إذا كان یمكن أن يكون وجود العرض الذاتی لفصل الشیء أو لجنسه أوضح منه للشیء، جاز أن یوسّط الفصل أو الجنس. و کذلک لما كان یمكن أن يكون نوع العرض أعرف للشیء، أو المفصول بالعرض أعرف للشیء، جاز أن یوسط هذا الأعراف: و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۰۵

أما أن يكون الأكبر مقوما للأصغر فلیس یقع إلا علی الوجه المحدود. فإن طلب مطالب و قال: لما كان من حق الجنس ألا یحمل علی النوع فكیف یعرف وجود النوع فی الأصغر و لا یعرف وجود جنسه؟ فالجواب عن ذلك أن الجنس- كما علمت- لیس مما لا یحمل جملة علی النوع وجها من وجوه الحمل ألّبتة، بل ما لم یخطر معناه بالبال، و معنی النوع بالبال، و لم یراع ألّبتة النسبة بینهما فی هذه الحال، أمکن أن یغیب عن الذهن. فیجوز أن یخطر النوع بالبال و لا یلتفت الذهن إلى الجنس. و یجوز أن یخطر النوع بالبال محمولا علی شیء و لا یخطر حیثنذ الجنس و لا حملة بالفعل بالبال فلا یحمل؛ لکنه إذا أخطر مع النوع بالبال حمل بالفعل علی ما یحمل علیه النوع. فإن فرض ذلك الموضوع وحده و لم یلتفت إلى حمل النوع علیه، لم یخطر الجنس بالبال إلّبتة. و ذلك أولى: فإن المخطر إیاه بالبال كان یخطر و لا یخطر الجنس بالبال. فكیف إذا لم یخطر إلّبتة؟

(۲۷۲) هرگاه امکان داشته باشد که ثبوت عرض ذاتی به فصل یا جنس شیء از ثبوت عرض ذاتی به خود شیء واضح باشد، جایز است فصل یا جنس حد اوسط قرار داده شود.

همین‌طور چون امکان دارد [ثبوت] نوع عرض یا آنچه از طریق عرض تمییز داده شده است به شیء اعرف باشد، جایز است این [امر] اعرف حد اوسط قرار داده شود. اما این که اکبر مقوم اصغر باشد، ۲۵۴ این واقع نمی‌شود مگر بر وجهی محدود. ۲۵۵ اگر کسی بگوید: از آن‌جا که حق جنس این است که بر نوع حمل شود [زیرا چنین فرض کردید] چگونه ثبوت نوع بر اصغر شناخته می‌شود ولی ثبوت جنس نوع [بر اصغر] شناخته نمی‌شود؟ ۲۵۶ جواب این است که: ۲۵۷ البته این‌طور نیست که جنس - همان‌طور که دانستی - مطلقا به هیچ وجهی از وجوه حمل، محمول واقع نمی‌شود، بلکه تا زمانی که معنای جنس و معنای نوع به ذهن‌خطور داده نشود و نسبت بین آن‌ها در این حال در نظر گرفته نشود، ممکن است مفهوم جنس از ذهن غایب باشد. و جایز است نوع به ذهن‌خطور داده شود و ذهن ملتفت جنس [آن نوع] نباشد. و جایز است که نوع به عنوان محمول یک چیز به ذهن‌خطور داده شود ولی در این حال جنس و حمل آن به صورت بالفعل به ذهن‌خطور داده نشود، در این حالت جنس حمل نخواهد شد. لکن هرگاه جنس همراه نوع به ذهن‌خطور داده شود بر آنچه که نوع بر آن حمل شود، بالفعل حمل خواهد شد. پس اگر این موضوع به تنهایی فرض شود و حمل نوع بر آن مورد توجه نباشد، البته جنس به ذهن‌خطور داده نخواهد شد، و این بدیهی است که آن کس که فقط نوع را مورد توجه قرار می‌دهد در واقع نوع را مورد توجه قرار می‌دهد ولی جنس را مورد توجه قرار نمی‌دهد، چه‌رسد به این که حتما نوع را هم مورد توجه قرار نداده باشد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۰۶

الفصل السابع فی اختلاف العلوم و اشتراكها بقول مفصل (۲۷۳) نقول إن اختلاف العلوم الحقیقیه هو بسبب موضوعاتها. و ذلك السبب إما اختلاف الموضوعات و إما اختلاف موضوع واحد. و لنفصل أقسام الوجه الأول و نقول:

فصل هفتم در اختلاف علوم و اشتراك آن‌ها به طور مفصل

(۲۷۳) می‌گوئیم: اختلاف علوم حقیقی به سبب موضوعات آن‌هاست. و این سبب یا اختلاف موضوعات است، یا اختلاف یک موضوع واحد ۲۵۸. اقسام وجه اول را مورد تفصیل قرار داده و می‌گوئیم:

(۲۷۴) إن اختلاف موضوعات العلوم إما على الإطلاق من غير مداخله - مثل اختلاف موضوعی الحساب و الهندسه، فلیس شیء من موضوع هذا فی موضوع ذلك - و إما مع مداخله مثل أن يكون أحدهما يشارك الآخر فی شیء. و هذا على وجهين: إما أن يكون أحد الموضوعين أعم كالجنس، و الآخر أخص كالنوع أو الأعراض الخاصه بالنوع. و إما أن يكون فی الموضوعين شیء مشترك و شیء متباين مثل علم الطب و علم الأخلاق:

فإنهما يشتركان فی قوى نفس الإنسان من جهة ما الإنسان حيوان، ثم يختص الطب بالنظر فی جسد الإنسان و أعصائه، و يختص علم الأخلاق بالنظر فی النفس الناطقه و قواها العمليه.

(۲۷۴) اختلاف موضوعات علوم یا به نحو اطلاق و بدون تداخل درهم است - مثل اختلاف موضوع حساب و هندسه، که چیزی از موضوع حساب در موضوع هندسه یافت نمی‌شود - و یا همراه تداخل درهم است، مانند این که یکی از موضوعات آن‌ها در چیزی با دیگری اشتراك دارد و این [شق دوم] دو قسم است: یا یکی از دو موضوع اعم است مانند جنس، و دیگری اخص است مانند نوع یا أعراض خاصه‌ی نوع، و یا دو موضوع فوق دارای وجه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۰۷

اشتراک و وجه تباین هستند مانند علم طب و علم اخلاق، زیرا این دو علم از سویی در قوای نفس انسان از این جهت که انسان حیوان است اشتراك دارند و از سوی دیگر طب به بررسی جسد و اعضای انسان اختصاص دارد و علم اخلاق به بررسی نفس ناطقه و قوای عملی آن مختص است.

(۲۷۵) و أما القسم الأول من هذين القسمين فإما أن يكون العام فيه عمومه للخاص عموم الجنس أو عموم اللوازم مثل عموم الواحد و الموجود. و لنؤخر الآن هذا القسم. و أما الذي عمومه فيه عموم الجنس للنوع فهو كالنظر في المخروطات على أنها من المجسمات، و المجسمات على أنها من المقادير. و أما الذي عمومه كالجنس لعارض النوع فمثل موضوع الطبيعي و موضوع الموسيقى: فإن موضوع الموسيقى عارض نوع من موضوع العلم الطبيعي.

(۲۷۵) اما قسم اول از این دو قسم، یا این است که عمومیت موضوع عام نسبت به موضوع خاص عمومیت جنس است، یا عمومیت آن عمومیت لوازم، مانند واحد و موجود، است. و ما بحث از این قسم اخیر را به بعد موکول می‌کنیم. اما آنچه عمومیت آن عمومیت جنس برای نوع است مانند بحث از مخروطات است از آن جهت که از چیزهای جسم‌دار است و مانند بحث از چیزهای جسم‌دار است از آن جهت که از مقادیر است. و اما آنچه عمومیت آن مانند جنس برای عارض نوع است، مانند موضوع علم طبیعی و موضوع علم موسیقی است، زیرا موضوع علم موسیقی عارض نوعی از موضوع علم طبیعی است.

(۲۷۶) و هذا القسم نقسمه على قسمين: قسم يجعل الأخص من جملة الأعم و في علمه حتى يكون النظر فيه جزءا من النظر في الأعم. و قسم يفرد الأخص من الأعم و لا يجعل النظر فيه جزءا من النظر في الأعم. و لكن يجعله علما تحته.

(۲۷۶) این قسم اخیر را به دو قسم تقسیم می‌کنیم: قسمی که اخص را از جمله‌ی اعم و در علم به اعم قرار می‌دهد به نحوی که بحث از آن، جزئی از بحث از اعم باشد، و قسمی که اخص را از اعم منفرد می‌کند و بحث از آن، جزئی از بحث از اعم نمی‌باشد، لکن در آن، علم به اخص علت علم به اعم واقع می‌شود.

(۲۷۷) و السبب في هذا الانقسام هو أن الأخص إما أن يكون إنما صار أخص بسبب

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۰۸

فصول ذاتية ثم طلبت عوارضه الذاتية من جهة ما صار نوعا، فلا يختص النظر بشيء منه دون شيء و حال دون حال، بل يتناول جميعه مطلقا: و ذلك مثل المخروطات للهندسة.

فيكون العلم بالموضوع الأخص جزءا من العلم الذي ينظر في الموضوع الأعم. و إما أن يكون نظره في الأخص، و إن كان قد صار أخص بفصل مقوم، فليس من جهة ذلك الفصل المقوم و ما يعرض له من جهة نوعيته مطلقا، بل من جهة بعض عوارض تتبع ذلك الفصل و لواحقه، مثل نظر الطبيب في بدن الإنسان: فإن ذلك من جهة ما يصح و يمرض فقط. و هذا يفرد العلم بالأخص عن العلم بالأعم و يجعله علما تحته. كما أن الطب ليس جزءا من العلم الطبيعي. بل علم موضوع تحته.

(۲۷۷) و سبب این تقسیم این است که اخص یا به سبب فصول ذاتی، اخص می‌گردد و سپس عوارض ذاتی آن در جهت نوع بودنش طلب می‌گردد، که در این صورت بحث به چیزی از آن بدون چیز دیگر یا حالی از آن بدون حال دیگر اختصاص پیدا نمی‌کند، بلکه بطور مطلق تمام این حالات را دربر می‌گیرد: مثل مخروطات برای هندسه. در این صورت علم به موضوع اخص، جزئی از علمی است که موضوع اعم را مدنظر دارد. و یا این که مدنظر قرار دادن اخص، هر چند اخص توسط فصل مقوم اخص شده باشد، از جهت این فصل مقوم و آنچه از جهت نوعیت آن بر آن عارض می‌شود نیست، بلکه از جهت عوارضی است که بعد از این فصل و لواحق بر آن عارض می‌شوند، مانند نظر طبیب در بدن انسان، که صرفا از جهت صحت و مرض انجام می‌شود. و این قسم، علم به اخص را از علم به اعم منفرد می‌کند و آن را تحت علم به اعم قرار می‌دهد. همان‌طور که طب جزئی از علم طبیعی نیست، بلکه علم به موضوعی است که تحت علم طبیعی قرار می‌گیرد.

(۲۷۸) و إما أن يكون الشيء الذي صار به أخص ليس يجعله نوعا بل يفرد صنفا، و يعارض فينظر فيه من جهة ما صار به أخص و صنفا، لبحث أي عوارض ذاتية تلزمه. و هذا أيضا يفرد العلم بالأخص عن العلم بالأعم و يجعله علما تحته.

(۲۷۸) و اما اگر آنچه موضوع علم را اخص می‌کند، آن را نوعی از علم اعم نگرداند، بلکه صنفی منفرد قرار دهد، در این صورت

در این صنف از جهت آنچه که آن را اخص و صنف گردانده نظر می‌شود تا بحث شود که کدام عوارض ذاتی لازمه‌ی آن است؛ این وجه هم علم به اخص را از علم به اعم منفرد ساخته و تحت علم به اعم قرار می‌دهد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۰۹

(۲۷۹) و بالجملة فإن أقسام الموضوعات المخصصة التي العلم بها ليس جزءا من العلم بالموضوع الأعم، بل هو علم تحت ذلك العلم - أربعة:

(۲۷۹) و به طور کلی، اقسام موضوعات اخص، که علم به آن‌ها، جزئی از علم به موضوع اعم نبوده بلکه علمی تحت علم به اعم باشد، چهار قسم است:

(۲۸۰) أحدها أن يكون الشيء الذي صار به أخص عرضا من الأعراض الذاتية معينا، فينظر في اللواحق التي تلحق الموضوع المخصّص من جهة ما اقترن به ذلك العارض فقط. كالطب الذي هو تحت العلم الطبيعي: فإن الطب ينظر في بدن الإنسان و جزء من العلم الطبيعي ينظر أيضا في بدن الإنسان. لكن الجزء من العلم الطبيعي الذي ينظر في بدن الإنسان ينظر فيه على الإطلاق و يبحث عن عوارضه الذاتية على الإطلاق، التي تعرض له من حيث هو إنسان، لا من حيث شرط يقرب به. و أما الطب فينظر فيه من جهة ما يصح و يمرض فقط. و يبحث عن عوارضه التي له من هذه الجهة.

(۲۸۰) اول این که آنچه که موضوع با آن اخص می‌شود، عرضی از اعراض ذاتی معین باشد و صرفا در لواحق نظر شود که فقط از جهت این عارض به موضوع تخصیص یافته شناخته می‌شوند مانند طب، که تحت علم طبیعی است، زیرا طب در بدن انسان نظر می‌کند و جزئی از علم طبیعی نیز در بدن انسان نظر می‌کند. لکن آن جزء علم طبیعی که در بدن انسان نظر می‌کند، به طور مطلق در آن نظر نکرده و از مطلق عوارض ذاتی آن بحث می‌کند، آن عوارض ذاتی که عارض انسان می‌شوند از آن جهت که انسان است نه از جهت شرطی که با آن قرین شده است. اما طب صرفا از جهت صحت و مرض در بدن انسان نظر می‌کند و از عوارض ذاتی آن بحث می‌کند که از این جهت عارض انسان می‌شوند.

(۲۸۱) و القسم الثاني أن يكون الشيء الذي به صار أخص من الأعم عارضا غريبا ليس ذاتيا، و لكنه مع هيئته في ذات الموضوع، لا نسبة مجردة. و قد أخذ الموضوع مع ذلك العارض الغريب شيئا واحدا، و نظر في العوارض الذاتية التي تعرض له من جهة اقتران ذلك الغريب به، مثل النظر في الأكر المتحركة تحت النظر في المجسمات أو الهندسة.

(۲۸۱) قسم دوم این است که چیزی که اخص به وسیله‌ی آن، اخص از اعم می‌شود یک

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۱۰

عرض غریب باشد نه عرض ذاتی، لکن این عرض غریب همراه هیئتی در ذات موضوع حاصل شود، نه این که نسبت صرف آن‌ها لحاظ شود. و گاهی موضوع به همراه این عارض غریب یک شیء واحد تلقی می‌شود و عوارض ذاتی که از جهت اقتران این عرض غریب بر آن عارض شده‌اند مدنظر قرار داده می‌شوند ۲۵۹ مثل نظر در کرات متحرک که تحت نظر در چیزهای جسم‌دار یا هندسه است.

(۲۸۲) و القسم الثالث أن يكون الشيء الذي به صار أخص من الأعم عارضا غريبا و ليس هيئته في ذاته و لكن نسبة مجردة، و قد أخذ مع تلك النسبة شيئا واحدا و نظر في العوارض الذاتية التي تعرض له من جهة اقتران تلك النسبة به مثل النظر في المناظر فإنه يأخذ الخطوط مقترنة بالبصر فيضع ذلك موضوعا و ينظر في لواحقها الذاتية. و هي لذلك ليست من الهندسة، بل تحت الهندسة.

(۲۸۲) قسم سوم این است که چیزی که اخص به وسیله‌ی آن، اخص از اعم می‌شود عرض غریب است ولی هیئتی در ذات آن نیست، بلکه یک نسبت محض با آن دارد، گاهی این اخص به همراه این نسبت، شیء واحد تلقی می‌شوند و در عوارض ذاتی‌ای که از جهت اقتران این نسبت با آن بر آن عارض می‌شوند مدنظر قرار می‌گیرند؛ مثل نظر در علم مناظر، که خطوط قرین با چشم را

اخذ کرده و آن را موضوع قرار می‌دهد و در لواحق ذاتی آن نظر می‌کند. و این جزئی از هندسه نیست بلکه تحت هندسه است.

(۲۸۳) و هذه الأقسام الثلاثة تشترك في أن الشيء المقرون به العارض الموصوف هو من جملة طبيعة الموضوع للعلم الأعلى من العلمين فيحمل موضوع الأعلى عليه.

(۲۸۳) و این اقسام سه گانه در این نکته اشتراک دارند که شیء مقرون به آن عارض مذکور از جمله‌ی طبیعت موضوع برای علم اعلی هستند و موضوع علم اعلی بر آن‌ها حمل می‌شود.

(۲۸۴) و القسم الرابع ألا- يكون الأخص يحمل عليه الأعم، بل هو عارض لشيء من أنواعه كالنغم إذا قيست إلى موضوع العلم الطبيعي: فإنها من جملة عوارض تعرض لبعض أنواع موضوع العلم الطبيعي. و مع ذلك فقد أخذت النغم في علم الموسيقى من حيث قد اقترن بها أمر غريب منها و من جنسها- و هو العدد- فتطلب لواحقها من جهة ما اقترن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۱۱

ذلك الغريب بها، لا من جهة ذاتها. و ذلك كالاتفاق و الاختلاف المطلوب في النغم.

فحينئذ يجب أن يوضع لا- تحت العلم الذي في جملة موضوعه بل تحت العلم الذي منه ما اقترن به. و ذلك مثل وضعنا الموسيقى تحت علم الحساب. و إنما قلنا «لا من جهة ذاتها» لأن النظر في النغم من جهة ذاتها نظر في عوارض موضوع العلم الأعم أو عوارض عوارض أنواعه. و ذلك جزء من العلم الطبيعي لا علم تحته.

(۲۸۴) قسم چهارم این است که اعم بر اخص حمل نمی‌شود بلکه آن عارض شی‌ای از انواع عام است. مانند نغمه‌ها، هرگاه با موضوع علم طبیعی مقایسه شوند. زیرا نغمات از جمله عوارضی است که عارض بعضی از انواع موضوع علم طبیعی است. و با این حال نغمات در علم موسیقی از حیث اقتران امری غریب با آن‌ها و با جنس اخذ می‌شوند که آن امر غریب همان عدد است، و سپس لواحق نغمات از حیث اقتران امر غریب- عدد- به آن‌ها مورد رسیدگی قرار می‌گیرد، نه از حیث ذات نغمات، مانند اتفاق و اختلاف موجود در نغمات. بنابراین [موسیقی] تحت علمی که از جمله‌ی موضوع آن است قرار داده نمی‌شود، بلکه تحت علمی قرار داده می‌شود که آن عارض غریب مقرون شده با نغمات مربوط به آن علم است. و چنین است که ما موسیقی را تحت علم حساب قرار می‌دهیم. و این که گفتیم «نه از حیث ذات نغمات» به این خاطر است که نظر کردن در نغمات از جهت ذات آن‌ها نظر کردن در عوارض موضوع علم اعم یا عوارض انواع علم اعم است و این جزئی از علم طبیعی است نه تحت علم طبیعی.

(۲۸۵) و الفرق بين هذا القسم و القسم الذي قبله- أعني القسم الذي جعلنا مثاله الأكر المتحركة أن ذلك العلم ليس موضوعا تحت العلم الناظر في العارض المقرون به، بل تحت العلم الذي ينظر في العام لموضوعه: إذا علم الأكر المتحركة ليس تحت الطبيعيات، بل تحت الهندسة. و أما هذا فهو موضوع تحت العلم الناظر في العارض المقرون به: لأن الموسيقى ليس تحت الطبيعي بل تحت الحساب (۲۸۵) فرق بين قسم چهارم و قسم قبل از آن- یعنی قسمی که کرات متحرک را مثال آن قرار دادیم- این است که موضوع آن علم تحت علمی نبود که از عوارض مقرون به موضوع بحث می‌کند، بلکه تحت علمی بود که از موضوع علم بحث می‌کند: زیرا علم کرات متحرک تحت طبیعیات نیست، بلکه تحت هندسه است. اما موضوع این علم تحت علمی است که از عوارضی بحث می‌کند که با این موضوع قرین شده است: زیرا موسیقی تحت علم طبیعی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۱۲

نیست، بلکه تحت علم حساب است.

(۲۸۶) و أما الذي عمومه عموم الموجود و الواحد فلا- يجوز أن يكون العلم بالأشياء التي تحته جزءا من علمه: لأنها ليست ذاتية له على أحد وجهي الذاتی. فلا العام يؤخذ حد الخاص و لا بالعكس؛ بل يجب أن تكون العلوم الجزئية ليست أجزاء منه. و لأن الموجود و الواحد عامان لجميع الموضوعات، فيجب أن تكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما. و لأنه لا موضوع أعم منهما فلا يجوز أن

یکون العلم الناظر فیهما تحت علم آخر. و لأن ما ليس مبدءاً لوجود بعض الموجودات دون بعض، بل هو مبدءاً لجميع الموجود المعلوم، فلا يجوز أن يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية، ولا يجوز أن يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئي، لأنه يقتضي نسبة إلى كل موجود. و لا هو موضوع العلم الكلي العام، لأنه ليس أمراً كلياً عاماً. فيجب أن يكون العلم به جزءاً من هذا العلم.

(۲۸۶) امّا آنچه که عمومیت آن، مثل عمومیت موجود و واحد است، جایز نیست که علم مربوط به اشیایی که تحت آن قرار می‌گیرد جزئی از علم به آن مفاهیم باشد: زیرا این مفاهیم برای مفاهیم اخص، به هیچ یک از دو معنی ذاتی، ذاتی نیستند. ۲۶۰ و نه امر عام در حد امر خاص اخذ می‌شود و نه برعکس آن امکان‌پذیر است؛ بلکه واجب است که علوم جزئی اجزاء آن نباشند، و چون موجود و واحد نسبت به جمیع موجودات عام هستند، واجب است که سایر علوم تحت علم مربوط به آن دو واقع شوند. و چون هیچ موضوعی اعم از این دو نیست بنابراین جایز نیست که علم مربوط به آن‌ها تحت علم دیگری قرار گیرد. و چون آنچه که مبدء بعضی از موجودات نیست، بلکه مبدءاً جمیع موجودات معلول است، جایز نیست در علمی از علوم جزئی مطمح نظر واقع شود و نیز جایز نیست که خود، موضوع علمی جزئی باشد زیرا اقتضا دارد که با تمام موجودات نسبت داشته باشد و از سوی دیگر موضوع علم کلی عام هم نیست، زیرا امر کلی نیست، پس واجب است که علم به آن جزئی از این علم [علم کلی] باشد. ۲۶۱

(۲۸۷) و لانا قد وضعنا أن من مبادئ العلوم ما ليس بينا بنفسه، فيجب أن يبين في علم آخر إما جزئي مثله أو أعم منه فننتهي لا محالة إلى أعم العلوم. فيجب أن تكون مبادئ سائر العلوم تصح في هذا العلم. فلذلك يكون كأن جميع العلوم تبرهن على قضایا شرطية متصلة: مثلاً إنه إن كانت الدائرة موجودة فالمثلث الفلاني كذا، أو المثلث الفلاني موجود. فإذا صير إلى الفلسفة الأولى يبين وجود المقدم فيبرهن أن المبدأ كالدائرة مثلاً موجود.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۱۳

فحينئذ يتم برهان أن ما يتلوه موجود. فكأن ليس علم من الجزئية لم يبرهن على غير شرطی.

(۲۸۷) و چون فرض کردیم که بعضی از مبادی علوم خودبه‌خود بین نیستند و واجب است که در علم دیگری تبیین شوند که آن علم یا مثل این علم جزئی است یا اعم از این علم است که در هر حال ناچار باید به عامترین علوم منتهی شود، پس واجب است که مبادی سایر علوم در این علم [فلسفه اولی] اثبات شوند. بنابراین مثل این است که تمام علوم با قضایای شرطی اتصالی برهان اقامه می‌کنند: ۲۶۲ مثلاً- اگر دایره موجود باشد، فلان مثلث دارای فلان خاصیت است، یا فلان مثلث موجود است؛ پس هرگاه به فلسفه اولی بازگردانده شوند وجود مقدم این شرطی تبیین می‌شود و بر این که مبدءاً، مثلاً دایره، موجود است برهانی اقامه می‌گردد، در این حال برهان این مطلب که تالی موجود است تمام می‌گردد، پس مثل این است که هیچ‌یک از علوم جزئی نیست که به نحو غیر شرطی برهان اقامه کند.

(۲۸۸) و الصناعات المشتركة في موضوع هذا العلم ثلاثة: الفلسفة الأولى و الجدل و السوفسطائية. و الفلسفة الأولى تفارق الجدل و السوفسطائية في الموضوع و في مبدء النظر، و في غاية النظر: أما في الموضوع فلأن الفلسفة الأولى إنما تنظر في العوارض الذاتية للموجود و الواحد و مبادئهما و لا تنظر في العوارض الذاتية لموضوعات علم من العلوم الجزئية. و الجدل و السوفسطائية ينظران في عوارض كل موضوع- كان ذاتياً أو ذاتي- و لا يقتصر و لا واحد منهما على عوارض الواحد و الموجود.

(۲۸۸) صناعاتی که در موضوع این علم [وجود و واحد] مشترک اند سه قسمند:

فلسفه اولی و جدل و سفسطه. فلسفه اولی با جدل و سفسطه در موضوع و مبدء نظر و غایت نظر فرق دارد: اما در موضوع به خاطر این که، فلسفه اولی در عوارض ذاتی موجود و واحد و مبادی این دو نظر می‌کند، نه در عوارض ذاتی موضوعات هر تک‌تک علوم جزئی. و جدل و سفسطه در عوارض هر موضوع- اعم از عوارض ذاتی یا غیر ذاتی- نظر می‌کنند و هیچ یک از این دو در عوارض واحد و موجود محدود نمی‌شوند.

(۲۸۹) فال فلسفه الأولى أعم من العلوم الجزئية لعموم موضوعها. و هما أعم نظرا من العلوم الجزئية لأنهما يتكلمان على كل موضوع كلا ما مستقيما كان أو معوجا، لكل برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۱۴ بحسب صناعته.

(۲۸۹) پس فلسفه اولی از علوم جزئی به خاطر عمومیت موضوع اعم است، و جدل و سفسطه هر کدام به حسب صناعت خود از علوم جزئی اعم هستند، زیرا درباره‌ی هر موضوع سخن می‌گویند، خواه سخن حق و خواه سخن ناحق و باطل. (۲۹۰) و قد تفارقهما من جهة المبدأ: لأن الفلسفة الأولى إنما تأخذ مبادئها من المقدمات البرهانية اليقينية. و أما الجدل فمبدؤه من المقدمات الذائعة المشهورة في الحقيقة. و أما السوفسطائية فمبدؤه من المقدمات المشبهة بالذائعة أو اليقينية من غير أن تكون كذلك في الحقيقة.

(۲۹۰) فلسفه‌ی اولی از جهت مبداء نیز با آن دو علم فرق دارد؛ زیرا فلسفه اولی مبادی خود را از مقدمات برهانی یقینی اخذ می‌کند، اما مبدأ جدل از مقدمات شایع و مشهور حقیقی است و اما مبداء سفسطه از مقدمات شبیه به شایع یا یقینی است بدون آن که در حقیقت چنان باشد.

(۲۹۱) و قد تفارقهما من جهة: لأن الغاية في الفلسفة الأولى إصابة الحق اليقين بحسب مقدور الإنسان. و غاية الجدل الارتياض في الإثبات والنفي المشهور تدرجا إلى البرهان و نفعاً للمدينة. و ربما كانت غايتها الغلبة بالعدل. و ذلك العدل ربما كان بحسب المعاملة و ربما كان بحسب النفع، و الذي بحسب المعاملة فأن يكون الإلزام واجبا مما يتسلّم، و إن لم يكن اللازم حقا و لا صوابا. و أما الذي بحسب النفع فربما كان بالحق و ربما كان بالصواب المحمود.

(۲۹۱) و گاهی فلسفه اولی از جهت [غایت] با آن دو علم فرق می‌کند: زیرا غایت فلسفه اولی اصابت حق یقینی به حسب مقدورات انسان است، و غایت جدل تمرین اثبات و نفی امور مشهور برای رسیدن تدریجی به برهان از یک سو و از سوی دیگر نفع جامعه است، و چه بسا غایت جدل غلبه بر خصم از طریق عدالت باشد، و این عدالت گاهی به حسب معامله و گاهی به حسب نفع است. و آنچه به حسب معامله است گاهی الزام براساس آنچه پذیرفته می‌شود واجب است و گاهی الزام حق و صواب (- مورد پذیرش) نیست. و اما آنچه بر حسب نفع است چه بسا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۱۵

حق باشد و چه بسا براساس آراء محموده باشد.

(۲۹۲) و غاية السوفسطائية الترائی بالحكمة و القهر بالباطل.

(۲۹۲) و غایت سفسطه تظاهر به حکمت و قهر خصم از طریق باطل است.

(۲۹۳) و اعلم أن اختلاف العلوم المتفقة في موضوع واحد يكون على وجهين: فإنه إما أن يكون أحد العلمين ينظر في الموضوع على الإطلاق و الآخر في الموضوع من جهة ما مثل ما أن «الإنسان» قد ينظر فيه جزء من العلم الطبيعي على الإطلاق و قد ينظر فيه الطب - و هو علم تحت العلم الطبيعي و لكن لا - على الإطلاق، بل إنما ينظر فيه من جهة أنه يصح و يمرض. و إما أن يكون كل واحد من العلمين ينظر فيه من جهة دون الجهة التي ينظر الآخر فيها، مثل أن جسم العالم أو جرم الفلك ينظر فيه المنجم و الطبيعي جميعا. و لكن جسم الكل هو موضوع للعلم الطبيعي بشرط: و ذلك الشرط هو أن له مبدأ حركته و سکون بالذات. و ينظر فيه المنجم بشرط: و ذلك الشرط أن له كما (۲). و إنهما و إن اشتركا في البحث عن كرية جسم الفلك. فهذا يجعل نظره من جهة ما هو كم و له أحوال تلحق الكم. و ذلك يجعل نظره من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته و سکونه على هيئته. و لا يجوز أن تكون هيئته التي يكون عليها الكون المقابل للفساد و الاستحالة هيئة مختلفة في أجزائه، فتكون في بعضه زاوية و لا تكون في بعضه زاوية: لأن القوة

الواحدة في مادة واحدة تفعل صورة متشابهة. و أما المهندس فيقول إن الفلك كرى لأن مناظره كذا و الخطوط الخارجة إليه توجب كذا. فيكون الطبيعي إنما ينظر من جهة القوى التي فيه. و المهندس من جهة الكم الذي له. فيتفق في بعض المسائل أن يتفقا لأن الموضوع واحد. و في الأكثر يختلفان.

(۲۹۳) و بدان که اختلاف علمی که در موضوع واحد اتفاق دارند بر دو وجه است: یا یکی از دو علم موضوع را علی الاطلاق مدنظر دارد و دیگری موضوع را فقط از یک جهت بررسی می‌کند، مثلاً «انسان» که گاهی جزئی از علم طبیعی در آن به طور مطلق نظر می‌کند و گاهی طب- و طب علمی است تحت علم طبیعی- در آن به طور مطلق نظر نمی‌کند، بلکه از جهت صحت و مرض آن را مورد بحث قرار می‌دهد. و یا هریک از دو علم، موضوع علم را از جهتی غیر از جهتی که علم دیگر در موضوع نظر دارد مورد بحث قرار می‌دهد، مثل این که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۱۶

جسم عالم یا جرم فلک را هم منجم و هم دانشمند طبیعی مورد بحث قرار می‌دهد. لکن جسم به طور کلی، همراه با یک شرط موضوع علم طبیعی است و آن این که جسم مبدأ بالذات حرکت و سکون است. و منجم با شرط دیگر در جسم یا جرم فلک نظر دارد و آن این که جسم فلک دارای کم است، هرچند در بحث از کرویت جسم فلک اشتراک دارند. پس منجم از جهت ذو کم بودن و از جهت حالاتی که از الحاق کم بر فلک عارض می‌شود، آن را مورد نظر قرار می‌دهد. و دانشمند طبیعی از جهت این که جسم فلک دارای طبیعت بسیط است که مبداء حرکت و سکون هیئت آن می‌گردد، آن را مدنظر قرار می‌دهد، و جائز نیست که هیئتی که دارای سکون مقابل فساد و استحاله است دارای هیئت مختلفی در اجزاء خود باشد، تا این که بعضی از این اجزاء دارای زاویه باشد و بعضی دیگر زاویه نداشته باشد؛ زیرا قوه‌ی واحد در ماده‌ی واحد، به صورت مشابه عمل می‌کند. اما مهندس می‌گوید که فلک کروی است زیرا رصد چنین نشان می‌دهد و خطوطی که از آن خارج می‌شود چنین ایجاب می‌کند. پس دانشمند طبیعی از جهت قوای موجود در جسم فلک آن را بررسی می‌کند و مهندس از جهت کمیتی که این جسم دارد. پس گاهی اتفاق می‌افتد که در بعضی مسائل اتفاق داشته باشند، زیرا موضوعشان واحد است، ولی در اکثر مسائل اختلاف دارند.

(۲۹۴) و نقول من رأس إن العلوم المشتركة إما أن تشترك في المبادئ وإما أن تشترك في الموضوعات وإما في المسائل. و المشتركة في المبادئ فلسفاً نعني بها المشتركة في المبادئ العامة لكل علم، بل المشتركة في المبادئ التي تعم علوماً ما مثل العلوم الرياضية المشتركة في أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.

(۲۹۴) اینک می‌گوئیم که علوم مشترک یا در مبادی اشتراک دارند و یا در موضوعات، یا در مسائل. و منظور ما از اشتراک در مبادی اشتراک در مبادی عام هر علم نیست، بلکه اشتراک در مبادی عام چند علم است، مانند علوم ریاضی که در این اصل که «اشیاء مساوی باشی واحد خود با همدیگر مساویند» اشتراک دارند.

(۲۹۵) و تلك الشركة إما أن تكون على مرتبة واحدة كالهندسة و العدد في المبدأ الذي ذكرناه. و إما أن يكون المبدأ للواحد منهما أولاً و للثاني بعده، مثل أن الهندسة و علم المناظر، بل الحساب و علم الموسيقى، يشتركان في هذا المبدأ. لكن الهندسة أعم موضوعاً من علم المناظر. فلذلك يكون لها هذا المبدأ أولاً. و بعدها للمناظر. و كذلك

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۱۷

حال الحساب من الموسيقى.

(۲۹۵) و این اشتراک یا در مرتبه‌ای واحد حاصل می‌شود، مانند اشتراک هندسه و عدد در مبداء مذکور، و یا این که مبداء مشترک اولاً برای یکی از این علوم مبداء است و سپس برای علم دیگر، مانند هندسه و نورشناسی و مانند حساب و موسیقی، که در مبادی مذکور مشترک هستند. لکن موضوع هندسه از موضوع نورشناسی اعم است. بنابراین، این مبداء در مرتبه‌ی اول برای هندسه و در

مرتبه‌ی دوم برای نورشناسی مبدأ محسوب می‌شود، و همین‌طور در مورد حساب و موسیقی نیز چنین است.

(۲۹۶) و اما آن ی‌کون ما هو مبدأ فی علم مسألة فی علم آخر و هذا علی وجهین: إما أن ی‌کون العلمان مختلفی الموضوعین بالعموم و الخصوص فیهین شیء فی علم اعلی و یؤخذ مبدأ فی علم أسفل، و هذا ی‌کون مبدأ حقیقیاً. أو یبین شیء فی علم أسفل و یؤخذ مبدأ للعلم الأعلی، و هذا ی‌کون مبدأ بالقیاس إلینا. و إما أن ی‌کون العلمان غیر مختلفین فی العموم و الخصوص، بل هما مثل الحساب و الهندسة، فتجعل مسائل أحدهما مبادئ لمسائل الآخر: فإن كثيراً من مبادئ المقالة العاشرة من «کتاب الاسطقات» عددیة قد تبرهن علیها قبل فی المقالات العددیة. و هذا لا ی‌مکن إذا لم ی‌کن بین العلمین شركة فی موضوع أو فی جنس موضوع.

(۲۹۶) و یا این که آنچه که برای یک علم مبدأ است در علم دیگر مسئله است و این بر دو وجه است: (۱) یا این است که موضوعات دو علم از نظر عموم و خصوص مختلف‌اند، و چیزی که در علم اعلی اثبات می‌شود، در علم اسفل به عنوان مبدأ اخذ می‌شود، چنین چیزی مبدأ حقیقی خواهد بود؛ و یا این که چیزی در علم اسفل اثبات می‌شود و در علم اعلی به عنوان مبدأ اخذ می‌شود، چنین چیزی صرفاً نسبت به ما مبدأ خواهد بود. ۲۶۳ و یا این است که موضوعات دو علم از نظر عموم و خصوص اختلاف ندارند، بلکه رابطه‌ی آن‌ها، مثل رابطه‌ی حساب و هندسه است، که در این صورت مسائل یکی از دو علم مبادی علم دیگر قرار داده می‌شود: و بسیاری از مبادی مقاله‌ی دهم «کتاب اصول» مربوط به عدد [- علم حساب] است که قبلاً در مقالات مربوط به عدد اثبات شده‌اند، و این شق اگر دو علم در موضوع و یا در جنس موضوع اشتراک نداشته باشند، امکان ندارد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۱۸

(۲۹۷) و أما الشركة فی المسائل فهی أن ی‌کون المطلوب فیهما جمیعاً محمولاً لموضوع واحد، و إلا فلا شركة. و هذا أیضاً لا ی‌مکن أن ی‌کون إلا مع اشتراک العلمین فی الموضوع.

(۲۹۷) اما اشتراک در مسائل عبارت است از این که مطلوب ما در هر دو علم، محمول موضوع واحد باشند، و گرنه اشتراک حاصل نمی‌شود. و این همه جز با اشتراک دو علم در موضوع حاصل نمی‌شود.

(۲۹۸) فإذن الشركة الأولیة الأصلیة التی للعلوم هی علی موجب القسم الثالث، و هو الشركة فی الموضوع علی وجه من الوجوه المذكورة. و هی ثلاثة:

(۲۹۸) بنابراین شرکت اولی و اصلی علوم به موجب قسم سوم است که عبارت از شرکت در موضوع است، و آن چنانچه گفتیم سه قسم است:

(۲۹۹) إما أن ی‌کون أحد الموضوعین أعم و الآخر أخص کالطب و العلم الطبیعی؛ و الهندسة و المخروطات، و سائر ما أشبه ذلک. و إما أن ی‌کون لكل واحد من موضوعی علمین شیء خاص و شیء یشارك فیه الآخر کالطب و الأخلاق. و إما أن ی‌کون ذات الموضوع فیهما واحداً، و لكن أخذ باعتبارین مختلفین فصار باعتبار موضوعاً لهذا و باعتبار موضوعاً لذلک. کما أن جسم السماء و العالم موضوع لعلم الهیئة و للعلم الطبیعی.

(۲۹۹) یا این است که یکی از دو موضوع اعم و دیگری اخص است، مانند طب و علم طبیعی و مانند هندسه و مخروطات و علمی از این قبیل، و یا این است که از یک سو هریک از دو موضوع دو علم دارای وصف خاصی باشد و از سوی دیگر هریک از این دو موضوع با چیزی دیگر از موضوع علم دیگر اشتراک داشته باشد، مانند طب و اخلاق. و یا این است که ذات موضوع در هر دو علم یک چیز است: لکن به دو اعتبار مختلف اخذ می‌شود، و به یک اعتبار موضوع یک علم و به اعتبار دیگر موضوع علم دیگر می‌گردد. مانند جسم آسمان و عالم که موضوع هیئت و علم طبیعی است. ۲۶۴

(۳۰۰) و إذا تکلّمنا فی مشارکة العلوم فی الموضوعات و المبادئ و المسائل،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۱۹

فیجب أن نتکلم فی نقل البرهان.

(۳۰۰) حال که در مورد مشارکت علوم در موضوعات و مبادی و مسائل سخن گفتیم، پس واجب است در مورد انتقال برهان نیز سخن بگوئیم.

الفصل الثامن فی نقل البرهان من علم إلى علم و تناوله للجزئیات تحت کلیات و كذلك تناول الحد (۳۰۱) نقل البرهان یقال علی وجهین: فیقال أحدهما علی أن یکون شیء مأخوذاً مقدّمه فی علم و یکون برهانه فی علم آخر، فیتسلم فی هذا العلم و ینقل برهانه إلى ذلک العلم، أی یحال به علی العلم. و یقال علی وجه آخر و هو أن یکون شیء مأخوذاً فی علم علی أنه مطلوب ثم یرهن علیه ببرهان حده الأوسط من علم آخر. فتکون أجزاء القیاس - و هی الحدود - صالحة للوقوع فی العلمین، كما یرهن علی زوایا مخروط البصر فی علم المناظر بتقدیرات هندسیه علی جهه لو جعلت معها تلك الزاویه هندسیه محضه لکان البرهان علیها ذلک. و كذلك البراهین التي تقوم علی الأعداد التي فی علم التألیف و إن کان الداعی إلى هذا لا شیء من نفس الأمور، بل ضروره ما علی ما سنبینه بعد.

فصل هشتم در انتقال برهان از علمی به علمی و شمول آن در مورد جزئیات موجود در تحت کلیات و هم‌چنین در مورد حد ۲۶۵

(۳۰۱) نقل برهان دو اصطلاح دارد: گاهی منظور این است که چیزی در یک علم به عنوان مقدمه اخذ شود و برهان آن در علم دیگر اقامه گردد، و در این علم [بدون برهان] پذیرفته شود و برهان آن به علم دیگر منتقل شود، یعنی به علم دیگر حواله داده شود. و گاهی منظور چیز دیگری است و آن این که، امری در یک علم به عنوان مطلوب اخذ شود سپس با برهانی اثبات برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۲۰

گردد که حد اوسط آن متعلق به علم دیگر است. در این حال، اجزاء قیاس - که حدود نامیده می‌شوند - باید صلاحیت تعلّق به هر دو علم را داشته باشند؛ همان‌طور که در علم نورشناسی بر زوایای مخروط بصر از طریق سنجش‌های هندسی برهان را به نحوی اقامه می‌کنند که هرگاه آن زوایا را زوایای هندسی محض قرار دهند، برهان مذکور تفاوت نکند. و همین‌طور است براهینی که در مورد اعداد در علم موسیقی اقامه می‌شوند، هرچند انگیزه‌ی اقامه‌ی این براهین ناشی از هیچ چیز نفس‌الامری نیست، بلکه چنانچه به زودی پس از این بیان خواهیم کرد ناشی از ضرورت است.

(۳۰۲) و نحن نعنی هاهنا بنقل البرهان ما کان علی سبیل القسم الثانی: و ذلک لا یمکن إلا أن یکون أحد العلمین تحت الآخر. بالجملة یمکن أن یشترکا فی الموضوع حتی یشترکا فی آثاره، إما علی الإطلاق، و إما بوجه ما؛ و هذا الوجه هو أن أحدهما تحت الآخر. فحینئذ یمکن أن ینقل البرهان من العام إلى الخاص؛ فیکون العام یعطی العلة للخاص علی ما سنوضحه بعد.

(۳۰۲) در این جا منظور ما از نقل برهان قسم دوم است: و این قسم فقط در صورتی امکان دارد که یکی از دو علم تحت علم دیگر باشد. و به طور کلی دو علم در موضوع اشتراک داشته باشند تا این که در آثار آن موضوع مشترک باشند و این اشتراک در موضوع، یا به طور مطلق است یا فقط از جهتی حاصل است، و این جهت همان است که علمی تحت علم دیگر واقع شود. در این صورت جایز است که برهان از علم عام به علم خاص منتقل شود، و علم عام همان‌طور که به زودی پس از این توضیح می‌دهیم علت [ثبوت برهان] برای علم خاص است.

(۳۰۳) و أما إذا اشتَرَکا فی الموضوع علی الوجه الأخری فیمکن أن یتفقا فی القیاس: فإنه إذا کان الحد الأوسط جنساً للأصغر أو فصلاً مقوماً أو شیئاً من هذه المقومات، و الأكبر عارضاً لذلك الجنس أو ذلک المقوم - و هو المأخذ الأول من مآخذ البرهانیات - أو کان الأوسط عارضاً ذاتیاً للأصغر؛ و الأکبر عارضاً ذاتیاً آخر أو جنس عارض أو فصله أو شیئاً مقوماً له - و هو المأخذ الثانی من البرهانیات - لیس غیرهما علی ما أوضحنا - کان نحو النظر فی العلمین واحداً. و إن لم یکن هکذا لم یکن القیاس برهانیا فی کلّیهما

جميعا: بل عساه أن يكون برهانيا في أحدهما غير برهاني في الآخر؛ أو يكون في كليهما غير برهاني: إذ بينا أن البرهان لا يخلو عن أحد هذين المأخذين، و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۲۱

أشبعنا القول فيه.

(۳۰۳) اما اگر دو علم مورد بحث به طریق دیگری در موضوع اشتراک داشته باشند، ممکن است در این قیاس مشترک باشند: زیرا هرگاه حد اوسط جنس حد اصغر یا فصل مقوم اصغر یا چیزی از مقومات اصغر باشد، و حد اکبر عارض این جنس یا آن مقوم باشد- و این صورت مأخذ اول از مأخذ برهانیات است- یا حد اوسط عارض ذاتی اصغر باشد و اکبر عارض ذاتی دیگر، یا جنس عارض یا فصل عارض یا امری مقوم عارض باشد- و این صورت مأخذ دوم برهانیات است- و غیر از این دو قسم، مأخذ دیگری برای برهان نداریم چنان‌که قبلا توضیح داده‌ایم، در هر صورت ما در هر دو علم به یک نظر واحد خواهیم نگریست. و اگر چنین نباشد قیاس مشترک بین دو علم قیاس برهانی نخواهد بود: بلکه چه‌بسا نسبت به یکی از دو علم قیاس برهانی باشد؛ و نسبت به علم دیگر غیر برهانی باشد، یا نسبت به هر دو علم غیر برهانی باشد:

زیرا قبلا- بیان کردیم که برهان امکان ندارد جز از طریق دو مأخذ مذکور حاصل شود و سخن را در این باب به طور کامل ادا کردیم.

(۳۰۴) ثم من المحال أن يتفق في أحد المأخذين علمان متباينا الموضوع أو متباينا نحو النظر في الموضوع. و لهذا السبب ليس للمهندس أن يبين هل الأضداد بها علم واحد أولا: فإن الأضداد ليست من جملة موضوعات علمه و لا من العوارض الذاتية له أو لجنسه.

(۳۰۴) محال است که دو علمی که از نظر موضوع متباین هستند یا حیثیت نظر در آن دو علم متباین‌اند در یکی از دو مأخذ مذکور اتفاق داشته باشند. و به همین دلیل مثلا شخص هندسی نمی‌تواند این مسئله را مطرح کند که آیا درباره‌ی اضداد، علم واحدی وجود دارد یا نه؟ زیرا اضداد نه از جمله‌ی موضوعات علم هندسه است و نه از عوارض ذاتی یا جنس موضوع هندسه است.

(۳۰۵) و إذا كان الأمر على ما حققناه فيجب أن نعلم أنه إنما ينقل البرهان من علم أعلى إلى علم تحته كالبراهين الهندسية تستعمل في المناظر، و العددية تستعمل في التأليف.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۲۲

(۳۰۵) و چون چنین است که تحقیق کردیم، باید دانست که انتقال برهان، صرفا از علم اعلی به علم پایین‌تر امکان‌پذیر است، مانند برهان‌های هندسی که در علم نورشناسی استعمال می‌شوند، و برهان‌های علم حساب که در علم موسیقی به کار می‌آیند.

(۳۰۶) و يجب ألا- يتفق بحثا علمين متباينين في الموضوعات و الأعراض؛ و ألا يكون شيء من العلوم ينظر في الأعراض الغريبة و لا في الأعراض التي تعرض للشيء لا بما هو هو مثل الحسن و القبيح إذا استعملوا في الشكل و الخط؛ و المقابلة إذا رؤيت بين المستدير و المستقيم: فإن أمثال هذه و إن كانت تؤخذ بوجه ما في موضوعات الهندسة، فليست تعرض لها بما هي هي، بل هي عوارض خارجية قد تعرض لأشياء غير الجنس الذي يختص بموضوعات الهندسة.

(۳۰۶) بنابراین دو علم که از نظر موضوع و اعراض متباین‌اند می‌توانند بحث متفق داشته باشند؛ و هیچ علمی نمی‌تواند در مورد اعراض غریب و اعراضی که عارض شیء می‌شوند، منتها نه از آن جهت که آن شیء چنان است که هست، بحث کند، مانند بحث از زیبایی و زشتی در مورد شکل و خط، و بحث از مقابله در مورد خط مستدیر و خط مستقیم؛ زیرا امثال این بحث‌ها، هرچند از یک جهت در مورد موضوعات هندسه اخذ می‌شوند، با این حال از آن جهت که موضوعات هندسه هستند عارض آن‌ها نمی‌شوند، بلکه این امور اعراض خارجی هستند که بر اشیائی که غیر جنس مربوط به موضوعات هندسه است عارض می‌شوند.

(۳۰۷) هذا: و قد قيل في التعليم الأول: لما كان يجب أن تكون مقدمات البرهان كلية حتى تكون يقينية لا تتغير بتغير الأمور الشخصية، و وجب أن تكون نتائجها كذلك كلية و دائمة، و جب ألا يكون برهان على الأشياء الجزئية الفاسدة؛ بل على أحوالها قياس ما يدل على أن الأمر هكذا فقط: فإنه لا يمكن أن يدل على أنه يجب ألا يتغير. و لا أيضا بها علم إلا العلم الذي بطريق العرض. و أما اليقين فإنما يكون بالحكم الكلي الذي يعم الشخص و غيره، ثم عرض و اتفق أن دخل هذا الشخص تحت ذلك الحكم دخولا لا تقتضيه نفس ذلك الحكم، و لا الشخص يقتضى دوامه تحته. فليس أحدهما يقتضى دوام النسبة مع الآخر. فإذا النسبة بينهما عارضة وقتا ما. و العلم إذن بالجزئي - أعنى الشخص - علم بالعرض. و لذلك إذا زال عن الحس وقع فيه شك و لو في الذاتيات: مثل أنه هل زيد حيوان؟ فإنه إن مات أو فسد لم يكن حيوانا.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۲۳

(۳۰۷) در تعلیم اول گفته شده است که از آن جا که واجب است مقدمات برهان کلی باشند به نحوی که یقینی بوده و مثل امور شخصی و جزئی تغییرپذیر نباشند، و واجب است که نتایج برهان نیز کلی و دائمی باشند ۲۶۶، پس لازم می آید که اشیاء جزئی فسادپذیر برهان‌بردار نباشند، بلکه بر حالات این اشیاء قیاسی داشته باشیم که دلالت بر نحوه‌ی بودنشان داشته باشد: و این قیاس ممکن نیست بر عدم تغییر این اشیاء دلالت کند. هم‌چنین ما نمی‌توانیم به این اشیاء فسادپذیر علم داشته باشیم، مگر علمی که بالعرض به آن‌ها نسبت داده شود. ۲۶۷ اما یقین صرفا با حکم کلی‌ای که شخص و غیر شخص را شامل است حاصل می‌شود، و بعد از آن دخول شخص تحت این حکم کلی اتفاق می‌افتد، و این دخول به اقتضای خود این حکم نیست، و هم‌چنین شخص اقتضای دوام دخول تحت این حکم را ندارد. بنابراین هیچ یک از آن دو، دوام نسبت با دیگری را اقتضا نمی‌کند. پس نسبت بین آن دو عارضی و موقت است، بنا بر این علم به جزئی - یعنی شخص - علم بالعرض است؛ و به همین دلیل هرگاه شخص از برابر حس زایل شود، حتی اگر از ذاتیات باشد باز محل تردید واقع می‌شود: مثل این پرسش شک‌آمیز که آیا زيد حيوان است؟ زیرا اگر زيد بمیرد یا فسادپذیر دیگر حيوان نیست.

(۳۰۸) و قيل في التعليم الأول أيضا إنه إذا فرض على الفاسد برهان كانت إحدى المقدمتين غير كلية - و هي الصغرى - و فاسدة، أما فاسدة فلأن المقدمات لو كانت دائمة لكانت النتيجة دائمة، فكان دائما يوصف الشخص الفاسد بالأكبر و لو بعد فساد. و هذا محال. و أما غير كلية فإن الكلية تبقى و هذا الشخص قد فسد، فكيف يمكن أن يحكم عليه بالكلية؟ و إنما يبقى الكلي محمولا أياما و وقتا ما. و محال أن يكون برهان و ليست المقدمتان كليتين و دائمتين. فإذا لا برهان على الفاسد. و لا قياس أيضا كليا، بل قياسات في وقت. و سنبين بعد أن كل حد فاما أن يكون مبدأ برهان أو تمام برهان أو نتیجه - أو يكون برهانا متغيرا متقلبا؛ و تكون الأجزاء التي للحد مشتركة بين البرهان و الحد. و إذ لا برهان عليها فلا حد لها. ثم الفاسدات إنما يفارق كل واحد منها إما شيئا خارجا عن نوعه، أو شيئا في نوعه. فأما مفارقتها لما هو خارج عن نوعه فيجوز أن يكون بالمحمولات الذاتية.

و لكن لا يكون ذلك بما هو هذا الشخص، بل بما له طبيعة النوع. و أما الأشياء التي في نوعه فإنما يفارقها بأمور غير ذاتية، بل بخواص له عرضية. و يمكن أن تكون مشاركاتة في نوعه بالقوة بلا- نهائية، و له مع كل واحد منها فصل آخر عرضي لا ذاتي، فإن الأشياء التي تحت النوع الواحد متفق كلها في الذاتيات.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۲۴

(۳۰۸) هم‌چنین در تعلیم اول گفته شده است ۲۶۸ که هرگاه فرض کنیم که بر امری فسادپذیر برهان اقامه شده است، یکی از دو مقدمه - یعنی صغری - نیز غیر کلی و فاسد خواهد بود. اما دلیل فساد این مقدمه آن است که اگر آن مقدمه دائمی بود، باید نتیجه هم دائمی بود و در این صورت شخص فاسد، حتی بعد از فساد هم باید متصف به حد اکبر می‌بود و این محال است؛ و اما دلیل غیر کلی بودن آن چنین است که کلیت بعد از فساد شخص باقی است، پس چگونه امکان دارد که بر شخص فاسد با کلیت حکم شود؟

فقط می‌توان گفت کلیت صرفاً بطور موقت محمول شخص است. و محال است که قیاسی برهان باشد، اما مقدمات کلی و دائمی نباشند. پس اشیاء فاسد برهان ندارند، حتی قیاس کلی هم ندارند، بلکه درباره‌ی آن‌ها می‌توان قیاس‌های موقت تألیف کرد. ۲۶۹ و پس از این بیان خواهیم کرد ۲۷۰ که هر حدی یا مبدأ برهان، یا تمام برهان یا نتیجه‌ی برهان است، یا برهانی است که اجزاء آن پس و پیش افتاده است؛ و اجزاء حد بین برهان و حد مشترک است، بنابراین آنچه برهان ندارد، حد ندارد. ۲۷۱ از سوی دیگر تمایز امور فاسد یا ناشی از اشیاء خارج از نوعیت آن‌هاست و یا ناشی از اشیاء هم نوع آن‌هاست؛ اما مفارقت امر فسادپذیر از آنچه که خارج از نوعیت آن است، جایز است که با محمولات ذاتی حاصل شود، لکن در این صورت این مفارقت از جهت شخصیت آن امر نخواهد بود، بلکه از جهت طبیعت نوعی‌اش خواهد بود. اما مفارقت آن از اشیاء هم‌نوع خود، صرفاً با امور غیر ذاتی حاصل می‌شود، بلکه با خواصی حاصل می‌شود که نسبت به امر فسادپذیر عرضی هستند، و امکان دارد که مشارکت یک امر فسادپذیر با هم‌نوع خود بی‌نهایت باشد، و این امر فسادپذیر در هر مورد اشتراک با هم‌نوع خود وجه تمایزی عرضی، و نه ذاتی داشته باشد، زیرا همه‌ی اشیائی که تحت یک نوع واحد قرار دارند از نظر ذاتیات مشترک‌اند.

(۳۰۹) فإذن لا يجوز أن يحدّ الشخص الفاسد و الشخص المشارک فی نوعه الأقرب حداً یکون له بما هو شخص أصلاً، لأنه إن میز بقول کان ذلك القول من عرضیات لا من ذاتیات، و من عرضیات غیر محدوده. و أما القول الذی من الذاتیات الذی یفرقه لا من أشخاص نوعه، بل من سائر الأنواع، فلیس له لأنه هذا الشخص، بل لأن له طبیعة النوع. فالحد للشخص الفاسد أيضاً بالعرض مثل البرهان.

(۳۰۹) بنابراین جایز نیست که برای شخص فسادپذیر که با اشیاء هم‌نوع قریب خود مشترک است، حدی ترتیب داده شود که آن را از آن جهت که شخص است مشخص کند، زیرا اگر با قولی تمیز داده شود، این قول از عرضیات تشکیل خواهد شد نه از ذاتیات، آن هم از

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۲۵

عرضیات غیر محدود. اما قولی که از ذاتیات باشد، این شخص را از اشخاص هم‌نوع خود تمیز نخواهد داد، بلکه از سایر انواع تمیز خواهد داد، پس شخص از آن جهت که این شخص است مشخص نخواهد شد بلکه از آن جهت که دارای فلان طبیعت نوعی است مشخص خواهد شد.

پس تحدید شخص فسادپذیر حدّ بالعرض خواهد بود، مانند برهان.

(۳۱۰) و لقائل أن یقول: إنکم قد أشرتکم فی مقدمات البراهین أن تكون کلیة لا محالة؛ و نحن قد علمنا أن من مقدمات البراهین ما هی جزئیه- و ذلك إذا کانت المطالب جزئیه. و البرهان الجزئی و إن لم یکن فی شرف البرهان الکلی فإنه برهان یعطى یقین و العلة، کما أن البرهان السالب و إن لم یکن فی شرف البرهان الموجب، فإنه برهان یعطى یقین و العلة فی کثیر من الأوقات. فیکون الجواب.

(۳۱۰) ممکن است کسی اشکال کند که: شما کلی بودن مقدمات برهان‌ها را شرط کردید؛ و ما می‌دانیم که بعضی از مقدمات برهان‌ها جزئی است- و این در جائی است که مطالب جزئی باشند. و برهان جزئی، هرچند شرافت برهان کلی را ندارد، با این حال معطی یقین و علیت است، همان‌طور که برهان سالبه هرچند شرافت برهان ایجابی را ندارد، با این حال در بسیاری از اوقات معطی یقین و علیت است.

(۳۱۱) إن «الکلی» یقال علی وجهین: فیقال کلی لقیاس الشخص المخصوص؛ و یراد به أن الحکم فیه علی کلی، سواء کان علی کله أو بعضه أو مهملاً بعد أن یکون الموضوع کلیاً. و یقال کلی لقیاس الجزئی و المهمل، و یراد به أن الحکم علی موضوع کلی و علی کله.

(۳۱۱) جواب این است که: «کلی» دو اصطلاح دارد: گاهی «کلی» مقابل «شخص مخصوص» به کار می‌رود، و منظور از آن این است که حکم موجود در آن به نحو کلی است، خواه این حکم سور کلی داشته باشد یا سور جزئی داشته باشد یا اصلاً مهمله باشد، زیرا موضوع آن کلی است. و گاهی «کلی» مقابل «جزئی و مهمل» به کار می‌رود و منظور از آن این است که در آن حکم بر روی موضوع کلی رفته و دارای سور کلی است.

(۳۱۲) و المقدمة الجزئية غير الشخصية: فإن موضوعها کلی. و البعض أيضا الذی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۲۶

يختص بالحكم منها و إن لم يكن معينا فإنه في الأكثر طبيعة كلية: كقولنا بعض الحيوان ناطق.

(۳۱۲) و مقدمه‌ی جزئی غیر مقدمه‌ی شخصی است، زیرا موضوع آن کلی است. و سور جزئی نیز که حکم آن اختصاص به جزئی دارد هر چند معین نیست، لکن در اکثر اوقات مربوط به طبیعت کلی است مانند: بعض حیوان ناطق است.

(۳۱۳) فإذا الوجه الذي اشتراطناه في هذا الموضوع تدخل فيه المقدمة الجزئية و لا تدخل الشخصية.

(۳۱۳) بنابراین آن وجهی که ما در این موضوع شرط کرده‌ایم شامل مقدمه‌ی جزئی است اما شامل مقدمه‌ی شخصی نیست.

(۳۱۴) و قيل في التعليم الأول: و لأن الأشياء الواجبة الوقوع المتكررة بالعدد قد يبرهن عليها و تحدّ مثل كسوف القمر، فحري أن يشكّ شكّ أنه كيف وقع لها مع فسادها برهان و حد.

(۳۱۴) در تعلیم اول گفته شده است که: ۲۷۲ از آن‌جا که برای بعضی از امور واجب الوقوع و تکرارپذیر مثل گرفتگی ماه، برهان و حدّ اقامه می‌شود، شایسته است که کسی در آن شک کرده و بگوید: چگونه می‌توان بر این گونه امور فسادپذیر برهان اقامه کرد و آن را تحدید نمود.

(۳۱۵) و الجواب: أن كسوف القمر على الإطلاق نوع ما بذاته مقول على كسوفات قمرية جزئية فاسدة، و ذلك النوع طبيعة معقولة كلية. فالبرهان و الحد لتلك الطبيعة النوعية ذاتية و دائمة يقينية و كذلك الكسوف في وقت ما: فإنه و إن اتفق ألا يكون إلا واحداً، فليس نفس تصوّره كسوفاً قمرياً في وقت حاله و صفته كذا يمنع عن أن يقال على كثيرين حتى يكون في وقت ما بتلك الصفة كسوفات كذلك شمسية أو قمرية؛ كما ليس تصور معنى الشمس و القمر يمنع أن يقال على كثيرين.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۲۷

(۳۱۵) جواب: گرفتگی ماه بطور مطلق بالذات یک مفهوم نوعی است که بر گرفتگی‌های جزئی فسادپذیر صدق می‌کند: و این نوع طبیعت، معقول و کلی است. پس برهان و حدّ برای این طبیعت نوعی ذاتی، دائمی و یقینی است. و چنین است در مورد گرفتگی در زمان خاص:

زیرا هر چند این گرفتگی امر واحدی است، اما نفس تصور گرفتگی ماه در زمانی مشخص و با اوصافی مشخص، مانع از صدق این مفهوم بر کثیرین نیست، و ممکن است در زمان‌های دیگر گرفتگی‌هایی با این اوصاف حاصل شود؛ خواه گرفتگی‌های خورشید و خواه گرفتگی‌های ماه؛ همان‌طور که نفس تصور معنی خورشید و ماه، مانع صدق این معانی بر کثیرین نیست.

(۳۱۶) و على ما سلف لك منا شرحه، فإذا إنما صار الكسوف الواقع في وقت كذا غير كثير، لا لأن معناه إذا تصور منع أن تقع فيه شركة، بل اتفق لفقدان أمور أخرى من خارج و لاستحالتها: إذ ليست الشمس إلا واحدة، و القمر إلا واحداً، و العالم إلا واحداً؛ و عرض للكسوف ما عرض للقمر نفسه على ما سلف منا الكلام فيه. و أما كسوف ما معين مشار إليه في وقت ما معين، فإنما يتناول البرهان بالعرض كما يتناول سائر الفاسدات. و ليس يقوم البرهان على كسوف ما من جهة ما هو كسوف ما، بل من جهة ما هو كسوف على الإطلاق يشارك فيه كل كسوف عددي كان و تكرر؛ أو جوّز الوهم وجوده معه.

(۳۱۶) و بنا بر مطالبی که شرح آن گذشت روشن است که، دلیل عدم تعدّد گرفتگی واقع در یک زمان مشخص این نیست که

صرف تصور معنای آن مانع وقوع شرکت در آن است، بلکه دلیل آن فقدان امور خارجی و محال بودن آن است: زیرا خورشید و ماه و عالم هر کدام واحد است، و آنچه بر خود ماه عارض می‌شود، بر گرفتگی ماه هم همان عارض می‌شود همان‌طور که بیان این مطلب قبلا گذشت. اما کسوف معین قابل اشاره در زمان معین، مثل سایر امور فاسدپذیر برهان‌بردار نیست. و اقامه‌ی برهان بر یک کسوف مشخص از جهت تشخص آن نیست، بلکه از این جهت است که آن کسوف مطلق است که با هر کسوف عددی دیگری که به وجود آید و تکرار پذیرد مشارکت دارد؛ یا به این جهت است که قوه‌ی وهم وجود کسوف‌های دیگری را جایز می‌داند.

(۳۱۷) و لقائل أن يقول إن الحاجة إلى كون مقدمات البرهان كلیة لا تتبین إلا بیان أن الفاسد لا یبقی به یقین؛ فكیف صار القوم یثبتون أن الفاسد لا برهان علیه لأن مقدمات البرهان كلیة؟

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۲۸

(۳۱۷) ممکن است کسی بگوید: نیاز به کلی بودن مقدمات برهان جز از این طریق حاصل نمی‌شود که یقین در مورد امور فاسد دوام ندارد، پس چگونه قوم اثبات می‌کنند که فاسد برهان‌بردار نیست، چون مقدمات برهان باید کلی باشند؟ ۲۷۳

(۳۱۸) فالجواب أن الغرض ليس ذلك، و لكن معنى القول هو أنه لما كان الحكم إذا أخذ مقولا على الموضوع و ليس دائما في كل واحد منه، حتى لم يكن كليا بحسب الكلى في البرهان، أعرض الحكم للشك و الانتقاض إذ كان يتغير في البعض من الأعداد، و المتغير لا یقین به إذا أخذ مطلقا. كذلك حال الجزئی المتغير إذا كان الحكم مقولا- على الموضوع و ليس دائما في كل وقت له، فيعرض للشك و الانتقاض إذ كان يتغير في البعض من الأزمنة، و المتغير لا یقین به: فكأنه يقول: السبب الذى أوقع فى الأمور العامة حاجة إلى أن تكون مقدمات البراهین علیها كلیة، و إلا منع الیقین، موجود بعینه فى الحكم على الشخصیات، و ذلك هو التغير و عدم الدوام، فیکون الكلى موردا للبینة على العلة، لا لأن يكون نفس مقدمة بیان.

(۳۱۸) جواب: مطلب چنین نیست، و معنی سخن قوم این است که از آن‌جا که حکم هرگاه به نحوی اخذ شود که بر موضوع صدق کند اما در مورد هریک از مصادیق آن دائمی نباشد، و در واقع به حسب کتاب برهان «کلی» نباشد، در معرض شک و تردید و نقض قرار می‌گیرد؛ زیرا این حکم در مورد بعضی از این مصادیق تغییر می‌کند، و آنچه متغیر است هرگاه بطور مطلق لحاظ شود نمی‌توان به آن یقین داشت. در مورد جزئی متغیر هم چنین است، زیرا هرگاه حکم بر چنین موضوعی صدق کند، اما نه بطور دائمی و در همه‌ی زمان‌ها، چنین حکمی در معرض شک و انتقاض خواهد بود زیرا در بعضی از زمان‌ها تغییر می‌کند، و آنچه متغیر است نمی‌توان به آن یقین داشت: بنابراین بیان قوم گوئی چنین است که: سببی که نیاز به کلی بودن مقدمات براهین در امور عامه را تولید می‌کند، در مورد حکم بر شخصیات هم موجود است، و آن عبارت از تغییر و عدم دوام است. بنابراین [قوم] تعبیر «کلی» را برای بیان علت [عدم برهان‌برداری جزئیات] مطرح می‌کنند، نه این که این تعبیر خودش مقدمه‌ای برای اثبات [عدم برهان‌برداری جزئیات] باشد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۲۹

الفصل التاسع فى تحقيق مناسبة المقدمات البرهانية و الجدلية لمطالبها، و كيف يكون اختلاف العلمين فى إعطاء اللم و الإن (۳۱۹) قيل فى التعليم الأول إنه يجب ألا يقتصر فى إقامة البرهان على أن تكون المقدمات صادقة، بل يجب أن تكون مع ذلك أولیة غیر ذات أوساط؛ و لا على أن تكون مع ذلك مقولة على الكل فقط، لكن يجب مع ذلك كله أن تكون مناسبة على ما أشرنا إليه مرارا كثيرة.

فصل نهم در تحقیق مناسب مقدمات برهانی و جدلی با مطالب آن‌ها، و در این که چگونه دو علم در اعطای لم و ان اختلاف پیدا می‌کنند

(۳۱۹) در تعلیم اول گفته شده است ۲۷۴ که لازم است در اقامه‌ی برهان به صادق بودن مقدمات اکتفا نشود، بلکه مقدمات باید علاوه بر صادق بودن اولی و بدون وسط نیز باشند، و لازم است به مقول علی الكل بودن مقدمات نیز اکتفا نشود، بلکه باید علاوه بر این مناسب ۲۷۵ هم باشند؛ و ما به این نکته در موارد متعدّد اشاره کرده‌ایم.

(۳۲۰) فیکاد أن يكون القياس الذي أوردته بروسن على تربيع الدائرة مأخوذاً من مقدمات صادقة بينة بنفسها، مقولة على الكل، إلا أن كلامه ليس ببرهان هندسی: لأن مقدماته غير مناسبة. فبیانه كما علمت بالعرض؛ والغرض في هذا التبريع أن يبين أن دائرة مساوية لشكل مستقيم الخطوط كيف كان عدد أضلاعه، فإنه يمكن أن يحل إلى مثلثات مثلاً، ثم يمكن أن يوجد لكل مثلثة مربع مساو لها، و لجملتها أيضاً مربع واحد مساو، فيكون ذلك المربع مساوياً للدائرة، فيكون ضلع ذلك المربع جذر الدائرة. فبین بروسن غرضه ذلك بأن قال: إن الدائرة أكبر من كل شكل مستقيم الخطوط كثير الزوايا هو فيها، وأصغر من كل شكل مستقيم الخطوط كثير الزوايا هي فيه؛ فتكون مساوية لكل شكل مستقيم الخطوط كثير الزوايا هو أكبر من كل مستقيم خطوط يقع فيها، وأصغر من كل برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۳۰

مستقيم خطوط يقع خارجاً عنها. فقد وجد أيضاً شكل مستقيم الخطوط مساو للدائرة.

(۳۲۰) پس قیاسی که بروسن ۲۷۶ برای تربیع دایره از مقدمات صادق و خودبه‌خود بین و مقول بر کل اخذ کرده، برهان هندسی نیست: زیرا مقدمات آن مناسب نیست. پس بیان وی همان‌طور که دانستی بیان بالعرض است. هدف از تربیع دایره روشن ساختن این نکته است که دایره‌ای که با شکل مستقیم الاضلاع - این شکل هرچند ضلعی باشد تفاوت نمی‌کند - مساوی باشد امکان دارد به تعدادی مثلث منحلّ شود سپس می‌توان هر مثلث را با یک مربع جانشین ساخت و برای مجموع مربعات یک مربع واحد در نظر گرفت، در این صورت مربع اخیر با دایره مساوی بوده و [طول] و ضلع آن جذر [مساحت] دایره خواهد بود. بروسن این هدف خود را به این صورت بیان کرده است که: دایره از هر كثير الاضلاع مستقيم الخطوطی که در درون دایره باشد بزرگ‌تر و از هر كثير الاضلاع مستقيم الخطوطی که در خارج دایره باشد کوچک‌تر است.

پس دایره با هر شکل مستقیم الخطوط كثير الاضلاعی که از تمام كثير الاضلاع‌های واقع در دایره بزرگ‌تر باشد و از تمام اشکال مستقیم الخطوط واقع در خارج دایره کوچک‌تر باشد مساوی است. پس به این ترتیب شکل مستقیم الخطوط مساوی با دایره به دست می‌آید.

(۳۲۱) وقيل في التعليم الأول قول مجمل: و هو ان هذا الكلام بيان غير خاص بطريقة الهندسة، بل هو عام مشترك فيه و يوجد لأشياء أخرى و يطابقها، وليست تلك الأشياء متناسبة الجنس - أي مشتركة في الموضوع أو جنس الموضوع.

(۳۲۱) در تعلیم اول قول مجملی گفته شده مبنی بر این که: این کلام [بروسن] بیانی است که به هندسه اختصاص ندارد و بیان عام و مشترکی است و با چیزهای دیگر نیز مطابقت می‌کند و این چیزهای دیگر از نظر جنس با هندسه مناسب نیستند - یعنی در موضوع یا جنس موضوع مشترک‌اند.

(۳۲۲) وقال بعضهم في بيان كون هذا القياس لا على الشروط البرهانية، إن السبب فيه أنه أخذ مقدمة غير خاصة بالمقادير، لأنه وضع في قوة كلامه «أن الأشكال التي هي أعظم من أشياء واحدة بعينها كالأشكال التي في الدائرة، وأصغر من أشياء واحدة بعينها كالأشياء المحيطة، هي أشياء متساوية» - أي كالدائرة - وذلك هو الشكل المستقيم الخطوط المذكور. قال: وهذه المقدمة غير خاصة بالأشكال، بل بالأعداد و بالأزمنة و غير

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۳۱

ذلك. فذلك صار البرهان غير مناسب.

(۳۲۲) بعضی از شارحین [کلام ارسطو] در برهانی نبودن این قیاس گفته‌اند که علت آن اینست که در این قیاس مقدماتی اخذ شده

که به مقادیر اختصاص ندارد، زیرا کلام وی در حکم اینست که «اشکالی که از اشکال معینی مانند اشکال محاط در دایره بزرگ‌تر و از اشکال معینی مانند اشکال محیط بر دایره کوچک‌تر باشند، اشکال مساوی هستند»- یعنی مانند دایره- که آن نیز شکل مستقیم الخطوط مذکور است. این شارحین گفته‌اند این مقدمه خاص اشکال نیست بلکه به اعداد و مقادیر زمان نیز قابل اطلاق است، بنابراین برهان غیر مناسب است.

(۳۲۳) و أظن أن هذه المقدمة المستعملة في هذا القياس، وإن كانت غير خاصة بالمقادير، فهي خاصة بجنس المقادير- أعني الكم. و المقدمات التي من هذا الجنس مستعملة في العلوم: مثل أن الكل أزيد من الجزء، و أن كل كم إما مساو و إما أزيد و إما أنقص. فإن هذين أولاً للكم ثم للمقادير و العدد. و إذا أريد أن يجعلاً خاصين بأحد الموضوعين قيل في المقادير إن الكل أعظم من الجزء، و قيل في الأعداد إن الكل أكبر من الجزء. و أيضاً قيل في المقادير إن كل مقدار إما مساو لمقدار آخر أو أزيد أو أنقص؛ و في الأعداد كل عدد إما مساو لعدد آخر و إما أزيد و إما أنقص. و من هذا الجنس ما يقال تارة:

إن المقادير المتساوية لمقدار واحد متساوية؛ و تارة الأعداد المتساوية لعدد واحد متساوية؛ و ما أشبه ذلك. و جميع هذه على نحو ما أنكره هذا المتأول. و بالجملة فليس إنما يستعمل في العلوم الجزئية من المبادئ مبادئ خاصة بالمحمولات بموضوعاتها، بل و الخواص بأجناسها أيضاً التي تشترك فيها. و لكن ينقل من العموم إلى الخصوص بما قد أشير إليه. و هذا يمكن أن يعمل بهذه المقدمة فيقال: (۳۲۳) گمان می‌کنم این مقدمه که در این قیاس استعمال شده، هرچند مخصوص مقادیر نیست، با این حال به جنس مقادیر- یعنی کم- مخصوص است. و مقدماتی از این قبیل در علوم استعمال می‌شوند: مثل این مقدمه که کلّ زیادت از جزء است و هر مقداری یا مساوی یا زیادت یا کم‌تر است، زیرا این دو مقدمه اولاً برای کم و ثانیاً برای مقادیر و عدد قابل اطلاق‌اند.

و هرگاه بخواهیم آن‌ها را به یکی از دو موضوع اختصاص دهیم می‌گوئیم: در مقادیر، کلّ از جزء اعظم است و یا می‌گوئیم در اعداد، کلّ از جزء بزرگ‌تر است. هم‌چنین در مقادیر گفته می‌شود که هر مقداری یا مساوی مقدار دیگر یا از آن بیش‌تر یا از آن کم‌تر است، و در اعداد گفته می‌شود

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۳۲

که هر عددی یا مساوی عدد دیگر یا بیش‌تر از آن یا کم‌تر از آن است. و از این قبیل گاهی گفته می‌شود. مقادیر مساوی با مقادیر مساوی خود مساوی‌اند، و گاهی گفته می‌شود: اعداد مساوی با یک عدد واحد با هم‌دیگر مساوی‌اند، و تمام این گونه مقدمات از نوع مقدمه‌ای است که تأویل‌کننده‌ی [کلام ارسطو] آن را منکر شده است. و خلاصه این‌طور نیست که در علوم جزئی فقط مبادی خاص به محمولات موضوعات استعمال شود بلکه خواص مربوط به اجناس هم که مشترک‌اند استعمال می‌شود. لکن همان‌طور که قبلاً اشاره کرده‌ایم در این موارد از عموم به خصوص منتقل می‌کنند. در مورد این مقدمه هم می‌توان چنین انتقال داد و گفت:

(۳۲۴) إن الأشكال أو المقادير ذوات الأشكال التي هي أصغر من أشكال بأعيانها و أكبر من أشكال بأعيانها فهي متساوية، فيصير حينئذ مبدءاً ملائماً. فإن لم يصبر هذا مبدءاً فلا واحد من تلك المبادئ الأخر.

(۳۲۴) اشکال یا مقادیر دارای اشکال که از اشکال معینی کوچک‌تر و از اشکال معینی بزرگ‌تر باشند مساوی‌اند، که در این صورت این مقدمه یک مبدء ملائم و مناسب خواهد بود. و اگر این مقدمه به عنوان مبدء پذیرفته نشود باید هیچ یک از مقدمات [هندسی] به عنوان مبدء مورد قبول واقع نشود.

(۳۲۵) و لكن الوجه الذي عندی في هذا أن هذه المقدمة إنما تنفع إذا أخذت هكذا:

إن الدائرة واسطة بين أشكال بلا نهاية في القوة داخله فيها، و أشكال بلا نهاية في القوة محيطه بها. أعني بالواسطة ما هو أكبر من كل هذه و أصغر من كل تلك بأعيانها. و هاهنا شكل مستقيم الخطوط لا محالة هو أكبر من جميع الداخلة و أصغر من جميع الخارجة. فالدائرة و ذلك الشكل المستقيم الخطوط متساويان. فإن فرضت الأشكال أشكالاً بأعيانها و لم تفرض غير متناهية، لم يجب أن يكون

المتوسطان بينهما مساويين، لا أن توضع تلك الأشكال على ترتيب متصل، وهذا لا يمكن في الأشكال، لأن كل شكل نفرضه أصغر من الدائرة فهناك شكل آخر أيضا أكبر منه و أصغر من الدائرة. بل يحتاج أن تقع هذه الداخلة و الخارجة أشكالا بالقوة بغير نهاية، فيكون حينئذ قد أحلّ من وجهين: أحدهما في البرهان و الآخر في المطلوب. أما في البرهان فلانه تكلم على أمور بالقوة و جعل منها المقدمات: و ليس ما بالقوة من العوارض الذاتية بالمقادير و الأشكال، و لا من العوارض الذاتية بجنس الكم، بل أعم من جميع ذلك لأنه من العوارض الذاتية بالموجود. و إنما

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۳۳

ينقل من العلم الأعلى الناظر في الموجود المطلق بما هو موجود، و ما يعرض له بذاته من جهة ما هو موجود، إلى العلوم الناضرة في أشياء تحت الموجود، إذا كانت تلك الأشياء من شأنها أن تكون بالقوة و بالفعل كالأمر القابلة للتغير و الحركة. و أما الصورة الهندسية فإنما تؤخذ مجردة عن المواد، و مشارا إليها في الوهم و العقل بالفعل على أنها أمور موجودة.

(۳۲۵) آنچه در این مورد به نظر من می‌رسد این است که این مقدمه فقط وقتی سودمند است که به صورت زیر اخذ شود: دایره حد وسط اشکال بالقوه بی‌نهایتی که در داخل آن و اشکال بالقوه بی‌نهایتی که محیط بر آن هستند است. و منظور من از حد وسط آن چیزی است که از همه اشکال محاط بزرگ‌تر و از همه‌ی اشکال محیط کوچک‌تر است. و در این جا ناچار شکل مستقیم الخطوطی می‌توان یافت که از اشکال درون دایره بزرگ‌تر و از اشکال محیط بر دایره کوچک‌تر است. پس دایره و این شکل مستقیم الخطوط مساوی‌اند. پس اگر اشکال فوق اشکال واقعی فرض شوند، که در این صورت مقدار آن‌ها را نمی‌توان غیر متناهی فرض کرد، لازم نمی‌آید که دایره و شکل مستقیم الخطوط مساوی باشند. مگر این اشکال بر ترتیب متصل قرار داده شوند و این هم در مورد اشکال فوق امکان ندارد، زیرا ما هر شکلی را کوچک‌تر از دایره فرض کنیم شکل دیگری که بزرگ‌تر از آن و کوچک‌تر از دایره باشد وجود خواهد داشت.

بنابراین ما نیاز داریم که این اشکال را در داخل و خارج دایره به صورت بالقوه و بی‌نهایت فرض کنیم که در این صورت نیز از دو جهت خلل حاصل می‌شود: اول، در برهان و دوم، در نتیجه. اما خلل حاصل در برهان این است که برهان از امور بالقوه سخن می‌گوید و آن را مقدمه قرار می‌دهد: و آنچه بالقوه است از عوارض ذاتی مقادیر و اشکال و حتی از عوارض ذاتی جنس کم هم نیست بلکه از تمام این امور اعم است زیرا از عوارض ذاتی موجود است. و از علم اعلی که بر موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است می‌توان چیزی را که به این جهت بر موجود عارض می‌شود به علم مادون که به اشیاء تحت وجود می‌پردازد منتقل کرد، به شرطی که این اشیاء شأنیت قوه و فعل را داشته باشند، مانند اموری که قابلیت تغییر و حرکت را دارند. اما صورت هندسی به نحو مجرد از ماده اخذ می‌شود و فقط در وهم و عقل می‌توان به وجود آن اشارت کرد.

(۳۲۶) و أما الخلل في المطلوب فهو شبيه هذا بعينه: لأن ذلك المضلع المتوسط ليس مشارا إليه بالفعل. إنما نشير إليه على أنه موجود بالقوة بين أمور ما بالقوة مجهولة.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۳۴

و البيان الذي يبين أن مضلعا مثل هذا ليس يكون أيضا هندسيا: بل إما جدليا و إما منطقيا- أي من العوارض الغريبة. و أنا أظن أنه بهذا السبب صار هذا القياس ليس برهانيا و لا ذاتيا للهندسة بل خارجيا.

(۳۲۶) اما خلل حاصل در نتیجه، نیز شبیه همان خللی است که توضیح دادیم: زیرا کثیر الاضلاع متوسط، یک امر بالفعل نیست و ما صرفا به آن به عنوان امری بالقوه که بین امور ناشناخته‌ی بالقوه قرار دارد اشاره می‌کنیم. استدلالی که چنین کثیر الاضلاعی را نتیجه می‌دهد، استدلال هندسی ۲۷۷ نخواهد بود: بلکه یا استدلال جدلی و یا استدلال منطقی خواهد بود؛ یعنی از عوارض غریبه خواهد بود. و من گمان می‌کنم که به این جهت این قیاس، قیاس برهانی نبوده و برای هندسه ذاتی نبوده بلکه خارجی است. ۲۷۸

(۳۲۷) و قيل في التعليم الأول يجب أن يكون الحد الأوسط من العوارض الذاتية و المحمولات الذاتية حتى يكون البرهان مناسباً و يكون إنما قام البرهان على الشيء من جهة ما هو هو. مثلاً لو أردنا أن نبين أن ثلاث زوايا المثلث مساوية لقائمتين، فيجب أن نأخذ الحد الأوسط من الأمور الذاتية للمثلث أو لجنس المثلث: و بالجملة للموضوع الذي المثلث من عوارضه الذاتية. فإن جاء حد الأوسط من جنس آخر، فيجب أن يكون من جنس أعلى و ينقل عنه إلى ما تحته كما بينا من حال الهندسة و المناظر، و الحساب و الموسيقى. و يكون السبب في ذلك هو المشاركة في الموضوع بوجه ما على ما قيل من قبل. فيكون حينئذ العلم الأسفل يعطى برهان إن، و العلم الأعلى يعطى برهان لم. و ذلك لأن المقدمات تكون في العلم الأسفل مأخوذة مسلمة على سبيل موضوعات أو مصادرات غير معلومة العلل، و معلوم أن نتائجها لا تكون على الحقيقة يقينية ما لم يحصل اليقين بمقدماتها. و إنما يحصل اليقين بمقدماتها في العلم الأعلى، إذ كان الأوسط إنما هو بالذات في العلم الأعلى. فهناك نظفر بالعلل و الأسباب الذاتية. فإن نقل أحد ذلك البرهان من العلم الأعلى إلى الأسفل، فقد أدخل في العلم الأسفل ما ليس منه.

(۳۲۷) در تعلیم اول گفته شده است ۲۷۹ که لازم است حد اوسط از عوارض ذاتی و محمولات ذاتی باشد ۲۸۰ تا این که برهان مناسب باشد، و چون برهان بر چیزی اقامه شد از آن جهت اقامه شود که آن شئی چنان است که هست. ۲۸۱ مثلاً اگر خواستیم تساوی زوایای مثلث با دو قائمه را بیان کنیم، لازم است حد اوسط را از اموری که برای مثلث یا برای جنس

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۳۵

مثلث ۲۸۲ ذاتی است اخذ کنیم: و به طور کلی از اموری که ذاتی موضوعی باشد که مثلث از عوارض ذاتی آن است. اگر حد اوسط از جنس دیگری باشد، لازم است از جنس اعلی باشد و از آن به آنچه تحت آن است منتقل شود، همان طور که در مورد هندسه و مناظر، و حساب و موسیقی بیان کردیم. و علت این امر مشارکت [دو علم] در موضوع است همان طور که قبلاً گفته شد. در این صورت علم اسفل برهان آن و علم اعلی برهان لم تولید می کند. زیرا مقدمات در علم اسفل به عنوان اصول موضوعه و مصادراتی که از طریق علت هایشان معلوم نشده اند مسلم اخذ می شوند، و روشن است که تا از مقدمات یقین حاصل نشود، نمی توان در حقیقت از نتایج یقینی حاصل کرد. و یقین صرفاً با مقدمات علم اعلی حاصل می شود. زیرا حد اوسط در علم اعلی ذاتی است. پس در علم اعلی به علل و اسباب ذاتی دست می یابیم. و اگر کسی این برهان را از علم اعلی به علم اسفل منتقل کند، در واقع آنچه را جزو علم اسفل نیست در آن داخل کرده است. ۲۸۳

(۳۲۸) و قد ظن قوم أن المراد في ذلك أن العلم الأعلى يعطى اللّم في المسألة بعينها التي يعطى العلم الأسفل فيها الآن، و هذا غير سديد: لأنه على هذا التأويل يجب أن تجعل المسألة فيهما واحدة بعينها، فيكون العلم الأسفل مشاركا للعلم الأعلى في المسائل، و يكون لا محالة مشاركا في الأمور الذاتية للموضوع في المسألة، فيكون مشاركا في الأوسط، فيكون صالحاً لأن يبرهن في كل واحد منهما بما يبرهن به في الآخر، و لا يفترقان بأن هذا يعطى الآن و ذلك يعطى اللّم بل يجب أن يعلم أن الأعلى إنما يعطى اللّم على الوجه الذي قلناه، أو على وجه بيناه حيث تكلمنا في حال الموسيقى و المناظر، لا على الوجه الذي قيل. و بالحقيقة فإن الوجه الذي قيل في الموسيقى و المناظر فهو رخصة تدعو إليه الضرورة و قصور الإنسان عن إعداد ما يحتاج إليه قبل وقته لنفسه فضلاً عن غيره ممن ينظر نظراً في أمر يحتاج إلى عدة.

(۳۲۸) بعضی گمان کرده اند که علم اعلی لمیت مسأله را اعطا می کند و علم اسفل اثبت همان مسئله را اعطا می کند، اما این گمان درست نیست: زیرا بنابراین تأویل لازم است که در هر دو علم یک مسئله واحد وضع شود، پس باید علم اسفل و علم اعلی مسئله مشترک داشته باشند، نیز باید ناچار در امور ذاتی موضوع مسأله نیز مشترک باشند، و در این صورت باید در حد اوسط نیز اشتراک داشته باشند، بنابراین باید صحیح باشد که در هریک از این دو علم برهان، بر وجهی که در دیگری اقامه می شود اقامه گردد، ۲۸۴ و از این جهت فرق نکنند که یکی آن را

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۳۶

اعطا کند و دیگری لم را اعطا کند؛ بلکه لازم است دانسته شود که علم اعلی لمیت را بر وجهی که گفتیم اعطا می‌کند، ۲۸۵ یا بر وجهی اعطا می‌کند که درباره‌ی علم موسیقی و مناظر گفتیم؛ نه بر وجهی که این عده می‌گویند. در حقیقت وجهی که در موسیقی و مناظر گفتیم عبارت است از فرصتی که ضرورت به ما می‌دهد و آن این است که انسان از آماده ساختن قبلی آنچه که بعدا با آن نیاز دارد حتی برای خودش قاصر است، چه‌رسد به این که برای دیگران آماده کند، از آنچه که آماده ساختن آن مورد نیاز است.

۲۸۶

(۳۲۹) و لو لا ذلك لكان بالحرى أن يبرهن على أحوال الخطوط التي تؤخذ في المناظر، و أحوال الأعداد التي تؤخذ في الموسيقى، لا- في علمي المناظر و الموسيقى، بل في علمي الهندسة و الحساب و تعدد نتائجها لأصحاب المناظر و الموسيقى. و لكن لما كانت المنه الإنسانية قاصرة عن معرفة جميع المقدمات التي تتفق إليها في المناظر و الموسيقى حاجة ما- إذ كان ذلك كثيرا جدا- لم يمكن إعدادها إعدادا مستوفى، بل أعد من ذلك ما تفتقر إليه الأصول دون الفروع، أو تفتقر إليه الأصول المشعور بها دون أصول يشعر بها بعد.

(۳۲۹) اگر این جهت قصور انسان نبود، حق این بود که احوال و کیفیت خطوط مورد حاجت در مناظر و احوال و کیفیت اعداد مورد حاجت در موسیقی، نه در علم مناظر و موسیقی، که در علم هندسه و حساب برهانی می‌شد و نتایج آن‌ها برای اصحاب مناظر و موسیقی آماده می‌گشت. و لكن از آن‌جا که توان انسانی از شناسائی تمام مقدماتی که ممکن است در مناظر و موسیقی مورد حاجت باشند قاصر است- به‌ویژه این مقدمات اگر زیاد باشند- بنابراین آماده ساختن آن‌ها به‌طور مستوفی امکان ندارد، بلکه اصول را آماده می‌سازند و فروع را وا می‌گذارند، یا اصولی را که به آن‌ها آگاهی دارند آماده می‌سازند و اصولی را که به آن‌ها آگاهی ندارند وامی‌گذارند.

(۳۳۰) فلما أوقع الإمعان في الاستنباط حاجة إلى مقدمات أخرى كسل عن أن تفرد عن العلمين و تلحق بالعلم الذي هو منه. و لرجع إلى ذكر اختلاف معونة العلمين على اللم و الإن فنقول:

(۳۳۰) و آن‌گاه که استنباط شروع می‌شود، و مقدمات دیگری مورد نیاز واقع می‌شوند،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۳۷

از این که این مقدمات را از دو علم مذکور (موسیقی و مناظر) جدا سازند و به علمی که به آن مربوط هستند ملحق کنند کسل می‌گردند. اینک به ذکر چگونگی اختلاف دو علم در اعطاء لم و ان برمی‌گردیم و می‌گوئیم:

(۳۳۱) أما العلمان المختلفان في العلو و الدنو ففي الأ-كثر إنما يتم البرهان المعطى للـم من العلم الأعلى للأسفل بأن يعطى الأعلى الأسفل مقدمات تؤخذ مبادئ البرهان. و من هذا القليل أيضا أن يكون في أحدهما برهان حده الأوسط علّه ما، و في الثاني برهان آخر حده الأوسط علّه ما أخرى قبل تلك العلّه- و هو علّه العلّه. فيكون الأسفل لم يعط العلّه بالتمام.

(۳۳۱) امّا دو علمی که از نظر اعلی و اسفل بودن اختلاف دارند، غالبا در این صورت برهان اعطاکننده‌ی لم از علم اعلی به علم اسفل تمام می‌شود، به این صورت که علم اعلی، مقدماتی به علم اسفل اعطا می‌کند که در آن مبادی برهان قرار می‌گیرند. و هم‌چنین از این قبیل است که در یکی از این دو علم برهانی باشد که حد اوسط آن علتی باشد و در دومی برهانی دیگر باشد که حد اوسط آن علتی دیگر باشد، که قبل از آن علّیت حد اوسط سابق است- که این علت علت علّیت آن علت است. و در این حال، علم اسفل علت تام را اعطا نمی‌کند.

(۳۳۲) و كثيرا ما تكون أمثال هذه المسائل مرددة في العلمين. و السبب في ترديدها قصور ممن الناس عن المبالغة في التمييز. مثاله أن العلم الطبيعي و الفلسفة الأولى يشتركان في النظر في تشابه الحركة الأولى و ثباتها. لكن العلم الطبيعي يعطى العلّه التي هي الطبيعة

التي لا ضد لها، و المادة البسيطة التي لا اختلاف فيها، فيمنع أن يعرض فساد أو تغير. و الفلسفة الأولى تعطى العلة الفاعلة المفارقة التي هي الخير المحض و العقل المحض، و العلة الغائية الأولى التي هي الوجود المحض. و البرهان في العلمين مختلفان، لكن العلم الطبيعي مع أنه أعطى برهاناً ما فإنه لم يعط البرهان اللمي مطلقاً، بل أعطى أن ذلك متشابه ما دامت المادة موجودة و تلك الطبيعة موجودة. و العلم الأعلى أعطى البرهان اللمي الدائم مطلقاً، و أعطى علة دوام المادة و الطبيعة التي لا ضد لها فيدوم مقتضاها.

(۳۳۲) و در بسیاری از اوقات امثال این مسائل در دو علم مورد شک و تردید واقع می‌شوند. ۲۸۷ و سبب این تردید قصور توانائی‌های انسان از تمییز دقیق است. مثال: علم

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۳۸

طبیعی و فلسفه‌ی اولی در مورد بحث از تشابه و ثبات حرکت فلک اشتراک دارند. لكن علم طبیعی علت این امر را، طبیعت فلک که ضد ندارد و ماده‌ی بسیط فلک که در آن اختلافی راه ندارد اعلام می‌کند، و از این طریق عروض فساد یا تغیر بر فلک را ممتنع می‌داند. امّا فلسفه اولی علت فاعلی و مفارق این امر را که خیر محض و عقل محض است اعطا می‌کند، نیز علت غائی آن را که وجود محض است اعطا می‌کند. و این دو برهان در این دو علم، مختلف می‌باشند: زیرا علم طبیعی هرچند برهانی به این امر اعطا می‌کند؛ با این حال برهان لّمی مطلق آن را اعطا نمی‌کند؛ بلکه این مطلب را اعطا می‌کند که تا زمانی که ماده‌ی فلک و آن طبیعت فلک موجود است، آن حرکت مشابه است. امّا علم اعلی برهان لّمی دائم و مطلق را اعطا می‌کند؛ نیز علت دوام ماده و طبیعتی که ضد ندارد را اعطا کرده و از این طریق دوام مقتضی آن را ثابت می‌کند. ۲۸۸

(۳۳۳) و كذلك العلم الطبيعي يعطى العلة في كون الأرض غير كرية بالتحقيق، و وقوع الماء في قعور منها حتى ينكشف أديمها في بعض النواحي. فيكون سبب ذلك في العلم الطبيعي أن الماء بالطبع سيال إلى القعور و الأرض يابسة لا تتشكل بذاتها؛ بل تحفظ الأشكال الاتفاقية. فإذا اتفق لأجزائها كون و فساد بقي مكان الفاسد قعراً و وهدة، و لم يجتمع لأجله الباقي على الشكل الكروي، و بقي مكان الكائن ربوة. و كذلك الحال عند اتفاق سائر الأسباب التي توجب نقل جزء منها عن موضعه. و أما الماء و الهواء و غير ذلك فكل يجتمع على شكله إذا زيد عليه أو نقص منه. و ذلك الشكل هو الشكل البسيط الكروي الذي لا يجوز غيره أن يكون مقتضى طبيعة البسيط.

(۳۳۳) همچنین علم طبیعی این را که چرا زمین کروی محض نیست مورد بحث قرار داده و علت آن را به این صورت روشن می‌کند که آب در گودال‌ها باقی می‌ماند و در بعضی از جاها حتی پوسته‌ی زمین آشکار می‌شود. و دلیل این امر در علم طبیعی اینست که آب به طرف گودال‌ها حرکت می‌کند؛ و زمین خشک بوده و ذاتاً شکلی ندارد، بلکه اشکالی را که اتفاقاً در آن پدید آمده حفظ می‌کند. پس وقتی برای اجزاء زمین کون و فساد اتفاق می‌افتد، مکان فاسد شده به صورت گودال و درّه درمی‌آید و به شکل کروی باقی نمی‌ماند، و مکانی که فاسد نشده به صورت بلندی باقی می‌ماند. و همین‌طور است در مورد سایر اسباب و عللی که موجب نقل جزئی از خاک از مکان خود می‌شود. امّا آب و هوا و غیره وقتی بر آن‌ها چیزی اضافه شود یا از آن‌ها چیزی کم گردد شکل خود را حفظ می‌کنند و این شکل همان شکل بسیط کروی است زیرا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۳۹

اقتضای طبیعت بسیط چنین شکلی است. ۲۸۹

(۳۳۴) و أما في الفلسفة الأولى فتكون العلة لهذا مثلاً من جهة الغاية: و هو إن تستقر الكائنات على مواضعها الطبيعية. و الحال في البرهانين ما قلناه.

(۳۳۴) امّا در فلسفه‌ی اولی علت این امر از جهت غایت روشن می‌شود: و آن این است که تا کائنات در مواضع طبیعی خود مستقر باشند. و حال این دو برهان نسبت به هم همان است که در مثال قبلی گفتیم.

(۳۳۵) فهذا ما هو على الأكثر من حال معونه الأعلى في اللّم. و أما في الأقل فربما أخذ العلم الأعلى مبادئ اللّم من العلم الأسفل بعد ألا تكون تلك المبادئ متوقفة في الصحة على صحة مبادئ إنما تبين في العلم الأعلى، أو تكون تبين بمبادئ من العلم الأعلى، لكن إنما تبين بها ثانيا من العلم الأعلى مسائل ليست مبادئ لها و للجزء الذي فيه من هذا العلم الأسفل. بل كما أن بعض مسائل علم واحد تكون مبادئ بالقياس إلى بعض مسائل منه بواسطة مسائل منه هي أقرب إلى المبادئ منها؛ فلا يبعد أن تكون مسائل علم ما تبين بمبادئ من علم آخر، ثم تصير تلك المسائل مبادئ لمسائل أخرى من ذلك العلم الآخر بلا دور. فيكون هذا حال مسائل تبين في علم أسفل بمبادئ من علم أعلى؛ ثم تبين بها مسائل ما من علم أعلى. و إما أن تكون هذه المبادئ المأخوذة من العلم الأسفل لا تبين بمبادئ من العلم الأعلى بوجه، و ذلك مثل أن تبين بالمبادئ البيئة بأنفسها أو بالحس أو بالتجربة.

(۳۳۵) اکثرا چنین است که گفتیم و در آن علم اعلى در لمیت برهان کمک می کند. اما در پاره‌ای موارد چه بسا که علم اعلى مبادی لم را از علم اسفل اخذ می کند و این در صورتی است که صحت این مبادی بر صحت مبادی‌ای که در علم اعلى تبیین می شوند توقف نداشته باشد، ۲۹۰ یا با مبادی علم اعلى تبیین می شوند آن چنان که مسائلی که با آن مبادی در علم اعلى اثبات می شوند مبادی این علم اسفل و جزء موجود در آن نمی باشد. بلکه مانند این که بعضی از مسائل یک علم مبادی بعضی از مسائل دیگر همان علم واقع شوند و این امر توسط مسائلی صورت می گیرد که به مبادی آن‌ها نزدیک ترند؛ و بعید نیست که مسائل یک علم با مبادی علم دیگری اثبات شود، سپس همین مسائل مبادی مسائل دیگری از همان علم باشد بدون این که برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۴۰

در این جا دور حاصل گردد. و کیفیت مسائلی که در علم اسفل با مبادی علم اعلى اثبات می شوند چنین است؛ سپس توسط این مسائل علم اسفل، مسائلی از علم اعلى اثبات می گردند. و یا این که اساسا این مبادی اخذ شده از علم اسفل با مبادی علم اعلى اثبات نمی شوند. بلکه مثلا با مبادی‌ای که خود بخود بین هستند یا با حس و تجربه بین می شوند اثبات می گردند.

(۳۳۶) و إذا كانت هذه المسائل من العلم الجزئي هي مبادئ لمسائل من العلم الأعلى، صارت بواسطة العلم الجزئي مبدأ ما لمسائل من العلم الأعلى. لكن المبنى على الحس و التجربة لا يعطى اللّم في علم أسفل و لا علم فوق، بل إنما يمكن أن يعطى اللّم من هذه في العلم الأعلى ما كان مبنيا على المبادئ البيئة بنفسها.

(۳۳۶) و هرگاه مسائل علم جزئی، مبادی مسائل علم اعلى باشد، به واسطه‌ی علم جزئی مبدأ مسائل علم اعلى می باشند. لکن آنچه که بر حس و تجربه مبتنی باشد نمی تواند نه در علم اسفل و نه در علم فوق آن لمیت را اعطا کند؛ بلکه فقط آنچه که بر مبادی خود بخود بین مبتنی است ممکن است در علم اعلى لمیت را اعطا کند.

(۳۳۷) و اعلم أن الأمور الجزئية الحسية و التجريبية هي أقرب إلى العلوم الجزئية منها إلى العلوم الكلية، كما أن الأمور العامة العقلية أولى بأن تكون المبادئ المقتضية مبادئ العلوم الكلية؛ فإن ما كان أشد عموما فهو أولى بأن يكون مبدأ للعلم الذي هو أشد عموما. (۳۳۷) بدان که امور جزئی حسی و تجربی نسبت به علوم جزئی از علوم کلیه نزدیک ترند، همان طور که امور عام و عقلی اولویت دارند که مبادی اخذ شده از آنان، مبادی علوم کلی باشند. پس آنچه عمومیت بیش تری دارد، اولویت دارد که مبدا علمی باشد که عمومیت بیش تری دارد.

(۳۳۸) و أما العلوم التي ليس بعضها تحت بعض و لا تحت جزء بعض، فكثيرا ما يكون أحد العلمين معطيا في مسألة واحدة بعينها برهان الإنّ؛ و الآخر معطيا فيه برهان اللّم. مثل أن العلم الرياضى يعطى في كرية الماء برهان إنّ بالدليل؛ و العلم الطبيعى يعطى برهان اللّم. و أيضا كذلك القول في كرية الأرض و وقوعها في الوسط؛ و كرية الأجسام برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۴۱

السماء؛ فإن الرياضی يعطى برهان الإّنّ والطبیعی يعطى برهان اللّم فى جميع ذلك.

(۳۳۸) اما دو علمى که یکی تحت دیگری یا تحت جزء دیگری نیست؛ اغلب اوقات یکی از این دو علم در یک مسأله‌ی واحد برهان آن، و علم دیگر برهان لمّ اقامه می‌کند. مانند این که علم ریاضی (هیئت) در کروی بودن کره‌ی آب برهان آن دلیل اعطا می‌کند، و علم طبیعی برهان لمّ اعطا می‌کند. همچنین در کروی بودن زمین و دربارہ‌ی در وسط قرار گرفتن آن، و کرویّت اجسام سماوی، ریاضیات، برهان آن اعطا می‌کند و طبیعیات برهان لمّ اعطا می‌کند.

(۳۳۹) و كثيرا ما يتفق أن يكون أحد هذين العلمين من هذه العلوم التي ليس بعضها تحت بعض يعطى الآخر مبدأ لمّ مثل العدد و الهندسة فى مسائل المقالة العاشرة.

(۳۳۹) و بسیاری از اوقات اتفاق می‌افتد که یکی از دو علمى که تحت هم نیستند، مبدأ برهان لمّ را به دیگری اعطا می‌کند، مانند: حساب و هندسه در مسائل مقاله‌ی دهم.

(۳۴۰) ولا يتفق فى العلوم الجزئية أن يعطى علما معا برهان اللّم لمسألة واحدة. ونحن نخبر من بعد عن العلة فى ذلك. فإننا سنوضح بعد أن العلل کم هی، و أنها كيف تكون حدودا وسطی. و إذا كانت حدودا وسطی كيف تكون حتى تكون معطیة البرهان التام.

(۳۴۰) در علوم جزئی پیش نمی‌آید که دو علم هم‌زمان برهان لمّ مسئله واحدی را اعطا کنند. و ما پس از این علت این امر را روشن می‌کنیم. به‌زودی توضیح می‌دهیم که عللی که در برهان واقع می‌شوند تعدادشان چند است؛ و این علل چگونه حدود اوساط قرار می‌گیرند. و این که وقتی این علل حدود اوساط واقع می‌شوند در چه صورتی برهان، برهان لمّ تام می‌گردد؟

(۳۴۱) و أما هاهنا فنقول على الجملة إن الأسباب أربعة: مبدأ حركة- أى الفاعل و ما فى جملته- و الموضوع و ما فى جملته، و الصورة و ما یجرى مجراها، و الغایة و هی التمام الذى لأجله يكون ما يكون، و إليه نسوق مبدأ الحركة و ما یجرى مجراه.

(۳۴۱) و اما در این جا به طور مختصر می‌گوئیم که اسباب چهار نوع است: مبدأ حرکت- یعنی فاعل و شئون فاعل- و موضوع ۲۹۱ و شئون آن، و صورت و جاری مجرای آن، و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۴۲

غایت که عبارت است از آنچه که به خاطر آن اتفاق می‌افتد آنچه اتفاق می‌افتد، و مبدأ حرکت و جاری مجرای آن به طرف آن غایت سوق داده می‌شود.

(۳۴۲) وقد يتفق أن تجتمع هذه الأسباب كلها لشيء واحد بالذات. و ربما كان الشيء ليس له من الأسباب إلا الفاعل و الغایة فقط كالعقول المفارقة. و ربما كان للشيء جميع هذه الأسباب. و إذا لم يكن للشيء مادة و حركة فإن الفاعل الذى يقال له إنه فاعل، فبنحو آخر يقال: و تكون نسبته إليه نسبة داخله فى صورته. و كذلك غايته.

(۳۴۲) گاهی تمام این اسباب در یک شیء واحد بالذات جمع می‌شوند. و چه‌بسا شیئی باشد که از این اسباب فقط فاعل و غایت را دارا باشد مانند عقول مفارق. و چه‌بسا تمام این اسباب در یک شیء جمع شوند. و هرگاه شیء دارای ماده و حرکت نباشد، فاعل آن معنای دیگری خواهد داشت؛ و نسبت این فاعل با آن شیء این خواهد بود که در صورت شیء داخل خواهد بود؛ و همین‌طور است در مورد غایت.

(۳۴۳) فكل ما هو مجرد عن المادة فإنما يمكن أن يعطى من الأسباب ما هو صورته فقط. و تسمى العلوم المختصة بمثله علوما انتزاعیة. فمن العلوم الانتزاعیة ما انتزاعیته بالذات كالعلوم الناطرة فى الموجودات التى صورها مفارقة للمواد على الإطلاق. و منها ما هی انتزاعیة بالحد كالعلوم الرياضیة. فإن موضوعاتها أمور غیر مفارقة الذات للموضوعات؛ و لكن مفارقة الحدود لها؛ و ذلك لأن موضوعاتها أمور غیر معینة بالنوع:

فإن المثلث كما يكون فى خشبة كذلك يكون فى ذهب. فليس تقتضى طباعها موضوعا معینا، بل كيف اتفق. فليس شیء من

الموضوعات التي توجد فيه داخله في حدودها لهذا السبب.

(۳۴۳) ممکن است در مورد آنچه که از ماده مجرد است از انواع اسباب، فقط صورت اعطا شود. و علومی که به این امور مخصوص است، علوم انتزاعی نامیده می‌شوند. بعضی از علوم انتزاعی، ذاتا انتزاعی‌اند، مانند علومی که موضوعاتی را مورد بحث قرار می‌دهد که صورت‌شان به طور مطلق از مواد مفارق است. و بعضی از این علوم از نظر حد انتزاعی‌اند، مانند علوم ریاضی. زیرا موضوعات علوم ریاضی ذاتا مفارق نیستند، بلکه از نظر حدود مفارق‌اند، زیرا موضوعات علوم ریاضی اموری هستند که با نوع تنوع نمی‌یابند: مثلا مثلث

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۴۳

همان‌طور که از یک چوب ساخته می‌شود، می‌تواند از طلا نیز ساخته شود؛ زیرا طبیعت آن موضوع معینی را اقتضا نمی‌کند، بلکه هر موضوعی را که باشد می‌پذیرد؛ و موضوعاتی که برای طبیعت آن هست داخل در حدود آن نیست. (۳۴۴) و أما الصور الطبيعية فإن لكل واحدة منها مادة ملائمة لها بالنوع لا يمكن أن توجد تلك الصورة منها مفارقة لها، ولا في مادة أخرى. فطباق تلك الصورة مختصة بتلك المادة. فلذلك تدخل المواد في حدودها. و الأمور الطبيعية هي التي تجتمع فيها بالذات هذه العلة كلها.

(۳۴۴) امّا در مورد صورت‌های طبیعی این‌طور نیست؛ زیرا هریک از امور طبیعی دارای یک نوع ماده‌ی ملائمی است که امکان ندارد صورت‌شان از آن مفارق باشد و یا در ماده‌ی دیگری باشد؛ و انطباق این صورت مختص به آن ماده است. به همین دلیل این مواد در حدود این امور طبیعی داخل می‌شوند. امور طبیعی اموری هستند که ذاتا تمام این علل اربعه در آن‌ها جمع می‌گردد.

(۳۴۵) ثم من المعلوم أن ما كانت الحدود الوسطى في برهانه مأخوذة من علل صورية فقط، فلا يجوز أن يشترك في البرهان عليه علمان - إذا أريد بالبرهان برهان اللّم. و أما إذا كانت له علل مختلفة، فلا يخلو إما أن يكون بعض الأسباب خارجة عن موضوع الصناعة مثل السبب الأول الفاعل للأمور الطبيعية على الإطلاق، و الغاية القصوى، فإنها مفارقة للموجودات الطبيعية. أما السبب الفاعل بالذات، و أما الغاية القصوى لها فمن وجه بالحد و من وجه بالذات. و إما أن تكون كل تلك داخله في موضوع الصناعة: أي إما كائنة أنواعا لها أو كائنة (ع) عوارض الذاتية مثل السبب الفاعلي و التمامي و المادي و الصوري لموجودات ما طبيعية، دون العامة لكل مثل أسباب الإنسان أو أسباب نوع أو جنس آخر من الكائنات الطبيعية أو الطبيعيات التي ليست بكائنة، فإن أسبابها الظاهرة كلها طبيعية.

(۳۴۵) روشن است که آنچه که حد اوسط آن در برهان فقط از علت صوری مأخوذ است، جایز نیست دو علم در برهان آن اشتراک داشته باشند - بویژه وقتی که منظور از برهان، برهان لّم باشد. اما اگر علل مختلفی در کار باشد؛ در این صورت از دو حال خارج نیست: یا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۴۴

بعضی از اسباب از موضوع صنعت خارج‌اند، مثل سبب اول، که فاعل امور طبیعی به‌طور مطلق است، و مثل غایت نهائی، که مخصوص موجودات طبیعی مفارق از ماده‌اند. اما مفارقت سبب فاعلی، ذاتی است و اما مفارقت غایت نهائی، از جهتی به خاطر حدّ است و از جهت دیگر ذاتی است. و یا این که تمام این علل در موضوع صنعت داخل هستند: یعنی انواع موضوع صنعت‌اند، یا از عوارض ذاتی آن هستند، مثل سبب فاعلی و غائی و مادی و صوری برای موجودات طبیعی خاص، نه موجودات طبیعی به‌طور کامل. مانند اسباب انسان یا اسباب نوع یا جنس دیگری از کائنات طبیعی، یا طبیعیتی که کائن نیستند؛ زیرا روشن است که تمام اسباب آن‌ها طبیعی است.

(۳۴۶) و نشرح هذا فيما هو أظهر كالإنسان، فإن سببه الفاعل الظاهر إما إنسان أو نطفة أو قوة في نطفة و صورة فيها. و هذه الثلاثة إما

نوع موضوع الصناعة و إما صورة و إما عرض ذاتی داخل فی موضوع العلم الطبيعي الذي هو الجسم من جهة ما يتحرك و يسكن. و سببه المادی إما الأركان أو الأخلاط أو الأعضاء، و هو من أنواع الجسم الطبيعي. و سببه الصوري النفس، و هو، من حيث هو، صورة ما للجسم الطبيعي و کمال ما له. و سببه الغائي الكمالی الذي يخصه، وجود أكمل جوهر يمكن حصوله من مبادئ كائنه فاسدة حصولا متحدا من نفس و بدن، حتی يكون من شأنه أن تبقى نفسه للسعادة. و هذا الكمال من عوارض الجسم الطبيعي التي لا يمكن أن توجد فی غيره.

(۳۴۶) این مطلب را با یک مثال روشن که انسان باشد شرح می‌کنیم؛ علت فاعلی ظاهری انسان یا انسان است، یا نطفه یا قوه‌ی موجود در نطفه و یا صورت موجود در نطفه. و این سه یا نوع موضوع صنعت (طبیعی) است، یا صورت و یا عرض ذاتی داخل در موضوع علم طبیعی است که عبارتست از جسم از آن جهت که حرکت و سکون دارد. علت مادی یا ارکان است یا اخلاط و یا اعضاء می‌باشد، که از انواع جسم طبیعی است. و علت صوری آن نفس است، که از آن جهت که نفس است، صورت خارجی برای جسم طبیعی و کمال خاصی برای آن است. و علت غائی کمال مختص به آن، وجود کامل‌شده‌ی جوهری است که حصول آن از مادی کائن و فاسد امکان دارد؛ حصولی که طی آن بدن با نفس متحد می‌شود، تا این شأنت را داشته باشد که برای سعادت نفس آن باقی باشد. و این کمال از عوارض جسم طبیعی است که امکان ندارد در غیر جسم طبیعی به وجود آید.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۴۵

(۳۴۷) و يشبه أن يكون الفاعل و الصورة و الغاية في الأمور الطبيعية واحدا بال نوع، و أن تكون الغاية التي هي غير الصورة في الطبيعيات خارجة عن فعل الطبيعة، و من عند مبدأ أعلى من الطبيعة و غاية له، مثل أن فاعل الإنسان إنسانية ما، و صورته إنسانية، و هي غاية الفاعل الطبيعي. و أما الكمال الآخر كالطحن الذي هو الغاية المقصودة في تعريض الأضراس للطحن، فهي مقصودة عند مبدأ أعلى من الطبيعة. و أما نفس التعريض فإنه غاية للفاعل الطبيعي و مقصود له. فكأن الغاية في الطبيعيات غایتان: غاية هي صورة- و هي نهاية حركة و تمام محرك طبيعي- مثل التعريض- و غاية بعد الصورة ليس الصورة المقصودة قصدا أوليا في حركة التكوين، و هي مثل الطحن. و هي غاية لفاعل أعلى من الطبيعة.

(۳۴۷) به نظر می‌رسد که فاعل و صورت و غایت در امور طبیعی وحدت نوعی دارند و این که غایتی که در طبیعیات غیر از صورت باشد، خارج از فعل طبیعت است و از ناحیه‌ی مبدائی اعلی است و غایتی برای فعل او محسوب می‌شود؛ مانند این که فاعل انسان، یک انسانیتی است. و صورت آن نیز انسانیت است و همان صورت، غایت فاعل طبیعی است. اما کمال دیگر که خارج از صورت است، مانند خرد کردن غذا که عبارت است از غایتی که در پهن شدن دندان‌های آسیا برای خرد کردن غذا موجود است و این غایت از ناحیه‌ی مبدأ، اعلائی از طبیعت است؛ اما خود پهن شدن دندان، غایت فاعل طبیعی و مقصود آن است. پس گوئی در امور طبیعی دو جور غایت موجود است: غایتی که همان صورت است- و آن عبارت است از نهایت حرکت و تمام شدن محرك طبیعی-، مانند پهن شدن دندان؛ و غایتی که بعد از صورت است و این غایت با قصد اول، مورد قصد حرکت تکوینی، که عبارت از خرد کردن غذا باشد، اینست. و آن غایتی است که فاعل اعلی از طبیعت دارد.

(۳۴۸) و نقول بقول مطلق إن المادة و الصورة لا يجوز أن يكونا غريبين من جنس الصناعة؛ و الفاعل و الغاية ربما كان غريبين. فإذا مهدنا هذه الأصول فنقول:

(۳۴۸) و به‌طور مطلق می‌گوئیم: جایز نیست که ماده و صورت از جنس صنعت غریب باشند؛ اما چه‌بسا فاعل و غایت غریب هستند. اینک که این اصول را تمهید کردیم می‌گوئیم:

(۳۴۹) إذا أمكن أن تكون بعض أسباب الشيء خارجا عن موضوع صناعته و واقعا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۴۶

فی صناعة أخرى، أمكن أن يكون على المسألة برهانان من علمين. و أما إذا كانت الأسباب متعلقة بالموضوع غير غريبة منه، لم يمكن في غير ذلك العلم إعطاء برهان اللّم.

(۳۴۹) هرگاه بعضی از علل شیئی خارج از موضوع صنعت باشد و در صنعت دیگری واقع گردد، امکان دارد که برای یک مسئله دو برهان از دو علم اعطا شود. اما هرگاه علت‌ها به موضوع صنعت متعلق بوده و از آن غریب نباشند، امکان ندارد در غیر آن علم برهان لم برای آن مسئله اقامه شود.

(۳۵۰) فقد اجتمع من جميع ما قلناه أنه لا سبيل إلى إقامة البراهين إلا من مبادئ خاصة. و بهذا السبب نغلط فنظن في كثير من الأشياء أنا علمناه بالحقيقة إذا كانت المقدمات المأخوذة في قياساتها صادقة و لا نكون علمناه العلم الحقيقي إذا لم تكن مناسبة.

(۳۵۰) از تمام آنچه گفتیم روشن می‌شود که برای اقامه‌ی براهین راهی جز از طریق مبادی خاص وجود ندارد. و به همین دلیل ما درباره‌ی بسیاری از چیزها اشتباه می‌کنیم، و وقتی مقدمات مأخوذ در قیاسات آن‌ها صادق باشند فکر می‌کنیم که این چیزها را حقیقتاً فهمیده‌ایم، در حالی که اگر این مقدمات مناسب نباشند، حقیقت آن‌ها را در نمی‌یابیم.

الفصل العاشر (۳۵۱) من البين أنه لا سبيل إلى إقامة البراهين في العلوم على مبادئها، وإلا فما يبين به المبدأ هو المبدأ، و العلم به أحق من العلم بما قيل إنه مبدأ له. فبعض مبادئ العلوم بينة بأنفسها، و بعضها محتاجة إلى بيان. و كلاهما من المستحيل أن يتيينا في العلوم التي هي لها مبادئ أول.

فصل دهم [درباره‌ی مبادی و انواع آن] ۲۹۲

(۳۵۱) روشن است که امکان ندارد در علوم برای مبادی آن‌ها برهان اقامه شود؛ و گر نه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۴۷

آنچه که با مبدأ بیان می‌شود خود، مبدأ خواهد بود، و علم به آن از علمی که گفته می‌شود آن مبدأ این است سزاوارتر خواهد بود. بنابراین بعضی از مبادی علوم خودبه‌خود بین هستند، و بعضی دیگر محتاج اثبات‌اند. و هر دو قسم، محال است در علومی اثبات شوند که مبادی اول دارند.

(۳۵۲) أما البينات بأنفسها، فلا يمكن بيانها في ذلك العلم و لا في علم آخر. و أما ما ليس بينا بنفسه فإنما يمكن بيانه في علم آخر، و خصوصا في علم أعلى. و مبادئ العلم الأعم الذي سائر العلوم تحته جلّها بينة بنفسها، و بعضها مأخوذة من علوم جزئية تحتها على ما قلنا، و ذلك قليل.

(۳۵۲) مبادی‌ای که خودبه‌خود بین هستند امکان ندارد که در آن علم با علم دیگری اثبات شوند. اما آن دسته از مبادی که خودبه‌خود بین نیستند ممکن است در علم دیگری - و به‌ویژه در علم اعلی - اثبات شوند. و مبادی علم اعلی، که علوم دیگر تحت آن قرار دارند - اکثرشان خودبه‌خود بین هستند و بعضی از آن‌ها از علوم جزئی که تحت آن علم اعلی واقع‌اند، به وجهی که قبلاً گفتیم اخذ می‌شوند و تعداد این نوع مبادی ناچیز است.

(۳۵۳) و أما موضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به و أن يتصور جميعا؛ فما كان منه ظاهر الوجود خفي الحدّ مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم، بل اشتغل بأن يوضع حده فقط. و ما كان خفي الوجود و الحدّ معا مثل العدد و الواحد و النقطة، فإنهم يضعون وجوده أيضا. و وضع وجوده هو من جملة مبادئ الصناعة التي تسمى أصولا موضوعا، لأنه مقدمة مشكوك فيها، مبني عليها الصناعة. و إن كانت ظاهرة الأمرين جميعا كان تكلف وضع الأمرين فضلا.

(۳۵۳) اما موضوع علم، گاهی هم به تصدیق، و هم به تصوّر احتیاج دارد؛ و آنچه وجودش ظاهر است اما حدش پنهان است، مانند جسم طبیعی، ۲۹۳ وجودش در علم وضع نمی‌شود، بلکه فقط حد آن وضع می‌گردد. و آنچه که وجود و حدّ آن، هر دو پنهان است

مانند عدد و واحد و نقطه، باید علاوه بر وضع حد، وجودش نیز وضع گردد، و وضع وجود آن از جمله‌ی آن مبادی علم است که اصول موضوع نامیده می‌شوند زیرا که آن مقدمه‌ای است مورد تردید که علم بر آن بنا می‌شود. و اگر وجود و حد موضوع یک علم، هر دو، واضح باشند، در

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۴۸

این صورت وضع آن‌ها در علم، زحمت بیهوده‌ای است.

(۳۵۴) و ربما وضعوا الحدود فقط في الشيء الذي هو خفي الوجود والحد جميعا، إذ قد يفهم من ذلك أن الشيء موجود و أن الحد ليس بحسب الاسم بل بحسب الذات:

كقولهم في فاتحة علوم الهندسة إن النقطة شيء لا جزء له.

(۳۵۴) چه بسا آن‌جا که وجود و حد یک چیز، هر دو، پنهان باشند، فقط حد آن در علم وضع شود، زیرا از این‌جا دانسته می‌شود که آن چیز موجود است، زیرا حد بر اسم دلالت نمی‌کند بلکه حد بر ذات دلالت می‌کند: مانند این سخن هندسه‌دانان در اول علم هندسه که:

نقطه چیزی است که جزء ندارد.

(۳۵۵) و أما المحمولات الذاتية من العوارض في هذه الموضوعات فإنها هي المطلوبة كما قلنا مرارا، فلا يمكن أن يوضع وجودها على سبيل أصل موضوع أو مصادرة، ولا على سبيل البيان قبل البرهان عليها. إنما توضع من فاتحة الصناعة حدودها إن كانت خفية الحدود. و أما إن كانت ظاهرة الماهية مثل المساواة والزائد والناقص و ما أشبه ذلك في علم الهندسة، فربما لم يتكلف وضع ذلك. بل إنما يوضع حد مثل الوحدة والمستقيم والمثلث والأصم والمنطق في الهندسة، والزوج والفرد والمربع والمستدير في الحساب. فهذا القسم إنما توضع فيه الحدود فقط.

(۳۵۵) محصولات ذاتی، که از عوارض موضوعات هستند، همان‌طور که بارها گفته‌ایم مطلوب‌اند، بنابراین امکان ندارد آن‌ها را به عنوان اصل موضوع یا مصادره، و یا اموری که بدون برهان بین‌اند در علم وضع کرد. فقط در اول علم حدود آن‌ها را وضع می‌کنیم آن‌هم در صورتی که حدودشان خفی باشد. امّا اگر ماهیت آن‌ها ظاهر باشد مانند مساوات، زیادت، و نقصان و غیره در هندسه، دیگر وضع حدود آن‌ها لازم نیست. بلکه مثلا حد وحدت، مستقیم، و اصم و منطق در هندسه، و زوج و فرد و مربع و مستدیر در حساب وضع می‌شود ۲۹۴ که در این قسم فقط حدود وضع می‌گردد.

(۳۵۶) و أما المبادئ، فيجب أن تكون قد علمت من طريق الهلية و هو التصديق، حتى يمكن أن يعلم بها هلية شيء آخر، إما تصديقا حقيقيا، أو تصديقا وضعيا. و لا بد من

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۴۹

تصورها و إلا لم يمكن التصديق بها؛ فيجب أن تكون موضوعة الإنية في نفسها، و موضوعة ماهية الأجزاء في فاتحة الصناعة، إلا أن يستغنى لفرط الشهرة و الوضوح عن ذلك.

و إن كانت أعم من الصناعة خصّصت بالصناعة على نحو ما قيل.

(۳۵۶) امّا لازم است که مبادی از طریق هلیت، که عبارت از تصدیق است، معلوم باشد، تا این‌که از طریق آن‌ها هلیت چیز دیگری شناخته شود، حال خواه تصدیق این مبادی حقیقی باشد خواه اصل موضوعی باشد. ۲۹۵ در هر حال باید آن‌ها را تصور کنیم، زیرا در غیر این صورت تصدیق امکان نخواهد داشت؛ هم‌چنین لازم است که وجود این مبادی خودبه‌خود در علم مفروض باشد و ماهیت اجزاء آن‌ها در اول علم مطرح شود؛ مگر این‌که از فرط شهرت و وضوح به چنین چیزی نیاز نباشد. و اگر این مبادی اعم از موضوع علم باشد باید به نحوی که قبلا گفتیم به این علم تخصیص داده شود.

(۳۵۷) فإذن الموضوعات إن احتيج إلى التنبيه على وجودها وضعت وضعا ولا برهان عليها في الصناعة، بل على عوارضها الذاتية. و أما العوارض الذاتية فتحد حدا فقط إن احتيج إليه، ولا توضع موجودة إلا عند الفراغ عن إقامة البرهان في مسألة ليستين منه أنها موجودة لموضوع أو مسلوقة عن موضوع.

(۳۵۷) هرگاه به بیان وجود موضوعات نیاز باشد، آن‌ها را در علم وضع می‌کنند؛ زیرا بر وجود موضوع علم برهان اقامه نمی‌شود، بلکه برهان بر عوارض ذاتی آن‌ها اقامه می‌گردد. اما عوارض ذاتی، در صورتی که مورد نیاز باشد فقط حد آن‌ها وضع می‌شود، و وجود آن‌ها وضع نمی‌شود، مگر پس از اقامه‌ی برهان بر تک‌تک مسائل آن، تا از این طریق معلوم شود که این عوارض ذاتی یا بر موضوع ثابت‌اند یا باید از موضوع سلب بشوند.

(۳۵۸) و المبادئ التي ليست أصولا- موضوعه و ليست مصادرات فإن وضعها من التكلف، مثل أن التقيضين لا يجتمعان و ما أشبه ذلك. و إن نازع فيها منازع فلا تنقلب بذلك أصلا موضوعا أو مصادرة، لأن تلك المنازعة باللسان دون العقل، و بالقول الخارج دون القول الداخل. و إنما القياس الذي يتكلف أحيانا في تصحيح شيء من ذلك أو تبكيت مخالف فيه من السوفسطائية، فإن ذلك كله نحو القول الداخل لا الخارج، و على ما عرف فيما سلف و يعرف فيما يستأنف.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۵۰

(۳۵۸) آن دسته از مبادی که اصول موضوعه و مصادره نیستند، نباید وضع شوند، مانند عدم اجتماع نقیضین و مانند آن. و این مبادی با صرف منازعه‌ی کسی درباره‌ی آن‌ها به اصل موضوع یا مصادره تبدیل نمی‌شوند؛ زیرا این منازعه یک منازعه‌ی زبانی و قولی است نه یک منازعه‌ی عقلانی و درونی. اما آن قیاسی که احيانا برای تصحيح این گونه عقاید یا تبکیت فرد مخالفی از سوفسطائیان تشکیل می‌شود از نوع امور عقلانی و درونی است نه از امور زبانی و خارجی، و این نکته از آنچه گذشت دانسته شد و بعد از این نیز در آینده دانسته خواهد شد.

(۳۵۹) و أما المبادئ التي قد يشك فيها، فلا بد من أن يوضع وجودها و تفهم ماهية أجزائها أن لم تكن بينة تصور الأجزاء.

(۳۵۹) اما آن دسته از مبادی که درباره‌ی آن‌ها تردید وجود دارد، باید وجودشان وضع شود و ماهیت اجزاء آن‌ها، اگر از نظر تصور بین نباشد، فهمیده شود.

(۳۶۰) و الحدّ فليس أصلا موضوعا و لا مصادرة لأنه ليس فيه حكم، بل إنما يوضع لفهم اسم فقط، اللهم إلا أن يسمّى إنسان كلّ مسموع في فواتح الصناعات أصلا موضوعا.

بل إنما الأصول الموضوعه أشياء مصدق بها و هي في أنفسها صادقة تجتمع من التصديق بها- و لو بالوضع مع مقدمات أخرى- نتيجة. و الحدود ليست كذلك. و لما قيل في التعليم الأول هذا فطن لظن لعله يسبق إلى بعض السامعين: أنه ربما كان من المقدمات المستعملة مبدأ ما لعلم كله، أو لمسألة منه ما هو كاذب ثم يطلب منها نتيجة. فكأن سائلا- سأل و قال: قد نرى في العلوم أصولا موضوعه و مقدمات كاذبة يتدرج منها إلى المسائل مثل أن المهندس يقول خط اب لا عرض له، و هو مستقيم، و لا يكون كذلك. و مثل ا ب ج مستقيم الخطوط، متساوي الأضلاع، و لا يكون في الحقيقة كذلك، بل يكون كاذبا فيما يقول و يروم مع ذلك إنتاج نتيجة صادقة. و إنما يكون كاذبا لأن ذلك الخط لا يكون عديم العرض و لا مستقيما في الحقيقة، و لا ذلك المثلث يكون متساوي الأضلاع في الحقيقة.

فأجيب و قيل إن هذا الخط المخطوط و المثلث المشكل ليس مخطوطا لا- فتقار البرهان إلى مثله، و البرهان هو على خط بالحقيقة مستقيم و عديم العرض؛ و كذلك على مثلث بالحقيقة متساوي الأضلاع المستقيمة، بل إنما خط ذلك و شكل هذا إعانة للذهن بسبب التخيل. و البرهان هو على المعقول دون المحسوس و المتخيل. و لو لم يصعب تصور البرهان المجرد عن التخيل لما احتيج إلى تشكيل البتة.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۵۱

(۳۶۰) حدّ، اصل موضوع یا مصادره نیست؛ زیرا شامل حکم نیست؛ بلکه فقط برای تفهیم اسم وضع می‌شود، مگر این که کسی تمام آنچه را که در اول علم آورده می‌شود اصل موضوع بنامد. بلکه اصول موضوعه عبارت‌اند از مقدماتی که مورد تصدیق‌اند و خود به خود صادق‌اند، و از تصدیق آن‌ها - هر چند توأم با وضع مقدمات دیگری - نتیجه حاصل می‌شود. و حدود چنین نیستند. در تعلیم اول در این مورد چنین پنداشته است که شاید بعضی از شنوندگان بگویند که: چه بسا بعضی از مقدماتی که برای تمام علم یا برای بعضی از مسائل علم به عنوان مبدأ استعمال می‌شوند کاذب باشند، ولی از آن‌ها نتیجه‌گیری شود. مثل این که کسی چنین سؤال کند: ما در علوم اصول موضوع و مقدمات کاذبی می‌یابیم که از آن‌ها به سوی مسائل می‌روند مانند این که هندسه‌دان می‌گوید: خط «الف ب» عرض ندارد و مستقیم است، ولی چنین نیست. و مانند این که مثلث ا ب ج، مثلث متساوی الاضلاع است، در حالی که در حقیقت چنین نیست؛ بلکه آنچه هندسه‌دان می‌گوید کاذب است؛ با این حال نتیجه‌ی صادقی از آن می‌گیرد. دلیل کذب سخن هندسه‌دان این است که نه خط در حقیقت فاقد عرض بوده و مستقیم است و نه مثلث رسم شده در حقیقت متساوی الاضلاع است. ارسطو در جواب این اشکال چنین می‌گوید: خط و مثلث رسم شده، به این خاطر رسم نمی‌شوند که برهان بر آن نیازمند است، برهان بر خطی که در حقیقت مستقیم و فاقد عرض است و بر مثلثی که در حقیقت متساوی الاضلاع است اقامه می‌شود؛ و این خط و شکل فقط برای کمک به ذهن برای تخیل رسم می‌شوند. پس برهان بر امر معقول اقامه می‌شود، و نه بر امر محسوس و متخیل. و اگر چنانچه تصوّر برهان مجرد از خیال، مشکل نبود به رسم شکل نیز نیازی نبود.

(۳۶۱) فقد بان أن الأصول الموضوعه مصدق بها، و علل للتصديق بالنتیجه و المطلوب، و لا كذلك الحد.

(۳۶۱) پس روشن شد که اصول موضوع مورد تصدیق واقع می‌شوند و آن‌گاه علت تصدیق نتیجه و مطلوب می‌گردند؛ اما حدّ چنین نیست.

(۳۶۲) و أيضا فإن كلّ أصل موضوع فهو محصور: کلی أو جزئی. و ليس شيء من الحدود بمحصور کلی و لا جزئی. فليس شيء من الأصول الموضوعه بحدود. علی أنه لا حاجة إلى هذا البیان بعد ما قیل.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۵۲

(۳۶۲) هم چنین، هر اصل موضوعی سوردار است: یا کلی است یا جزئی. اما هیچ یک از سوردار و کلی و جزئی نیستند. پی هیچ یک از اصول موضوع حدّ نیستند. علاوه بر آن، به این بیان نیست، زیرا مطلب قبلا بیان شد.

(۳۶۳) و لأین قوما حسبوا أن موضوعات العلوم هی صور مفارقة، لكل نوع منها؟؟؟ ل يشبهه قائم بذاته عقلي موجود لا فی ماده، فبالحرى أن يقع الشكّ و حلّه فی جمله ما؟؟؟ لق بالبرهان. و يجب أن نذكر أولا السبب الذي حمل أولئك علی هذا الظن فنقول: (۳۶۳) عده‌ای گمان کرده‌اند که موضوعات علوم صورت‌های مفارق‌اند، و برای هر ز آن‌ها مثالی وجود دارد که شبیه به آن‌هاست و قائم به ذات و عقلی است و مادی نیست،؟؟؟ ن شایسته است سؤال درباره‌ی موضوعات علوم و جواب آن باید از اموری باشد که به؟؟؟ تعلق است. لازم است ما در این جا ابتدا علت این گمان را بیان کنیم، بنابراین می‌گوییم:

(۳۶۴) إنما وقع أولئك القوم فی هذا الظن من جهة قیاس قاسوه، فقالوا: إن هذه علوم كلّها إنما تنظر فی موجودات ما، فالمعدومات لا فائدة فی النظر فیها. ثم موجودات إما واقعه تحت الفساد و التغير، و إما دائمة الوجود غیر متغیره. و أيضا إما محسوسه، و إما معقوله. و الفاسدات لا برهان علیها و لا حدّ لها. و المحسوسات لیست؟؟؟ ضا مبرهنا علیها و لا محدوده من جهة ما هی محسوسه و شخصیه، بل من جهة طبیعه؟؟؟ لیة أخرى. فالبرهان لیس یقوم علی الشمس من جهة ما هی هذه الشمس، بل من جهة ما؟؟؟ ها شمس مجردة من سائر العوارض اللاحقه لها و الشخصیه العارضه لها. و كذلك الحد؟؟؟ س لها من جهة ما هی هذه الشمس.

(۳۶۴) این قوم به خاطر یک قیاسی در این گمان افتاده‌اند و آن قیاس این است که؟؟؟ نند: علوم از موجودات بحث می‌کنند، زیرا

بحث از معدومات بی فایده است؛ موجودات هم؟؟؟ ادپذیر و تغییرپذیرند و یا این که تغییر ناپذیرند، هم چنین یا محسوس اند یا معقول. اما آن؟؟؟ ز موجودات که فسادپذیراند نه برهان دارند و نه حد، و محسوسات نیز از آن جهت که محسوس و شخصی اند نه برهان بردارند و نه حد، بلکه محسوسات از جهت طبیعت عقلانی؟؟؟ ی برهان بردارند و حد دارند. بنابراین مثلاً برهان بر «خورشید» محسوس اقامه نمی شود،؟؟؟ بر خورشیدی که از سایر عوارض لاحق و شخصیت عارضی مجرد است اقامه می گردد. و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۵۳

همین طور خورشید از حیث شخصیت حد نیز ندارد.

(۳۶۵) فإذا كان كذلك، كان البرهان على صور معقوله مجردة عن المادة، لئلا تكون محسوسة ولا قابلة للفساد.

(۳۶۵) بنابراین، برهان بر صورت معقول مجرد از ماده، که محسوس و فسادپذیر نیست تعلق می گیرد.

(۳۶۶) وكذلك الحد. فبعضهم وضع ذلك للعدديات فقط، وبعضهم للعدديات والصور الهندسية، وبالجملة للصور التعاليمية دون الطبيعية ورفق إليها الطبيعية.

(۳۶۶) حد هم همین طور است. عده‌ای حد را فقط در مورد عدد، و عده‌ای آن را بر عدد و صورت‌های هندسی وضع کرده‌اند. به طور کلی حد را به صورت‌های تعلیمی، و طبیعیات، وضع کرده‌اند و طبیعیات را به ریاضیات باز گردانده‌اند.

(۳۶۷) و كان مأخذ هؤلاء في الاحتجاج شيئا آخر: وهو أن هذه مستغنية عن المادة في الحد، وكذلك في الوجود. قالوا: و أما ما يضعه الرياضي من خط و شكل محسوس فهو كاذب فيه. و الخط و الشكل الحقيقي عقلي و عليه البرهان.

(۳۶۷) مأخذ این عده در استدلال خویش چیز دیگری هم است و آن این که: صورت‌ها:

تعلیمی از نظر حد و وجود از ماده مستغنی هستند. و گفته‌اند: آنچه که ریاضیات از خط و شک محسوس وضع می کند، واقعیت ندارد، و خط و شکل حقیقی، امری عقلانی است، که برهان به آن تعلق می گیرد.

(۳۶۸) و قوم ألفوا الهندسيات من العدديات، و جعلوا العدديات مبدء الهندسيات.

و أما أفلاطن فجعل الصور المعقولة المفارقة موجودة لكل معقول حتى للطبيعات فسماها إذا كانت مجردة مثلا، و إذا اقترنت بالمادة صورا طبيعية. و جميع هذا باطل، فإن الصور الطبيعية لا تكون هي إذا جردت عن المادة، و الصور التعليمية لا تقوم بلا مادة و إن كانت تحدد لا بالمادة، و الكلام في إبطال هذه الآراء و القياسات الداعية إليها إنما هو في

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۵۴

صناعة الفلسفة الأولى دون المنطق و علوم أخرى، بل يحسن في المنطق بوجه من الوجوه أن يبين أن هذه و إن فرضت موجودة فلا مدخل لها في علم البرهان و لا هي موضوعة لهذه البراهين التي نحن في تعليمها: لأن هذه البراهين و إن كانت بالذات و أولا لأمر عقلية كلية، فإنها ثانيا و بالعرض للمحسوسات و الفاسدات. فإن كل حكم يصح على الشمس المطلقة يصح على هذه الشمس، و كل حكم يصح على الغب على الإطلاق فيصح على هذا الغب. و إذا صح أن كل إنسان حيوان، صح على إنسان ما أنه حيوان.

(۳۶۸) عده‌ای دیگر امور هندسی را ناشی از اعداد می دانند، و اعداد را مبدء امور هندسی قرار می دهند. اما افلاطون برای هر امر معقول، حتی برای امور طبیعی، صورت‌های معقول مفارق در نظر گرفته و آن‌ها را از جهت تجردشان، مثل، و از جهت اقترانشان با ماده، صورت‌های طبیعی، خوانده است. اما تمام این عقاید باطل است. زیرا صورت‌های طبیعی هر گاه از ماده مجرد گردند دیگر خودشان نیستند، و صورت‌های تعلیمی هم، هر چند از جهت حد بدون ماده هستند، اما بدون ماده قوام ندارند. ابطال این عقاید و دلایل آن‌ها باید در فلسفه‌ی اولی مطرح شود نه در منطق با علوم دیگر؛ اما از یک جهت می توان در منطق آن را مطرح کرد که بیان شود که این امور حتی اگر به عنوان امری موجود فرض شوند باز مدخلیتی در برهان نخواهد داشت، و هم چنین این امور موضوع براهین نیستند که ما فعلا درباره‌ی تعلیم آن‌ها بحث می کنیم: زیرا برهان هر چند ذاتا و اولاً برای امور عقلی و کلی اقامه می شود، اما

ثانیا و بالعرض برای محسوسات و امور فاسدپذیر نیز اقامه می‌گردد. بنابراین هر حکمی که بر مطلق خورشید صادق است بر این خورشید محسوس نیز صادق است، و هر حکمی که بر مطلق تب نوبه صادق است، بر مورد مشخصی از آن نیز صادق است، و هرگاه صادق باشد که هر انسان حیوان است بر انسان محسوس هم صادق خواهد بود که حیوان است.

(۳۶۹) و البرهان إنما لا بد من أن يكون فيه قول كلّي ليكون شاملا للكثرة بأن يعطى اسمه وحده للكثرة الجزئية. و يمكن أن يجعل الكلّي فيه المحكوم عليه بالحكم الكلّي حداً أوسط موجبا على الكثرة بالاسم والحد. فما حكم عليه حكم على الكثرة. و أما الصور فإنها إن كانت موجودة فلا- يجب أن يكون الحكم عليها حكما على الكثرة من الجزئيات الشخصية، و لا يمكن أن تكون حدودا وسطى في إثبات شيء على الكثرة من الجزئيات الشخصية، و ذلك لأن المثل و إن أنزلنا أنها تعطى الكثرة أسماءها، فلا يمكننا أن نقول إنها تعطيها حدودها: لأنه ليس شيء من الجزئيات صورة عقلية مفارقة أبدية- و هذا هو الحدّ

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۵۵

الجامع للصور المفارقة. و كيف يمكن أن تكون طبيعة الإنسان المحسوس تحمل عليها طبيعة الإنسان المثالي، و هذا الإنسان حيوان ناطق مائت، و ذلك لا حيوان و لا ناطق إلا باشتراك الاسم، و لا مائت. و كيف يقال لشيء من هذه إنها تلك كما يقال إنها حيوان؟ (۳۶۹) بنابراین ناچار باید برهان قولی کلی باشد که از نظر اسم و حد شامل جزئیات تحت خود باشد. و امکان داشته باشد که آن کلی که حکم بر روی آن می‌رود به عنوان حد اوسط موجب بر جزئیات تحت خود، از نظر اسم و حد جعل شود. و آنچه بر کل حکم می‌شود بر جزئیات هم حکم شود. اما صورت‌های [معقول] حتی اگر موجود باشند، لازم است که حکم آن‌ها، حکم جزئیات شخصی نیز باشد، و امکان ندارد که این صور در اثبات چیزی برای جزئیات شخصی حد اوسط واقع شوند، زیرا مثل، اگر اسم جزئیات را اعطا کند، ممکن نیست حدّ آن‌ها را اعطا کند: زیرا هیچ‌یک از جزئیات، صورت عقلی مفارق ابدی نیست- و این، حدّ جامع صورت‌های مفارق است. و چگونه ممکن است طبیعت انسان مثالی بر طبیعت انسان محسوس حمل شود، این انسان محسوس، حیوان ناطق میرنده است، و آن انسان مثالی، نه حیوان است، نه ناطق به اشتراک لفظی است و نه میرنده است. چگونه می‌توان گفت آن انسان عین این انسان‌ها است، در حالی که این انسان‌ها حیوان هستند؟ ۲۹۶

(۳۷۰) فإذن الصور المثلية لا تعطى أسماؤها و حدودها معاً للكثرة و الجزئيات، فلا تصلح أن تتخذ حدودا وسطى في برهان على الجزئيات، و إن كان ذلك البرهان برهانا بالعرض. و كذلك لا يجوز أن تكون حدودا كبرى. و أما أنها ليست حدودا صفري فلأن الحدود الصغرى إما أن تكون أعيان الموجودات المبحوث عن أحوالها، و إما أمورا الحكم عليها حكم بوجه ما على أعيان الموجودات. و ليست أعيان الموجودات الطبيعية و لا- الرياضية، و لا- هي أيضا أمورا الحكم عليها حكم بوجه ما على أعيان تلك الموجودات لأنها حينئذ تكون حدودا وسطى، و قد بينا أنها لا تكون حدودا وسطى. و لا هي أيضا الموضوعات الأولية لهذه العلوم حتى تكون إنما تطلب أعراضها الذاتية. و ذلك لأنها أيضا إنما تطلب أعراضا ذاتية لأمور هي إما أعيان، و إما الحكم عليها كالحكم على الأعيان. و ليست المثل على أحد الحكمين. فليس الصور و المثل المفارقة إذن داخله في موضوعات البراهين و لا في مبادئها بوجه.

(۳۷۰) بنابراین اسم و حد مثل توأما بر جزئیات اعطا نمی‌شوند، پس صحیح نیست که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۵۶

مثل را در اقامه‌ی برهان بر جزئیات حدود اوساط لحاظ کنیم، هرچند برهان آن‌ها برهان بالعرض باشد. همین‌طور جایز نیست که حدود کبری لحاظ شوند. اما این که نمی‌توانند حدود صغری لحاظ شوند به این خاطر است که حدود صغری یا باید از اعیان موجودات باشند که احوال آن‌ها مورد بحث است، و یا از اموری باشند که حکم آن‌ها، به وجهی حکم اعیان موجودات باشد. و این مثل نه از اعیان موجودات طبیعی هستند و نه از اعیان موجودات ریاضی، و نه این که اموری هستند که حکم آن‌ها به وجهی حکم

موجودات جزئی باشد، زیرا در این صورت حدود اوساط می‌باشند، که گفتیم این امکان ندارد. هم‌چنین مثل از موضوعات اولی این علوم نیستند که عوارض ذاتی آن‌ها مورد طلب باشد. زیرا عوارض ذاتی اموری طلب می‌شود که یا اعیان هستند، یا حکم آن‌ها، حکم اعیان است. اما مثل هیچ یک از این دو حکم را ندارند. بنابراین صورت‌ها و مثل مفارق نه در موضوعات براهین داخل‌اند و نه در مبادی آن‌ها به وجهی دخالت دارند.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۵۷

المقالة الثالثة من الفن الخامس

مقاله‌ی سوم از فن پنجم

اشاره

الفصل الاول فی المبادئ و المسائل المناسبة و غیر المناسبة و کیف تقع فی العلوم (۳۷۱) المبادئ الواجب قبولها و خصوصا المبدأ الأول الذی منه تتشعب كلها:

فصل اول در مبادی و مسائل مناسب و غیر مناسب و کیفیت وقوع آن‌ها در علوم

(۳۷۱) مبادی‌ای که قبول آن‌ها واجب است، و به ویژه مبدأ اول که تمام مبادی از آن منشعب می‌شوند.

(۳۷۲) أعنی قولنا «إن کل شیء إما أن تصدق علیه الموجبة و إما أن تصدق علیه السالبة» لیس یوضع فی العلوم وضعاً بالفعل إلا عند مخاطبة المغالطین و المناکدین، بل إنما یوضع فیها علی ما قیل فی التعلیم الأول علی وجوه ثلاثه. وجه یجب أن یعتبر فی تکمیل التصدیق بالمقدمة الکبری ليعتبر مثله فی النتيجة، و ذلک بأن یعتقد أن الکبری إن کانت موجبة فلا یجوز أن تصدق سالبه؛ أو کانت سالبه فلا یجوز أن تكون موجبة، لتكون النتيجة

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۵۸

بهذه الحال. فهذا الاعتقاد یعتقد دائماً و إن لم یلفظ به بالفعل: لأنه یعلم أنه إذ هو موجب فلیس سالب و إذ هو سالب فلیس بموجب إلبته، و أن السلب و الإيجاب لا یجتمعان، أو أن کل شیء یدقق فی أحدهما فلا یتحتاج إلى التصریح به. و إنما تكون هذه القوة فی نسبة الأوسط إلى الأكبر فی الکبری، أو الأصغر إلى الأكبر فی النتيجة من غیر عکس. فإنک إذا کنت قلت فی الأكبر مثلاً «فکل إنسان حیوان» أضمرت «و لیس لیس بحیوان» و أنتجت أن «الکاتب حیوان» و أضمرت و لیس لیس بحیوان.

(۳۷۲) یعنی این سخن ما که «هر شیء یا به نحو موجبه و یا به نحو سالبه تصدیق می‌شود»، در علوم به صورت بالفعل وضع نمی‌گردد، مگر به هنگام خطاب با اهل مغلطه و عناد؛ بلکه همان‌طور که در تعلیم اول گفته شده است بر سه وجه در علوم وضع می‌شود. ۲۹۷ وجه اول این که، در تکمیل مقدمه‌ی کبری، اعتبار شود، تا از این طریق در نتیجه اعتبار گردد. و این بدین صورت است که اعتقاد شود که کبری موجبه است. بنابراین جایز نیست به صورت سالبه تصدیق شود؛ یا سالبه است و جایز نیست به صورت موجبه تصدیق شود، تا این که نتیجه نیز به همین منوال باشد. این اعتقاد به صورت دائم مدنظر است، هرچند در لفظ به صورت بالفعل مطرح نشود: زیرا معلوم می‌شود که وقتی کبری موجبه است سالبه نیست، و هرگاه سالبه است، موجبه نیست، و سلب و ایجاب جمع نمی‌شوند، یا در مورد هر چیزی یکی از دو طرف، تصدیق می‌شود، پس نیازی به تصریح به آن نیست. و باید دانست که این بالقوه بودن در نسبت بین حد اوسط و حد اکبر در کبری، یا حد اصغر و حد اکبر در نتیجه است، بدون این که عکس آن نیز صادق باشد. زیرا هرگاه مثلاً در کبری بگویی «هر انسان حیوان است» در ضمیرت این را داری که «این‌طور نیست که حیوان نباشد»

و وقتی نتیجه می‌گیری که «کاتب حیوان است» در ضمیرت داری که «این طور نیست که حیوان باشد».

(۳۷۳) و بالجمله ما جعل موضوعا لحکم محمول فلیس موضوعا لمقابلہ.

(۳۷۳) به طور کلی آنچه برای یک حکم و محمول، موضوع قرار داده می‌شود، نمی‌تواند موضوع حکم مقابل آن باشد.

(۳۷۴) و أما من جهة المحمول فلیس یستمر هذا حتی یكون الحيوان فی القیاس محمولا علی الإنسان و لیس محمولا علی ما لیس

بإنسان، أو یكون الحيوان فی النتيجة محمولا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۵۹

علی الکاتب و لیس محمولا علی ما لیس بکاتب، فإن هذا لا یستقیم، لأن المحمول یجوز أن یحمل علی موضوعات یسلب بعضها عن بعض. و لا یجوز أن یوضع الموضوع لمحمولات یسلب بعضها عن بعض. فهذا وجه واحد.

(۳۷۴) اما این امر از جهت محمول استمرار ندارد، تا این که حیوان در قیاس محمول انسان باشد و محمول لا انسان نباشد، یا حیوان

در نتیجه محمول کاتب باشد و محمول لا- کاتب نباشد، زیرا این صحیح نیست، به خاطر آن که جایز است محمول بر موضوعاتی

حمل شود که بعضی از آن‌ها از بعضی دیگر سلب شوند. اما جایز نیست. موضوع، موضوع محمولاتی باشد که بعضی از آن‌ها از

بعضی دیگر سلب می‌شود، این بود وجه اول. ۲۹۸

(۳۷۵) و الوجه الثانی كما ینقال فی الخلف إنه إن کان قولنا «إن اب» لیس صادقا، فقولنا «لیس اب» صادق، فیکون هذا المبدأ الذی

نحن فی ذکره مضمرا، و قوته قوة الکبری، کأنه یقول بعد قوله ذلك «لأن کل شیء إما أن یرصد علیہ الموجب أو السالب.

(۳۷۵) وجه دوم مثل این است که در قیاس گفته می‌شود که: «الف ب است» صادق نیست، پس «الف ب نیست» صادق است؛ در

این جا مبدایی که درباره‌ی آن بحث می‌کنیم مضمر است و قوت آن قوت کبری است؛ مثل این است که بعد از سخن اول بگوئیم

که «زیرا هر شیء یا به نحو موجه تصدیق می‌گردد یا به نحو سالبه مورد تصدیق واقع می‌شود». ۲۹۹

(۳۷۶) و الوجه الثالث یخالف الوجهین جمیعا، فإنه لیس یدخل بالقوة فی هذا المبدأ علی أنه نافع فی تکمیل مقدمه كما فی الأول، و

لا- فی تکمیل قیاس كما فی الثانی، بل بأن یخصّص إما موضوعه و إما موضوعه و محموله معا: کقولنا کل مقدار إما مباین و إما

مشارك، فنأخذ فیہ بدل الشیء شیئا ما خاصا بالصناعة- و هو المقدار- و بدل الموجب موجبا خاصا بالصناعة و هو المشارك، و بدل

السالب سالبا ما خاصا بالصناعة و هو المباین: لأنک لا تحتاج أن تأخذ هذا المبدأ بحیث ینفع نفعا مشترکا فی کل علم، بل بحیث

ینفع فی ذلك العلم خاصة فإن ذلك یکفیک.

(۳۷۶) وجه سوم غیر از هر دو وجه مذکور است، زیرا در این وجه آن مبدأ به عنوان تکمیل کننده‌ی مقدمه‌ی برهان به کار نمی‌رود،

همان‌طور که در وجه اول چنین به کار می‌رفت، و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۶۰

هم‌چنین به عنوان تکمیل قیاس به کار نمی‌رود، چنان‌چه در وجه دوم چنین کاربردی داشت، بلکه به موضوع یا موضوع و محمول،

هر دو، اختصاص می‌یابد، مانند: هر مقدار یا مباین است یا مشارک، که در این جا به جای موضوع مطلق، موضوع مخصوص به علم

را اخذ کرده‌ایم که مقدار است و به جای ایجاب، ایجاب خاصی را که مشارک است و به جای سلب، سلب خاصی را که مباین

است برگزیده‌ایم، زیرا نیاز نداریم این مبدأ را به نحوی اخذ کنیم که در تمام علوم مشترک باشد، بلکه می‌خواهیم در این علم

سودمند باشد، و این اختصاص کفایت می‌کند. ۳۰۰

(۳۷۷) و هذه العلوم العامیه الواجب قبولها تشترک العلوم فیها، لا علی أنها ما فیہ البیان- أی الموضوعات- أو له البیان و إیاه نبین- و

هی المسائل- بل علی أنها من الذی منه البیان. و الجدل یستعملها من جهة أن کل أولى مشهور أیضا. و الجدل أیضا یشترک کل علم

فی المسائل كما یشترک فی المبادئ الواجب قبولها، و كما یشترک فی الموضوعات، فإنه لا یختص بموضوع. لأن الجدل لیس

بمحدود النظر فی شیء من الوجوه. و کل علم فإنه محدود النظر فی الوجوه الثلاثه من الموضوعات و المبادئ و المسائل.

(۳۷۷) این علوم عامه [علوم متعارف] که قبول آن‌ها واجب است بین علوم مشترک‌اند، اما نه به صورت آنچه که برهان در آن جریان دارد - یعنی موضوعات - یا آنچه برهان برای اثبات آن است و ما در صدد تبیین آن‌ها هستیم - یعنی مسائل - بلکه به صورت آنچه که برهان از آن نشأت می‌گیرد [یعنی به عنوان مبادی] - این مبادی عامه را جدل از آن جهت که هر اولی، مشهور نیز است مورد استعمال قرار می‌دهد. جدل در مسائل هر علمی مشارک است همان‌طور که در مبادی‌ای که قبول آن‌ها واجب است مشارک است و همان‌طور که در موضوعات مشارک است، بنا بر این جدل به موضوع خاصی اختصاص ندارد. زیرا جدل از هیچ جهتی محدود نیست. هر علمی از سه جهت محدود است، از جهت موضوعات و مبادی و مسائل.

(۳۷۸) و أما أن الجدل ليس محدود النظر فی الموضوعات فإنه لا يقتصر علی موضوع واحد یبحث عن أحواله، بل الجمیع عنده سواء. و البرهان يقتصر علیه. و أما بیان أنه ليس بمحدود النظر فی المسائل، فذلك من وجهین: أحدهما أنه لا يقتصر علی المسائل الذاتیه بالموضوع الذی یبحث عن أحواله فی الوقت، بل فی الغریبه أيضا: مثل أنه ليس ينظر هل الخط المستقیم إذا قام علیه خط کان کذا و کذا، بل هل هو أحسن من المستدیر أو ليس، و هل علمه مضاد للمستدیر أو ليس. و الثانی لأنه قد يتفق أن نصر الضدین و النقیضین معا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۶۱

بقياسین فی وقین کل واحد منهما جدلی علی ما ستعرفه حیث نتکلم فی الجدل: فتارة نقیس من المشهورات أن النفس لا تموت، و تارة نقیس منها أن النفس تموت. و أما بیان أنه ليس أيضا محدود النظر فی المبادئ فذلك من وجهین: أحدهما أنه لا یأتی بالمبادئ الذاتیه بالشیء، بل کیف اتفق. و الثانی أنه یأخذ المبادئ الأولیه و الصادقه و المشهوره التي ليست بصادقه معا، و ما يتسلمه من المخاطب. و قد يجعل کل واحد من المتقابلین مبدءا لقياسه - ذلك فی وقت، و هذا فی وقت علی ما علمت. و أما البرهان فإنه محدود الموضوع، محدود المسأله التي یبینها و ينصرها محدود المبادئ التي منها تبین. و یکاد أن یكون الحق هو أنه ليس فی العلوم مسأله عن طرفی النقیض، و ذلك أن السؤال النافع عنهما بالحقیقه هو أن یتکافأ تسلیم الطرفين معا عند السائل، فأیهما کان، جاز، و استمر فی عقد قیاسه. و القائس المبرهن إذا سلم له الواحد المعین، النافع له فی عقد قیاسه، انتفع به. و إن سلم مقابله، سکت و لم یمكنه الاستمرار، فلا یكون لسؤاله حیثنذ فائده، إذا کان إنما یتنفع بالواحد فیجب أن یأخذه أخذاً من غیر مسأله.

(۳۷۸) اما این که جدل از نظر موضوعات محدودیت ندارد به خاطر این است که جدل به موضوع خاصی منحصر نمی‌شود که از احوالات آن بحث کند؛ بلکه تمام موضوعات نزد جدلی یکسان است، اما برهان به موضوع خاصی منحصر است. اما بیان این که جدل در مسائل محدودیت ندارد، این است که جدل از دو لحاظ چنین است: اول این که جدل بر مسائل ذاتی موضوع مورد بحث خود قناعت نمی‌کند، بلکه از اعراض غریبه نیز بحث می‌کند، مانند این که جدل مثلاً بحث نمی‌کند که اگر خطی بر خط دیگر قائم شود چه پیش می‌آید، بلکه حتی سؤال می‌کند که آیا خط مستقیم زیباست ۳۰۱ یا خط مستدیر و یا آیا علم به خط مستقیم با علم به خط مستدیر در تضاد است یا نه. و دوم این که گاهی جدلی مطالب متضاد و متناقض را از دو قیاس می‌پذیرد، که هر دو قیاس جدلی است، چنانچه در بحث از جدل به زودی به این مسأله خواهیم پرداخت؛ مثلاً یک بار از مشهورات قیاس تولید می‌کند که نفس نمی‌میرد و بار دیگر قیاس می‌کند که می‌میرد. اما بیان این که جدل از نظر مبادی نیز محدودیت ندارد این است که جدل از دو لحاظ چنین است: اول این که مبادی ذاتی شیء را مطرح نمی‌کند. بلکه هر گونه مبادی را به کار می‌گیرد. و دوم این که جدل مبادی اولی و صادق و مبادی مشهور غیر صادق را با هم استعمال می‌کند و حتی آنچه را که مخاطب می‌پذیرد به کار می‌گیرد. و چنانچه دانستی جدلی دو مبدء متقابل را مبدءاً قیاس قرار می‌دهد یکی را در این زمان و دیگری را در زمان دیگر. اما برهان از نظر موضوع، و از نظر مسأله‌ای که بیان و تأیید می‌کند، و از نظر مبادی‌ای که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۶۲

توسط آن‌ها بیان می‌شود محدود است. ۳۰۲ به نظر می‌رسد که حق این است که در علوم از دو طرف نقیض سؤال نمی‌شود، زیرا سؤالی که از دو طرف نقیض در حقیقت نافع است این است که پذیرفتن هر دو طرف آن از طرف سائل یکسان باشد، بنابراین هر کدام از دو طرف در نظر گرفته شود، جایز باشد و در تشکیل قیاس بر آن استمرار داشته باشد. و کسی که قیاس برهانی اقامه می‌کند، هرگاه یک طرف معینی پذیرفته شود که برای مسائل سودمند است، بر آن طرف قیاس تشکیل می‌دهد و از آن سود می‌برد. و اگر طرف مقابل آن پذیرفته شود اقامه‌کننده‌ی برهان ساکت می‌ماند و نمی‌تواند ادامه دهد؛ و در این صورت برای سؤال سائل فایده‌ای مترتب نیست. هرگاه سائل از یک طرف نقیض فایده برد، واجب است که آن طرف را بدون سؤال اخذ کند.

(۳۷۹) و لکن قد یقال «مسألة علمیه» علی وجهین: أحدهما یقع فی التعلیم و التعلّم - و هو أحد طرفی النقیض المعلوم أنه هو الحق، و أنه لا یتعداه المجیب أو المخاطب، و إنما یسأل للتقریر و التعدید لا علی سبیل المسائل الجدیة. و الثانی فی المخاطبات الامتحانیة التي تكون فی العلوم و لا یبالی فیها بتسلیم أی طرفی النقیض کان علی ما ستعلمه.

(۳۷۹) گاهی «مسأله‌ی علمی» به دو وجه دیگر نیز اطلاق می‌شود: اول آن که در تعلیم و تعلم واقع می‌شود - و آن عبارت از این معلوم است که یکی از دو طرف نقیض حق است، و مجیب یا مخاطب از این حدّ تجاوز نمی‌کند، و سؤال‌کننده فقط برای اقرار گرفتن یا آماده ساختن سؤال می‌کند نه بر سبیل مسائل جدلی. دوم آن که در مخاطبات امتحانی در علوم واقع است، و در این جا به این که کدام یک از دو طرف نقیض پذیرفته شده است عنایت نمی‌شود؛ و ما به‌زودی به این مطلب خواهیم پرداخت. ۳۰۳

(۳۸۰) و المسألة الامتحانیة فإنها من وجه علمیه و من وجه لیست علمیه: فإنها علمیه من جهة أن مبادئها مناسبة. و لیست علمیه من جهة أن الغرض فیها لیس إثبات علم. فلذلك إذا حققت لم تكن مسألة علمیه برهانیة مطلقه، بل المسائل العلمیه المطلقة محدوده. و لیس کل سؤال هندسیا و لا طبیا و لا حسابیا و لا من علم من العلوم الآخر، بل المسألة الهندسیة مثلا إنما هی إما عن مقدمه صحت و بابت بالطرق الهندسیة، و یراد أن بیان بها غیرها فتكون عن مبدأ خاص بالمطلوب، و إما عن مبدأ عام للمسائل الهندسیة خاص بالهندسة یتبین به المطالب الهندسیة و لا یبین هو فی الهندسیة. و كذلك الحال فی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۶۳

المسألة المنظرية: إما أن تكون منظرية خاصة تبين فيها، و إما أن تكون هندسیة، و هی مبدأ لعلم المناظر فإن مبادئه من الهندسة، فتكون مسائل هندسیة هی مبادئ منظرية، و من وجه مسائل هندسیة. و أما أنه کیف یكون ذلك حتی تكون مطالب هندسیة هی أيضا مبادئ هندسیة، فذلك بوجهین مختلفین. أما المبادئ فإنها مسائل هندسیة لأنها فی نفسها مسائل، و هی هندسیة لأنها نافعة فی الهندسة، فتكون المسائل النافعة فی الهندسة مسائل هندسیة. و أما المطالب فهی مسائل هندسیة بمعنی أنها مسائل هی من الهندسة.

(۳۸۰) مسأله‌ی امتحانی از یک وجه، علمی است و از وجه دیگر، علمی نیست: از این جهت که مبادی آن مناسب است علمی است، و از این جهت که هدف از آن اثبات یک علم نیست غیر علمی است؛ بنابراین هرگاه چنین سؤالی مطرح شود، این سؤال یک سؤال علمی برهانی مطلق نخواهد بود و مسائل علمی مطلق محدود است. هر سؤال، هندسی یا طبّی یا حسابی یا مربوط به علمی از علوم دیگر نیست، بلکه مثلا مسائل هندسه عبارت است از آنچه که یا از مقدمه‌ای حاصل شود که از طریق هندسی بیان شده و از طریق آن مسأله‌ی دیگری که از مبدأ خاص به مطلوب حاصل شده تبیین شود، و یا از مبدأ عام مسائل هندسه که مختص به هندسه است حاصل شود، که با آن مطالب هندسی تبیین شده‌اند امّا خود آن در هندسه تبیین نشود. و همین‌طور است در مورد مسأله‌ی علم مناظر: یا مسائل آن اختصاص به علم مناظر دارند و در آن تبیین می‌شوند، و یا این که هندسی هستند و مبدأ علم مناظر به شمار می‌روند، زیرا مبادی علم مناظر از علم هندسه اخذ می‌شود، پس این‌ها مسائلی هندسی هستند که مبادی علم مناظراند و از جهتی مسائل هندسی هستند. اما این که چگونه امکان دارد مطالب هندسی، مبادی هندسی باشند، بر دو وجه می‌توان پاسخ داد: اما مبادی،

مسائل هندسی هستند زیرا خود به خود مسائل اند، و این که هندسی اند به خاطر این که در هندسه سودمند هستند، بنابراین مسائل سودمند در هندسه مسائل هندسی می‌باشند. اما مطالب، مسائل هندسی هستند به این معنی که مسائلی از هندسه‌اند. ۳۰۴

(۳۸۱) وقد فهم هذا الموضع من التعليم الأول على وجه آخر، وهو أن تكون المسألة من وجه هندسية على أنها مبدأ مثلاً للمناظر. فهي من المناظر وليست منظرية بل هندسية. و تكون المسألة من وجه آخر هندسية إذا كانت هندسية صرفاً غير مضافة إلى علم آخر. (۳۸۱) این فقره از تعلیم اول ۳۰۵ گاه بد فهمیده شده است، و آن این که مسأله از وجهی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۶۴

هندسی باشد که مثلاً- از آن وجه مبداء علم مناظر است. پس این مساله از علم مناظر است، اما مربوط به علم مناظر نیست، بلکه هندسی است؛ و مساله از وجهی دیگر نیز هندسی باشد، به این معنی که هندسی صرف باشد و با هیچ علم دیگری نسبتی نداشته باشد.

(۳۸۲) وهذا التأويل ليس بجيد ولا- بين الأمرين تبين يفتقران به. بل إنما يعنى بالمسألة هاهنا لا المطلوب، بل المسألة التي تؤخذ مقدمة. فمن ذلك مبدأ لا يتم بيانه في ذلك العلم، و من ذلك ما من شأنه أن يبين في ذلك العلم و يبين به غيره أيضاً.

(۳۸۲) این تأویل، تأویل خوبی نیست: و بین دو مطلبی که گفته‌اند فرق نیست. منظور از «مساله» در این جا «مطلوب» نیست؛ بلکه مسائل به عنوان «مقدمه» اخذ می‌شود. و بعضی از این مسائل مبدائی است که در این علم بیان نمی‌شود، و بعضی دیگر این شأن را دارد که در این علم بیان شود و مسائل دیگر توسط آن بیان گردند.

(۳۸۳) فالمبادئ مسائل هندسية، أى مسائل نافعة في الهندسة. و المطالب مسائل هندسية، أى مسائل من الهندسة. و ليس كونهما مسائل هندسية بنوع واحد، و إن كانا من حيث هما نافعان في مطالب أخرى من الهندسة لا يختلفان. و إذا حَقَّقْتَ اعتبار معنى المسألة، فلا يجوز أن يكون المبدأ مسألة من العلم الذي هو مبدأ فيه، لأن المسألة في علم ما جزء من ذلك العلم تكتسب بمبادئه.

(۳۸۳) بنابراین مبادی، مسائل هندسی است به این معنی که در هندسه سودمند است و مطالب، مسائل هندسی است به این معنی که مسائلی از هندسه است. و این دو نوع اطلاق مسائل به یک معنی اطلاق نمی‌شوند، هرچند هر دو در این که در مطالب دیگری از هندسه سودمنداند اختلاف ندارند. و وقتی این معنی مساله را درک کردی، دیگر جایز نیست که مبدأ، از مسائل علمی باشد که برای آن علم مبدأ است، زیرا مسائل یک علم جزئی از آن علم است که توسط مبادی آن علم اکتساب می‌شود.

(۳۸۴) و المسائل متميزة عن المبادئ. و ليس أحد من أصحاب العلوم يمكنه أن يبين مبادئه من جهة ما هو صاحب علمه. فالمهندس من جهة ما هو مهندس لا يمكنه إثبات مبادئه. و المناظري من جهة ما هو مناظري كذلك. فإن تكلف المناظري ذلك في مبادئه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۶۵

فقط صار هندسياً. و من جهة الهندسة ما يبين مبادئه. و إن تكلف المهندس ذلك في مبادئه، فقد صار فيلسوفاً. و من جهة ما هو فيلسوف ما يبين مبادئه.

(۳۸۴) مسائل از مبادی متمایزاند و هیچ یک از اصحاب علوم امکان ندارد که از جهت این که در آن علم صاحب نظر است مبادی آن علم را بیان کند. مثلاً مهندس از این جهت که مهندس است امکان ندارد مبادی هندسه را اثبات کند و همین‌طور صاحب علم مناظر از این جهت که صاحب علم مناظر است. و اگر صاحب علم مناظر تکلف کرده و مبادی آن را اثبات کند، مهندس می‌شود و از جهت هندسه، مبادی آن را بیان می‌کند. و اگر مهندس تکلف ورزیده و مبادی هندسه را اثبات کند، فیلسوف می‌گردد، و از آن جهت که فیلسوف است مبادی هندسه را بیان می‌کند.

(۳۸۵) و مبادئ جميع العلوم تبين في علم ما بعد الطبيعة. و كما أنه ليس لأحد من أصحاب العلوم أن يبين مبادئه، فكذلك لا كلام له مع من يناقض مبادئه، و لا كلام له مع من لا يبنى على مبادئه. و لا أيضاً يلزمه أن يجيب عن كل مسألة، بل إنما يلزمه إن كان مهندساً

أن یجیب عن المسألة الهندسیة.

(۳۸۵) مبادی تمام علوم در ما بعد الطبیعه بیان می‌شود. و به همین سان که هیچ یک از اصحاب علوم مبادی علم خود را بیان می‌کنند، همین‌طور نمی‌توان با کسی که مبادی علم را نقض می‌کند یا مبادی را به عنوان مبنی نمی‌پذیرد سخن گفت. هم‌چنین لازم نیست که صاحب یک علم هر مسأله‌ای را پاسخ گوید؛ بلکه مثلاً اگر شخصی مهندس است باید مسائل هندسی را پاسخ گوید.

(۳۸۶) و علی صاحب علم ما أن يعرف عما ذا یجیب، و علی السائل أن يعرف عما ذا یسأل. فإذا کان السائل إنما یخاطب المهندس فی أمور هندسیة مبنیة علی مبادئ الهندسة فهو مصیب، و إلا فلیس بمصیب. و لا أيضا مطلوبه ینکشف فی الهندسة بالذات، بل عسی بالعرض، و كذلك المجیب المهندس. فلا کلام له مع من لیس بمهندس فإن کلامهما فضل و یمجرى مجرى ردئ المآخذ.

(۳۸۶) صاحب هر علمی باید بداند که چه پاسخ می‌دهد و هر سؤال‌کننده‌ای باید بداند که از چه چیز سؤال می‌کند. اگر سؤال‌کننده از مهندس راجع به امور هندسی بر مبنای مبادی هندسه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۶۶

سؤال کند حق دارد و گرنه حق ندارد، و مطلوب او ذاتاً در هندسه به دست نمی‌آید، مگر بالعرض؛ و همین‌طور است مهندسی که جواب می‌دهد. و او را با کسی که مهندس نیست سخنی نیست زیرا کلام او زاید است و درست نمی‌باشد.

(۳۸۷) ثم إن المسألة التي لیست علمیة- أی لیست مثلاً هندسیة- علی وجهین: أحد هما أن تكون بالجملة خارجة عن ذلك العلم، و الآخر أن تكون بوجه داخله فیه. مثلاً لو أن إنساناً سأل فی الهندسة عن الأضداد هل علمها واحد، فقط سأل مسألة من حق الفلسفة الأولى. أو عن عددین مکعبین هل یمجتمع منهما مکعب کما یمجتمع من عددین مربعین مربع، فقط سأل مسألة حسابیة. أو قال مثلاً هل طرفا الذی بالکل و الأربعة متفقان؟ فقد سأل مسألة تألیفیة. فأی هؤلاء سأل فی الهندسة کانت مسألته غیر هندسیة علی الإطلاق. و كذلك إن جهل هذا، کان جهله غیر هندسی علی الإطلاق. و فرق بین الخطأ و الجهل المطلق علی ما نوضح بعد فی موضعه. فکل خطأ جهل، و لیس کل جهل خطأ.

(۳۸۷) مسأله‌ای که علمی نیست- مثلاً- هندسی نیست- بر دو وجه است: اول این است که به طور کلی خارج از علم باشد، و دیگر این که بر وجهی داخل در علم باشد. مثلاً اگر کسی در هندسه سؤال کند که آیا علم به اضداد علم واحد است، در واقع یک سؤال فلسفی پرسیده است.

یا بپرسد که آیا مجموع دو عدد مکعب (توان سه) یک عدد مکعب است، همان‌طور که مجموع دو عدد مربع، یک عدد مربع است، در حقیقت یک سؤال مربوط به علم حساب پرسیده است. یا بپرسد که مثلاً آیا دو طرف کل و چهار باهم متفق‌اند؟ ۳۰۶ که در واقع یک مسأله تألیفی پرسیده است. هریک از این سؤالات را در هندسه بپرسد، سؤال او به‌طور مطلق غیر هندسی خواهد بود؛ و همین‌طور، جهل او نسبت به این سؤالات، جهل غیر هندسی خواهد بود. و همان‌طور که در جای خود خواهیم گفت بین جهل مطلق و خطا فرق است. هر خطایی جهل است، اما هر جهلی خطا نیست.

(۳۸۸) و لو أن إنساناً سأل علی سبیل التقرير هل خطان وقع علیهما خط فصیر الزوایتین التین تتبادلان متساوین- یمتقین، أو ظن فی نفسه أنهما یمتقین، لم تکن هذه المسألة تقر برا هندسیا، و لا هذا الظن ظناً هندسیاً من جهة، و کانا هندسیین من جهة. ذلك لأن غیر الهندسی یقال علی وجهین: أحدهما بمعنی السلب العام المقارن لعدم القوة فی الشیء، کقولنا إن النقطة لا وزن لها و لا نهاية لها، و إن اللون غیر مسموع. و الثانی بمعنی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۶۷

السلب المقارن للقوة، کقولنا للساکن الذی من شأنه أن یتحرک إنه لیس یتحرک. فالمسألة الغیر الهندسیة، و الظن الغیر الهندسی علی الوجه الأول هو الذی لا یمکن فی قوة حدوده أن تكون هندسیة أو تصیر بعمل ما هندسیة، مثل قولنا إن طرفی الذی بالکل و الأربعة

متفقان و غیر متفقین آیهما كان خطأ: فإن هذه الحدود لا يمكن أن ترد إلى مسألة هندسية أو ظن هندسي. و ان أزيل حالها الذي هو الإيجاب إلى السلب، فليس في قوة حدود هذه المقدمة أن تصير هندسية. و أما على الوجه الثاني فهي أن لا تكون هندسية بسبب أن نسبتها إلى الهندسة نسبة رديئة، و إن كانت هندسية من وجه لكون حدودها بالقوة هندسية، و إن كانت ليست بالفعل. ألا ترى أن تلك الحدود إذا حفظت و أزيل ما عرض لها من النسبة الإيجابية بينها إلى نسبة سلبية، فليل مثلًا إن الخطين الواقع عليهما خط كذا و كذا لا يلتقيان، صارت المسألة حينئذ هندسية. فهذه المسألة بالقوة هندسية، و بالفعل مضادة للهندسة. و لما كانت الأضداد إنما تنسب إلى موضوع واحد و جنس واحد، فلا بأس أن يقال من هذه الجهة لكيهما مسألة هندسية أو ظن هندسي.

(۳۸۸) اگر کسی بر سبیل تقریر سؤال کند که آیا دو خطی که خط سوم آن‌ها را قطع کرده و دو زاویه متبادل متساوی به وجود می‌آورد تلاقی می‌کنند؟ یا این شخص گمان کند که این دو خط تلاقی می‌کنند؛ از یک جهت این مسئله مسأله‌ی هندسی نخواهد بود و آن گمان هم گمان هندسی نخواهد بود، اما از جهت دیگر، هر دو، هندسی خواهند بود. ۳۰۷ زیرا غیر هندسی بر دو وجه اطلاق می‌شود: اول آن که سلب، سلب عام بوده و با عدم قوه و استعداد شیء همراه باشد، مانند این که بگوییم؛ چیز ساکن که شأنت حرکت دارد، متحرک نیست. بنابراین مسأله غیر هندسی و گمان غیر هندسی بر وجه اول این است که مساله حتی بالقوه هم هندسی نباشد یا با کاری نتوان آن را هندسی کرد؛ مانند این مثال که می‌گوییم دو طرفی که کل و چهار باشد متفق‌اند یا غیر متفق‌اند، که هر کدام باشد خطا است: زیرا امکان ندارد این حدود به مسأله یا گمان هندسی بازگشت داده شوند. و اگر ایجاب این سؤال را به سلب تبدیل کنیم، باز این مقدمه استعداد ندارد که مسأله هندسی شود. اما بر وجه دوم این است که این مسأله به سبب نسبت‌اش به هندسی که نسبتی ناجور است هندسی نیست، هر چند از جهت این که حدود آن بالقوه هندسی است داخل در علم هندسه است، با این که بالفعل هندسی نیست. آیا نمی‌بینی که هرگاه خود این حدود را حفظ کرده و نسبت ایجاب عارضی بر این حدود را به نسبت سلبی تبدیل کنیم، و مثلاً بگوییم که دو خط که خط سوم با فلان خاصیت آن‌ها را قطع کند متلاقی نیستند، مسأله در این صورت یک مسأله‌ی هندسی می‌شود؟ پس این مساله بالقوه یک مساله‌ی هندسی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۶۸

است و بالفعل با هندسه در تضاد است. و از آن جا که اضداد به موضوع و جنس واحد نسبت داده می‌شوند، می‌توان گفت که این مساله از هر دو جهت ایجاب و سلب - مساله یا گمان هندسی است.

الفصل الثانی فی اختلاف العلوم الریاضیة و غیر الریاضیة مع الجدل، و فی أن الریاضیة بعیدة عن الغلط و غیرها غیر بعیدة منه، و بیان ما ذکر فی التحلیل و التركيب (۳۸۹) إن الجهل المضاد للعلم - و هو الذي ليس إنما يعدم معه العلم فقط، بل أن يعتقد و يرى صورة مضادة لصورة العلم، كما يقع في الوجه الثاني من وجهي اللاعلمي و اللاهندسي - فلما يقع في التعاليم. و ذلك لأن هذا الجهل إنما يقع لأسباب، و أظهرها أمران: أحدهما التباس مفهوم حدود القياس لاشتراك الاسم و خصوصاً الأوسط، فإن أكثر انخداع يقع بسببه إذا كان اللفظ واحداً في المقدمتين و المعنى مختلفاً. و الثاني حال التأليف و شكل القول إذا لم يكن منتجاً و أشبه المنتج مثل الموجبتين في الشكل الثاني و ما أشبه ذلك.

فصل دوم در بیان اختلاف علوم ریاضی و غیر ریاضی با جدل، و در بیان این که ریاضیات از خطا مصون است و غیر ریاضی از خطا مصون نیست و در بیان آنچه که درباره‌ی تحلیل و ترکیب گفته شده است.

(۳۸۹) جهلی که با علم متضاد است - یعنی جهلی که نه تنها علم را از بین می‌برد، بلکه بر اساس آن به ضد علم اعتقاد حاصل می‌شود، همان‌طور که در وجه دوم از دو وجه غیر علمی و غیر هندسی بودن دیدیم - در علوم ریاضی به‌ندرت اتفاق می‌افتد. زیرا این جهل به دلایلی پیش می‌آید که روشن‌ترین آن‌ها دو چیز است: اول آن که مفاهیم حدود قیاس، به‌ویژه حد اوسط، به خاطر

اشتراک لفظی مبهم باشند، و اکثر اشتباهات، هرگاه لفظ واحدی در مقدمتین

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۶۹

وجود داشته باشد ولی معنی آن در دو مقدمه متفاوت باشد، به خاطر اشتراک لفظی پیش می‌آید.

و دوم به خاطر تألیف و شکل قیاس، هرگاه آن منتج نباشد و گمان شود که منتج است، مانند:

موجه بودن هر دو مقدمه در شکل دوم، و مانند آن.

(۳۹۰) و أما القسم الأول فإنه مما لا يقع في التعليمات لأن ألفاظ معاني الهندسيات معلومة المعاني بالتحصيل فلا توهم غير المعنى المقصود به. بل لكل لفظ منها معنى مفهوم بحسب الغرض أو بحسب ما سبق من التحديد. ثم معاني تلك الألفاظ قريبة من الخيال، فكما يفهم من العقل للفظ منها معنى، كذلك يقوم له في الوهم خيال، فيثبت خياله حقيقة ذلك المعنى و يحفظه و لا يدع الذهن يزيغ عنه. فحينئذ يكون الحد الأوسط مضاعفاً أى واحداً بعينه يؤخذ مرتين لشيئين معلومين فينتج ضرورة. و أما في العلوم الأخرى - و في الجدل خصوصاً - فلا تكون هذه معاون، بل تكون ألفاظها في أكثر الأمر مشتركة، و المعنى العقلي باطن غائر في النفس غير معان بخیال ملائم لذلك المعنى يثبت و يحفظه في الذهن. بل ربما كان الخيال اللائح منه في الذهن مناسباً لمعنى و الغرض معنى آخر، و يزيغ الذهن عن الغرض إلى الخيال.

(۳۹۰) اما قسم اول در رياضيات اتفاق نمی‌افتد. زیرا الفاظ دال بر معانی هندسی از نظر معنی از طریق تحصیل معلوم هستند، و معنای دیگری غیر از معنای مقصود از آن‌ها فهمیده نمی‌شود.

بلکه برای هریک از الفاظ معنایی یا به حسب مقصود یا به حسب تعریف وجود دارد. معانی این الفاظ به خیال نزدیک‌تراند، و همان‌طور که معنی یکی از این الفاظ در عقل فهمیده می‌شود، همان‌طور در خیال هم تصویری از آن پیدا می‌شود، و تصویر خیالی حقیقت این معنی را ثابت نگه می‌دارد و آن را حفظ می‌کند و ذهن از آن منحرف نمی‌شود. در این حال حد اوسط مضاعف می‌شود، یعنی عیناً برای دو مقدمه دو بار اخذ می‌گردد و ضرورتاً نتیجه می‌دهد. ۳۰۸ اما در علوم دیگر - به‌ویژه در جدل - این کمک‌ها وجود ندارد؛ بلکه در بسیاری اوقات الفاظ آن‌ها مشترک است، و معنی عقلی پنهان است و در نفس فرو رفته است و خیال ملائم با آن نمی‌تواند در این مورد کمک کند تا آن را تثبیت کرده و در ذهن حفظ کند. بلکه چه‌بسا گاهی خیال حاصل شده از آن در ذهن مناسب یک معنایی غیر از معنایی مورد نظر است و در این صورت ذهن از مقصود و هدف به طرف آن خیال منحرف می‌شود.

(۳۹۱) و الخيال فيما سوى التعليمات في أكثر الأمر مضل، و في التعليمات هاد مرشد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۷۰

و لذلك ما صارت المسائل الرياضية يصعب تعليمها إلا بان تشكل أشكالاً محسوسة معلمة بحروف، ليكون ذلك معونة للخيال و تقوية، إذ كان لا يخاف من ذلك فيها ما يخاف في العلوم الأخرى.

(۳۹۱) خیال در علوم غیر ریاضی در اکثر اوقات گمراه‌کننده است، اما در ریاضیات هدایت و ارشاد‌کننده است. به همین جهت، تعلیم مسایل ریاضی جز از طریق اشکالی که با حروف علامت‌گذاری شده باشد، مشکل است، زیرا این امر کمکی برای قوه‌ی خیال و موجب تقویت آن است زیرا در ریاضیات، برخلاف علوم دیگر، از قوه‌ی خیال خوفی وجود ندارد. ۳۰۹

(۳۹۲) و أما العلوم الأخرى فإذا لم يكن فيها معونة من قبل الخيال و كان اللفظ مشتركاً و في تفصيل معانيه صعوبة، زاغ الذهن. و يخص الجدل أن وحدانية معنى اللفظ اسمتعلم فيه قد تكون بحسب الشهرة لا بحسب الحقيقة. فربما كان بحسب الحقيقة مشتركاً فيه فيكون هذا الالتباس اللفظي في الجدل أكثر - مثل استعمال لفظة الدور في الجدل، و لفظة الدائرة: فإن لفظة الدائرة عند المهندس محدودة المعنى و عند الجدلي ملتبسة ما لم ترسم.

فیکاد يقع عنده أن الدائرة المشكّلة و الشّع الدائر الأجزاء بعضه على بعض، و البيان الدورى، مفهوم لفظه الدائرة فى جميعها قريب من مفهوم اللفظ من المتواطىء، فيشكل صدق قول القائل كل دائرة شكل. و ربما ظن أنه ليس كل دائرة بشكل، فيكون مثل هذا سببا للغلط عظيما إلا أن يرسم و يميز ذلك.

(۳۹۲) امّا در علوم ديگر چون کمک خیال وجود ندارد و لفظ، مشترک است و در درک تفصیلی معانی الفاظ اشکالاتی هست، بنابراین ذهن منحرف می شود. به ویژه در جدل یکسانی معانی لفظ استعمال شده گاهی به حسب شهرت است نه بحسب حقیقت، و چه بسا به حسب حقیقت، مشترک باشد و اکثرا در جدل چنین ابهام لفظی پیش می آید- مانند استعمال لفظ دور و لفظ دایره در جدل: لفظ دایره نزد مهندس از نظر معنی محدود است ولی نزد جدلی معنی آن به خاطر عدم تعریف مبهم است. و امکان دارد که نزد جدلی، شکل دایره، و شعری که بعضی از اجزاء آن بر بعضی دایر است، ۳۱۰ و بیان دوری، مفاهیمی باشند که در همه‌ی آنها لفظ دایره به عنوان یک لفظ متواطی به کار رفته است، و در این صورت تصدیق این سخن که: هر دایره شکل است، مشکل خواهد بود. و چه بسا جدلی گمان کند که هر دایره‌ای شکل نیست؛ و مانند این امور سبب غلطهای فاحشی در علوم می شود مگر آن که مفاهیم تعریف شده و تمیز داده شوند.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۷۱

(۳۹۳) و لما كان وقوع اسم الدائرة أو ما أشبه الدائرة على أمثال هذه المعاني ليس واحدا في الحد، وجب أن يكون قولنا «كل دائرة كذا» مقتصرًا في الدلالة على بعض هذه المعاني دون البعض إن أريد أن تكون مقدمة واحدة. و وجب ألا يناقض قول القائل، جدليا كان يستقرى أو غير جدلي، «إن كل دائرة شكل» كأنه يتخيل الدائرة بحسب المشهور معنى واحدا. فلا تكون عنده بحسب المشهور لفظا مشتركا يناقضه بأن يقال له إن الدائرة الشعرية ليست بشكل: لأن المناقضة مقدمة بنفسها، و مناقضة بالقياس إلى غيرها. و ما لم تصر أولا مقدمة فى نفسها لم تصلح أن تصير مناقضة لغيرها.

(۳۹۳) از آن جا که لفظ «دایره» یا آنچه شبیه «دایره» است بر امثال این معانی به صورت واحد اطلاق نمی شود، لازم است که هرگاه بخواهیم مقدمه‌ی واحدی اراده کنیم این سخن که «هر دایره فلان خاصیت را دارد» از نظر دلالت بر بعضی از این معانی منحصر باشد، و لازم است سخن کسی که می گوید: «هر دایره شکل است»- خواه گوینده شخصی جدلی باشد که از طریق استقراء این مطلب را بیان می کند، خواه شخصی غیر جدلی باشد- مورد نقض واقع نشود، زیرا او «دایره» را به حسب مشهور، به معنی واحدی تلقی کرده است. بنابراین نزد این شخص به حسب مشهور لفظ مشترکی نیست که با این سخن که: «شعر دایره» شکل نیست، مورد نقض واقع شود. زیرا این نقض ابتدا خود را شامل می شود. و آنچه که ابتدا بر خود صادق نباشد صلاحیت ندارد غیر خود را نقض کند. ۳۱۱

(۳۹۴) ولا تكون الكلمة مقدمة و ليس معنى الدائرة فيها بمحصل. فإذا حصل معناها و حصل معنى قول القائل «كل دائرة شكل» لم تكن هذه مناقضة لها. بل إنما يظن أنها مناقضة على أحد الوجهين اللذين بهما لا تكون فى الحقيقة مقدمة: إذ كان إما تصير هذه المقدمة غير مقدمة للجهل الكائن بمعنى موضوعها الذى هو الدائرة، بل لا يفهم لموضوعها معنى: و إما أن تصير غير مقدمة بأن تكون قد أخذ موضوعها- و هو الدائرة- فى قولهم «كل دائرة شكل» على معنى «كل ما يسمى دائرة» لا على معنى «كل ما له معنى الدائرة». و كلا الأمرين يمنعان أن تكون هناك مناقضة: فإن المناقضة مقدمة صحيحة فى أنها مقدمة، مقابلة لمقدمة صحيحة فى أنها مقدمة. فما لم تتقرر المقدمة لم تتقرر مناقضة.

(۳۹۴) کلمه مقدمه واقع نمی شود، و معنی «دایره» در آن روشن نیست. و هرگاه معنی آن روشن شود و معنی این سخن که: «هر دایره شکل است» روشن باشد، این نقض بر آن وارد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۷۲

نخواهد بود. ۳۱۲ بلکه گمان می‌شود که آن به یکی از دو وجه در حقیقت نقض مقدمه است: یا این مقدمه به خاطر جهل به معنی موضوع آن که دایره است غیر مقدمه باشد، بلکه اصلاً معنی موضوع آن فهمیده نشود: یا به این خاطر غیر مقدمه باشد که موضوع آن - که دایره است - در این سخن که «هر دایره شکل است» به معنی «هر آنچه اسم دایره دارد» نه به معنی «هر آنچه معنی دایره دارد» گرفته شود. و هر دو امر مانع این است که در این جا نقضی صورت گرفته باشد: زیرا نقض مقدمه‌ی صحیح در مقدمه بودنش، مقابل است با مقدمه‌ی صحیح در مقدمه بودنش. بنابراین تا مقدمه، به عنوان مقدمه تقرر نیابد، نقض هم تقرر نمی‌یابد. ۳۱۳

(۳۹۵) و النرجع إلى بيان حكم القسم الثاني من وجوه الغلط الواقع في العلوم دون التعليمات فنقول:

(۳۹۵) اینک به بیان حکم دوم از وجوه غلط واقع در علوم غیر ریاضی ۳۱۴ بازگشته و می‌گوییم:

(۳۹۶) إن العلوم الرياضية إنما يستعمل فيها في أكثر الأمر الشكل الأول، و من ضروريه، الضرب الأول. و ربما استعمل الضرب الثاني فلا تقع فيه مغالطة بتأليف القياس إلا في النادرة النادرة جدا. و أما الجدل فكثيرا ما تستعمل فيه قياسات غير منتجة سهوا و انخداعا لأنه متصرف في الأسكال و في الضروب، و يستعمل الحقيقي و المظنون، و خصوصا التأليف الكائن من الموجبتين في الشكل الثاني، فإنه كثيرا ما يستعمل في الجدل، كمن يريد منهم مثلاً أن يبين أن النار كثيرة الأضعاف في النسبة بأن يقول: «النار سريعة التولد و التزید» و «كثير الأضعاف في النسبة سريع التولد و التزید» فينتج «أن النار كثيرة الأضعاف في النسبة». فإن هذه الصورة غير منتجة في الحقيقة و إن كانت قد تعد منتجة في الظاهر. و إنما يمكن أن تصح لها نتيجة في بعض المواضع بسبب المادة إذا كانت المقدمة متساوية الموضوع و المحمول، فيمكن أن تعكس كبرها كلية فترجع إلى الشكل الأول.

(۳۹۶) علوم ریاضی در اکثر موارد شکل اول، و از ضروب، ضرب اول، و گاهی ضرب دوم را استعمال می‌کند، بنابراین در این علوم از طریق تألیف قیاس بسیار کم مغالطه حاصل می‌شود.

اما در جدل اکثراً به خاطر اشتباه و غفلت قیاس‌های غیر منتج استعمال می‌شود، زیرا جدلی در

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۷۳

اشکال و ضروب تصرف می‌کند و مقدمات حقیقی و مظنون را به کار می‌برد، و به‌ویژه از دو مقدمه موجه در تألیف شکل دوم استفاده می‌کند؛ ۳۱۵ بنابراین اکثراً آنچه که در جدل استعمال می‌شود مانند این مثال است که یکی از جدلیون برای اثبات کثیر الاضعاف بودن آتش به کار برده است که: «آتش سریع التولد و التزید است» و «کثیر الاضعاف سریع التولد و التزید است» بنابراین «آتش کثیر الاضعاف است». اما این صورت در حقیقت غیر منتج و عقیم است، هرچند در ظاهر منتج به نظر می‌آید. گاهی ممکن است که از این صورت در بعضی مواضع به سبب ماده نتیجه حاصل آید و آن در صورتی است که مقدمه از نظر موضوع و محمول مساوی باشد، و امکان داشته باشد که کبرای آن به‌طور کلیه منعکس شود و به شکل اول بازگردد. ۳۱۶

(۳۹۷) و الجدل و التعالیم يتخالفان غاية التخالف في التحليل بالعكس. و ذلك لأن التعالیم تؤخذ محمولات مسائلها من الحدود و ما يلزم من العوارض بسبب الحدود - و هي العوارض التي تعرض للأشياء بذاتها؛ و هي من جهة ما هي، هي من حيث لها حدودها. و كلها محدود محصور و معلوم و أكثرها منعكس.

(۳۹۷) جدل و ریاضیات از نظر تحلیل به عکس باهم اختلاف بسیار دارند، زیرا ریاضیات محمولات مسائل خود را از حدود یا از آنچه از عوارض به سبب حدود لازم است اخذ می‌کند - و این امور عبارت است از عوارضی که به ذات اشیاء عارض‌اند و این امور از آن جهت که چنین هستند، از عوارض محدود‌اند. و تعدد این عوارض معلوم و محدود است. و اکثر آن‌ها قابلیت منعکس شدن دارند.

(۳۹۸) فإذا كان مطلوب و أريد أن يطلب له قياس من جهة التحليل بالعكس، طلب من لواحق الطرفين ما هو على الشريطة المذكورة، و هي لواحق محدودة معلومة فتصاب عن كثر فيكون سبيل التحليل فيها سهلاً.

(۳۹۸) پس هرگاه مطلوبی باشد و بخواهیم از جهت تحلیل به عکس بر این مطلوب قیاسی تشکیل بدهیم، از لواحق طرفین که معلوم و محدود هستند شروع می‌کنیم، بنابراین تحلیل این امور آسان و به‌سان تیر انداختن از نزدیک است.

(۳۹۹) و كذلك سبیل التركيب الذی هو عکس التحليل فيكون التركيب فيها

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۷۴

أيضا سهلا: لأن ما هو عکس السهل سهل. و بطريق التركيب يتدرّجون من مسألة إلى مسألة من غير أن يخلوا بمقدمات ذات وسط و يتجاوزوا عنها إلا بعد إيضاحها بالقياسات القريبة منها، و يكون التزید فيها تزیدا محدودا و الطريق منهوجا.

(۳۹۹) همین‌طور ترکیب که عکس تحلیل است آسان است: زیرا آنچه آسان است، عکس آن نیز آسان است. و از طریق ترکیب آرام آرام از مسأله‌ای به مسأله‌ای می‌روند، بدون این که هیچ مقدمه‌ای را که دارای حدّ اوسط باشد کنار بگذاریم مگر بعد از توضیح دادن آن با قیاس‌های مناسب، بنابراین در این طریق که طریقی روشن است تزید محدود است.

(۴۰۰) و الجدل مخالف فی جميع هذا. أما أولا ففي التحليل بالعکس: و ذلك لأن الأوساط تكون أمورا كثيرة متشوشة، فإنها تكون أمورا عرضية و ذاتية، و تكون من العرضيات صادقة و كاذبة بعد أن تكون مشهورة، فتتضاعف مطالب الأوساط فيصعب تحليلها. و ليس إنما يصعب التحليل في المسائل الجدلية على الإطلاق، بل و في الصادقة منها، لأنها قد تنتج من كواذب إذا كانت مشهورة أو مسلمة أو منتجة منها. و لو لا- ذلك لما كانت سهلة من وجه واحد: و هو أنها كانت تكون مقتصرة على الصادقات. و أما ثانيا ففي التركيب: لأن التحليل لما صعب صعب عکسه و هو التركيب، لأن التركيب فيه ليس يكون على تأليف مستقيم يبتدئ عن غير ذوات أوساط ثم يستمر على نظام، بل يكون كيف اتفق و بأى أوساط اتفقت، و ربما عکس التركيب في الجدل فجعل ما بينه الجدل بمقدمة نتيجة لتلك المقدمة بيان بها بعينها في مجادلة أخرى، فيتضاعف التركيب.

(۴۰۰) جدل در تمام این امور با ریاضیات مخالف است. اما از نظر تحلیل به عکس: به این خاطر مخالف است که حدود اوساط جدل اموری است کثیر و مشوش که از امور عرضی و ذاتی حاصل شده است و بعضی از عرضیات کاذب و بعضی دیگر صادق‌اند- هرچند هر دو مشهورند- پس حدود اوساط کثیر می‌شود و تحلیل مشکل می‌گردد. البته صعوبت تحلیل در جدل فقط از نظر مسایل آن نیست، بلکه از نظر صادق بودن آن‌ها نیز این صعوبت وجود دارد، زیرا گاهی از مقدمات کاذب استنتاج می‌شود، و آن زمانی است که این مقدمات کاذب مشهور یا مسلم یا ناشی از مقدمه‌ی دیگری باشند. و اگر این جهت دوم نبود صعوبت تحلیل در جدل از یک جهت بود و آن عبارت بود از دقت در صادق بودن مقدمات. اما از نظر ترکیب: به این خاطر مخالف است که چون تحلیل صعب است عکس آن که ترکیب است آن هم صعب خواهد بود؛ زیرا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۷۵

تركيب در جدل از مقدماتی که دارای حدود اوساط نیستند، ۳۱۷ مستقیما آغاز نمی‌شود تا از این طریق استمرار یابد، بلکه هرچور اتفاق افتد و هر حد اوسطی پیش آید به کار گرفته می‌شود. و چه‌بسا در جدل، ترکیب، عکس شود و آنچه را که جدل با مقدمه‌ای تبیین کرده است، نتیجه‌ای برای آن مقدمه قرار داده شود تا با آن مجادله‌ی دیگری حاصل شود، و در این صورت ترکیب مضاعف می‌شود.

(۴۰۱) و ربما وقع ذلك في بعض مقدمات الجدلي التي إن سلمت نفذ فيها و عقد القياس؛ و إن لم تسلم رجع من التركيب إلى التحليل، فيتخلل التركيب مواضع التحليل- و هي مواضع المباحثة عما لا يسلم و يطلب له حد أوسط مرة أخرى، و هذا هو التحليل. فيختلط ترکیبه بالتحليل.

(۴۰۱) و چه‌بسا این امر در بعضی از مقدمات جدلی که پذیرفته شده واقع شود و قیاس تشکیل گردد و اگر این مقدمات پذیرفته نشود، جدلی از ترکیب به تحلیل بازگردد، و ترکیب به جای تحلیل نشیند- و آن مواضعی از مباحثه است که پذیرفته نمی‌شود و

برای آن حد اوسط دیگری طلب می‌گردد و این عبارت از تحلیل است. بنابراین ترکیب با تحلیل خلط می‌شود.

(۴۰۲) و أما ثالثا ففی التزید. و هذا الموضع يمكن أن يفهم على أنه يعني به التزید البرهانی التعليمی من جهة أنه يتزید لا بالتوسیط على ما بینا، بل باضافة حد من خارج- إما إلى غير النهاية أو نقف فنبتدئ برهانا على شيء منقطع عن الأول كما فعل فی أوقليدس حين اشتغل بزوايا حول خط قائم على خط. و مثل أن يكون تبين أولا أن العدد الفرد عدد ذوكم محدود بتوسط أنه عدد ذوكم، ثم يبين أيضا للزوج كذلك. فلا يكون قد استمر بل عدل. و من أحب أن يفهم الخلاف فی الحدین الأوسطین، كرر الفرد فی أوسط أحدهما و الزوج فی الآخر.

(۴۰۲) و اما سوم در تزید: ۳۱۸ و این فقره [از کلام ارسطو] ممکن است چنین فهمیده شود که مراد وی از تزید این است که رشد برهان ریاضی، همان‌طور که بیان کردیم، از جهت حدود اوساط نیست بلکه برهان ریاضی با اضافه‌ی حدی از خارج رشد پیدا می‌کند- حال یا این حدود بی‌نهایت‌اند، یا در حدی توقف می‌کنیم و بر شئی برهانی را از اول ابتدا می‌کنیم، همان‌طور که اقلیدس در مورد زوایای حاصل از انقطاع یک خط قائم بر خط دیگر چنین کرده
برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۷۶

است. و مانند این که اول عدد فرد محدود را توسط این حد اوسط که محدود است تبیین می‌کنیم بعد عدد زوج را؛ و در این جا حد اوسط را تکرار نمی‌کنیم، بلکه حد اوسطی مثل حد اوسط مربوط به عدد فرد می‌آوریم. و اگر کسی دوست داشته باشد می‌تواند بین دو حد اوسط اختلافی قائل شده و بگوید: در حد اوسط یکی از آن‌ها عدد فرد تکرار شده و در دیگری عدد زوج تکرار شده است.

(۴۰۳) و يمكن أن يفهم أنه يعني به التزید الجدلی فيكون كأنه يقول إن التزید فی نتائج الطريقة الجدلیه ليس يكون على الاستقامة فقط، بل تارة يتزید على الاستقامة، و تارة يعدل إلى جانب فيداخل فی أوساط المقدمات نتائج أخرى، أنواعا كثيرة من المداخله، مثل أنه يجعل الحد الأكبر شيئا واحدا مثلا، و الحدین الآخرين مختلفين فيقول: إن كل عدد فرد- و هو الأصغر- فهو عدد فرد ذوكم- و هو الأوسط؛ و كل عدد ذی کم فهو عدد ذو کم شذود متناه أو غير محدود و لا متناه. فينتج أن العدد الفرد هو ذوكم محدود متناه أو غير محدود و لا متناه. و يقول أيضا: العدد الزوج- و هو الأصغر- عدد زوج ذوكم؛ و كل عدد ذی کم فهو عدد ذوكم محدود متناه أو غير محدود و لا متناه. فيكون هذا قياسا آخر يشارك القياس الأول لا فی النتيجة و لكن فی الحد الأكبر.

(۴۰۳) و ممکن است [حرف ارسطو] چنین فهمیده شود که منظور وی از تزید جدلی است؛ گویی ارسطو چنین می‌گوید که: تزید در جدلیات همواره مستقیم نیست. بلکه گاهی مستقیم است و گاهی به طرف دیگر عدول می‌کند و به نحوی از انحاء در حدود اوساط مقدمات نتایج دیگر داخل می‌شود. مانند این که جدلی چیزی واحد را حد اکبر قرار می‌دهد و دو حد دیگر را به نحو مختلف اختیار می‌کند و می‌گوید: هر عدد فردی- و این حد اصغر است- ذوکم است- و این حد اوسط است- و هر عدد ذوکم، عدد ذوکم محدود متناهی یا غیر محدود غیر متناهی است؛ بنابراین عدد فرد عبارت از عدد ذوکم متناهی یا غیر محدود غیر متناهی است؛ و باز می‌گوید: عدد زوج- این اصغر- عدد زوج ذوکم است؛ و هر عدد ذوکم، عدد ذوکم متناهی یا غیر محدود و غیر متناهی است. این قیاس با قیاس اول نه در نتیجه بلکه در حد اکبر مشترک است.

(۴۰۴) و قد يحول هاهنا إلى جانب آخر فی تکثیر القیاس و النتيجة.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۷۷

(۴۰۴) و در این جا جدلی در تکثیر نتیجه و قیاس از جانب دیگر استفاده می‌کند.

(۴۰۵) و إنما جوزنا أن يفهم هذا أنه يزيد به جانب الجدلی ليتبين أن أكثر قياساته على هذه السيل. و يقل فی البراهین هذا و فی التعليميات لأنها منعكسة الحدود و لأن هذا المثال يليق بالجدليين من حيث المقدمات و من حيث إنه على مطلوبين متقابلين.

(۴۰۵) و این که ما این برداشت را از کلام ارسطو را جایز دانستیم به خاطر این است که اولاً اکثر قیاس‌های جدلی از این طریق تزید حاصل می‌کنند و این روش در برهان و ریاضیات به ندرت اتفاق می‌افتد زیرا حدود براهین قابلیت انعکاس به همدیگر را دارند؛ و ثانیاً این مثال از حیث مقدمات و از حیث دو مطلوب متقابل آن در شأن جدلی است.

(۴۰۶) و قد یمكن أن يفهم هذا الموضع من التعليم الأول على غير هذا الوجه، بل على عكسه: وذلك لأن الجدل وإن كان أكثر تصرفاً وأكثر شعب تصرف، فإنه أقل نتائج. فإن الجدل لا يتغلغل إلى الكلام في جميع المسائل، فإنه لا تفي بذلك مشهوراته و ما يبني عليها. وذلك لأنه يحتاج في كل مسألة إلى قياس حاضر. فما كان يتبين مثلاً بألف وسط لا يمكنه أن يحضره. ولا أيضاً ينتفع في جدله ببيان شيء يحتاج إلى أوساط كثيرة جداً لا يفي المخاطب بإيرادها كلها وقت المجادلة. والقياس البرهاني فلا يرى بأساً في أن يكون مطلوبه إنما يتوصل إليه بألف وسط وفي مدة طويلة. فهو يمعن في التركيب على الاستقامة؛ ولا يرى بأساً في العدول أيضاً عن أوساط و حدود صغرى إلى غيرها لأن له مدة فراغ و قد وطن نفسه على التعب.

(۴۰۶) و گاهی ممکن است این فقره از تعلیم اول چنانچه گفتیم فهمیده نشود، بلکه بر عکس آن وجه فهمیده شود: و این به این خاطر است که جدل هرچند از جاهای مختلف و شعب مختلف مقدمات خود را کسب می‌کند، اما از نظر نتایج محدود است. زیرا جدل نمی‌تواند در تمام مسائل سخنی داشته باشد، به خاطر این که مشهورات آن به این امر وفا نمی‌کند. زیرا شخص جدلی در هر مسئله‌ای به قیاس آماده‌ای محتاج است؛ و آنچه که مثلاً با هزار واسطه قابل تبیین است امکان ندارد جدلی آن را نزد خود حاضر کند؛ هم‌چنین جدلی در جدل خویش از آنچه که اوساط کثیر دارد در مخاطبه با طرف خود در وقت مجادله نمی‌تواند سود برد. اما آن کسی که قیاس برهانی اقامه می‌کند از این که مطلوب آن با هزار واسطه و در مدت بسیار طولانی ثابت شود خوفی ندارد؛ او به‌طور مستقیم در ترکیب مقدمات وارد می‌شود و از این که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۷۸

در حین انجام ترکیب به حدود اوسط و حدود صغری دیگری متوسل شود خوفی ندارد زیرا فراغت دارد و با خشنودی نفس خویش را به تعب انداخته است.

الفصل الثالث فی استئناف القول علی برهان لم و إن و مشارکتها و مباینتها فی الحدود و اختلافها فی علم و فی علمین (۴۰۷) قد تقدم منا القول فی إبانة الفرق بین برهان إن و برهان لم؛ و کیف یکون علی شيء واحد برهان إن و برهان لم. و بقى أن نحاذی بکلامنا ما قیل فی التعلیم الأول فنقول:

فصل سوم درباره‌ی برهان لم و برهان ان، و مشارکت و مباینت آن‌ها در حدود و درباره‌ی اختلاف آن‌ها در یک علم یا در دو علم

(۴۰۷) قبلاً فرق بین برهان ان و برهان لم را بیان کردیم و نیز کیفیت این را بیان کردیم که چگونه می‌توان بر شيء واحد برهان ان و برهان لم اقامه کرد. اینک به موازات سخنان ارسطو در تعلیم اول می‌گوییم: ۳۱۹

(۴۰۸) إن الحدود قد يقع فيها برهان إن و برهان لم علی وجهین: أحدهما أن یکون المطلوب واحداً بعینه فیکون علیه قیاسان: أحدهما لا یکون قد وفیت فيه العلة الأولى - أى القریبة للأمر، الموجبة له لذاته، و تكون هذه العلة قد وفیت فی الآخر، فیشترک القیاسان فی أن کل واحد منهما أعطی العلة للأمر، و یفترقان فی شیئین: أحدهما أن أحد القیاسین أعطی العلة البعیده و الثانی أعطی العلة القریبة. و الثانی منهما أن أحد القیاسین فيه مقدمة تحتاج إلى متوسط و هو العلة القریبة، و المعلول القریب؛ و لذلك لم یعط فيها برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۷۹

اللم المحقق، و الآخر لیس فيه مقدمة محتاجة إلى ذلك. فهذا أحد الوجهین الممكنین و سیرد تفصیله بعد. و أما الوجه الثانی فأن لا یکون قد أعطی فی کل قیاس منهما علة لا قریبة و لا بعیده، و لكن أعطی فی أحدهما ما لیس بعلة أصلاً: فإنه قد یمکن أن یکون ما

لیس بعلة منعکسا علی الحد الآخر من المقدمة، سواء كان ما لیس بعلة معلولا للآخر کلمع الکوکب الذی هو معلول لبعده، و هو مما ینعکس علی العلة و هی بعده، و مثل هیئة تیزد ضوء القمر الذی هو معلول کریته، و هو مما ینعکس علی العلة و هی کریته، أو کان ما لیس بعلة لیس أيضا بمعلول للآخر و لا علة، مثل دلالة ثبات الهالة علی سجوم المطر عن السحاب الذی فیة الهالة. فإنه إذا کان یمکن أن یمکن معلول منعکس أو علامة منعکسة- و إن لم یجب ذلك فربما لم یکن المعلول منعکسا، بل کان أعم مثل إضاءة البیت بسبب الاصطباح، أو کان أخص مثل التدخین عن النار، و كذلك العلامة علی ما علمت- فتبین أنه یمکن أن یبین بالمعلول العلة، و بالعلامة ذو العلامة، و یمکن أن یبین بالعکس. و إنما یتوقف الأمر علی الأعراف. فإن کان الإعراف نسبة المعلول أو العلامة إلی الحد الأصغر، کان هو الأولی أن یجعل حد أوسط و العلة حداً أكبر، فکان ذلك وجهاً من وجهی هذا البرهان، مثل قولک: إن الکواکب المتحيرة مضيئة غیر لامعة، و کل مضيء غیر لامع فهو قریب، فالکواکب المتحيرة قریبة. و أيضا: الکواکب الثابتة مضيئة لا معة، و کل مضيء لا مع فهو بعید، فالکواکب الثابتة بعيدة. ثم کل واحد من اللمع و سلبيه مسبب و معلول: ذلك للبعید، و هذا للقریب. و كذلك قولک: القمر یتیزد ضوءه کذا و کذا، و کل ما یتیزد ضوءه کذا و کذا فهو کرى، فالقمر کرى. فهذا أيضا الحد الأوسط فیة معلول الأكبر.

(۴۰۸) گاهی برهان آن و برهان لم دربارهی حدود بر دو وجه اقامه می‌شود: وجه اول آن که مطلوب واحد باشد و بر این مطلوب واحد دو قیاس وجود داشته باشد: اول قیاسی که در آن علت اولی- یعنی علت قریب مطلوب، که مطلوب را ذاتا ایجاب کند- داده نشده باشد، و این علت در قیاس دیگری داده شده باشد؛ که در این صورت این دو قیاس، در این امر که هریک از آن‌ها علت را اعطا می‌کنند، مشترکند؛ ولی از دو جهت باهم فرق دارند: اول در این که یکی از آن دو قیاس علت بعید را اعطا می‌کند و دومی علت قریب را اعطا می‌کند. ۳۲۰ دوم در این که یکی از این دو قیاس دارای مقدمه‌ای باشد که به مقدمه‌ی دیگری محتاج باشد که شامل علت و معلولی قریب است، بنابراین اعطای لم نمی‌کند؛ و دیگری مقدمه‌ای نداشته باشد که به مقدمه دیگری نیاز داشته باشد. این یک وجه ممکن است و ما آن را به‌زودی پس از این به‌طور مفصل بیان می‌کنیم. اما وجه دوم این است که این‌طور نباشد که در هر دوی آن قیاس‌ها علت قریب و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۸۰

علت بعید داده نشده باشد؛ بلکه در یکی از آن دو قیاس اصلا علتی داده نشده باشد: زیرا گاهی ممکن است که آنچه که علت نیست بر حد دیگر مقدمه قابل انعکاس باشد، اعم از این که آنچه که علت نیست، معلول حد دیگر باشد، مانند چشمک زدن ستاره که معلول دور بودن آن است، و این چشمک زدن بر علت- که دور بودن است- قابل انعکاس است؛ ۳۲۱ و مانند زیاد شدن نور ماه که معلول کرویّت آن است و این زیاد شدن نور ماه بر علت آن- که کرویّت است- قابل انعکاس است؛ یا این که آنچه که علت نیست، نه علت حد دیگر باشد و نه معلول حد دیگر باشد. مانند دلالت وجود هاله بر ریزش باران از ابری که هاله دارد. ۳۲۲ بنابراین هرگاه انعکاس معلول و یا انعکاس علامت امکان داشته باشد- هرچند این امر الزامی نیست، زیرا که چه بسا معلول منعکس نباشد بلکه اعم باشد، مانند روشن بودن اتاق به سبب روشن بودن چراغ، یا اخص باشد مانند دود نسبت به آتش، ۳۲۳ و همین‌طور است علامت، ۳۲۴ همان‌طور که دانسته‌ای- در این صورت ممکن است علت از طریق معلول و صاحب علامت از طریق علامت، یا برعکس، تبیین شود. در چنین صورتی امر قیاس بر آنچه که اعراف است توقف دارد.

اگر نسبت معلول یا علامت به حد اصغر، اعراف باشد، اولویت دارد که حد اوسط و علت، حد اکبر قرار داده شود؛ و این صورت یکی از دو صورت برهان است. مانند: ستارگان متحرک نورانی بوده و چشمک نمی‌زنند، و هرآنچه نورانی بوده و چشمک نمی‌زند نزدیک است، بنابراین ستارگان متحرک نزدیکند. و نیز: ستارگان ثابت نورانی بوده و چشمک می‌زنند، و هرآنچه نورانی بوده و چشمک می‌زند دور است، بنابراین ستارگان ثابت دور هستند. و نیز: نور ماه چنین و چنان زیاد می‌شود، و هرآنچه نوراش

چنین و چنان زیاد شود کروی است، بنابراین ماه کروی است. در این مثال‌ها حد اوسط معلول حد اکبر است.

(۴۰۹) فهذه أمثلة الضرب الثاني من برهان إن. و لو أن هذه الحدود الكبرى كانت أعرف من هذه الحدود الوسطى، و كان القرب و البعد للمتحيرة و الثابتة أعرف من اللمع و لا- اللمع، و الكرية أعرف للقمر من هيئة قبول الضوء، لكان يمكن أن تجعل هذه العلل حدودا وسطى؛ فيقال إن الكواكب المتحيرة قريبة الضوء، و كل قريب الضوء فإنه لا يلمع؛ أو يقال إن القمر كروي، و كل كروي فإنه يقبل الضوء هكذا، فكان هذا برهان لم. على أنه يجوز أن يعلم أولا الإن بالمعلول ثم يقلب فيعلم اللم بالعلة فلا يكون دورا: لأن البيان الأول لم يطلب فيه لم ألبته؛ و أما البيان الثاني فلم يطلب فيه إن ألبته. فيكون هذا قريبا من المصادرة على المطلوب و ليس مصادرة على المطلوب.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۸۱

(۴۰۹) این مثال‌ها از نوع دوم برهان آن هستند. ۳۲۵ اگر این حد اکبرها از حد اوسطها اعرف بودند، و نزدیکی و دوری برای ستارگان متحرک و ثابت از چشمک زدن و چشمک نزدن اعرف بودند، و کروییت از هیئت قبول نور برای ماه اعرف بود امکان داشت که این علت‌ها را حدود اوسط قرار بدهیم و بگوییم: ستارگان متحرک نورشان نزدیک است و آنچه نورش نزدیک است چشمک نمی‌زند؛ یا می‌گفتیم ماه کروی است، و هر آنچه کروی است نور را به این صورت می‌پذیرد، در این صورت برهان، برهان لم می‌شد. علاوه بر آن جایز است که انیت چیزی ابتدا از طریق معلول معلوم شود، و سپس لمیت آن از طریق علت معلوم گردد و این بعید نیست. زیرا در صورت اول لمیت مورد طلب نیست؛ و در صورت دوم انیت مورد طلب نیست و این نوع قیاس هرچند به نظر می‌رسد مصادره بر مطلوب باشد اما مصادره بر مطلوب نیست.

(۴۱۰) ففي أمثال هذه المواد المنعكسة يمكن في علم واحد أن يعلم إنَّ صرف أولًا ثم يعلم لمَّ صرف ثانيا من مواد بأعيانها مع فيها من تقديم و تأخير و زيادة و نقصان. مثاله أن يعلم بالعلم الرصدى أن القمر كروي الشكل لأنه يستضيء كذا و كذا، فيكون هذا محفوظا. ثم يتعرّف من العلم الطبيعي أن الأجرام السماوية يجب أن تختص بالأشكال الكرية من جهة برهان طبيعي يعطى اللّم و الإن جميعا، ثم يقال: فلذلك ما صار يتشكل على هذا الشكل الذي أنت غير شاكّ به في إنيته و إنما تجهل لميته.

(۴۱۰) در مورد این موادی که به هم منعکس می‌شوند ۳۲۶ امکان دارد که با تقدیم و تأخیر و زیادت و نقصان آن‌ها در یک علم واحد ابتدا انیت صرف و سپس لمیت صرف با استفاده از مواد به خصوصی دانسته شود. مثال آن این که: از طریق علم رصد معلوم شود که قمر چون نور را چنین و چنان قبول کند کروی است، این محفوظ است. ۳۲۷ سپس در علم طبیعی از طریق برهان طبیعی که لمیت و انیت را، اعطا می‌کند دانسته شود که اجرام آسمانی باید کروی شکل باشند؛ سپس گفته شود: بنابراین لمیت آنچه که بر این شکل است و تو در انیت آن شک نداشتی ولی لمیت‌اش را نمی‌دانستی روشن می‌شود.

(۴۱۱) و قد يمكن مثل ذلك من وجه آخر. و ذلك لأنه قد يمكن أن يكون لشيء واحد معلولات و لوازم مقارنة، لا هي علل و لا معلولات، مثل أن تكون معلولات لشيء واحد و تكون منعكسة عليه و يكون له أيضا علل ذاتية منعكسة عليه، و يكون وجود تلك المعلولات و اللوازم لموضوع ما أعرف من وجود الشيء له، و وجود تلك العلة أيضا لذلك

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۸۲

الموضوع أعرف من وجود الشيء له. فإن جعل الحد الأوسط من العلل، كان برهان لم و إن معا؛ و إن جعل من اللوازم و المعلولات كان برهان إن فقط.

(۴۱۱) این امر، به وجه دیگری نیز ممکن است. زیرا گاهی چیز واحدی دارای معلولات و لوازم متعارفی که نه علل و نه معلول‌اند می‌باشد، مانند این که چیز واحدی دارای معلولاتی باشد که بر آن منعکس‌اند و همان چیز هم‌چنین دارای عللی ذاتی باشد که باز بر آن منعکس‌اند؛ و وجود این معلولات و لوازم برای آن موضوع از وجود چیز دیگری برای آن اعرف باشد. در این صورت اگر یکی

از علل را حد اوسط قرار دهیم، برهان برهان لم و ان خواهد بود و اگر حد اوسط از لوازم و معلولات قرار داده شود برهان فقط برهان ان خواهد بود.

(۴۱۲) فإذن هذا الوجه الواحد من وجهي ما نحن فيه قديما قد انشعب إلى وجهين: أحدهما الوجه الذي تكون مواد مشتركا فيها للأمرين ولكن يجرى الأمر في الأمرين على العكس. والثاني الوجه الذي تكون مواد مختلفا فيها وأخذ أحد المختلفين، الذي ليس هو العلة، وسطا تارة فأعطى برهان إن، وأخذ ثانيهما الذي هو العلة وسطا تارة فأعطى برهان إن و لم معا. فعلى هذا الوجه يجب أن يفسر هذا الموضع حتى يكون الإن واللم لشيء واحد. والذي يفسره قوم آخرون يكون فيه الإن لشيء واللم لشيء آخر.

(۴۱۲) بنابراین این وجه، یکی از دو وجهی است که قبلا- در بیان آن بودیم که دو وجه می‌شود: اول، وجهی که مواد آن در برهان لم و ان مشترک است، لکن امر در برهان لم و ان بر عکس هم جریان می‌یابد. و دوم، وجهی که مواد آن در برهان لم و برهان ان مختلف است، و یکی از آن مواد که علت نیست به عنوان حد اوسط اخذ می‌شود و اعطای اثبت می‌کند. و لازم است این فقره [از کلام ارسطو] ۳۲۸ این چنین تفسیر شود تا این که امکان داشته باشد که برهان لم و ان بر شیء واحد اقامه گردد. ولی در آنچه که دیگران تفسیر کرده‌اند برهان لم بر یک شی و برهان ان بر شی دیگر اقامه می‌شود.

(۴۱۳) و لرجع إلى تفصيل القسم الذي لا يكون في أحد قياسيه علة قريبة و يكون في الثاني علة قريبة. أما الذي لا يكون فيه علة قريبة فقد قيل في التعليم الأول ما هذا لفظه:

«و أيضا في الأشياء التي يوضع الأوسط فيها خارجا: إنما يكون البرهان على لم هو إذا كان أخبر بالعلة نفسها، فإن لم يخبر بها نفسها لم يكن برهان على لم بل على إن». و إنما يعنى

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۸۳

بالعلة العلة القريبة.

(۴۱۳) اینک باز می‌گردیم به آن قسمی که در یکی از قیاس‌های آن علت قریب داده نشده باشد و در یکی از قیاس‌های آن علت قریب داده شده باشد. در مورد آن قسمی که در آن علت قریب داده نشده باشد در تعلیم اول چنین گفته شده است: «همچنین در مواردی که حد اوسط، خارج قرار داده می‌شود: برهان در صورتی لمی است که از خود علت خبر داده شود، و اگر از خود علت خبر داده نشود، برهان، برهان لمی نخواهد بود بلکه برهان انی خواهد بود.» ۳۲۹ و منظور از علت، علت قریب است.

(۴۱۴) لكن قوله «الأشياء التي يوضع فيها الأوسط خارجا» يحتمل معنيين:

أحدهما ألا يكون ترتيب الحدود على ترتيب الشكل الأول بل على ترتيب الثاني مثلا، فيكون الحد الأوسط خارجا ولا يكون أعطى العلة القريبة فيه- كما نقول في الشكل الثاني إن الجدار لا- يتنفس لأنه ليس بحيوان، و كل متنفس حيوان. وهذا التأويل أظهر. و يكون إنما نسب إلى الشكل الثاني لأنه كما علمت أولى بالسلب. و هذا يقع في البراهين السالبة أكثر و إن كان قد يقع في الموجبة.

(۴۱۴) این سخن ارسطو که «در مواردی که حد اوسط خارج قرار داده می‌شود» دو معنی می‌تواند داشته باشد: آن که ترتیب حدود به صورت شکل اول نباشد، بلکه مثلا به صورت شکل دوم باشد؛ در این صورت حد اوسط خارج می‌باشد و علت قریب در آن داده نمی‌شود- همان‌طور که مثلا- در شکل دوم می‌گوییم: دیوار تنفس نمی‌کند زیرا حیوان نیست، و هر تنفس‌کننده‌ای حیوان است. ۳۳۰ این تأویل سخن ارسطو، ظاهر است و از آن‌جا که شکل دوم، به سلب اولویت دارد، آن را به شکل دوم نسبت داده است. این نحو در خارج قرار گرفتن حد اوسط اکثرا در براهین سالبه واقع می‌شود، هرچند گاهی در براهین موجب نیز اتفاق می‌افتد.

۳۳۱

(۴۱۵) فأما التفسير الثاني- وهو الأصوب و إن لم يكن الأظهر- فهو أنه يعني بالأوسط الأوسط في القياس والوجود جميعا، وهو العلة القريبة، على أنها منعكسة؛ و يكون معنى وضعه خارجا ألا يكون قد رتب في أجزاء القياس بل ترك من خارج. فإن الجدار في مثالنا

المذكور ليس علّة كونه غير متنفس ما وضع و هو: كونه ليس بحيوان، بل

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۸۴

ما ترك خارجا و هو: كونه غير ذي رئة. فإنه إذا كان للإيجاب مطلقا علّة منعكسة، فرفع تلك العلّة علّة السلب، و كان السلب مطلقا إذا كان له علّة منعكسة، فمقابل تلك العلّة علّة الإيجاب. و لو كان علّة أنه لا يتنفس كونه ليس بحيوان، كان علّة أنه يتنفس، كونه حيوانا: و ليس كذلك، فإن من الحيوان ما لا يتنفس. و كذلك ليس علّة أنه لا يتنفس أنه ليس بحيوان، بل الحيوان أعم مما لا يتنفس و «ليس بحيوان» أخص مما «لا يتنفس»: فإن من غير المتنفسات ما هو حيوان. بل علّة التنفس أخص من الحيوانية و هو وجود الرئة. و علّة عدم التنفس أعم من عدم الحياة و هو عدم الرئة.

(۴۱۵) اما تفسير دوم- که صحیح تر به نظر می‌رسد ولی اظهر نیست- این است که منظور از اوسط، اوسط در قیاس و وجود، هر دو است که همان علت قریب است از آن جهت که قابلیت انعکاس بر [معلول] را دارد؛ و معنی خارج قرار داده شدن اوسط این است که اوسط در اجزاء قیاس قرار داده نشده باشد بلکه در خارج از قیاس ترک شده باشد. در مثالی که ما ذکر کردیم علت غیر متنفس بودن دیوار آن چیزی نیست که در قیاس قرار داده شده است که عبارت است از: حیوان نبودن آن بلکه [علت] آن چیزی است که در خارج ترک شده است که عبارت از:

ریه نداشتن است. زیرا هرگاه برای ایجاب مطلق، علت منعکسی موجود باشد، رفع این علت، علت سلب خواهد بود، و هرگاه برای سلب مطلق علت منعکسی وجود داشته باشد، مقابل این علت، علت ایجاب خواهد بود. و اگر علت عدم تنفس، عدم حیوانیت بود، باید حیوانیت علت تنفس می‌بود، در حالی که چنین نیست، زیرا چه بسا حیوانی که تنفس نمی‌کند. و همین‌طور علت عدم تنفس عدم حیوانیت نیست، بلکه حیوانیت از عدم تنفس اعم است و عدم حیوانیت از عدم تنفس اخص است: زیرا چه بسا آنچه تنفس نمی‌کند حیوان است. بلکه علت تنفس از حیوانیت اخص است و آن عبارت است از ریه. و علت عدم تنفس از عدم حیات اعم است و آن عبارت است از عدم ریه.

(۴۱۶) و لكن قوما لشدة تكلفهم دقة الكلام و التقدير فيه، يتباعدون عن العلل القريبة إلى البعيدة، كما قيل إن بلاد الصقالبة ليس فيها زمّار إذ ليس فيها كروم. و لو قيل إنه ليس فيها خمور لكان عسى قد أدت العلّة القريبة في الإغناء عن المطربين. و لكن أعطى علّة العلّة فلم يوضح المقصود و لم يبرهن.

(۴۱۶) لكن عدهای از شدت تکلف در دقیق بودن سخن و تقدیر در آن، از علت‌های

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۸۵

قریبه به علت‌های بعیده کشانده می‌شوند، همان‌طور که گفته‌اند در شهرهای صقالبه مطرب نیست زیرا درخت مو در آنجا وجود ندارد. و اگر گفته شده بود زیرا در آنجا شراب نیست، می‌شد گفت که شاید علت قریب بی‌نیازی به مطربین را داده است؛ لكن علت علت را داده است و مقصود را روشن و برهانی نکرده است.

(۴۱۷) و قد قيل في التعليم الأول: إنما يمكن أن يكون هذا في الأكثر في علمين إذا كان أحدهما تحت الآخر بمنزلة علم المناظر عند علم الهندسة، و علم الحيل عند علم المجسمات، و علم تأليف اللحن عند علم العدد؛ و علم ظاهرات الفلك تحت أحكام النجوم- أي أحكام علم الهيئة: فإن هذه العلوم يكاد أن يكون الأعلى و الأسفل منهما متواطئ الاسم. و إنما قيل «يكاد» و لم يقل بالحقيقة؛ و ذلك لأن العلمين من هذين ينسبان إلى شيء واحد من وجه: فإن الظاهرات و علم الهيئة كلاهما ينظر في حال الأجرام و الأبعاد. و كذلك النجوم التعليمي و نجوم أصحاب الملاحه، فإن كليهما ينظر في مواضع النجوم. و تأليف اللحن التعليمي و تأليف اللحن السماعي كلاهما ينظر في حال النغم.

و كذلك علم المناظر و علم الهندسة ينظران في أشكال و خطوط و مقادير. و كذلك علم الحيل و علم المجسمات ينظران في مقادير

ذوات عمق.

(۴۱۷) در تعلیم اول گفته شده است که: ۳۳۲ اختلاف در برهان لم و برهان انّ اکثرا در دو علم است، هرگاه یکی از آن دو علم تحت دیگری باشد؛ مانند علم مناظر نسبت به علم هندسه، و علم مکانیک نسبت به علم مجسمات؛ ۳۳۳ و علم موسیقی نسبت به علم عدد، و علم افلاک که در تحت علم نجوم قرار دارد- یعنی احکام علم هیئت: و به نظر می‌رسد که بر علم اعلی و علم اسفل در این علوم یک اسم به طور متواطی اطلاق می‌شود. ۳۳۴ و این که گفته است «به نظر می‌رسد» و نه گفته است «در حقیقت» ۳۳۵ به خاطر این است که این جور دو علم از یک جهت به یک چیز نسبت داده می‌شوند: علم افلاک و علم هیئت هر دو در مورد اجرام و ابعاد بحث می‌کنند. و همین طور نجوم تعلیمی و نجوم مربوط به دریانوردان، هر دو، در مورد موضع ستارگان بحث می‌کنند. هم چنین موسیقی تعلیمی و موسیقی سماعی، هر دو، در مورد احوال نغمه‌ها بحث می‌کنند. و همین طور علم مناظر و علم هندسه در مورد اشکال و خطوط و تصاویر بحث می‌کنند. و همچنین علم مکانیک و علم مجسمات، هر دو، در مورد مقادیر دارای عمق بحث می‌کنند.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۸۶

(۴۱۸) فلهذا الاشتراك الذی لها تشبه المتواطئة و لكن لیست بالحقیقه متواطئه لسببین: أحدهما أن العلمین فی بعض الأصناف المذكورة لا یشرکان فی النسبة اشتراكا تاما: فإن علم الموسيقى ینظر فی عدد ما بحال؛ و هو عدد وقع فی نغم. و علم المناظر ینظر فی مقادیر ما بحال و هی مقادیر ما للبصر إلیها نسبة. و علم الحساب ینظر فی العدد علی الإطلاق، و علم الهندسة ینظر فی المقادیر علی الإطلاق.

(۴۱۸) به خاطر این اشتراک، به نظر می‌رسد که یک اسم به طور متواطی بر آن‌ها اطلاق می‌شود؛ اما به دو سبب در حقیقت چنین نیست: اول آن که دو علم مذکور در بعضی از موارد فوق اشتراک تام ندارند: زیرا مثلا علم موسیقی در مورد عدد خاصی، که عدد مورد استفاده در نغمه باشد، بحث می‌کند. و علم مناظر درباره‌ی مقادیر خاصی بحث می‌کند که عبارت است از مقادیری که با دیدن و مشاهده نسبتی نداشته باشد. و علم حساب درباره‌ی مطلق عدد و علم هندسه درباره‌ی مطلق مقادیر بحث می‌کند.

(۴۱۹) والوجه الثانی أنهما ولو اشتراکا فی المنظور فیه واستقرت نسبتهما إلیه من جهة کمية المنسوب إلیه و کیفیته، فلیست النسبة معا؛ بل لبعضها أولا- و لبعضها آخرا- و هذا یمنع التواطؤ الصرف- و إن اشتراک أشياء فی المعنی إذا لم تتساو فیه، بل اختلفت بالتقدیم و التأخیر و الاستحقاق أو النقصان و الزیادة كما تبین لك من قبل. و لما کادت تكون هذه من المتواطئة أسماؤها شابها بوجه ما العلم الواحد فشارکت بوجه ما فی المسائل لكن اختلفت؛ فإن العلم الأعلى یعطى اللم و العلم الأسفل یعطى الإن علی نحو ما کنا نحن أنفسنا أوضحناه فی موضعه.

(۴۱۹) و وجه دوم آن که دو علم هرچند در مورد مسائل اشتراک داشته باشند و نسبت‌شان از جهت کمیت و کیفیت یکسان باشد، با این حال این نسبت هم‌زمان نیست، بلکه برای یکی از آن‌ها ابتدا ثابت است و برای دیگری پس از اولی ثابت است- و این امر مانع تواطؤ صرف است- هرچند در معنایی که در آن مساوی نیستند اشتراک داشته باشند، بلکه از نظر تقدم و تأخر، و استحقاق یا نقصان و زیادت فرق می‌کنند، همان‌طور که قبلا- برای روشن شدن شده است. و از آن‌جا که گویی یک اسم بر آن‌ها به طور متواطی اطلاق می‌شود، پس به نظر می‌رسد که یک علم هستند، بنابراین از یک نظر اشتراک دارند، ولی در حقیقت اختلاف دارند، زیرا علم اعلی لم را ولی علم اسفل ان را به دست می‌دهد، به همان نحوی که ما خودمان قبلا به جای خود این مطلب

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۸۷

را توضیح داده‌ایم.

(۴۲۰) ثم قیل: و ذلك لأن العلم یان هو لمن یحس بالأمر؛ فأما العلم بلم فهو لأصحاب التعالیم. معناه أن العلم «یان هو» للملاح و العلم

«بلم هو» للمنجم. و العلم «یان هو» للمتدرب فی صناعه الموسیقی العملیه و العلم «بلم هو» لصاحب علم التألیف التعلیمی. و هذا هو ظاهر الکلام الذی قیل فی التعلیم الأول. و قیل إن أصحاب العلوم العالیه عندهم السبب و كثيرا لا يحسون بالجزئیات و لا يشعرون بها علی ما هی علیها، و كثيرا ما یسمع التعلیمی العالم بالموسیقی بعد الذی بالأربعه أو الطینی أو غیر ذلك من الأبعاد المتفقّه، فلا یحس و لا- یعلم أنها متفقّه مع أنه یعلم السبب فی اتفاقها؛ لأن عنايته بالأمر الکلی لا الأمر الجزئی، و عنايته بالصورة مجردة عن الماده فی الوهم لا محصّله فی الماده بالطبع أو الصناعه: فإن المقادیر أو المسوحات و إن كانت لا تكون إلا فی الماده، فإن المهندس یتزعمها عنها و ینظر فیها لذاتها لا لما یرض لها من وجود فی ماده علی ما أوضحناه من قبل.

(۴۲۰) سپس گفته شده است: ۳۳۶ بنابراین علم به «ان» مختص حس کننده، و علم به «لم» مختص اصحاب تعلیم است. معنای این سخن این است که علم به «انیت آن» «ثبوت شیء» مخصوص دریانورد و علم به «لمیت آن» «علت شیء» مخصوص منجم است. و علم به «ثبوت شیء» مخصوص کسی است که در موسیقی عملی تفحص می کند و علم به «علت شیء» مخصوص کسی است که علم تألیف تعلیمی دارد. و این ظاهر سخنی است که در تعلیم اول گفته شده است. و گفته شده است که اصحاب علوم اکثرا جزئیات را درک نمی کنند و آن‌ها را چنانچه هستند نمی دانند، ۳۳۷ و چه بسا که کسی علم موسیقی می داند بعد بالاربعه یا بعد طینی یا غیره از ابعاد متفق را می شنود، اما نمی داند که متفق است، با این که سبب اتفاق آن‌ها را می داند؛ زیرا توجه او به امر کلی است نه به امر جزئی؛ و توجه او به صورت مجرد از ماده در وهم است نه به صورتی که بالطبع یا به طور ساختگی به ماده تعلق دارد؛ زیرا مقادیر و چیزهای قابل مساحی هرچند جز در ماده وجود ندارند، با این حال شخص هندسه دان آن‌ها را از ماده انتزاع می کند و ذاتا آن را مورد بحث قرار می دهد نه آن چه را که از نظر وجود مادی عارض می شود؛ همان طور که قبلا توضیح دادیم.

(۴۲۱) فهذا القسم هو الأكثر. و قد یكون علی وجه ثان. و هو أن یكون جزء من علم ما

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۸۸

تحت علم آخر لا کله، مثل أن النظر فی الهاله و القوس و ما أشبه ذلك من الخیالات الکائنه من انعکاس البصر إلی تیر أو ملون غیر أملس صقیل، جزء من العلم الطبیعی و موضوع تحت علم المناظر ثم تحت الهندسه، و العلم کله لیس كذلك. و أيضا فإن النظر فی الزوايا الواقعه عند البصر بین الوسط و المقوم من مکان الکواکب، و بین ما یری علیه الکوکب أو یری علیه اکر التدویر فی أبعادها البعیده و القریبه، و زوايا انحرافات المنظر، جزء من علم المجسطی و واقع تحت علم المناظر. و العلم کله لیس واقعا تحته. فهناک أيضا یرض مثل ما یرض هناك فیکون عند الطبیعی «أن القوس هی هکذا أو هکذا بسبب کذا» سببا غیر محصل و لا مقرب. و عند المناظری أنه لم هو بالسبب المحصل المقرب.

(۴۲۱) این قسم اکثریت دارد. و گاهی به صورت دوم است. ۳۳۸ و آن عبارت است از این که جزئی از یک علم تحت علم دیگری باشد، نه کل آن؛ مانند این که بررسی هاله و قوس قزح و مانند آن از خیالات ناشی از انعکاس چشم به سوی چیزی روشن یا چیز رنگی غیر صیقلی، جزئی از علم طبیعی است و موضوعی است که تحت مناظر و پس از آن تحت علم هندسه است؛ اما کل علم [طبیعی] این طور نیست. ۳۳۹ هم چنین بررسی زاویه های حاصل شده در چشم بین وسط و مقوم از مکان ستاره ها، و بین آنچه ستارگان یا کرات تدویر در ابعاد بعید و قریب در آن مشاهده می شود، و هم چنین بررسی زوایای انحرافات منظر، همه جزئی از علم مجسطی و تحت علم مناظر هستند. اما کل علم [مجسطی] تحت علم مناظر نیست. بنابراین حکم این مثال هم مانند حکم مثال قبلی است، و در علم طبیعی گفته می شود که «قوس قزح به خاطر فلان سبب چنین و چنان است»، و در این جا سبب غیر محصل و بعید داده می شود، ولی در علم مناظر «لم» مطلب و سبب محصل و قریب آن داده می شود.

(۴۲۲) و قد یكون علی وجه ثالث: و هو أنه قد یتفق ألا یكون العلم کله و لا جزء ما معین منه تحت علم آخر، بل مسأله ما بعینها: إذ یتفق أن یقع عارض غریب لموضوع الصناعه مثل استداره الجرح، فإن هذا العارض یوجب عارضا ذاتیا و هو عسر الاندمال، فیکون

الموضوع قد صار باقتران عارض غریب مخصّصاً مهیّاً لاللتزام عارض ذاتی. و لو لم يجعل مخصصاً ما التزم عارضاً ذاتياً علی ما أوضحنا. فیکون برهانه المعطى للم لا- من ذلك العلم، بل من العلم الذی منه العارض الغریب. فالطیب یحکم أن الجراحات المستدیرة بطیئة الاندمال، و المهندس یعطى العلة فی ذلك حین یقول لأن الدائرة أوسع الاشکال إحاطة.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۸۹

(۴۲۲) گاهی وجه سومی هم وجود دارد: ۳۴۰ و آن این است که گاهی نه کل علم و نه جزء معینی از آن تحت علم دیگر قرار نمی گیرد بلکه فقط مسئله معینی از یک علم تحت علم دیگر قرار می گیرد. گاهی پیش می آید که عرض غریبی بر موضوع صنعت عارض می شود، مانند دایره شکل بودن جراحات؛ و این عرض غریب عرض ذاتی دیگری را ایجاب کند که عبارت است از دیر التیام یافتن جراحات. بنابراین در این جا، موضوع از طریق اقتران عارض غریب تخصیص یافته و آماده‌ی التزام عارض ذاتی می شود. و اگر موضوع به این عرض غریب تخصیص نیابد، همان طور که قبلاً توضیح دادیم ملتزم عارض ذاتی نمی شود. در این صورت برهان لم مسئله را این علم اعطا نمی کند، بلکه علمی اعطا می کند که عرض غریب به آن مربوط است. و پزشک حکم می کند که جراحاتی که مستدیر هستند دیر التیام می یابند و هندسه دان وقتی که می گوید:

زیرا دایره از نظر احاطه از هر شکل دیگر اوسع است علت این امر را اعطا می کند.

(۴۲۳) و قد یمکن أن یعطى سبب مرکب من العلم الطبیعی و الهندسی فیقال: لأن الاندمال تحرّکة إلى الوسط: فإذا کانت زاویة تعینت جهة الحرکة فیسهل الالتقاء، و إذا لم تکن زاویة کانت الحرکة فی جميع المحيط معا و تقاومت الأجزاء و أبطأ الاندمال.

(۴۲۳) گاهی ممکن است که سبب مرکبی از علم طبیعی و هندسی داده شود مانند این که گفته شود: زیرا التیام یافتن جراحات عبارت است از حرکت آن به سوی وسط: و هرگاه شکل زخم دارای زاویه‌ای باشد، جهت حرکت معین می شود، و التقاء آسان می گردد، و هرگاه شکل زخم فاقد زاویه باشد، حرکت در تمام محیط باهم صورت می گیرد و التقاء حاصل نمی شود و بنابراین جراحات دیر التیام می یابد.

(۴۲۴) و قد أوردوا فی الشروح مثالا- لما یکون برهانه فی العلم الأسفل من جهة الإن. و فی العلم الأعلى من جهة اللم: أن صاحب المناظر یحکم بأن المخروط البصری إذا بعد فنی: و علة ذلك یعرفه المهندس من قبل معرفته بأن الخطین اللذین یرجان عن غیر قائمتین یرتقیان. و هذا المثال غیر جید: و ذلك لأنه یرب أن یکون المثال مشتملا علی شیء یرهن علیه فی العلمین ببرهانین مختلفین. و أما الذی أورد- إن صحّ- فیکون مما یوضع فی المناظر وضعاً لا مما یرهن علیه فیه.

(۴۲۴) در بعضی از شروح [کلام ارسطو] مثالی مطرح کرده اند که برهان آن در علم اسفل و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۹۰

برهان لم آن در علم اعلا اعطا شود، مبنی بر این که: عالم علم مناظر حکم می کند که مخروط بصری هرگاه دور شود از بین می رود: و علت آن این است که شخص هندسه دان با توجه به این معرفت هندسی خود می داند که دو خطی که از یک نقطه با زاویه‌ی غیر قائمه خارج می شوند تلاقی می کنند. مثال مثال خوبی نیست زیرا مثال باید شامل چیزی باشد که در هر دو علم با دو برهان مختلف بر آن برهان اقامه شده است؛ اما آنچه که مطرح شده است- بر فرض صحت- چیزی است که در علم مناظر به عنوان اصل موضوع وضع می شود. نه این که برای اثبات آن برهان اقامه شود.

(۴۲۵) نعم لو عنوانا أن أمراً إذا کان مما یرهن بهذه المقدمة فی العلم المناظری، و هی غیر معطاة العلة، فإنما یبین بما لم یرتقق بعد، فلا یکون بیانه ببرهان لم، و إذا وقع إلى المهندس صار ذلك برهان لم- کان له وجه. علی أن هذا المثال ردیء جدّاً و بالعکس من الواجب: لأن الصنوبرة زاویتها عند الحدقة و قاعدتها عند المبصر، و هنالك لا التقاء ألبتة.

بل کلما أمعن کان التباين أكثر.

(۴۲۵) آری، اگر مقصود این شارح این باشد که با این مقدمه در علم مناظر چیزی را برهانی می‌کنند که علتش داده نشده است، و صرفاً با چیزی که بعداً تحقق پیدا می‌کند تبیین می‌شود، و بیان آن بیان لمی نیست، و فقط وقتی که با شخص هندسه‌دان مطرح می‌شود، برهان آن برهان لمی می‌شود، این دارای وجهی است. علاوه بر این، این مثال جدا قابل طرد است، و قضیه برعکس است: زیرا زاویه‌ی مخروط بصری در چشم و قاعده‌ی آن در شیء مرئی است، و در این صورت البته تلاقی صورت نمی‌گیرد، بلکه هر قدر مخروط پیش رود، تباین [دو خط] بیش تر می‌شود.

(۴۲۶) فهذه الأشياء مما قيلت في التعليم الأول وفي الشروح. وقد كان وعد التعليم الأول أن يرينا قياسين على إن و لم في علمين مختلفين، و هذه الأمثلة التي اوردت في إنجاز ذلك الوعد. و مآخذ التفاسير لها إنما ترينا أمرين: أحدهما أن يكون اللم معلوما بقياس، و الإن موجودا بالحس. و الثاني أن يقع الإن في غير ما وقع فيه اللم. فإذن هذه الأمثلة إما أن ترينا قياسين على مختلفين، و إما أن ترينا أمرين أحدهما قياس و الآخر غير قياس.

و الذي أظنه حلماً لهذه الشبهة هو أن المعلم الأول لم يعن بقوله «يحس بالأمر» أن يكون حاساً بالنتيجة و المطلوب، بل تكون عنده مقدمات مأخوذة من الحس. تنتج المطلوب

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۹۱

«إنه» دون «لم هو»: فإن أصحاب العمل لهم مقاييس عن مقدمات تجريبية و امتحانية، و بينهم محاوره في إثبات و تبكيت مبنية على ذلك: مثلاً كما يقول صاحب التأليف السماعي إن هذه النغمة ليست موافقة لهذه النغمة من أجل أن الوتر الفلاني كذا، و من أجل أن النغمة الفلانية كذا. فتكون مقدمات حسية ينتج منها نتيجة حسية يتبين بها أن شئ كذا أو ليس كذا. و كذلك يقول صاحب صناعة الملاحه «ليس هذا وقت أن يكون كوكب كذا في ذلك الموضع لأن كوكب كذا بعد لم يشرق». و يقول صاحب العلم الطبيعي «إن هذه القوس ليست نصف دائرة لأن الشمس ليست على الأفق»- فيكون أما أولئك فقد أخذوا مقدمات امتحانية، و أما هذا فقد أخذ مقدمه مسلمة عن علّه بعيدة غير بينة له بالعلّه القريبة: فإن كون الشمس على الأفق ليست علّه قريبة، إنما العلّه القريبة لذلك وقوع قطب القوس على الأفق. بل إنما بيان مقدمته بالعلّه القريبة في علم المناظر، فيكون معنى أمثلة المعلم الأول على هذا الوجه.

(۴۲۶) این سخنان در تعلیم اوّل و در شروح آن گفته شده است. تعلیم اوّل وعده داده بود که دو قیاس که یکی شامل برهان ان و دیگری شامل برهان لم چیزی در دو علم مختلف است را به ما نشان دهد. و این مثال‌ها را برای عمل کردن به آن وعده مطرح ساخته است. تفسیرهای مختلف این مثال‌ها دو چیز را بر ما روشن می‌کنند: اوّل آن‌که برهان لمّ از طریق قیاس معلوم شود و برهان انّ از حس و ادراک حسّی. و دوّم آن‌که برهان انّ در موردی است که برهان لمّ در آن مورد نیست. بنابراین این مثال‌ها یا دو قیاس مختلف را به ما نشان می‌دهند و یا این‌که دو چیزی را مطرح می‌کنند که یکی قیاس و دیگری غیر قیاس است. گمان من در حل این شبهه این است که مقصود معلم اوّل از شخصی که «چیزی را حس می‌کند» ۳۴۱ این نیست که نتیجه و مطلوب را حس کند بلکه مقصود او این است که در این جا مقدماتی است که از حس اخذ شده‌اند، و نتیجه می‌دهند که مطلوب «هست» اما این‌که «چرا هست» را نتیجه نمی‌دهند: ۳۴۲ زیرا کسانی که با عمل سروکار دارند، از قیاس‌هایی استفاده می‌کنند که از مقدمات تجربی و امتحانی گرفته شده‌اند، و این گروه باهم در مورد اثبات و ابطال مطالب بحث می‌کنند، و این بحث بر همان امور تجربی مبتنی است: مثلاً شخصی که با تألیف سماعی سروکار دارد می‌گوید این نغمه با فلان نغمه موافق نیست زیرا فلان و تر فلان جور است یا فلان نغمه فلان جور است. بنابراین از مقدمات حسّی، نتیجه حسّی حاصل می‌شود و از طریق این نتیجه‌ی حسّی بیان می‌شود که فلان چیز فلان جور است یا فلان جور نیست. و همین‌طور مثلاً یک دریانورد می‌گوید: «هنوز وقت آن نشده است که فلان ستاره در فلان موضع از آسمان باشد، زیرا فلان ستاره‌ی بعد از آن هنوز

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۹۲

طلوع نکرده است». و طبیعی دان می‌گوید: «این قوس قزح نصف دایره نیست، زیرا خورشید در افق قرار ندارد»- بنابراین گروه اول مقدمات تجربی و امتحانی را اخذ کرده‌اند ولی طبیعی دان مقدمه‌ی مسلمی را، که از طریق علت قریب روشن نیست، از علت بعید اخذ کرده است: زیرا بودن خورشید در افق علت قریب نیست، بلکه علت قریب عبارت است از بودن قطب قوس قزح در افق. بلکه بیان آن مقدمه با علت قریب در علم مناظر مطرح است. بنابراین معنی مثال‌های معلم اول بر این وجه است. ۳۴۳

الفصل الرابع فی فضیلة بعض الأشکال علی بعض و فی أن قیاس الغلط کیف یقع فی الأشکال (۴۲۷) قد بین المعلم الأول أن الشکل الأول أصحّ الأشکال و أكثرها إفادة للیقین لوجوه ثلاثة: أو لها أن العلوم التعالیمیة إنما تستعمل هذا الشکل فی تألیفات براهینها، و یکاد کل علم یعطى فی مسألة برهان لم فإنما يستعمل هذا الشکل فی الأكثر: و ذلك لأن حقيقة هذا الشکل أن تكون العلة موجودة للحد الأصغر فیوجد له المعلول، فإن هذا هو تألیف الشکل الأول: إذ یکون قد أوجدت العلة للأصغر و تبع فیها المعلول العلة. فإن کان البیان البرهانی لا یجاب الکلی، فلا یکون إلا بالشکل الأول؛ و إن کان بالسلب فقد یمکن فی الشکل الثانی، و لكن یکون قد غیر هذا النظام لأن الحد الأصغر یکون أعطى العلة و حملت علیه العلة ثم لم یجعل المعلول تابعا للعلة فی الوجود له، بل حرّف فجعل المعلول متبوعا و العلة تابعة له. فلا تكون العلة قد جرّت معلولها بالقصد الأول، و فی الشکل الأول تكون قد فعلت ذلك بالقصد الأول. و أما الشکل الثالث فلا تكون أيضا العلة قد أوجدت فی الحد الأصغر، بل یکون الحد الأصغر أوجد العلة التي یتبعها معلول، فتكون العلة لم تجرّ المعلول بالقصد الأول. إنما الشکل الأول هو الذی یعطى الشیء فی علة ما ثم یتبع المعلول علته. فهذا بالحقیقة هو الذی بالفعل برهان لم. و سائر ذلك بالقوة برهان لم.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۹۳

فصل چهارم در فضیلت بعضی اشکال بر بعضی دیگر، و در این که چگونه قیاس غلط در اشکال به وجود می‌آید

(۴۲۷) معلّم اول بیان کرده است که شکل اول از سه جهت صحیح‌ترین اشکال است و نسبت به اشکال دیگر بیش‌تر تولید یقین می‌کند: ۳۴۵ جهت اول این است که علوم ریاضی در تألیف براهین از این شکل استفاده می‌کند؛ و اغلب تمام علوم هرگاه دربارہی یک مساله برهان لم اعطا کنند این شکل را به کار می‌گیرند: به خاطر این که حقیقت این شکل به این صورت است که در آن علت برای حدّ اصغر موجود است و معلول برای آن به وجود می‌آید، زیرا تألیف شکل اول چنین است: علت برای حدّ اصغر موجود است، و معلول نیز به تبع علت برای حدّ اصغر موجود می‌شود. اگر قرار باشد که بیان برهانی به صورت ایجاب کلی باشد، این امر جز در شکل اول حاصل نمی‌شود ۳۴۶؛ و اگر بیان برهانی به صورت سلبی باشد، گاهی ممکن است که با شکل دوم انجام شود، اما در شکل دوم این نظم به هم می‌خورد، ۳۴۷ زیرا حدّ اصغر علت را اعطا کرده و علت بر آن حمل می‌شود، اما معلول در بودن برای حدّ اصغر تابع علت قرار داده نمی‌شود، بلکه جابه‌جا شده و معلول، متبوع و علت، تابع قرار داده می‌شود. بنابراین [در شکل دوم] علت معلول را به قصد اول به دنبال خود نمی‌کشد، در حالی که در شکل اول این امر به قصد اول صورت می‌گیرد. اما در شکل سوم نیز علت برای حدّ اصغر وجود ندارد، ۳۴۸ بلکه حدّ اصغر علتی را که معلول تابع آن است به وجود می‌آورد؛ بنابراین علت، معلول را به قصد اول به دنبال ندارد. فقط در شکل اول است که علت چیزی داده می‌شود و به دنبال آن معلول از علت خود تبعیت می‌کند. پس این شکل در واقع همان است که بالفعل برهان لم است، و اشکال دیگر فقط بالقوه برهان لم هستند. ۳۴۹

(۴۲۸) و الوجه الثانی أن العلم بما هو- و هو الحدّ- إن أمکن أن ینال بقیاس فإنما یمکن بهذا الشکل. و سنوضح بعد أنه کیف یمکن ذلك بقیاس و کیف لا یمکن. أما أنه لم هو بهذا الشکل فلا لأن الحد موجب کلی، و الشکل الثانی لا ینتج موجبا، و الشکل الثالث لا ینتج کلیا.

(۴۲۸) وجه دوم این است که اگر علم به «ما هو» که عبارت از حدّ است از طریق قیاس امکان

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۹۴

داشته باشد، آن قیاس به صورت شکل اول خواهد بود. پس از این توضیح خواهیم داد که چگونه این علم با قیاس امکان‌پذیر است، و در چه صورتی امکان ندارد. اما این که چرا با این شکل امکان‌پذیر است به خاطر این است که «حد»، یک قضیه‌ی موجهی کلیه است، ۳۵۰ و شکل دوم نتیجه‌ی موجه، و شکل سوم نتیجه‌ی کلی نمی‌دهد.

(۴۲۹) و الوجه الثالث فهو أن الشكل الأول قیاس کامل بین القیاسیة بنفسه. و الشکلان الآخران إنما بین أنهما قیاسان بالرد إليه - إما بعکس و إما بافتراض. و الخلف أيضا فإنه يرد إليه بوجه. فإذا ردّ إليه صار إلى المقدمات الأولى التي لا وسط لها و إلى الترتب الأول القیاسی الذي لا وسط له: فاجتمع عدم الوسط فی الوجهین جمیعاً.

(۴۲۹) وجه سوم این است که شکل اول قیاس کاملی است که قیاس منتج بودن آن خود به خود ثابت است. و قیاس بودن دو شکل دیگر از طریق تحویل آن‌ها به شکل اول - یا از طریق عکس و یا از طریق دلیل افتراض - ثابت می‌شود. ۳۵۱ همچنین برهان خلف نیز به نحوی به شکل اول بازگشت می‌کند. ۳۵۲ بنابراین وقتی که به شکل اول بازگشت می‌کند، مقدمات آن وسط و ترتیب آن ترتیب قیاسی که وسط ندارد می‌گردد: و از این طریق فقدان وسط از هر دو وجه حاصل می‌شود.

(۴۳۰) و هاهنا جوه من الفضيلة للشکل الأول: من ذلك أن تحليل القیاسات إلى المقدمات الأولى لا يمكن بغيره: لأنه لا بد فی کل قیاس من موجه و کلیة، و الموجهة لا تنحلّ إلى مقدماتها التي أنتجتها بالشکل الثاني. و الکلیة لا تنحلّ إليها بالشکل الثالث. (۴۳۰) وجوه دیگری از فضیلت شکل اول وجود دارد:

از جمله این که تحلیل قیاسات به مقدمات اولیه جز از طریق شکل اول امکان ندارد: زیرا هر قیاسی ناچار باید یک مقدمه‌ی موجه و یک مقدمه‌ی کلیه داشته باشد، ۳۵۳ و قضیه‌ی موجه از طریق شکل دوم به مقدماتی که آن را تولید کرده‌اند قابل تحویل نیست، و قضیه‌ی کلیه از طریق شکل سوم به مقدمات مربوط به خود تحویل نمی‌شود. ۳۵۴

(۴۳۱) و وجه آخر أن المطالب البرهانية يراد فيها تقصّي العلم و معرفه ما للشيء بالذات و ذلك بالکلی الموجب. فأما الجزئي فليس به علم مستقصي: لأن قولك بعض ج ب

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۹۵

مجهول أنه أي بعض هو. فإذا عيّنته و عرفته و كان مثلاً «بعض الذي هو د» عاد إلى الکلیة فصار کلّ د ب. أما السالب فإنه يعرف من الشيء ما ليس له، و هذا أمر غير ذاتي و بغير نهاية، إلا أن يوماً فی ضمن السلب إلى معنى ليس ساذج السلب فتكون قوته قوة الموجهة المعدوليّة. و يكاد يكون أكثر السوالب البرهانية على هذه الصفة كبرهان المعلم الأول على أن الفلک لا - ضد له. فإذا نظر المستقصي الذاتي هو الموجب الکلی، و هو مما لا ينال إلا بالشکل الأول.

(۴۳۱) وجه دیگر این که در مطالب برهانی، علم فراگیر و ذاتی شیء مدنظر است، و این امر در قضیه‌ی موجهی کلی حاصل می‌شود. امّا قضیه‌ی جزئی مفید علم فراگیر نیست: زیرا گفتن این که بعضی «ج» «ب» است مجهول است، یعنی آن «بعض» مجهول است. و هرگاه آن «بعض» را مشخص و معرفی کنی و مثلاً «آن بعض» «د» باشد این قضیه‌ی جزئی به قضیه‌ی کلی تبدیل شده و به این صورت درمی‌آید: هر «د»، «ب» است. امّا قضایای سالبه اوصافی را که شیء ندارد می‌شناسانند، و این امری غیر ذاتی و پایان‌ناپذیر است، مگر آن که در ضمن سلب، متضمن معنایی باشد که براساس آن سلب، سلب ساده نبوده و در حکم موجهی معدوله باشد. ۳۵۵ و اکثر سالبه‌هایی که در برهان به کار می‌روند این صفت را دارند، ۳۵۶ مانند برهانی که معلم اول برای اثبات ضدّ نداشتن فلک اقامه کرده است. بنابراین علم فراگیر و ذاتی، صرفاً موجهی کلیه است؛ و آن جز از طریق شکل اول تولید نمی‌شود.

(۴۳۲) و قد يكفي الشكل الأول من الفضائل أن هيئته هيئة قیاس بالفعل؛ و هيئة غيره هيئة قیاس بالقوة، فقد أوضحنا أن ذلك كيف

یکون.

(۴۳۲) در فضیلت شکل اول همین بس که هیئت آن هیئت قیاس بالفعل است، و هیئت اشکال دیگر هیئت قیاس بالقوه است، و ما این مطلب را توضیح داده‌ایم. ۳۵۷

(۴۳۳) و کان قائلًا تشکک علی المعلم الأول فی هذا الموضع إذ ذکر أن تحلیل القیاسات، من الشکلین الآخرین إلى مقدمات غیر ذات وسط، فی الشکل الأول؛ أن السالبة کیف یکون لها تحلیل إلى مقدمات غیر ذات وسط، فإن المقدمات التي تنحل إليها السالبة فلا بد فیها من سالبة، فكیف تنتهی إلى سالبة غیر ذات وسط، و کیف تكون سالبة غیر ذات وسط؟ أما الموجبة التي لا وسط لها فهي التي لا يمكن أن يكون المحمول فيها أولًا لشيء

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۹۶

هو علّة لوجوده للموضوع. و السالب کیف یکون فقدانہ للوسط، ليت شعری! فقال إنه كما أن الموجبة قد تكون بغير وسط - أي بحيث لا- يقتضی حمل محموله على موضوعه شيئًا متوسطًا يقطع مجاورتهما، فيكون هو أولًا- للموضوع، و المحمول له أولًا- ثم للموضوع؛ فكذلك السالبة قد تكون بغير انقطاع، أي بحيث لا- يكون الحكم بسلب محمولها عن موضوعها مقتضيا شيئًا آخر عنه يسلب محموله أولًا- و هو موجود للموضوع؛ و لأن السلب الكلّي منعكس، و خصوصًا فی الضروریات لذاتیات: فمتی وجد لأحد الحدين شيء محمول عليه ليس على الآخر، و إن لم يكن أو لم يسبق أولًا إلى الذهن وجود شيء للآخر محمول عليه ليس للأول، أو كان يوجد لكل واحد منهما شيء يخصه أو أشياء فيكون في كل رتبة شيء أو أشياء خاصة تساوي ذلك الحد، كانت الرتبتان متنافيتين ليس في إحدهما شيء يدخل في جملة الأخرى، فإن المحمول على أحدهما يمكن أن يجعل حدًا أوسط، فيكون سلبهما أيّهما شئت عن الآخر بقياس.

(۴۳۳) گویی کسی بر معلم اول در این مورد، وقتی معلم اول گفته است که تحلیل قیاس‌ها در دو شکل دیگر به مقدمات بی‌وسط، از طریق شکل اول صورت می‌گیرد، ایراد گرفته و گفته است: چگونه در سالبه تحلیل به مقدمات بی‌وسط ۳۵۸ صورت می‌گیرد، زیرا یکی از مقدماتی که به سالبه منتهی می‌شود لابد سالبه است، ۳۵۹ پس چگونه به سالبه بی‌وسط منتهی می‌شوند، و اساساً چگونه می‌توان سالبه بی‌وسط داشت؟ در قضیه‌ی موجه‌ای که وسط ندارد، ممکن نیست که محمول آن اولاً بر چیزی ثابت باشد که آن چیز علت ثبوت محمول بر موضوع خود است. و کاش می‌دانستم که چگونه قضیه‌ی سالبه، بی‌وسط می‌باشد! [معلم اول] در جواب می‌گوید: همان‌طور که گاهی موجه بی‌وسط است - یعنی به گونه‌ای است که حمل محمولش بر موضوعش اقتضای چیز دیگری را که مجاورت آن‌ها را قطع کند، ندارد، تا این که آن چیز ابتداء بر موضوع ثابت باشد، و محمول قضیه اول بر آن چیز و سپس بر موضوع قضیه ثابت شود؛ همین‌طور سالبه نیز گاهی بدون وسط است، یعنی به گونه‌ای است که حکم به سلب محمول آن از موضوع آن چیز دیگری را اقتضا ندارد که محمول آن اولاً از آن چیز سلب شود و آن چیز برای موضوع ثابت باشد؛ زیرا سلب کلی قابل انعکاس است، ۳۶۰ خصوصاً در ضروریات ذاتیات: بنابراین هرگاه بر یکی از دو حد قضیه چیزی حمل شود که بر دیگری حمل نمی‌شود، و وجود آن چیز سوم، که بر حد اول محمول نیست و بر حد دوم محمول است، یا فی الواقع نباشد یا اولاً به ذهن خطور نکند، و یا این که بر هریک از آن دو حد چیز یا چیزهایی ثابت باشد که مختص آن بوده و با آن حد مساوی باشد در این صورت آن دو حد نسبت به هم

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۹۷

متنافی بوده و چیزی در یکی از آن‌ها یافت نخواهد شد که در دیگری یافت شود. و در این صورت امکان دارد که محمول یکی از آن دو حد را حد اوسط قرار داده و هریک از آن دو را که بخواهید از طریق یک قیاس از دیگری سلب کنید. ۳۶۱

(۴۳۴) فإن كان المحمول الموجب إنما هو فی جانب أحد الحدين فقط، كان ذلك بقياس واحد لا غیر، مثل إن كان كل ج و لا

شیء من ب ج: أو كان كل ب ج ولا شیء من ا ج.

(۴۳۴) پس اگر محمول ایجابی فقط در یکی از دو حد باشد، در این صورت فقط یک قیاس لازم است: مانند: هر «الف» «ج» است و هیچ «ب» «ج» نیست: یا هر «ب» «ج» است و هیچ «الف» «ج» نیست. ۳۶۲

(۴۳۵) و إن كان المحمول الموجب قد وجد في جانب كل واحد من الحدين، كان بقياسين. مثلا إن كان ا، ح، د طبقه متساويه، و ط تحمل عليها و تساويها؛ و ب، ه، ز طبقه مساويه، ج يحمل عليها و يساويها؛ و معلوم أن شيئا من هذه الطبقة لا يحمل على شيء من تلك الطبقة. فإن قيل: كل ا ط و لا شيء من ب ط، كان قياس. و إن قيل كل ب ج و لا شيء من ا ج كان قياس، و هما قياسان. و كذلك الحال إن لم يكن إلا او يحمل عليه ط فقط أو ب و يحمل عليه ج فقط. لكن العادة في التمثيل جرت بذلك.

(۴۳۵) و اگر محمول ایجابی در هریک از دو حد وجود داشته باشد دو قیاس لازم است. مثلا:

اگر «الف»، «ح» و «د» یک طبقه مساوی باشد و «ط» بر آن‌ها حمل شود و با مجموع آن‌ها مساوی باشد؛ «ب»، «ز» و «ه» طبقه مساوی دیگری باشد و «ج» بر آن‌ها به طور مساوی حمل شود؛ و بدانیم که چیزی از این طبقه بر چیزی از آن طبقه حمل نمی‌شود؛ پس اگر گفته شود: هر «الف» «ط» است و هیچ «ب» «ط» نیست، یک قیاس تشکیل می‌شود. و اگر گفته شود هر «ب» «ج» است و هیچ «الف» «ج» نیست، دو قیاس تشکیل می‌شود. ۳۶۳ و همین طور است اگر فقط «الف» باشد و «ط» بر آن حمل گردد و یا فقط «ب» باشد و «ج» بر آن حمل شود. لکن عادت در تمثیل بر این صورت جریان دارد.

(۴۳۶) فإذا كان على أحد الحدين محمول خاص كان السلب بانقطاع. فيجب أنه إذا كان ليس على أحد الحدين محمول خاص، و أحدهما مسلوب عن الآخر، أن يكون ذلك سلبا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۹۸

بلا انقطاع- أي بلا واسطه- فإنه أي واسطه أحضرت، كانت مسلوبه عن الطرفين أو موجبه على الطرفين فلم ينتج.

(۴۳۶) پس هرگاه یکی از دو حد دارای محمول خاصی باشد سلب، با واسطه صورت می‌گیرد.

بنابراین لازم است هرگاه یکی از دو حد دارای محمول خاصی نباشد، و یکی از دو حد از دیگری سلب شود، این سلب، سلب بدون انقطاع- یعنی سلب بدون واسطه- باشد؛ ۳۶۴ در این صورت هر واسطه‌ای بخواهید قرار دهید، یا از هر دو طرف سلب خواهد شد یا بر هر دو طرف حمل خواهد شد و در هر حال نتیجه نخواهد داد.

(۴۳۷) و أما لفظ الكتاب في نسختنا فيوهم بدل المحمول الموضوع و الأقسام بحالها. و ذلك أيضا من وجه يستقيم، و لكن النتائج تكون جزئية: فإنه إذا كان على كل بعض حكم كلي بقياس، فليس على الكل بلا قياس. و قد وضع كليا بلا انقطاع. فيشبه أن يكون هذا معنى ظاهر النسخة التي عندنا. و الأولى ما كتبناه أولا.

(۴۳۷) اما عبارت کتاب در نسخه‌ی ۳۶۵ ما این ابهام را دارد که موضوع را به جای محمول گرفته است و با این حال همان اقسامی را که مطرح کرده که ما مطرح کردیم. این نیز به وجهی می‌تواند درست باشد اما در این صورت نتایج جزئی خواهد بود: زیرا هرگاه توسط قیاس بر «بعض» حکمی کلی ثابت شود، این حکم بدون قیاس، بر «کل» ثابت نمی‌شود. در حالی که حکم کلی بدون انقطاع وضع شده بود. ۳۶۶ به نظر می‌رسد که این، معنی ظاهر نسخه‌ای باشد که در نزد ماست. اما آنچه اولویت دارد همان است که ابتدا نوشتیم.

(۴۳۸) و لقائل أن يقول: إن السالبة التي لا- وسط لها إن طلبت بهذه الشريطة لم توجد: فإنه لا- يخلو، ب من حد أو رسم و من أجزائهما. و إن كان نفسه حدا لم يخل من اسم يدل على المعنى بلا تفصيل. و بالجملة ليست الأشياء تخلو عن خواص و لوازم حتى الأجناس العالية التي لا يحمل عليها جنس. فكيف يوجد ا، ب غير محمول على أحدهما شيء لا يحمل على الآخر؟

(۴۳۸) شاید کسی چنین بگوید: سالبه‌ای که بی‌وسط است اگر با این شرطی که گفتید طلب شود به دست نمی‌آید: زیرا «الف» و

«ب» از یک حدّ یا رسم و اجزاء و رسم خالی نیستند. و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۲۹۹

اگر خود آن حدّ باشد از اسمی که بر معنی بدون تفصیل دلالت کند خالی نیست. و به‌طور کلی اشیاء از خواص و لوازم خالی نیستند، حتی اجناس عالی که هیچ جنسی بر آن‌ها حمل نمی‌شود.

بنابراین چگونگی «الف» و «ب» ای می‌تواند یافت شود که هیچ محمولی بر هر دوی آن‌ها به‌طور اختصاصی حمل نشود.

(۴۳۹) فاقول: إنه عسی ألا- یكون مثل هذا الوسط أي محمول اتفق، و ألا یكون القیاس کل ما له وسط أي وسط اتفق، بل یجب أن یكون الوسط شیئا: وجوده للأصغر و الحكم بالأ- کبر علیه: کل واحد منهما أعرف من الحكم بالأکبر علی الأصغر. و فی المطلوب السالب یجب أن یكون وجود الوسط للأصغر، و سلب الأكبر عن الأوسط، أعرف من سلب الأكبر عن الأصغر. فحینئذ یكون وسط و قیاس.

(۴۳۹) می‌گوییم: منظور این نیست که هر محمولی که باشد وسط قرار گیرد، و این نیست که قیاس، عبارت است از هر آنچه که وسطی دارد، هر وسطی که باشد. بلکه لازم است که حدّ اوسط چیزی باشد که وجودش برای اصغر، و حکم اکبر بر آن، هر دو، از حکم اکبر بر اصغر اعرف باشد. و در نتیجه‌ی سالبه لازم است که وجود اوسط برای اصغر، و سلب اکبر از اوسط، از سلب اکبر از اصغر اعرف باشد. در این صورت است که حدّ اوسط و قیاس حاصل می‌شود.

(۴۴۰) فیشبه أن یكون المعلم الأول عنی محمولا نسبتہ إلى ا و إلى ب أعرف من نسبة ما بینهما.

(۴۴۰) به نظر می‌رسد که مقصود معلم اول محمولی است که نسبت آن به «الف» و به «ب» از نسبت بین این دو اعرف باشد.

(۴۴۱) هذا و قد علمت أن الجهل لیس صنفا واحدا: بل من الجهل ما هو بسیط- و هو عدم العلم فی النفس فقط: و هو ألا یكون للنفس رأى فی الأمر- حق و لا صواب- و هذا لا یکتسب بقیاس، فإنه سلب العلم فقط و خلو النفس عنه، و إن کان قد یظن أن ذلك مکتسب بقیاس علی أحد وجهین: إما علی ما ظنه بعضهم أن تکافؤ الحجج یوجب هذا الجهل، و هذا خطأ. بل تکافؤ الحجج یتثبت هذا الجهل الموجود و یحفظه، و أما أنه یحدثه فلیس. و إما علی ما ظنه بعضهم أن الرأى الباطل إذا أفسد بحجج و لم یتضح بفساده الرأى الحق،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۰۰

أوجب ذلك حیثئذ الجهل البسیط الذی علی وجه السلب فقط، و کان بقیاس. و هذا أيضا لیس بالحقیقه حادثا عن القیاس، بل بالعرض: لأن ذلك القیاس إنما أوجب بالذات بطلان الرأى الفاسد. فلما بطل و لم یکن هناك رأى آخر، عرض أن بقیت النفس عادمه للرأى أصلا کما کانت. بل القول الصواب أن هذا الجهل لا یکتسب.

(۴۴۱) دانسته‌ای که جهل یک صنف نیست: ۳۶۷ بلکه قسمی از جهل، بسیط است- و آن عبارت است از فقط عدم علم در نفس: و آن عبارت است از این که نفس در مورد امری رأى نداشته باشد- رأى حق و صواب- و این قسم از جهل با قیاس کسب نمی‌شود؛ زیرا آن فقط عبارت است از سلب علم و خالی بودن نفس از آن؛ هرچند گاهی گمان شده است که این قسم از جهل بر یکی از دو وجه از طریق قیاس کسب می‌شود: یا به این صورت که بعضی گمان کرده‌اند که تکافؤ حجت‌ها موجب این جهل می‌شود، و این گمان خطاست. بلکه تکافؤ حجت‌ها این قسم از جهل را تثبیت کرده و آن را حفظ می‌کند، اما آن را به وجود نمی‌آورد. و یا به این صورت است که بعضی گمان کرده‌اند که هرگاه رأى باطل از طریق حجت‌ها ابطال شد و رأى حق از طریق ابطال رأى باطل توضیح داده نشد، در این صورت این امر جهل بسیطی را لازم می‌آورد که فقط سلب است، و از طریق قیاس حاصل شده است. این قسم هم در حقیقت از قیاس حادث نمی‌شود، بلکه بالعرض به قیاس نسبت داده می‌شود: زیرا این قیاس بالذات بطلان رأى فاسد را ایجاب می‌کند. وقتی رأى فاسد باطل شد و به جای آن رأى دیگری داده نشد، نفس بدون رأى می‌ماند همان‌طور که قبلا بود.

بنابراین سخن حق این است که جهل بسیط کسب نمی‌شود.

(۴۴۲) و من الجهل ما هو مركب- و ليس هو عدما فقط، بل فيه مع عدم العلم وجود رأى مضاد له، و هو جهل على سبيل القنیه و الملكة، و هو مرض نفسانى. و ذلك لأن صحة كل شيء إما أن تكون موجودة على مزاجه الذاتى و فطرته الأصلية فقط، أو يكون قد اكتسب مع ذلك كمالات- ثانيا، كمن يكون مع وجوده على مواجه الصّيحى جميلا- أو قويا. و ليس هو فى المزاج من البدن، بل و فى التركيب أيضا، فإن صحة البدن هى فى اعتدال المزاج و استواء التركيب. و كمال الصحة أن تقترب بهذين الأمرين البدنيين الأمور التى يستعد البدن بهذين لها من الجمال و الجزالة و القوة.

(۴۴۲) قسم دیگری از جهل، جهل مرکب است- و آن صرف عدم [علم] نیست، بلکه در جهل مرکب علاوه بر عدم علم، رأى متضادّ با علم نیز وجود دارد، و آن عبارت است از جهل بر سبیل

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۰۱

عدم و ملکه؛ و این نوع جهل، مرض نفسانی است. زیرا صحت هر چیزی یا به این است که بر مزاج ذاتی و فطرت اصلی خود باشد، یا به این است که همراه آن صحت، کمالات ثانوی هم کسب کند، مانند این که علاوه بر داشتن صحت مزاج، زیبا و قوی هم باشد. و این صحت فقط در مزاج بدن نیست بلکه در ترکیب بدن هم هست؛ زیرا صحت بدن عبارت است از اعتدال مزاج و استواء ترکیب. و کمال صحت در آن است که علاوه بر داشتن این دو امر بدنی، با اموری مانند زیبایی و تناسب اندام و قوت، نیز مقارن باشد.

(۴۴۳) كذلك صحة النفس على وجهين: صحة أولى- و هى أن تكون على فطرتها الأولى و مزاجها الأصلی، و ليس فيها معنى خارج عن الملاءمة. و صحة ثانية- و هى أن تحصل لها الزوائد الكمالية التى تستعد لها بتلك الصحة، و هى العلوم الحقيقية.

(۴۴۳) همین‌طور صحت نفس بر دو وجه است: صحت اولی- و آن عبارت است از این که نفس بر فطرت اولی و مزاج اصلی خود باشد، و معنایی خارج از ملائمت در آن نباشد. و صحت دوم- که عبارت است از این که نفس کمالات ثانوی را که نفس به خاطر صحت اول مستعد آنهاست دارا باشد، و این کمالات عبارت است از علوم حقیقی.

(۴۴۴) و كما أن البدن إذا حدث فيه أمر غريب لا- تقتضيه فطرته، فممنع مقتضى فطرته و الأفعال التى له بذاته، كان البدن مريضا، كذلك النفس إذا اعتقدت الآراء الباطلة المخالفة لما يجب أن يكون مبتيا على فطرتها الأصلية، كانت مريضة.

(۴۴۴) و همان‌طور که بدن هرگاه در آن امر غریبی که اقتضای فطرت بدن نیست و مقتضای فطرت بدن و افعال ذاتی آن را منع می‌کند، حادث شود، مریض می‌شود؛ همین‌طور هرگاه نفس به آراء باطلی اعتقاد ورزد که مخالف چیزی است که واجب است بر فطرت اصلی نفس مبتنی باشد، در آن صورت نفس مریض می‌شود.

(۴۴۵) و إنما سمى هذا الجهل مركبا لأن فيه خلاف العلم و مقابله من وجهين: أحدهما أن النفس خالية عن العلم، و الثانى أن مع خلوها عن العلم قد حدث فيها ضد العلم. و هذا النوع من الجهل قد يقع ابتداء و إدعانا للنفس له من غير حد أوسط، و قد يقع باكتساب قياسي. و الكائن باكتساب قياسي إما أن يكون فيما لا وسط له، أو فيما له وسط. و الكائن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۰۲

فما له وسط إما أن يكون الحد الأوسط فيه من الأشياء المناسبة أو من الأشياء الغريبة. و جميع ذلك إما أن يكون الوسط فيه هو بعينه أو وسط القياس الصادق بعينه، أو ليس هو بعينه.

و لا- يخلو إما أن يكون بقباله حق سالب فيكون هو موجبا، و يقع فى الشكل الأول فقط إن كان كليا، أو يكون يقابله حق موجب فيكون هو سالبا، و يقع فى الشكل الأول و الثانى معا إن كان كليا.

(۴۴۵) این نوع جهل، به این خاطر جهل مرکب نامیده شده است که در آن از دو جهت خلاف علم و مقابل علم وجود دارد: اول

آن که نفس از علم خالی است؛ و دوم آن که، علاوه بر خالی بودن از علم، ضد علم در آن به وجود آمده است. این نوع جهل گاهی ابتدائاً و بدون حدّ اوسط برای نفس حاصل می‌شود، و گاهی با اکتساب قیاسی حاصل می‌گردد. و آنچه با اکتساب قیاسی حاصل می‌شود، یا در مورد چیزی است که وسط ندارد یا در مورد چیزی است که وسط دارد. و آنچه در مورد چیزی است که وسط دارد، یا حدّ اوسط در آن از اشیاء مناسب است یا از اشیاء غریب است. و در تمام این موارد یا حدّ اوسط در آن عیناً حدّ اوسط قیاسی صادق است، یا عیناً حدّ اوسط قیاسی صادق نیست. و این قیاس از دو حال خارج نیست؛ یا مقابل آن، سخن حق سالبه است که در این صورت خود قیاس، قیاس موجه‌ای خواهد بود، که اگر کلی باشد در شکل اول واقع شده است؛ و یا این که مقابل آن، سخن حق موجه است که در این صورت خود قیاس، قیاس سالبه‌ای است که اگر کلی باشد در شکل اول و دوم واقع شده است.

(۴۴۶) و لنبدأ بالانخداع الواجب فنقول: إذا كان الحق هو أنه لا شيء من ب ا و كان بغير انقطاع و اختدع فظن أن كل ب ا حتى يكون في غاية المضادة للحق، و كان ذلك بقياس حده الأوسط ج، فقد يمكن أن تكون الصغرى والكبرى كاذبه و قد يمكن أن تكون إحدهما فقط كاذبه. أما القسم الأول فإذا كان ج شيئاً لا يحمل على ب و لا يحمل عليه ا، و أخذ أن كل ب ج، كل ج ا، أنتج الباطل. و هذا ممكن: فإنه لا بد أن لب، ل ا ما لا يحملان عليه. و يجوز أن يتفقا في واحد من ذلك و إلا وجب أن يختص بعض ذلك بإيجاب طرف فجاء وسط. و كذلك إن كان ج إنما يحمل على بعض ما من ب لا على كله، ب غير ممكن أن يكون في كل شيء ألبته؛ أو أن يكون في كله شيء ألبته - أي مما يبين ب، لأن ب ا مقدمة بلا- وسط في كلها، فيكون قولنا كل ب ج كاذبه بالجزء؛ و كل ج ا كاذبه إما بالكل و الجزء معاً، أو بالجزء وحده. و أما إن كانت إحدهما فقط صادق، فلا يمكن إلا أن تكون الكبرى. و مثال هذا أن نفرض ا محموله و لها موضوعان ج، ب، لكنها تكون موجهة على ج و مسلوقة

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۰۳

عن ب بلا- انقطاع؛ ب، ج لا يحمل أحدهما على الآخر. فإن قيل كل ب ج و هو الباطل، و كل ج ا و هو الحق، أنتج باطلا و هو أن كل ب ا. و سواء كان هذا السلب و الإيجاب بانقطاع أو بغير انقطاع، فإن هذه المادة لا تنتج إلا باطلا.

(۴۴۶) در این جا با مطلبی شروع می‌کنیم که ضرورت دارد، و می‌گوییم: هرگاه حق این باشد که هیچ «ب» «الف» نیست و این قضیه بدون انقطاع باشد، و شخص به خطا افتاده و گمان کند که هر «ب» «الف» است و از این طریق در غایت ضدیت با حق باشد؛ و این امر را قیاسی باشد که حدّ اوسط آن «ج» باشد، در این صورت ممکن است صغری و کبری هر دو کاذب باشند، و ممکن است یکی از آن دو کاذب باشد. امّا قسم اول چنین است که هرگاه «ج» چیزی باشد که بر «ب» حمل نشود و «الف» نیز بر آن حمل نشود، و شخص چنین فرض کند که هر «ب» «ج» است، و هر «ج» «الف» است، و نتیجه‌ی باطل بگیرد. و این ممکن است: زیرا ناچار چیزی هست که نه «ب» و نه «الف» بر آن حمل نمی‌شوند. و جایز است که در یکی از این دو اتفاق داشته باشند و گرنه لازم است بعضی از این‌ها به ایجاب یک طرف اختصاص داشته باشد، و حدّ اوسط لازم بیاید. همین‌طور اگر «ج» فقط بر بعضی از «ب» حمل شود نه بر کلّ آن، و البته غیر ممکن است که «ب» در هر چیزی باشد، یا چیزی در تمام آن باشد - یعنی چیزی که با «ب» مباین است - زیرا «ج» «الف» است ۳۶۸ در همه‌ی آن‌ها مقدمه‌ی بدون وسط است؛ پس این سخن ما که هر «ب» «ج» است به صورت جزئی‌ی کاذب است و هر «ج» «الف» است یا به صورت کلیه و جزئی، یا فقط به صورت جزئی، کاذب است. امّا اگر قرار باشد فقط یکی از دو مقدمه صادق باشد، این امکان ندارد مگر آن که کبری صادق باشد. ۳۶۹ و مثال آن عبارت است از این که ما فرض کنیم «الف» محمول است و دو موضوع «ب» و «ج» را دارد، لکن بر «ج» حمل به ایجاب می‌شود و از «ب» بدون انقطاع سلب می‌شود؛ و «ب» و «ج» بر یکدیگر حمل نمی‌شوند. پس اگر گفته شود: هر «ب» «ج» است، که باطل است، و هر «ج» «الف» است، که حق است، نتیجه‌ی باطل می‌دهد که عبارت است از: هر «ب» «الف» است. و این که سلب و ایجاب با انقطاع یا بدون انقطاع باشد، یکسان است؛ زیرا این ماده جز نتیجه‌ی باطل تولید نمی‌کند.

(۴۴۷) فهذا هو وجه إعطاء القياس الذى يوقع خدعة فى اعتقاد الكلّى الموجب، ولا يكون إلا فى الشكل الأول.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۰۴

(۴۴۷) بنابراین قیاسی که اعتقاد خطا به صورت موجبه‌ی کلی تولید می‌کند بر این وجه است؛ و این جز در شکل اول امکان ندارد.

۳۷۰

(۴۴۸) و أما القياس الموقع للجهل المركب بكلّى سالب غیر ذی وسط، فيكون فى الشكل الأول عن مقدمتين كاذبتين: فإنه إذا كان كل ج و كل ب ا بلا واسطة و كان لا شىء من ب ج، فقل كل ب ج، و لا شىء من ج ا، أنتج لا شىء من ب ا. و يمكن أن تكون إحداهما صادقة أیتها كانت. فلنضع أولا الكبرى صادقة. و لتكن حينئذ من المسلوبات عن ج و الموجبات لب، و هما كما قلنا. و هذا ممكن. فيجب أن يكون قولنا كل ب ج كاذبا- و هى الصغرى-. فإن قيل كل ب ج، و هو كذب، و لا شىء من ج ا و هو صدق، أنتج الكذب. و لنضع الصغرى صادقة: فإنه إذا كان الحق أن كل ب ج و كل ج ا فقل كل ب ج و لا شىء من ج ا أنتج لا محالة سالبا مضادا للحق. و هذه المادة هى أن تكون ا موجبا لب و ج معا، ب تحت ج أو مساو لج.

(۴۴۸) اما قیاسی که جهل مرکب به یک قضیه‌ی سالبه‌ی بی‌وسط تولید می‌کند، در شکل اول از دو مقدمه‌ی کاذب تألیف می‌شود: هرگاه فرض شود که هر «ج» و هر «ب»، «الف» است بدون وسط، و هیچ «ب»، «ج» نیست، و گفته شود هر «ب» «ج» است، و هیچ «ج»، «الف» نیست، نتیجه می‌دهد که هیچ «ب» «الف» نیست. ۳۷۱ در این جا امکان دارد که یکی از دو مقدمه صادق باشد، هر کدام که باشد. ابتدا فرض می‌کنیم کبری صادق است. در این صورت «الف» از «ج» سلب می‌شود و بر «ب» ایجاب می‌شود، و «ب» «ج» همان‌طور باشند که گفتیم، ۳۷۲ و این ممکن است. لازم است در این صورت این سخن که هر «ب» «ج» است- که عبارت از صغری است- کاذب باشد. ۳۷۳ در این صورت اگر گفته شود هر «ب» «ج» است، و این مقدمه کاذب است؛ و هیچ «ج» «الف» نیست، ۳۷۴ و این مقدمه صادق است، نتیجه کاذب خواهد بود. اینک فرض می‌کنیم صغری صادق است: هرگاه حقیقت این باشد که هر «ب» «ج» و هر «ج» «الف» است، و گفته شود که هر «ب» «ج» است و هیچ «ج» «الف» نیست در این صورت نتیجه، ناچار با حقیقت متضاد خواهد بود. و این ماده همان است که «الف» بر «ب» و «ج» باهم ایجاب شده، و «ب» تحت «ج» یا مساوی با «ج» باشد. ۳۷۵

(۴۴۹) لكن الجهل المركب لا يكون بمقدمة غير ذات وسط.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۰۵

(۴۴۹) لكن جهل مرکب از مقدمه‌ی بدون وسط حاصل نمی‌شود. ۳۷۶

(۴۵۰) و أما فى الشكل الثانى و المقدمتان كاذبتان بالكل، فلا يمكن ذلك لأنهما إذا رداً إلى الصدق فأوجبت السالبة و سلبت الموجبة أنتجا ذلك بعينه: فإنه إذا قيل أولا إن كل ب ج و لا شىء من ج ا و كانتا كاذبتين بالكلية و أنتجتا لا شىء من ب ا، فإن ردا إلى الصدق فقل لا شىء من ب ج، كل ج ا أنتجتا ذلك بعينه- و هو أنه لا شىء من ب ا.

(۴۵۰) اما در شکل دوم، اگر هر دو مقدمه کلی و کاذب باشند، امکان ندارد. ۳۷۷ زیرا هرگاه این دو مقدمه به قضایای صادق تبدیل شوند، سالبه موجبه می‌شود، و موجبه سالبه می‌گردد، و عینا همان نتیجه به دست می‌آید. مثلاً هرگاه ابتدا گفته شود که هر «ب» «ج» است، و هیچ «الف» «ج» نیست، و این دو مقدمه هر دو کلیه و کاذب باشند، نتیجه می‌دهند که هیچ «ب» «الف» نیست؛ اگر این دو مقدمه به قضایای صادق تبدیل شوند و گفته شود که هیچ «ب» «ج» نیست، و هر «الف» «ج» است، عینا همان نتیجه‌ی قبل را تولید می‌کنند که عبارت است از هیچ «ب»، «الف» نیست.

(۴۵۱) و كذلك إن كان القياس الكاذب هو أنه لا شىء من ب ج، كل ج ا و كانتا كاذبتين بالكلية و أنتجتا لا شىء من ب ا. فإن ردا إلى الصدق فقل: كل ب ج و لا شىء من ج ا أنتجتا ذلك بعينه. فإذا نتج هذا القسم صادقة دائماً.

(۴۵۱) همین‌طور اگر قیاس کاذب به این صورت باشد که هیچ «ب» «ج» نیست، و هر «الف» «ج» است، و هر دو مقدمه کلی و کاذب باشند، نتیجه چنین خواهد بود که هیچ «ب» «الف» نیست. اگر این دو مقدمه به قضایای صادق تبدیل شوند و گفته شود: هر «ب» «ج» است، و هیچ «الف» «ج» نیست، همان نتیجه عینا به دست خواهد آمد. بنابراین نتیجه‌ی این قسم دائما صادق خواهد بود.

۳۷۸

(۴۵۲) و أما إن كان الكذب بالجزء فممكن أن يقع منه قياس الخدعة على موجبة غير منقطعة. فإنه إذا كان بعض ب ج، بعض ا ج؛ و كان كل ب ا فقل لا شيء من ب ج، كل ا ج:

أو قيل كل ب ج و لا شيء من ا ج، كانت المقدمتان كاذبتين بالجزء و النتيجة كاذبة لا محالة.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۰۶

(۴۵۲) اما اگر کذب قضیه، جزئی باشد ممکن است آن را از قیاس غلطی که نتیجه‌ی آن موجبه‌ی غیر منقطع است اخذ کرد. هرگاه چنین فرض کنیم که بعضی «ب» «ج» است، و بعضی «الف» «ج» است، و هر «ب» «الف» است؛ در این صورت اگر گفته شود: هیچ «ب» «ج» نیست، و هر «الف» «ج» است؛ یا گفته شود که: هر «ب» «ج» است، و هیچ «الف» «ج» نیست، در این صورت مقدمات جزئی کاذب‌اند و نتیجه ناچار کاذب خواهد بود.

(۴۵۳) و قد يجوز أن يكون الكذب في إحدهما فقط: فإنه إذا كان في مثالنا كل ا ج فبين أن كل ب يكون ج لأن كل ا ب، كل ا ج. فإن كذب في هذه فقل كل ا ج و لا شيء من ب ج، أنتج الكذب. و أيضا إن كان ج ليس محمولا على شيء من ا فكان لا شيء من ا ج فيكون لا محالة لا شيء من ب ج. فإن قيل لا شيء من ا ج، كل ب ج أنتج الكذب.

(۴۵۳) جایز است که فقط یکی از دو مقدمه کاذب باشد: هرگاه در مثال مذکور هر «الف» «ج» باشد، روشن است که هر «ب» «ج» است، زیرا هر «الف» «ب» و هر «الف» «ج» است. اگر این کاذب باشد و گفته شود که: هر «الف» «ج» است، و هیچ «ب» «ج» نیست، نتیجه کاذب خواهد بود. هم‌چنین اگر «ج» بر «الف» قابل حمل نباشد، و هیچ «الف» «ج» نباشد، بنابراین ناچار هیچ «ب» «ج» نخواهد بود. و اگر گفته شود هیچ «الف» «ج» نیست، و هر «ب» «ج» است، نتیجه کاذب خواهد بود.

(۴۵۴) و أيضا إن كان كل ب ج كذب حينئذ أنه لا شيء من ا ج لأن ب ا ج. فإن قيل كل ب ج، و لا شيء من ا ج- و هو كذب- أنتج الكذب.

(۴۵۴) هم‌چنین اگر هر «ب» «ج» است کاذب باشد، در این صورت هیچ «الف» «ج» نخواهد بود، زیرا «ب» «الف» است، و «ب» «ج» است؛ و اگر گفته شود هر «ب» «ج» است، و هیچ «الف» «ج» نیست- و این کاذب باشد- نتیجه کاذب خواهد بود.

(۴۵۵) فلنتكلم الآن في القياس الموقع للجهل المركب بقضية ذات وسط. و لنبدأ بما يوقعه في موجب كلي ذي وسط في الشكل [الاول]، فنقول:

(۴۵۵) اینک درباره‌ی قیاسی که از طریق قضیه‌ی وسطدار، جهل مرکب تولید می‌کند بحث

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۰۷

می‌کنیم؛ و این بحث را از قیاسی آغاز می‌کنیم که در شکل اول ۳۷۹ در قضیه‌ی موجبه‌ی کلیه‌ی وسطدار، جهل مرکب تولید می‌کند پس می‌گوییم:

(۴۵۶) أما إذا كان الأوسط مناسباً، كان قياس الحق لا محالة من كليتين موجبتين، فكان مثلاً كل ب ج، كل ج ا حتى أنتج الحق و هو كل ب ا. و لما غلط فيه حتى أنتج المضاد للحق فلا يمكن أن يكذب في المقدمتين جميعاً، و إلا صارتا سالبتين فلم ينتج التأليف.

(۴۵۶) هرگاه حد اوسط مناسب باشد، قیاس حق ناچار از دو مقدمه‌ی موجبه‌ی کلیه تشکیل می‌شود، ۳۸۰ مثلاً هر «ب» «ج» است، و هر «ج» «الف» است، نتیجه‌ی حق این است که هر «ب» «الف» است. و اگر در این قیاس غلطی اتفاق افتد و به این ترتیب نتیجه،

خلاف حق باشد، امکان ندارد که این غلط ناشی از کذب هر دو مقدمه باشد، زیرا در غیر این صورت آن دو مقدمه سالبه می‌گردند و هیئت تألیف نتیجه نمی‌دهد. ۳۸۱

(۴۵۷) و لا أيضا يمكن أن يكذب في الصغرى فتصير سالبه فلا ينتج، بل إنما يمكن أن يرد إلى الكذب ما يجوز أن يكون سالباً في الشكل و هو الكبرى لا محالة، إذ الشكل هو الشكل الأول. فالكذب السالب إنما يمكن أن يكون في الكبرى فقط.

(۴۵۷) هم‌چنین ممکن نیست که صغری کاذب بوده و سالبه گشته و نتیجه ندهد؛ ۳۸۲ بلکه فقط امکان دارد که مقدمه‌ای که در این شکل جایز است سالبه باشد کاذب بوده باشد و آن ناچار عبارت است از کبری؛ زیرا شکل مورد بحث شکل اول است. ۳۸۳ بنابراین سالبه‌ی کاذبه فقط در کبری امکان دارد.

(۴۵۸) و أما إذا كان الأوسط ليس مناسباً فيمكن أن تكوناً محموله على كل ب، ج موضوع لـ ا مثل ب إلا- أنه مباین لب مثل الإنسان و الفرس تحت الحيوان. فإن قيل كل ب ج- و هو كذب- و لا شيء من ج ا- و هو كذب- أنتج الكذب. و الحق لا شيء من ب ج و كل ج ا، و هذا لا ينتج ألبته، فليس الأوسط مناسباً.

(۴۵۸) اما هرگاه حد اوسط مناسب نباشد، ممکن است که «الف» بر هر «ب» محمول باشد و «ج» نیز مثل «ب» موضوع «الف» باشد، جز این که «ج» با «ب» مباین باشد؛ مانند انسان و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۰۸

اسب تحت حيوان. ۳۸۴ بنابراین اگر گفته شود هر «ب» «ج» است- و این کاذب است- و هیچ «ج» «الف» نیست- و این نیز کاذب است- نتیجه کاذب خواهد بود. و حق این است که هیچ «ب» «ج» نیست و هر دو «ج» «الف» است، و این البته نتیجه نمی‌دهد پس حد اوسط آن مناسب نیست.

(۴۵۹) و يمكن أن تكون إحداهما صادقه و الأخرى كاذبه: فإنه إذا لم تكن ج تحت ا و كانت ب تحت ا و موضوعه لهما، و كان ج، ب متباينين، فإذا قيل كل ب ج كان كاذباً؛ ثم قيل و لا شيء من ج ا و كان صادقا، أنتج منهما كاذب، و هو أنه لا شيء من ب ا. (۴۵۹) و ممکن است که یکی از دو مقدمه صادق و دیگری کاذب باشد: و آن بدین صورت است که «ج» تحت «الف» نباشد و «ب» تحت «الف» بوده و موضوع «الف» باشد و «ج» و «ب» متباین باشند؛ در این صورت اگر بگوییم: هر «ب» «ج» است، و این کاذب باشد؛ و هیچ «ج» «الف» نیست، و این صادق باشد، از این دو مقدمه نتیجه‌ی کاذب به دست می‌آید که عبارت است از: هیچ «ب» «الف» نیست.

(۴۶۰) أما مثل ذلك في الشكل الثاني في الأوسط- سواء كان مناسباً أو غير مناسب- فإن الكاذبتين في الكل قد بان من أمرهما أن نتيجتهما صادقه لا محالة.

(۴۶۰) امّا مثل همین مثال در شکل دوم از نظر حد اوسط- خواه حد اوسط مناسب باشد یا نامناسب- همان نحوی است که قبلاً روشن شد که در این شکل دو مقدمه کلیه‌ی کاذب ناچار نتیجه‌ی صادق تولید می‌کنند. ۳۸۵

(۴۶۱) و أما إذا كانت إحداهما كاذبه في الكل أيتها كانت، أمكن أن يقع منه قياس الخدعة مثل أن يكون كل ب ج، كل ا ج، كل ب ا. فإن أفترت إحدى المقدمتين على الصدق و سلبت الأخرى أيتها كانت، أنتج لا شيء من ب ا و هو كذب، و إحدى المقدمتين صادقه.

(۴۶۱) امّا هرگاه یکی از دو مقدمه- هر کدام که باشد- کلیه‌ی کاذبه باشد، امکان دارد که از شکل دوم قیاس غلطی حاصل شود، مانند این که: هر «ب» «ج» است، و هر «الف» «ج» است، و هر «ب» «الف» است. اگر یکی از دو مقدمه را به حال خود نگه داریم و دیگری را، هر کدام را

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۰۹

که بخواهیم، سلب کنیم، نتیجه می‌دهد که هیچ «ب» «الف» نیست، که کاذب است، در حالی که یکی از مقدمات صادق است. ۳۸۶ (۴۶۲) و أما الکاذبتان فی الجزء مثل أن یکون ج فی بعض ا و فی بعض ب و کل ب ا، فأخذ أیهما کان موجبا کلیا و الثانی سالباً کلیا، أنتج الکذب، مثل أن یقال کل ا ج و لا شیء من ب ج أو: لا شیء من ا ج و کل ب ج. و أما قیاس الخدعة و الحق سالب و الظن موجب و المتوسط مناسب، فقد بان أن هذا لا یکون إلا فی الشكل الأول.

(۴۶۲) امّا دو مقدمه‌ای که به‌طور جزئی‌هی کاذبند، مانند این که «ج» بر بعضی از «الف» و بر بعضی از «ب» حمل شود و هر «ب» «الف» باشد؛ در این صورت اگر یکی از دو مقدمه کلی و دیگری سالبه اخذ شود، نتیجه‌ی کاذب تولید می‌کنند، مانند این که گفته شود: هر «الف» «ج» است و هیچ «ب» «ج» نیست یا: هیچ «الف» «ج» نیست و هر «ب» «ج» است. ۳۸۷

(۴۶۳) و بین بما قلناه فی ضد هذا أن الصغری یجب أن تقرّ علی ایجابها الذی کان فی القیاس الصادق فیبقی صادقا، و إنما یمکن قلب الکبری و رجوعها إلى الموجب فلا یمکن إذن إلا من صادقة صغری و کاذبه کبری.

(۴۶۳) اما همان‌طور که بیان شد روشن است که با مقدمه‌ی سالبه‌ی صادق و مقدمه‌ی ایجابی ظنی و غلط، و حد اوسط مناسب جز در شکل اول وجود ندارد. و از آنچه در خصوص ضدّ این وضع گفتیم روشن می‌شود که لازم است صغری بر حالت ایجابی خود که در قیاس صادق داشت ابقا گردد، و فقط ممکن است که کبری تغییر یافته و به موجه تبدیل شود- بنابراین چنین قیاسی جز از صغرای صادق و کبرای کاذب تألیف نمی‌شود. ۳۸۸

(۴۶۴) فإن کان الحد الأوسط غیر مناسب و بحیث لا ینعقد من نسبه الصادقة إلى الطرفین قیاس ینتج الحق، فیمکن أن یکذبا فی قیاس الخدعة معا، و یمکن أن تکذب الصغری وحدها، و لا یمکن أن تکذب الکبری وحدها. فإنه إن کان کل ج ا و کان لا شیء من ب ج، کان و لا- شیء من ب ا. فإن قیل کل ب ج و إن کان کاذبا، و کل ج ا و کان صادقا، أنتج کاذبا و هو أن کل ب ا. و إن کان لا شیء من ج ا هو الحق، فیمکن أن یکون کل ب ج إذا کان لا شیء من ب، ج [هو]، و یمکن ألا یکون شیء من ب ج. فإن کان کل ب ج حقا و قیل کل

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۱۰

ج ا و کان باطلا- و کان کلیا فی بطلانه- کان أنتج باطلا من مناسب. و أما إن کان جزئیا فی کذبه، فإنه یمکن أن ینتج من أوسط غیر مناسب. و أما إن لم یکن شیء من ب ج فنقلت المقدمتان إلى الإیجاب الکلی، أنتج کذبا لا- عن مناسب: فإنه حیث تكون الصغری سالبه لا یکون الأوسط مناسباً مع ذلك. مثال الأول حیوان بدل ب و العلم بدل ج و الموسیقی بدل ا.

و المثال الثانی الموسیقی بدل ب و العلم بدل ج و المناظر بدل ا. و الثالث الموسیقی بدل ب و المناظر بدل ج و حیوان بدل ا. ففی القسم الأول لا- بد من أن تكون الصغری کاذبه. و فی القسم الثانی الکبری کاذبه فی الجزء؛ و فی الثالث تكون المقدمتان جمیعا کاذبتین حتی ینتج الکذب، فیکون کل موسیقی فهو علم المناظر، و کل علم المناظر فهو حیوان، فکل موسیقی فهو حیوان.

(۴۶۴) اگر حد اوسط غیر مناسب باشد، به نحوی که از نسبت دادن صادق آن به طرفین، قیاس حقی تألیف نشود، هم ممکن است هر دو مقدمه در قیاس غلط باهم کاذب باشند، و هم ممکن است فقط صغری کاذب باشد، ولی امکان ندارد فقط کبری کاذب باشد. فرض کنیم هر «ج» «الف» است، و هیچ «ب» «ج» نیست و هیچ «ب» «الف» نیست. اگر گفته شود هر «ب» «ج» است، که کاذب است؛ و هر «ج» «الف» است، که صادق است؛ نتیجه‌ی کاذب می‌دهد که هر «ب» «ج» است. ۳۸۹ و اگر قضیه‌ی «هیچ «ج» «الف» نیست» صادق باشد و هیچ «ب» «هیچ «ج»»، «الف» نباشد؛ در این صورت ممکن است «هر ب ج است» صادق باشد، یا ممکن است «هیچ ب ج نیست» صادق باشد. اگر هر «ب» «ج» است حق باشد و گفته شود که هر «ج» «الف» است و این باطل باشد- و در بطلان خود کلی باشد- در این صورت از طریق حد وسط مناسب نتیجه‌ی باطل می‌دهد. ۳۹۰ اما اگر کذب آن جزئی باشد، ممکن است که از طریق حد اوسط نامناسب نتیجه دهد. ۳۹۱ و اما اگر هیچ «ب» «ج» نباشد، و هر دو مقدمه به ایجاب کلی برگردانده شوند، در

این صورت قیاس، از طریق حدّ اوسط نامناسب نتیجه‌ی کاذب می‌دهد: زیرا از آن‌جا که صغری سالبه است، حد اوسط با آن مناسب نیست. ۳۹۲ برای مثال مورد اول، حیوان را به جای «ب» و علم را به جای «ج» و موسیقی را به جای «الف» می‌گذاریم. ۳۹۳ برای مثال مورد دوم، موسیقی را به جای «ب» و علم را به جای «ج» و مناظر را به جای «الف» می‌گذاریم. ۳۹۴ و برای مثال مورد سوم، موسیقی را به جای «ب» و مناظر را به جای «ج» و حیوان را به جای «الف» می‌گذاریم. ۳۹۵ در قسم اول ناچار باید صغری کاذبه باشد. و در قسم دوم کبری به‌طور جزئی‌ی کاذب است؛ و در قسم سوم هر دو مقدمه کاذبند و نتیجه نیز کاذب است، و استدلال به این صورت است که: هر موسیقی علم مناظر است، و هر علم

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۱۱

مناظر حیوان است؛ پس هر موسیقی حیوان است.

الفصل الخامس فی ذکر کیفیة انتفاع النفس بالحس فی المعقولات و ذکر المفردات من المعانی و کیف تکتسب. و فی التركيب الأول منها و کیف ينتهی إليه تحلیل القیاسات (۴۶۵) قيل إن من فقد حساما فقط يجب أن يفقد علما ما- أي العلم الذي يحرك النفس إليه ذلك الحس فلا- يمكنه أن يصل إليه. و ذلك أن المبادئ التي منها يتوصل إلى العلم اليقيني برهان و استقراء: أي الاستقراء الذاتي. و لا بد من استناد الاستقراء إلى الحس.

فصل پنجم در ذکر کیفیت انتفاع نفس از طریق حس در معقولات، و ذکر تصورات بسیط و کیفیت اکتساب آن‌ها؛ و در ترکیب اول آن‌ها و این‌که چگونه تحلیل قیاسات به آن‌ها منتهی می‌شود ۳۹۶

(۴۶۵) گفته شده است: «هر کس حسّی را فاقد باشد، لازم است علمی را فاقد باشد» ۳۹۷ یعنی علمی را که آن حسّ نفس را به سوی آن تحریک می‌کند، بنابراین ممکن نیست که به آن علم نایل شود؛ و این بدین خاطر است که مبادی‌ای که از طریق آن‌ها به علم یقینی نایل می‌شوند برهان و استقراء است: یعنی استقراء ذاتی. ۳۹۸ و استقراء لزوماً به حس مستند است.

(۴۶۶) و مقدمات البرهان کلیه، و مبادئها إنما تحصل بالحس، و بأن تکتسب بتوسطه خیالات المفردات للتصرف فيها القوة العقلية تصرفا تکتسب به الأمور الكلية مفردة؛ و ترکبها على هيئة القول. و إن رام أحد أن يوضحها لمن يذهل عنها و لا يحسن التنبه لها، لم يمكن إلا باستقراء يستند إلى الحس لأنها أوائل، و لا برهان عليها، مثل المقدمات

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۱۲

الرياضية المأخوذة في بيان أن الأرض في الوسط؛ و المقدمات الطبيعية في أن الأرض ثقله و النار خفيفه.

(۴۶۶) مقدمات برهان، کلی هستند، و مبادی آن‌ها فقط از طریق حس تحصیل می‌شود، به این صورت که توسط حس خیالات مفردی کسب می‌گردد تا قوه‌ی عقلی در آن‌ها تصرف کرده و از آن‌ها امور کلی مفرد را کسب کرده و آن‌ها را به صورت قضیه ترکیب کند. و اگر کسی بخواهد این قضایا را برای کسی که از آن‌ها غافل است و خوب تنبّه نمی‌کند توضیح دهد، این کار جز از طریق استقراء- که به حس مستند است- امکان ندارد؛ زیرا این قضایا اولیات هستند و برهان ندارند؛ مانند مقدمات ریاضی‌ای که برای تبیین در وسط بودن زمین اخذ می‌شوند، یا مانند مقدمات طبیعی‌ای که برای بیان سنگین بودن زمین و سبک بودن آتش به کار می‌روند.

(۴۶۷) و لذلك فإن أوائل العوارض الذاتية لكل واحد من الموضوعات فإنما تعرف بالحس أولا ثم يكتسب من المحسوس معقول آخر: مثل المثلث و السطح و غیر ذلك فی علم الهندسة، سواء كانت مفارقة أو غیر مفارقة، فإن وجوه الوصول إليها أولا بالحس. فهذا قول مجمل قيل فی التعليم الأول ... و نحن فقد حاذينا بكلا منا ذلك، على أنا نزيدك تفصيلا فنقول:

(۴۶۷) و به همین خاطر است که اولین عوارض ذاتی، خواه مفارق و خواه غیر مفارق، هریک از موضوعات ابتدا صرفاً با حس

شناخته می‌شوند، سپس از امر محسوس، امر معقول دیگری اکتساب می‌شود؛ مانند مثلث و سطح و غیره در علم هندسه، زیرا راه‌های وصول به آن‌ها ابتدا از طریق حس است. اینست قول مجملی که در تعلیم اول گفته شده است و ما هم سخن خود را به موازات آن نوشتیم، و اینک آن را تفصیل داده و می‌گوئیم:

(۴۶۸) يجب أن تعلم أنه ليس شيء من المعقولات بمحسوس؛ ولا شيء من المحسوس، من جهة ما هو معرض للحس، بمعقول، أي معرض لإدراك العقل له، وإن كان الحس مبدأ ما لحصول كثير من المعقولات. و نمثل لهذا من الإنسان المحسوس و المعقول أولاً فنقول.

إن كل واحد من الناس المحسوسين فإن الحس يناله أيضا بقدر ما من العظم، و هيئة ما من الكيفية، و وضع ما معين في أجزاء أعضائه، و وضع له في مكانه. و كذلك تنال هذه الأحوال في عضو عضو منه. فلا يخلو إما أن يكون هذا الذي أدركه الحس هو الإنسان المعقول، أو

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۱۳

يكون المعقول شيئاً غير هذا المحسوس - و إن كان يلزمه. ثم من البين أن الإنسان المعقول مشترك فيه على السواء. فزید عند العقل إنسان كما و عمرو إنسان، و ذلك بالتواطؤ المطلق. و هذا المحسوس ليس بمشترك فيه: إذ ليس مقداره و كیفیته و وضعه مشتركا فيها. و هو غير محسوس هذا المحسوس إلا كذلك.

(۴۶۸) دانستن این نکته ضروری است که هیچ چیزی از معقولات، محسوس نیست؛ و هیچ چیزی از محسوسات، از آن جهت که در معرض حس واقع می‌شود، معقول نیست؛ یعنی در معرض ادراک عقل نیست، هرچند حس مبدء حصول بسیاری از معقولات است. ما ابتدا این مطلب را با مثالی در مورد انسان محسوس و انسان معقول بررسی می‌کنیم و می‌گوئیم: حس در هریک از انسان‌های محسوس اندازه‌ای از بزرگی، هیئت از کیفیت، و وضع معینی در اجزاء اعضاء و وصفی در مکان می‌یابد. هم‌چنین حس این احوال را در هر تک‌تک اعضای انسان‌ها نیز می‌یابد. حال یا آنچه که حس درک می‌کند همان انسان معقول است، یا انسان معقول هرچند لازمه‌ی انسان محسوس است، ولی چیزی غیر از این محسوس است. از سوی دیگر روشن است که انسان معقول به نحو یکسان مشترک فيه است. نزد عقل، زید انسان است همان‌طور که عمرو انسان است، و در این جا توافق مطلق جریان دارد. امّا انسان محسوس مشترک فيه نیست: زیرا مقدار و کیفیت و وضع آن مشترک نیست. و محسوس جز از این طریق محسوس واقع نمی‌شود.

۳۹۹

(۴۶۹) فإذا لم يكن الإنسان المعقول هو المتصور في الخيال من الإنسان المحسوس.

و بالجملة إن الشيء الذي يصادفه الحس ليس هو حقيقة الإنسان المشترك فيها، و ليس هو الذي يصادفه العقل منها إلا بالعرض. فلننظر كيف يجب أن يكون الإنسان المعقول فنقول:

(۴۶۹) بنابراین انسان معقول همان تصور حاصل شده در خیال از انسان محسوس نیست.

و به‌طور کلی آنچه حس آن را درک می‌کند حقیقت انسان مشترک نیست، نیز همان نیست که عقل آن را درک می‌کند، مگر بالعرض. اینک کیفیت معقول بودن انسان را بررسی کرده و می‌گوییم:

(۴۷۰) يجب أن يكون مجردا عن شريطة تلحقه من خارج مثل تقدير بعظم ما

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۱۴

معین، و تکلیف بکیفیه ما معینه، و تحدید بوضع ما معین، و این ما معین. بل یكون طبعه معقوله مهیئة لأن تعرض لها كل المقادير و کیفیات و الأوضاع و الأیون التي من شأنها أن تعرض للإنسان في الوجود. و لو أن الإنسان كان تصوره في العقل بحده مقترنا بتقدير ما أو وضع ما و غیر ذلك، لكان يجب أن يشترك فيه كل إنسان. و هذا العظم المشار إليه، و الوضع و الأین و غیر ذلك إنما يلحق

الإنسان من جهة مادته التي تخصّ به.

(۴۷۰) لازم است انسان معقول از شرایطی که از خارج به آن ملحق می‌شوند مجرد باشد، مانند داشتن اندازه‌ای معین؛ کیفیتی معین و وضع و مکان معین. بلکه انسان معقول طبیعت معقولی است که آمادگی دارد معروض هر مقدار و کیفیت و وضع و مکانی باشد که شأن آن‌ها عروض بر انسان در قلمرو وجود خارجی است. و اگر حدّ تصور انسان در عقل با تقدیر و وضع و غیره اقتران داشت، لازم می‌آمد که هر انسانی در آن وضع و تقدیر و غیره مشترک می‌بود. ۴۰۰ پس اندازه و وضع و مکان و غیره صرفاً از جهت ماده‌ی مختصّ به انسان بر وی ملحق می‌شوند.

(۴۷۱) فَيَبْنِي أَنَّ الْإِنْسَانَ مِنْ حَيْثُ يَتَصَوَّرُ فِي الْعَقْلِ بَحْدِهِ، مَجْرَدٌ بِتَجْرِيدِ الْعَقْلِ عَنِ الْمَادَّةِ وَ لَوَاحِقِهَا، وَ هُوَ بِمَا هُوَ كَذَلِكَ غَيْرَ مُتَطَرِّقٍ إِلَيْهِ بِالْحَسِّ. بَلِ الْإِنْسَانُ إِذَا تَنَاوَلَهُ الْحَسُّ تَنَاوَلَهُ مَغْمُورًا بِلَوَاحِقِ غَرِيبَةٍ. ثُمَّ نَقُولُ:

(۴۷۱) پس روشن شد که انسان از این حیث که با حد خود در عقل تصور می‌شود، از ماده و لواحق آن مجرّد است و این تجرّد ناشی از تجرید عقل است؛ و حس از این جهت به آن راه ندارد. بلکه انسان وقتی حسّ آن را درک می‌کند، بالواقع غریب آمیخته است. سپس می‌گوئیم:

(۴۷۲) إِنَّ الْمَوْجُودَاتِ قِسْمَانِ: مَعْقُولَةُ الذَّوَاتِ فِي الْوُجُودِ، وَ مُحَسَّسَةُ الذَّوَاتِ فِي الْوُجُودِ. فَأَمَّا مَعْقُولَةُ الذَّوَاتِ فِي الْوُجُودِ فَهِيَ الَّتِي لَا- مَادَّةَ لَهَا وَلَا- لَوَاحِقَ مَادَّةٍ، وَ إِنَّمَا هِيَ مَعْقُولَةٌ بِذَاتِهَا لِأَنَّهَا لَا تَحْتَاجُ إِلَى عَمَلٍ يَعْمَلُ بِهَا حَتَّى تَصِيرَ مَعْقُولَةً، وَ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ مُحَسَّسَةً أَلْبَتَةً. وَ أَمَّا مُحَسَّسَاتُ الذَّوَاتِ فِي الْوُجُودِ فَإِنَّ ذَوَاتَهَا فِي الْوُجُودِ غَيْرَ مَعْقُولَةٍ بَلِ مُحَسَّسَةٌ، لَكِنَّ الْعَقْلَ يَجْعَلُهَا بِحَيْثُ تَصِيرُ مَعْقُولَةً لِأَنَّهُ يَجْرَدُ حَقِيقَتَهَا عَنِ لَوَاحِقِ الْمَادَّةِ.

(۴۷۲) موجودات دو قسم است: آن که از نظر وجود ذاتا معقول است، و آن که از نظر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۱۵

وجود ذاتا محسوس است. امّا آن که از نظر وجود ذاتا معقول است عبارت است از آن که ماده و لواحق ماده را ندارد، و ذاتا معقول است، زیرا محتاج عملی نیست که تحت آن عمل قرار گیرد آن گاه معقول شود، ۴۰۱ و البته ممکن نیست که محسوس باشد. امّا آنچه از نظر وجود ذاتا محسوس است، ذات آن‌ها، از نظر هستی، غیر معقول بوده و محسوس است، لکن عقل آن را به نحوی در نظر می‌گیرد که معقول می‌گردد، زیرا عقل حقیقت آن را از لواحق ماده تجرید می‌کند. ۴۰۲

(۴۷۳) وَ نَقُولُ إِنَّهُ إِنَّمَا يَكْتَسِبُ تَصَوُّرَ الْمَعْقُولَاتِ بِتَوْسِطِ الْحَسِّ عَلَى وَجْهِ وَاحِدٍ، وَ هُوَ أَنَّ الْحَسَّ يَأْخُذُ صُورَ الْمُحَسَّسَاتِ وَ يَسْلُمُهَا إِلَى الْقُوَّةِ الْخَيَالِيَّةِ فَتَصِيرُ تِلْكَ الصُّورُ مَوْضُوعَاتٍ لِفِعْلِ الْعَقْلِ النَّظَرِيِّ الَّذِي لَنَا، فَتَكُونُ هُنَاكَ صُورٌ كَثِيرَةٌ مَأْخُوذَةٌ مِنَ النَّاسِ الْمُحَسَّسِينَ، فَيَجْعَلُهَا الْعَقْلُ مُتَخَالِفَةً بِعَوَارِضٍ مِثْلَ مَا تَجْعَدُ زَيْدًا مُخْتَصًا بِلَوْنٍ وَ سَحْنَةٍ وَ هَيْئَةٍ أَعْضَاءٍ، وَ تَجْعَدُ عَمْرًا مُخْتَصًا بِأَخْرَى غَيْرِ تِلْكَ. فَيَقْبَلُ عَلَى هَذِهِ الْعَوَارِضِ فَيَنْزِعُهَا فَيَكُونُ كَأَنَّهُ يَقْشِرُ هَذِهِ الْعَوَارِضَ مِنْهَا وَ يَطْرَحُهَا مِنْ جَانِبٍ حَتَّى يَتَوَصَّلَ إِلَى الْمَعْنَى الَّذِي يَشْتَرِكُ فِيهِ وَ لَا- يَخْتَلِفُ بِهِ، فَيَحْصِلُهَا وَ يَتَصَوَّرُهَا. وَ أَوَّلُ مَا يَفْتَشُ عَنِ الْخِلْطِ الَّذِي فِي الْخِيَالِ فَإِنَّهُ يَجْعَدُ عَوَارِضَ وَ ذَاتِيَّاتٍ؛ وَ مِنْ الْعَوَارِضِ لَازِمَةٌ وَ غَيْرَ لَازِمَةٍ، فَيَفْرِدُ مَعْنَى مَعْنَى مِنَ الْكَثْرَةِ الْمَجْتَمِعَةِ فِي الْخِيَالِ وَ يَأْخُذُهَا إِلَى ذَاتِهِ.

(۴۷۳) و می‌گوئیم: تصور معقولات توسط حس یک صورت دارد، و آن این که حس صورت‌های محسوسات را اخذ کرده و تحویل قوه‌ی خیال می‌کند، این صورت‌ها موضوعات فعل عقل نظری ما قرار می‌گیرند. در این جا صورت‌های کثیر اخذ شده از انسان‌های محسوس به وجود می‌آید، و عقل این صورت‌ها را از نظر عوارض گوناگون می‌یابد، مثلاً- زید را مختص به رنگ و کیفیت و هیئت اعضای خاص می‌یابد، و عمرو را با مختصات غیر آن دریافت می‌کند.

سپس عقل به این عوارض می‌پردازد و آن‌ها را کنار می‌گذارد، گویی این عوارض را از آن‌ها تقشیر می‌کند و دور می‌اندازد، تا این که به معنای مشترک آن‌ها که اختلاف بردار نیست- برسد، و آن را تحصیل کرده و تصور کند. و اولین چیزی که عقل درباره‌ی

موجود خیالی تفتیش می‌کند عوارض و ذاتیات آن است، و بعضی از عوارض را لازم و بعضی دیگر را غیر لازم می‌یابد؛ و سپس هر تک تک معانی کثیر مجتمع در خیال را منفرد کرده و آن را ذاتا اخذ می‌کند.

(۴۷۴) و أما کیفیه هذا الصنيع و مائئة القوة الفاعلة لذلك، و القوة المعينة للفاعلة،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۱۶

فليس هذا الموضع موضع العلم به، بل هو من حق علم النفس. لكن الذي نقوله هاهنا فهو:

(۴۷۴) اما این جا جای آن نیست که کیفیت این کار و چگونگی قوه فاعله مربوط به این امر، و قوهی کمکی برای نیروی فاعله، مورد شناسایی قرار گیرد، بلکه این مطلب باید در علم نفس مطرح شود، لکن آنچه در این جا می‌گوئیم عبارت است از:

(۴۷۵) أن الحس يؤدي إلى النفس أمورا مختلطة غير معقولة، و العقل يجعلها معقولة. فإذا أفردا العقل معقولة كان له أن يركبها أنحاء من التركيب، بعضها على التركيب الخاص بالقول المفهم لمعنى الشيء كالحد و الرسم، و بعضها بالتركيب الجازم.

(۴۷۵) حس امور مختلط غیر معقول را به نفس اعطا می‌کند، و عقل آن‌ها را معقول می‌سازد. وقتی عقل آن‌ها را جدا ساخته و معقول گرداند، می‌تواند انواع ترکیب را بر آن‌ها اعمال کند، بعضی را به صورت ترکیب خاص، که معنی شی را می‌رساند مانند حد و رسم، ترکیب می‌کند؛ و بعضی را به صورت ترکیب جازم. ۴۰۳

(۴۷۶) بل نقول إن تصديق المعقولات يكتسب بالحس على وجوه أربعة: أحدها بالعرض و الثاني بالقياس الجزئي و الثالث بالاستقراء و الرابع بالتجربة. أما الكائن بالعرض فهو أن يكتسب من الحس، بالوجه الذي قلنا، المعاني المفردة المعقولة مجردة عن الاختلاط الحسي و الخيالي، ثم يقبل العقل على تفصيل بعضها عن بعض و تركيب بعضها مع بعض. و يتبع ذلك أحكام العقل بالفطرة في بعضها و يتوقف في بعضها إلى البرهان. أما القسم الأول من هذين فيكون باتصال من العقل بنور من الصانع مفاض على الأنفس و الطبيعة يسمى العقل الفعال، و هو المخرج للعقل بالقوة إلى الفعل و لكنه و إن كان كذلك، فإن الحس مبدأ ما له بالعرض لا بالذات. (۴۷۶) بلکه می‌گوئیم: تصدیق معقولات توسط حس چهار صورت دارد: اول بالعرض، دوم با قیاس جزئی، سوم با استقراء، و چهارم با تجربه. ۴۰۴ اما آن که بالعرض است، عبارت است از این که معانی مفرد معقول و مجرد از اختلاط حسی و خیالی به نحوی که گفتیم با حس کسب شوند، و سپس عقل به جداسازی بعضی از آن‌ها از بعضی دیگر، و ترکیب بعضی از آن‌ها با بعضی دیگر پردازد. پس از آن در بعضی از آن‌ها احکام فطری عقل به کار می‌آید و در بعضی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۱۷

دیگر عقل با برهان کار می‌کند. اما قسم اول از این دو نوع کارکرد عقل، با اتصال عقل به نور صانع و افاضه‌کننده بر نفس‌ها و طبیعت - که «عقل فعال» نامیده می‌شود و عقل را از حالت بالقوه به حالت بالفعل درمی‌آورد - صورت می‌گیرد. لکن هر چند چنین است، اما حس مبداء بالعرض آن است نه مبدأ بالذات آن.

(۴۷۷) و أما القسم الثاني منهما فيفزع فيه إلى الحد الأوسط، فإذا حصل الحد الأوسط اكتسب المعقول المصدق به اكتساب الأوليات بعينها و بقوة ذلك المبدأ. فهذا وجه من الأربعة.

(۴۴۷) اما قسم دوم از این دو نوع آن است که عقل در آن به حد اوسط پناه می‌برد، و هرگاه حد اوسط حاصل شد، معقول تصدیق شده با آن با همان قوه‌ای کسب می‌شود که اولیات با آن کسب شده بودند. ۴۰۵ این یک وجه از وجون چهارگانه است.

(۴۷۸) و أما الكائن بالقياس الجزئي فأن يكون عند العقل حكم ما كلي على الجنس فيحس أشخاص نوع لذلك الجنس، فيتصور عنه الصورة النوعية، و يحمل ذلك الحكم على النوع فيكتسب معقولا لم يكن.

(۴۷۸) و اما آنچه که از طریق قیاس جزئی حاصل می‌شود به این صورت است که نزد عقل یک حکم کلی درباره‌ی جنس وجود دارد، و اشخاصی از نوع این جنس، مورد ادراک حسی واقع می‌شوند، و عقل از آن ادراک حسی صورت نوعیه آن را تصور

می‌کند و آن حکم را بر نوع حمل کرده و معقولی را که قبلا نبود کسب می‌کند.

(۴۷۹) و أما الكائن بالاستقراء فإن كثيرا من الأوليات لا تكون قد تبينت للعقل بالطريق المذكور أولا. فإذا استقرأ جزئياته تنبه العقل على اعتقاد الكلي من غير أن يكون الاستقراء الحسي الجزئي موجبا لاعتقاد كلي ألبتة، بل منبها عليه. مثل أن المماسين لشيء واحد و هما غير متماسين يوجبان قسمه لذلك الشيء. فهذا ربما لا- يكون ثابتا مذكورا في النفس. فكما يحس بجزئياته يتنبه له العقل و يعتقده.

(۴۷۹) و اما آنچه که از طریق استقراء کسب می‌شود به این صورت است که بسیاری از

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۱۸

اولیات ابتدا از طریق مذکور برای عقل روشن نیستند. و هرگاه جزئیات آن استقراء شود، عقل برای یافتن اعتقاد کلی به آن متنبه می‌شود، بدون آن که استقراء حسی جزئی، اعتقاد کلی را در این جا ایجاب کند، بلکه فقط عقل را متنبه می‌سازد. مانند این که دو مماس یک شیء که خود غیر مماس هستند، آن شیء را تقسیم می‌کنند و این امر چه بسا در نفس ثابت نباشد اما وقتی جزئیات آن مورد ادراک حسی قرار گیرد، عقل متنبه شده و بر آن اعتقاد پیدا می‌کند. ۴۰۶

(۴۸۰) و أما الكائن بالتجربة فكأنه مخلوط من قياس و استقراء؛ و هو أكد من الاستقراء. و ليس إفادته في الأوليات الصرفة بل بمكتسبات الحس. و ليس كالاستقراء، فإن الاستقراء لا يوقع من جهة التقاط الجزئيات علما كليا يقينيا و إن كان قد يكون منها. و أما التجربة فتوقع؛ بل التجربة مثل أن يرى الرائي و يحس الحاس أشياء من نوع واحد يتبعها حدوث فعل أو انفعال. فإذا تكرر ذلك كثيرا جدا حكم العقل أن هذا ذاتي لهذا الشيء و ليس اتفاقا عنه، فإن الاتفاق لا يدوم. و هذا مثل حكمنا أن حجر المغناطيس يجذب الحديد و أن السقمونيا تسهل الصفراء. و من هذا الباب أن يكون شيء يتغير من حاله الذي بالطبع لاقتزان شيء آخر معه و وصوله إليه و لا يمكن عند العقل أن يكون تغيره بذاته، فيحكم أن السبب هو الواصل إليه، و خصوصا إذا تكرر.

(۴۸۰) و اما آنچه که از طریق تجربه کسب می‌شود، به این صورت است که تجربه مخلوطی از قیاس و استقراء است، و البته از استقراء استوارتر است. تجربه در اولیات صرف به کار نمی‌آید ۴۰۷ بلکه در مورد آنچه که از طریق حس کسب می‌شود به کار می‌آید. تجربه مانند استقراء نیست، زیرا استقراء از جهت بررسی جزئیات، علم کلی یقینی تولید نمی‌کند، هرچند گاهی تنبه می‌دهد. اما تجربه چنین علمی تولید می‌کند، بلکه تجربه مانند این است که کسی اشیایی از یک نوع واحد را می‌بیند و حس می‌کند که در آنها فعل یا انفعالی حادث می‌شود. و وقتی این جریان جدا بسیار تکرار پذیرد، عقل حکم می‌کند که این امر برای آن و دیگری ذاتی است و اتفاقی نیست، زیرا اتفاق دوام ندارد. مانند این حکم که: «سنگ مغناطیس آهن را جذب می‌کند» و «سقمونیا مسهل صفراء است». و همین‌طور است اگر چیزی از حالت طبیعی خود به خاطر اقتران با چیز دیگر، یا وصول چیز دیگر به آن خارج شود، عقل نمی‌پذیرد که این تمیز خودبه‌خود حادث شود، سپس عقل حکم می‌کند که سبب تغییر همان چیزی است که با آن چیز متغیر اتصال پیدا کرده است، خصوصا اگر تکرار پذیرد. ۴۰۸

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۱۹

(۴۸۱) فهذه الأنواع تفيدنا بالحس علوما كثيرة. و مبادئ العلوم كثيرة، و التجربة منها، فإن فيها اختلاط استقراء حسي بقياس عقلي مبني على اختلاف ما بالذات و ما بالعرض، و إن الذي بالعرض لا يدوم. و قد أشرنا إلى بيان هذا فيما سلف.

(۴۸۱) این انواع چهارگانه، از طریق حس علوم بسیاری را برای ما تولید می‌کنند.

مبادی علوم بسیار است، که تجربه یکی از آنهاست؛ و در تجربه استقراء حسی با قیاس عقلی به هم می‌آمیزد، قیاسی که بر اختلاف ما بالذات و ما بالعرض مبتنی است. و آنچه که بالعرض است دوام ندارد. در گذشته در این مورد صحبت کرده‌ایم. ۴۰۹

(۴۸۲) فهذه هي الأنحاء التي لاستفادة العقل علما تصديقا بسبب من الحس بحسب ما حضرنا الآن. و قد ذكرنا نوعا من استفادة العلم

التصوری بسببه.

(۴۸۲) این است انحاء مختلف استفاده‌ی عقل در علم تصدیقی از حس به حسب آنچه که فعلا در خاطر داریم. و قبلا استفاده‌ی عقل از حس در خصوص علم تصویری را ذکر کرده‌ایم.

(۴۸۳) فإذن كل فاقد حس ما فإنه فاقد لعلم ما وإن لم يكن الحس علما.

(۴۸۳) بنابراین هر کس حسی را فاقد باشد، علمی را فاقد است؛ هر چند خود حس علم محسوب نمی‌شود. ۴۱۰

(۴۸۴) و لما كان كل قياس مؤلفا من حدود ثلاثة: أما الموجب منه فإنما يبين أن شيئا ما موجود لثان لأنه موجود لثالث موجود للثاني. و أما السالب فيبين أن شيئا غير موجود لثان لأنه غير موجود لثالث موجود للثاني.

(۴۸۴) از آن جا که هر قیاسی از سه حد تألیف می‌شود: ۴۱۱ اما قیاس ایجابی این مطلب را تبیین می‌کند که چیزی برای چیز دوم ثابت است زیرا آن چیز دوم برای امر سوّمی ثابت است که برای چیز دوم ثابت است. و اما قیاس سالب بیان می‌کند که چیزی برای چیز دوّمی ثابت نیست زیرا آن چیز دوم برای امر سوّمی که به چیز دوم ثابت است ثابت نیست.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۲۰

(۴۸۵) و كذلك القياس على كل واحد من نسبة ما بين حدين حدين. إن كانت محتاجة إلى وسط و مشكلة غريبة، فلا بد من أن تنتهي إلى مبادئ و أصول موضوعه موجبه أو سالبه لا محالة لا وسط لها على الإطلاق، أو في ذلك العلم. و المبرهن يأخذ المقدمات الأولى على أنها لا وسط لها، على أحد الوجهين المذكورين، و ينحل آخره إلى ما لا وسط له مطلقا و إن لم يكن في ذلك العلم.

(۴۸۵) قیاس بر هریک از نسبت‌های بین دو حد نیز همین طور است، اگر آن دو حد بین نبوده و به حدّ اوسط نیاز داشته باشند؛ ۴۱۲ تا این که ناچار به مبادی و اصول موضوعه‌ی موجبه یا سالبه‌ای منتهی شوند که یا به طور مطلق وسط ندارند یا در این علم وسط ندارند. و کسی که برهان اقامه می‌کند، مقدمات اولی را به حسب این که وسط ندارند، به یکی از دو وجه مذکور، اخذ می‌کند، و دیگری را به مبدائی که مطلقا وسط ندارد تحویل می‌دهد، هر چند آن مبدأ در این علم نباشد. ۴۱۳

(۴۸۶) و الذين يقيسون: إما على الظن - و هم الخطائيون - أو على الرأي المشهور - و هم الجدليون - فليس يجب أن ينتهي تحليل قياسهم إلى مقدمات غير ذوات وسط في الحقيقة. بل إذا انتهت إلى المشهورات التي يراها الجمهور، أو المقبولات التي يراها فريق، كان القياس قياسا في بابه، و إن كانت المقدمات الأولى ينهالها ليست غير ذوات وسط، بل لها وسط في اعتبار التحقيق؛ مثل أن العدل جميل و الظلم قبيح، فإنه مأخوذ في الجدل على أنه لا وسط له. و في العلوم يطلب لذلك وسط. و ربما طلب أيضا في الجدل على نحو ما يخاطب به سقراط تراسوما خوس.

(۴۸۶) و بر آن‌هایی که بر سبیل ظن - یعنی: اهل خطابه - یا بر سبیل رأی مشهور قیاس تشکیل می‌دهند - یعنی: جدلیون - لازم نیست که تحلیل قیاس آن‌ها به مقدماتی که در حقیقت وسط ندارند منتهی شود. بلکه هرگاه به مشهوراتی که جمهور می‌پذیرند، یا به مقبولاتی که گروهی خاص می‌پذیرند منتهی شود، قیاس در نوع خود قیاس صحیحی خواهد بود، ۴۱۴ هر چند مقدمات اولی در آن خود به خود بدون وسط نباشند، بلکه به اعتبار تحقیق وسطی داشته باشند مانند: عدل زیبا است و ظلم قبیح است؛ زیرا این مقدمات در جدل به این صورت اخذ می‌شوند که وسط ندارند. و در علوم برهانی برای آن‌ها وسط طلب می‌شود. و چه بسا در جدل نیز برای آن‌ها وسط طلب شود، همان طور که در مکالمات سقراط با تراسوماخوس

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۲۱

چنین است. ۴۱۵

(۴۸۷) و ربما كان المشهور لا وسط له - لا لأنه بين بنفسه و في حقيقة - بل لأنه كاذب مثل أن اللذة خير و سعادة.

(۴۸۷) و چه بسا مقدمه‌ی مشهور وسط نداشته باشد - نه به خاطر این که خود به خود و در حقیقت بین است بلکه به خاطر این که

کاذب است، مانند این حکم که: «لذت خیر و سعادت است.»

(۴۸۸) فتح‌الحیل القیاسات الجدلیه يجب أن يكون إلى المشهورات؛ و تحلیل البرهانیة يجب أن يكون إلى البرهانیات.

(۴۸۸) بنابراین واجب است که تحلیل قیاسات جدلی به مشهورات، و تحلیل قیاسات برهانی به برهانیات منتهی شود. ۴۱۶

(۴۸۹) و يجب أن نبتدئ الآن فنبين أن هذه الأوساط متناهية بعد أن نعاود مرة أخرى حال ما بالذات و ما بالعرض من المحمولات. فنقول:

(۴۸۹) اینک لازم است تبیین این نکته را آغاز کنیم که تعداد این حد اوسطها متناهی است؛ ولی قبل از آن یک بار دیگر محمولات ما بالذات و ما بالعرض را مورد بررسی قرار می‌دهیم. و می‌گوییم:

(۴۹۰) يقال من وجه للمحمول إنه محمول بالحقیقه لا بالعرض إذا كان الموضوع مستحقاً لأن يوضع بذاته محصل الذات ليحمل عليه ما يحمله، فوضع و حمل عليه محمول ما أي حمل كان، مثل قولنا الإنسان أبيض: فإن الإنسان جوهر قائم بذاته غير محتاج إلى حامل يحمله. ثم البياض قائم فيه و محتاج إلى حامل له مثله. فإذا جعل الإنسان موضوعاً و الأبيض محمولاً فقد حمل مستقيم فهو حمل حقيقي لا- بالعرض. و بإزاء هذا القسم حمل ما بالعرض، و هذا إما أن يقلب ما من شأنه أن يكون محمولاً في طباعه فيوضع لما من شأنه أن يكون موضوعاً في طباعه. فيقال أبيض ما إنسان، فيكون بالحقیقه قد أخذ

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۲۲

الموضوع مرتين بالقوة. و ذلك لأن الأبيض من جهة ما هو أبيض فقط لا يمكن أن يكون موضوعاً، و لكن الموضوع هو الذي عرض له أن كان أبيض و هذا هو الإنسان الذي عرض له البياض، فهو أبيض. و إما أن يكون عرضان في واحد فيحمل أحدهما على الآخر، فيقال إن الأبيض متحرك: أي الشيء الذي عرض له البياض فقد عرض له الحركة، لا أن الأبيض نفسه من حيث هو أبيض موضوع للمتحرك.

(۴۹۰) یک محمول از جهتی محمول بالحقیقه- و نه محمول بالعرض- نامیده می‌شود هرگاه موضوع استحقاق داشته باشد که ذاتاً به عنوان چیزی که ذات محصل دارد وضع شود و آنچه که بر او قابل حمل است بر آن حمل گردد، و بر آن محمولی، هر محمولی که باشد، حمل گردد، مانند: «انسان سفید است»؛ زیرا انسان جوهر قائم بذاتی است که به حاملی که آن را حمل کند محتاج نیست. اما سفیدی قائم در انسان است و به حاملی مانند انسان نیازمند است. پس هرگاه «انسان» موضوع واقع شود و «سفیدی» محمول آن باشد، این حمل حمل مستقیم است، که حمل حقیقی نامیده می‌شود نه حمل بالعرض. در مقابل این قسم از حمل، حمل بالعرض قرار دارد و آن عبارتست از این که آنچه که طبعاً شأنیت محمول بودن را دارد قلب شود و به عنوان چیزی که طبعاً شأنیت موضوع بودن دارد وضع گردد مثلاً گفته شود: یک نوع سفیدی انسان است، در حقیقت در این جا موضوع بالقوه دوباره اخذ می‌شود. ۴۱۷ زیرا سفیدی از آن جهت که فقط سفیدی است ممکن نیست موضوع واقع شود، لکن موضوع آن چیزی است که سفیدی بر آن عارض می‌شود- و آن عبارت از انسان است که سفیدی بر آن عارض می‌شود، و آن سفید می‌گردد. صورت دیگر حمل بالعرض این است که دو عرض که عارض یک موضوع واحد می‌شوند، یکی بر دیگری حمل شود؛ مثلاً- گفته شود: «سفیدی متحرک است»: یعنی چیزی که سفیدی بر آن عارض می‌شود، حرکت هم بر آن عارض می‌شود، نه این که خود سفیدی از حیث سفید بودن موضوع حرکت واقع می‌شود. ۴۱۸

(۴۹۱) و يقال للشيء إنه محمول بالذات و الحقیقه إذا كان الوصف له بنفسه، كان عن طبعه أو بقاسر أوجده فيه، و لكنه ليس لشيء غيره من أجله يقال له. و إذا تحققت لم تجد الصفة في نفسه، مثل ما يقال إن الحجر متحرك و إن كان لا بالذات يتحرك و لكن بالقسر.

(۴۹۱) و گاهی یک محمول، محمول بالذات و بالحقیقه خوانده می‌شود، هرگاه شیء

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۲۳

وصفی را خود به خود داشته باشد، اعم از آن که آن وصف را طبعاً داشته باشد یا قاسری در آن به وجود آورده باشد؛ لکن نباید آن وصف را به خاطر چیز دیگری غیر از خودش داشته باشد تا این که هرگاه تحقیق شود معلوم گردد که آن وصف را به خودی خود ندارد. مانند این قضیه که:

«سنگ متحرک است»، هر چند این حرکت، ذاتی نباشد بلکه قسری باشد» ۴۱۹

(۴۹۲) و بإزاء هذا محمول بالعرض، و ذلك إذا كان الشيء يوصف بمحمول ليس في ذاته مثل ما يقال للساكن في السفينة إنه متحرك و إنه يسير إلى موضع كذا، و إذا حققته وجدته ساكناً. فربما كان الموصوف به بالحقيقة منفصلاً عنه كالسفينه في هذا المثال. و ربما كان متصلاً كما يقال كرم أبيض أي عناقیده بیض.

(۴۹۲) در مقابل چنین محمولی، محمول بالعرض قرار دارد، و آن عبارت است از این که چیزی به محمولی وصف شود که برایش ذاتی نیست، مانند این که گفته شود کسی که در کشتی متحرک، ساکن است، متحرک است و به سوی مقصدی حرکت می کند، در حالی که تحقیقاً چنین کسی ساکن است. و در این جا چه بسا موصوف مجازی از موصوف اصلی جدا باشد مانند کشتی در این مثال؛ و چه بسا این دو جدا نباشند مانند این که گفته می شود: «درخت انگور سفید است»، یعنی خوشه های آن سفید است. ۴۲۰

(۴۹۳) و يقال محمول بالذات لمثل حمل الأعم على الأخص كالحيوان على الإنسان. و يقابله المحمول بالعرض و هو أن يحمل الأخص على الأعم، فيقال حيوان ما إنسان.

(۴۹۳) و گاهی محمول بالذات به حمل اعم به اخص گفته می شود مانند: حمل حیوان به انسان؛ و مقابل آن محمول بالعرض است، و آن عبارت است از این که اخص به اعم حمل شده، و گفته شود: یک حیوانی انسان است. ۴۲۱

(۴۹۴) و يقال للشيء إنه محمول بالذات إذا كان محمولاً على ما يحمل عليه أولاً، مثل السطح إذا قيل له أبيض. و بإزاء هذا: محمول بالعرض كما يقال جسم أبيض - أي سطحه أبيض.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۲۴

(۴۹۴) و گاهی محمول بالذات در جایی گفته می شود که محمول اولاً به موضوع حمل شود، مثل سطح؛ وقتی گفته می شود که سطح سفید است. و در مقابل آن: محمول بالعرض قرار دارد، چنانچه گفته می شود: جسم سفید است - یعنی سطح آن سفید است. ۴۲۲

(۴۹۵) و يقال للشيء إنه محمول بالذات و الحقيقة إذا كان ليس وارداً على الشيء من خارج، غريباً، بل هو شيء يقتضيه طبعه و يكون من طبعه مثل ما نقول إن الحجر يتحرك إلى أسفل بالذات. و بإزاء هذا المحمول بالعرض كالحجر يتحرك إلى فوق بالقسر. (۴۹۵) و گاهی محمول بالذات و حقیقی در جایی گفته می شود که محمول: چیزی غریب نبوده و از خارج نیامده نباشد، بلکه چیزی باشد که طبع موضوع آن را اقتضا دارد، مانند این که بگوییم: «سنگ ذاتاً به سوی پائین حرکت می کند.» و در مقابل آن، محمول بالعرض قرار دارد، مانند این که: «سنگ به قسر به طرف بالا حرکت می کند.» ۴۲۳

(۴۹۶) و يقال محمول بالذات لما لم يكن من شأنه أن يفارق الشيء في حال. و بإزائه المحمول بالعرض. فيشبه أن يكون انحدار الحجر إذا حمل على الحجر من المحمولات بالعرض من هذه الجهة لأنه ليس ملازماً.

(۴۹۶) و گاهی محمول بالذات در جایی گفته می شود که شأن آن عدم مفارقت محمول از موضوع باشد؛ در مقابل آن، محمول بالعرض قرار دارد. مثلاً- پایین آمدن سنگ وقتی به سنگ حمل می شود، از این جهت چون ملازم با سنگ نیست از محمولات بالعرض است. ۴۲۴

(۴۹۷) و يقال محمول بالذات لما كان ليس من شأنه أن يفارق الشيء و كان مع ذلك مقوماً لما هيته لا- وارداً غريباً. و بإزائه

المحمول بالعرض معروف. فيكون إذن كون السطح أبيض محمولا بالعرض.

(۴۹۷) و گاهی محمول بالذات در جایی گفته می‌شود که شأن محمول عدم مفارقت از موضوع باشد و علاوه بر آن محمول مقوم ماهیت موضوع نیز باشد و چیزی غریب از ماهیت موضوع نباشد. و مقابل آن، محمول بالعرض معروف است. در این صورت سفید بودن سطح

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۲۵

محمول بالعرض خواهد بود. ۴۲۵

(۴۹۸) و يقال محمول بالذات لكل ما من شأنه أن يؤخذ في حد الشيء أو يؤخذ الشيء في حده. و بالجملة ما يكون مناسبا لذلك الشيء بالحد الذي لأحدهما. فما خرج من هذين يكون محمولا بالعرض.

(۴۹۸) و گاهی محمول بالذات در جایی گفته می‌شود که شأن محمول این باشد که در حدّ موضوع، یا موضوع در حدّ محمول اخذ شود. و به‌طور کلی محمول مناسبتی با موضوع از نظر حدّ یکی از آن دو داشته باشد؛ و آنچه که از این دو امر خارج باشد محمول بالعرض است. ۴۲۶

(۴۹۹) و نريد أن نبين أن المحمولات الذاتية على ما بينا من الذاتى متناهية، ولا يلتفت إلى ما بالعرض في هذا الموضوع.

(۴۹۹) اینک تبیین این نکته را آغاز می‌کنیم که محمولات ذاتی همان‌طور که در انواع ذاتی بیان کردیم متناهی هستند؛ و در این جا به آنچه در این موضوع بالعرض است توجهی نمی‌کنیم.

الفصل السادس في حكاية ما قيل في التعليم الأول من تناهي أجزاء القياسات و أوساط الموجب و السالب (۵۰۰) فنقول محاكين للتعليم الأول: قيل قد علم أن المحمولات بذاتها موجودة، و الموضوعات بذاتها موجودة. فليكن موضوع بذاته مثل ج و ليس من شأنه أن يصير محمولا- إلا بالعرض. و ليكن حمل ه على ج أولا بلا متوسط و كذلك ز ل ه، ب ل ز. أفترى أن هذه المحمولات تتمادي بلا نهاية من موضوع أول محدود فيؤخذ دائما على كل محمول محمول بلا واسطة و لا يقف، أو يقف؟

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۲۶

فصل ششم در حکایت آنچه در تعلیم اول درباره‌ی تناهی اجزاء قیاسات و حدود اوساط موجب و سالبه گفته شده است

(۵۰۰) به نقل از تعلیم اول می‌گوییم: در تعلیم اول گفته شده است که معلوم شد محمولات بالذات و موضوعات بالذات وجود دارند. فرض می‌کنیم «ج» موضوع بالذات باشد و شأنیت محمول واقع شدن، مگر به صورت بالعرض، را نداشته باشد؛ و فرض می‌کنیم که «ه» بدون واسطه بر «ج» حمل شود و «ز» بر «ه» و «ب» بر «ز» حمل شوند. آیا این محمولات موضوع اول محدود، بی‌نهایت هستند و دائما هر محمولی محمولی بدون واسطه می‌تواند داشته باشد و این امر حد یقف دارد یا نه؟

(۵۰۱) ثم لیکن ب شیئا لیس من شأنه أن یحمل علیه شیء آخر بالذات، لکنه محمول علی ط بلاوسط، ط علی ج کذلک، ج علی د کذلک، أفترى أن هذا النزول فی الموضوعات من محمول أول محدود، یتمادی بلا نهاية و يؤخذ دائما موضوع لموضوع بلا واسطة و لا یقف، أو یقف؟

(۵۰۱) سپس فرض می‌کنیم که «ب» چیزی باشد که ذاتا شأنیت این را نداشته باشد که چیز دیگری به آن حمل شود، لکن، خود، بر «ط» بدون واسطه حمل شود؛ و «ط» بر «ج» بدون واسطه حمل شود و «ج» بر «د» ۴۲۸ بدون واسطه حمل شود. آیا این نزول در موضوعات از محمول محدود اول، بی‌نهایت است و دائما موضوعی برای موضوعی بدون واسطه وجود دارد و این امر حد یقف دارد یا نه؟ ۴۲۹

(۵۰۲) و الفرق بین البحثین أنا ابتدأنا فی الأول منهما من الموضوع المحدود و أخذنا نصعد فی المحمولات. و ابتدأنا فی الثانی منهما

من المحمول المحدود و أخذنا ننزل فی الموضوعات.

(۵۰۲) فرق بین این دو بحث این است که ما ابتدا از موضوع محدودی شروع کردیم و در محمولات بالا- رفتیم و در دومی از محمول محدودی شروع کردیم و در موضوعات پایین برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۲۷ آمدیم.

(۵۰۳) و لتكن ا محموله علی ج بتوسط ب- سواء كان الا محمول عليه أو عليه محمول؛ و ج لا موضوع له أو له موضوع. فهل يمكن أن يكون بين ا و بين ب أوساط موضوعات ل ا و محمولات علی ب بلا نهائية، و بين ج، ب كذلك؟ و هذا البحث يفارق الأولين بأن المحدود كان في ذينك طرفا واحدا، و المحدود هاهنا طرفان. و إنما يطلب:

هل الوسائط بينهما بغير نهاية، فيكون هذا البرهان متوقف الصحة علی براهين بلا نهاية؟

(۵۰۳) فرض کنیم «الف» توسط «ب» بر «ج» حمل شود- در این جا کاری نداریم که آیا «الف» محمول دارد یا نه، و «ج» موضوع دارد یا نه. آیا امکان دارد بین «الف» و بین «ب» اوساط بی‌نهایتی وجود داشته باشند که موضوع «الف» و محمول «ب» باشند، و همین‌طور بین «ج» و «ب» چنین باشد؟ و این بحث با دو بحث اول در این نکته فرق دارد که در آن دو بحث طرف محدود یک طرف واحد بود و در این بحث طرف محدود، دو طرف است. و سؤال این است که: آیا بین این دو طرف محدود ممکن است وسائط نامحدود باشد و این برهان بر براهین نامحدود متوقف باشد؟

(۵۰۴) و ليس هذا و ج موجب لها فقط، بل و إن كانت مقدمة ا ج سالبه و المتوسط ب فصارت ب ج موجبه، ا ج سالبه. فهل دائما بين ا ج واسطة؟

(۵۰۴) این مطلب فقط منحصر به حالتی نیست که در آن «الف» بر «ج» ایجاب می‌شود، بلکه به این حالت هم مربوط می‌شود که «ا» «ج» سالبه باشد و «ب» حد وسط باشد و به این صورت قیاس تشکیل شود که «ب» «ج» موجب باشد، و «ا» «ج» سالبه باشد. آیا در این صورت دائما بین «ا» و «ج» دائما می‌تواند واسطه‌ای وجود داشته باشد؟

(۵۰۵) و كذلك هل بين كل كبرى سالبه تحدث واسطة، أو تقف قبل؟

(۵۰۵) و همین‌طور آیا بین هر کبرای سالبه واسطه‌ای لازم می‌آید، یا قبل از وصول به بی‌نهایت متوقف می‌شود؟ ۴۳۰

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۲۸

(۵۰۶) و هذا الطلب لا يكون في الأشياء التي تستحق أن ينعكس بعضها على بعض، إن كانت أشياء تستحق أن ينعكس بعضها على بعض في الحمل بالحقيقة و ليس فيها موضوع أول و محمول ثان، بل كل واحد منهما يصلح أن يكون محمولا و موضوعا، أو واسطة بين محمول و موضوع. بل الشك يكون منا في الحالتين جميعا أنه هل يوجد لما وضع محمولا شيء آخر ينعكس عليه و علی صاحبه بحيث يذهب ذلك إلى غير النهاية، أو هي محدودة؟ و إذا استبان تناهي الوضع فيها من جهة، كان ذلك استبانة تناهي الحمل في تلك الجهة. و بالعكس، إذ الوضع هناك حمل و الحمل وضع، اللهم إلا- ألا يكون حكم كل واحد منهما في العكس مثل حكم صاحبه. بل يكون أحدهما حمل حملا حقيقيا و الآخر حمل حملا عرضيا.

(۵۰۶) این سؤال درباره‌ی اموری نبود که استحقاق دارند بعضی بر بعضی دیگر منعکس شوند. اگر اموری باشند که استحقاق دارند در حمل حقیقی، بر یکدیگر منعکس شوند، در آن‌ها موضوع و محمول قطعی وجود ندارد، بلکه هریک از آن‌ها (موضوع و محمول) صلاحیت دارند که محمول و موضوع یا واسطه‌ی بین محمول و موضوع واقع شوند، ۴۳۱ در این صورت ما در تمام موارد می‌توانیم سؤال کنیم که آیا ممکن است برای آنچه که محمول فرض شده، چیز دیگری وجود داشته باشد که بر آن محمول و بر موضوع آن منعکس شود به نحوی که این امر به بی‌نهایت میل کند یا نه چنین چیزی محدود است؟ و هرگاه تناهی وضع در آن از

جهتی روشن باشد، تناهی حمل در همان جهت روشن خواهد بود. ۴۳۲ و بالعکس؛ زیرا در این جا وضع حمل است و حمل وضع است، مگر این که حکم هریک از آن‌ها در عکس مثل حکم طرف دیگر نباشد، بلکه حمل یکی حمل حقیقی و حمل دیگری حمل بالعرض باشد.

(۵۰۷) أقول: إن لهذين تأويلين: أحدهما أن يكون الحمل الحقيقي مثل حمل الضحاک علی الإنسان، و العرضی كحمل الإنسان علی الضحاک. فإن ذهب هذا المذهب فمعناه أن هذه المتعاكسات تكون فی الطبع أحدهما موضوعا و الآخر محمولا متعینا، و لا يكون حكمهما علی ما قلنا من أنه ليس أحدهما أولى من الآخر بذلك. و التأویل الثاني أن يكون الحمل العرضی كحمل الإنسان علی الحيوان، و الحمل الذاتى الحقیقى كحمل الحيوان علی الإنسان: فإنه و أن حمل حيوان علی إنسان و إنسان علی حيوان فالموضوع و المحمول بالذات معین. و إذ قد تقرر هذا فنقول:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۲۹

(۵۰۷) می‌گویم: برای این سخن [ارسطو] دو تأویل وجود دارد: اول این که حمل حقیقی مانند حمل خنده‌ناک بر انسان باشد و حمل عرضی مانند حمل انسان بر خنده‌ناک باشد. اگر مقصود ارسطو این باشد معنایش این است که در این متعاکسات یکی از دو طرف باید موضوع و دیگری محمول باشد و حکم این دو چنان نباشد که گفتیم یکی از دیگری مثلا- برای موضوعیت اولویت نداشته باشد. و تأویل دوم این که حمل عرضی مانند حمل انسان بر حیوان و حمل ذاتی و حقیقی مانند حمل حیوان بر انسان باشد: و اگر چه حیوان بر انسان و انسان بر حیوان قابل حمل است، با این حال موضوع و محمول بالذات در این جا معین است. ۴۳۳ حال که این مطلب روشن شد می‌گوییم:

(۵۰۸) إن الوسائط بین حدی الإيجاب متناهیه. فلیکن کل ب: فنقول إن الوسائط بینهما متناهیه و هی الأشياء التى تحمل علی کل واحد منها، أو یحمل واحد منها علی ب و بعضها علی بعض فی الولاء. و ذلك أنها إن كانت بغير نهاية لكان إذا أخذنا من جهة ب، صاعدين علی الولاء، أو من جهة نازلین علی الولاء، لم نبغ ألبته الطرف الثانى. و سواء أخذنا بعضها علی الولاء بلا واسطه بینها، أو أخذنا بعضها و قد تركنا الوسائط فیما بینها، أو أخذنا الكل متتالیه و لا واسطه بینها و كانت لا تنهاى، أو أخذنا الكل علی طفرات يتضاعف لها ما لا نهاية له، فإن الكلام فی ذلك واحد. فإذا كنا كلما ابتدأنا من حد لم ننته إلى حد آخر، فليس هناك حد آخر: فإنه لا فرق بین قولك هذا سبیل لا یتناهی عند السلوك، و قولك لا حد له. و كذلك قولك له حد، و قولك یتناهی إلیه عند السلوك واحد. ثم من المحال أن يكون حد محدود و لا- یبلغ إلیه، و نهاية لا- یتناهی إلیها. و يكون ذلك كقول من یقول أنت إذا أخذت تتصاعد من الواحد لم تبلغ البتة الألف الذى هو حد محدود لأن بینهما درجات للعدد بلا نهاية. و لا یتنقض هذا بالمقادیر و یقول القائل: إن بین طرفی كل مقدار حدودا بالقوة بلا نهاية، و ذلك لأن المقادیر المتصلة لا قسم لها ما لم یقسم ألبته: و كل قسم يفرض فیها يكون محدود العدد، و أن اللانهاية التى تتوهم بین حدین منها هو أمر بالقوة، أى تلك الحدود التى فیها هی فی القوة، و وجودها فی القوة، و لا توجد ألبته موجودة بالفعل، بل واحد منها بعد واحد.

(۵۰۸) وسائط بین دو حد ایجاب متناهی است. ۴۳۴ فرض می‌کنیم که هر «ب»، «ا» است: پس می‌گوییم وسائط بین این دو متناهی است و آن وسائط عبارت است از اموری که بر هریک از این‌ها حمل می‌شوند، یا یکی از آن‌ها بر «ب» و بعضی بر بعضی دیگر به ترتیب حمل

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۳۰

می‌شوند. دلیل این امر آن است که اگر وسائط بی‌نهایت باشند هرگاه از جهت «ب» شروع کنیم و به ترتیب بالا رویم، یا از جهت «ا» شروع کنیم و به ترتیب پایین برویم، هرگز به طرف دوم نباید برسیم. و فرق نمی‌کند که هریک از وسائط را به ترتیب اخذ کنیم، یا بعضی از وسائط را اخذ کنیم و وسائط بین آن‌ها را کنار بگذاریم، یا کل را در نظر بگیریم به نحوی که هر کدام به ترتیب بر دیگری

حمل بشود و واسطه‌ای بین آن‌ها نباشد، یا این که حدود اوساط را هر چند در میان با طفره در نظر بگیریم؛ در هر صورت مطلب یکی است. پس هرگاه ما از یک حد شروع کنیم و به حد دیگر نرسیم، در واقع حد دیگری وجود ندارد: زیرا این که بگوییم این سلسله نامتناهی است و این که بگوییم حد ندارد یکی است. همین‌طور گفتن این که حد دارد با گفتن این که سلسله متناهی است یکسان است. از سوی دیگر محال است که حدی محدود وجود داشته باشد ولی به آن نتوان رسید، و نهایی باشد که نتوان به آن رسید. این امر بدان می‌ماند که کسی بگوید اگر از عدد یک شروع به شمردن کنی هرگز به عدد هزار که حد محدودی است نمی‌رسی زیرا بین آن دو عدد، بی‌نهایت اعداد وجود دارد. و این مطلب با مقادیر نقض نمی‌شود تا کسی بگوید که، بین دو طرف هر مقداری حدود بالقوه‌ای تا بی‌نهایت فرض می‌شود؛ زیرا مقادیر اتصالی تا تقسیم نشوند قسم و اجزایی ندارند: و هر قسمی که در آن فرض شود، از نظر عددی محدود خواهد بود، و این که بین دو حد از مقدار، بی‌نهایت اجزاء توهّم می‌شود، این بی‌نهایت، بالقوه است، یعنی حدود بی‌نهایتی که آن مقدار دارد بالقوه است و وجود آن وجود بالقوه است و البته به صورت وجود بالفعل حاصل نمی‌شود، بلکه یکی پس از دیگری به وجود می‌آید.

(۵۰۹) و الذی نحن فی البحث فیه فإن فیه حدین و طرفین. و إذا کان بینهما وسائط، تكون معانی تستحق ترتیباً فی أنفسها، کانت حاصله لا متوقفه علی قسمه قاسم. فبین إذن أنه لا یمکن أن یکون بین مثل هذین الطرفین وسائط بلا نهائیه.

(۵۰۹) و آنچه که ما فعلاً درباره‌ی آن بحث می‌کنیم دارای دو حد و دو طرف است. و هرگاه بین این دو حد وساطتی باشد، همانی هستند که خود به خود استحقاق ترتیب را دارند، و خود بخود حصول دارند و در حصول خود بر تقسیم قاسم توقف ندارند. پس روشن می‌شود که ممکن نیست بین چنین دو طرفی اوساط نامتناهی وجود داشته باشد. ۴۳۵

(۵۱۰) و كذلك الأمر فی السلب إذا قلنا: لا شیء من ج ا و کان بینهما واسطه: أعنی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۳۱

شیئاً مثل ب یوجد ل ج و لا- یوجد له ا، فلیس یمکن أن تكون دائماً بواسطه بعد واسطه فی المقدمتین جمیعاً: الکبری السالبه و الصغری الموجبه. أما الموجبه فقد فرغنا عنه. و أما السالبه فلأن بیان ذلك یکون من أحد الأشکال الثلاثه، أما علی سبیل الشکل الأول کما مثلنا له فیجب علی کل حال إن کانت الوسائط التي للکبریات السالبه تذهب إلى غیر النهایه- أن تحصل موجبات بغير نهائیه، لکل سالبه موجبه و سالبه ینتجانها معاً، ثم للموجبه موجبات. و قد بان فی الموجبات أنها متناهیه.

(۵۱۰) در قضیه سالبه نیز مطلب از همین قرار است، وقتی می‌گوییم: هیچ «ج» «ا» نیست، و بین آن‌ها واسطه‌ای باشد: یعنی چیزی مثل «ب» که بر «ج» حمل شود ولی «ا» بر آن قابل حمل نباشد؛ پس ممکن نیست که در دو مقدمه پیوسته واسطه‌ای بعد از واسطه‌ای وجود داشته باشد: یعنی همواره کبرای سالبه و صغرای موجبه داشته باشیم. اما بحث موجبه گذشت. اما سالبه، که بیان آن به صورت یکی از اشکال سه‌گانه است، یا بر سبیل شکل اول است همان‌طور که مثال زدیم، که در هر حال واجب است که اگر وساطتی که برای کبریات سالبه در نظر گرفته می‌شوند به بی‌نهایت میل کنند موجبات بی‌نهایتی حاصل شود، و برای هر قضیه‌ی سالبه دو قضیه‌ی موجبه و سالبه لازم است که آن قضیه‌ی سالبه را نتیجه دهند، سپس برای هر موجبه موجباتی لازم می‌آید. و در موجبات روشن شد که متناهی‌اند.

(۵۱۱) فإذا کانت الحدود الموجبه للصغری السافله لا یمکن أن تذهب إلى غیر نهائیه بین حدین، فبین أن الذی لا یزید علیها فی العدد من حدود الکبریات العالیه السالبه- متناهیه.

(۵۱۱) پس هرگاه حدود موجبه‌ی آخرین قضیه‌ی صغری ممکن نیست که بین دو حد بی‌نهایت باشد، روشن می‌شود که آنچه که از نظر عددی در حدود کبریات متوالی سالبه بر آن اضافه نمی‌شود، متناهی است. ۴۳۶

(۵۱۲) و كذلك هذا إذا کان الشکل شکلاً ثانیاً: و ذلك لأن الموجبه و إن لم یجب فیه أن تكون الصغری بعینها، فلا بد من أن

یکون فی کل قیاس مقدمه موجبه.

(۵۱۲) و هرگاه شکل قیاس شکل دوم باشد باز همین طور است: زیرا هرچند در شکل

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۳۲

دوم لازم نیست صغری موجبه باشد. با این حال در هر قیاسی باید یک مقدمه‌ی موجبه‌ای باشد.

(۵۱۳) و أما الشكل الثالث منها، فإن الموجب فيها متعین علی کل حال.

(۵۱۳) و اما وجود مقدمه‌ی موجبه در شکل سوم در هر حال روشن و ضروری است.

(۵۱۴) و قيل أيضا إن المحمولات الداخلة فی ماهیة الشیء متناهیة، لأن هذه داخلة فی تحديد الأشياء، و الحدود إنما تتم بها. فلو كانت الحدود متوقفة إلى أن توجد فيها بغير نهاية، لما كان يمكننا أن نحد شيئا. لكن الحدود موجودة، إذ الأمور متصورة، فمبادئها متناهیة.

(۵۱۴) هم چنین گفته شده است که محمول‌های داخل در ماهیت شیء نیز متناهی‌اند، زیرا این محمولات در تحديد اشياء دخالت دارند و تعاریف با آن‌ها تمام می‌شود. و اگر وجود تعاریف به محمولات نامتناهی متوقف بود، برای ما ممکن نبود که اشياء را تحديد کنیم. لكن تعاریف موجودند. چه این که امور قابل تصوراند، پس مبادی آن‌ها نیز متناهی‌اند. ۴۳۷

(۵۱۵) ثم قيل بعد هذا فی التعليم الأول:

(۵۱۵) سپس در تعليم اول بعد از این سخن چنین گفته شده است: ۴۳۸

(۵۱۶) إنا إذا قلنا إن الأبيض يمشى، و هذا الكبير هو خشبة، فقد عكس الحمل و الوضع عن وجه استحقاقه و أما إذا قيل الخشبة هي كبيرة، أو قيل هذا الإنسان يمشى، فإنه قد أجرى الحمل و الوضع علی وجه استحقاقه. و ذلك أن قولنا الأول- و هو أن الكبير خشبة أو الماشى إنسان- ليس معناه أن نفس الماشى من جهة ما هو ماش، أو الكبير من جهة ما هو كبير موضوع للخشبة أو الإنسان، و لا معناه أن الماشى بنفسه شیء قائم غیر مقتض و لا متضمن شيئا آخر هو موضوع له، فإن ذلك لا يصح: بل معنى قولنا «الماشى إنسان» أن الشیء الذى عرض له المشى و عرض له أن كان ماشيا، ذلك الشیء هو إنسان. و كذلك الشیء الذى عرض له أن كان بمقدار كذا و عرض له أن كان كبيرا، ذلك الشیء هو خشبة. و أما معنى قولنا «إن الإنسان ماش» معناه أن الإنسان نفسه- لا شيئا يعرض له أن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۳۳

يكون إنسانا- هو نفسه ماش. و كذلك قولنا «الخشبة كبيرة» معناه أن نفس الخشبة- لا شيئا آخر يعرض له أن يكون خشبة- هي كبيرة. و أنت تعلم أن بين قولك «الشیء الذى هو ماش و له عرض المشى»، و بين قولك «الشیء الذى هو إنسان أو خشبة أو جوهر أو ذات»، فرقا. و ذلك لأن الشیء فى الأول عين من الأعيان هو فى نفسه نوع من الأنواع، و حقيقة من الحقائق. و الماشى، من حيث هو مجرد شیء ذى مشى، شیء آخر ليس هو.

(۵۱۶) وقتی می‌گوییم: «سفید راه می‌رود»، و «این بزرگ چوب است»، در حقیقت حمل و وضع از وجه استحقاق خود منعکس شده‌اند؛ امّا وقتی گفته شود: «چوب بزرگ است»، یا «انسان راه می‌رود»، در حقیقت حمل و وضع بر وجه استحقاق خود جریان یافته است. زیرا سخن اول ما- که عبارت است از این که «بزرگ چوب است» یا «راه رونده انسان است»- معنایش این نیست که ماشی از جهت ماشی بودن، یا بزرگ از جهت بزرگ بودن موضوع چوب یا انسان است، و باز معنایش این نیست که ماشی خودبه‌خود چیزی قائم است و متضمن چیز دیگری که موضوع آن باشد نیست، زیرا این صحیح نیست. بلکه معنی این سخن ما که «ماشى انسان است» این است که چیزی که ماشی بر آن عارض می‌شود و ماشی بودن بر آن عارض می‌شود، عبارت است از انسان. و همین‌طور چیزی که فلان مقدار و بزرگ بودن بر آن عارض می‌شود عبارت است از چوب. امّا معنی این سخن ما که «انسان ماشی است» این است که نفس انسان- و نه چیزی که انسان بودن بر آن عارض می‌شود- خودبه‌خود ماشی است. و همین‌طور این سخن ما

که «چوب بزرگ است» معنایش این است که خود چوب- و نه چیز دیگری که چوب بودن بر آن عارض می‌شود- بزرگ است. و تو می‌دانی که بین این سخن که «چیزی ماشی است و مشی بر او عارض می‌شود» و بین این سخن که «چیزی که عبارت است از انسان، یا چوب، یا جوهر، یا ذات» فرقی وجود دارد. زیرا چیز در سخن اول عینی از اعیان و خودبه‌خود نوعی از انواع و حقیقتی از حقایق است. و ماشی از حیث این که صرفاً چیزی دارای مشی است، چیز دیگری غیر از «مشی» است. ۴۳۹

(۵۱۷) و أما فی المثال الآخر، فإن الشیء الذی هو جوهر لیس غیر ذات الجوهر، و لیس شیئا عرض له جوهریة فیکون فی نفسه أمرا محصل النوعیة و الحقیقة: و قد أضعف إلیه معنی آخر خارج عن ذاته یسمى لأجله جوهر اکما سمي هناك لأجله ماشیا.

(۵۱۷) اما در مثال آخر، ۴۴۰ چیزی که جوهر است غیر از ذات جوهر نیست، و چنین

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۳۴

نیست که آن چیزی باشد که جوهریت عارض آن باشد تا این که خودبه‌خود از نظر نوعیت و حقیقت امری محصل باشد و معنایی دیگر خارج از ذاتش بر آن اضافه شود و به خاطر این معنی جوهر نامیده شود، همان‌طور که به خاطر آن معنا ماشی نامیده می‌شود. (۵۱۸) فالإنسان و الخشبۃ بالحقیقة موضوعان و لا یقتضیان نسبۃ إلی موضوع و إلی شیء غیر جوهرهما. فأما الماشی و الکبیر فکل واحد منهما یدل علی معنی الماشی و الکبیر، و یدل علی موضوع.

(۵۱۸) پس انسان و چوب حقیقتاً موضوع هستند و هیچ نسبتی به موضوع و چیزی غیر جوهر خودشان را اقتضا نمی‌کنند. اما هریک از «ماشی» و «بزرگ» بر معنی ماشی و بزرگ و بنابراین بر یک موضوع دلالت می‌کنند. ۴۴۱

(۵۱۹) فلنضع للأمرین اسمین یفترقان به، فنجعل حمل الماشی علی الإنسان مخصوصا باسم الحمل بالحقیقة، و أما حمل الإنسان علی الماشی فلنخصه باسم الحمل بالعرض.

(۵۱۹) پس این دو امر را با دو اسم تمیز می‌دهیم، و حمل ماشی بر انسان را حمل بالحقیقه و اما حمل انسان بر ماشی را حمل بالعرض می‌نامیم. ۴۴۲

(۵۲۰) و کل حمل فإما أن یکون من طریق ما هو الشیء، و إما أن یکون علی سبیل کیف هو أو کم هو، أو مضاف هو، أو این هو، أو متی هو، أو یفعل أو ینفعل، و كذلك سائر المقولات. و بعض ذلك داخل فی الجوهر، و بعضه عارض: کالإنسان یحمل علیه الأبیض.

و لیس فی المحمولات شیء خارج عن هذین ألبتۃ.

(۵۲۰) و هر حملی یا در طریق ماهیت شیء است، ۴۴۳ یا بر سبیل کیف، کم، مضاف، این، متی، فعل و انفعال و سایر مقولات است. بعضی از این محمول‌ها جوهراند و بعضی دیگر عارض هستند، مانند: انسان که سفیدی بر آن حمل می‌شود. و هیچ محمولی البته خارج از این دو نوع نیست.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۳۵

(۵۲۱) أما الصور الأفلاطونیة فعلیها السلام، فإنها أصوات و أسماء باطلۃ لا معنی لها. و لو كانت موجودة لم یکن لها مدخل فی علم البرهان، إذ البرهان بهذه المحمولات المذكورة.

(۵۲۱) اما مثل افلاطونی را باید کنار گذاشت، زیرا آن‌ها اصوات و اسماء باطلی هستند که معنی ندارند. ۴۴۴ و حتی اگر موجود باشند هیچ مدخلیتی در علم برهان ندارند، زیرا برهان فقط با این محمولات مذکور سروکار دارد.

(۵۲۲) و هذه العرضیات توجد فی الجواهر فی الحقیقة، و إن کان یمکن فی القول أن یجعل کمّ ما وحده موضوعا لکم، و کیف ما وحده لکیف. و أما فی الوجود فلا یمکن ذلك، بل کلها یکون موزعها الأول الجوهر. مثال ذلك أن السطح موضوع للشکل فی التحدید و القول، و أما فی الوجود فلا- یمکن ألبتۃ أن یکون السطح و ما یعرض له إلا- قائمین فی الجوهر و هو الموضوع بالحقیقة

لجميع.

(۵۲۲) این عرضیات در حقیقت در جواهر یافت می‌شوند، هرچند ممکن است در مقام سخن، ما کمی را به تنهایی برای کم دیگر یا کیفی را به تنهایی برای کیف دیگر موضوع قرار دهیم. اما این جریان در مقام وجود اعراض امکان ندارد، بلکه موضوع اول همه‌ی آن‌ها جوهر است. مثال این مطلب مانند سطح که در تعریف و مقام سخن موضوع شکل است، اما در وجود البته امکان ندارد که سطح و آنچه بر سطح عارض می‌شود جز در جوهر وجود داشته باشند، پس جوهر برای تمام آن‌ها موضوع حقیقی است.

(۵۲۳) و إذا كان كذلك فإن الطرف الذي هو الموضوع الحقيقي حد و نهاية.

و المحمولات الداخلة فيما هو الشيء، محدودة متناهية من الأجناس و الفصول: إذ بينا أن الذهن لا يمكن أن يقطع أمورا بلا نهاية لتحديد شيء واحد. و التحديد موجود.

و المحمولات العارضة، لها طرف من جهة الموضوع - و هو الجوهر - و طرف من جهة المحمولات - و هو المقولات العشر: لأن كل واحد منها إما كيف و إما كم و إما مضاف و إما غير ذلك. فما بين الطرفين محدود على ما أوضحنا قبل.

(۵۲۳) و چون چنین است، طرفی که موضوع حقیقی است حد و نهایت است. و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۳۶

محمولاتی که در ماهیت شیء داخل اند و از اجناس و فصول اند محدود و متناهی اند: زیرا گفتیم که امکان ندارد ذهن امور بی‌نهایتی را برای تعریف یک چیز واحد طی کند، و تعریف هم که داریم. ۴۴۵ و محمولات عارضه طرفی از جهت موضوع دارند - که عبارت از جوهر است - و طرفی از جهت محمولات دارند - که عبارت از مقولات عشر است: زیرا هریک از آن‌ها یا کیف است یا کم است یا مضاف است و یا غیره. و آنچه بین دو طرف واقع است چنانچه قبلا توضیح دادیم محدود است.

(۵۲۴) و أيضا فإن المحمولات من جملتها داخلة في حدودها - أعني حدود المحدودات الجزئية منها، الموجودة في الموضوع، و إن لم تكن داخلة في حدود موضوعاتها من الجواهر. و الداخلات في حدود الشيء متناهية. فإذن جميع المحمولات متناهية، سواء كانت داخلة في حدود الجواهر، أو كانت أعرضا ذاتية، أو أعرضا غريبة.

(۵۲۴) و همین‌طور بعضی از محمولات در حدود موضوع داخل است - یعنی در حدود محدودهای جزئی آن که در موضوع موجود است، هرچند در حدود موضوع جواهر داخل نباشد. و آنچه که در حدود شیء داخل است متناهی است. پس تمام محمولات، خواه داخل در حدود جواهر باشند، یا اعراض ذاتی یا اعراض غریب باشند متناهی اند.

(۵۲۵) فقد استبان من هذه الجهة أيضا تناهي الأوساط. و هذه الجهة هي جهة اعتبار التصور و الحد. فقد بان و اتضح أن هاهنا مقدمات أولى، و أن محمولات و موضوعات بلا واسطة، و أنها جارية على الولاء. و الأشياء التي تعلم بالبرهان لا يمكن أن تعلم بوجه آخر أشرف منه. و كل علم برهاني إنما يكون بعلم أقدم منه. فإن ذهب ذلك إلى غير النهاية ارتفع العلم البرهاني أصلا. و أما إن وقف عند مقدمات لا أوساط لها، فأحسن ما تأول عليه ذلك أن يكون الوقوف عند أصول موضوعه. و الوقوف عند أصول موضوعه - إن كانت تلك الأصول لا تتبرهن في علم آخر - وقوف غير برهاني.

(۵۲۵) پس از این جهت هم تناهی اوساط روشن می‌شود. ۴۴۶ و این جهت عبارت است از جهت اعتبار تصور و حد. پس روشن شد و توضیح داده شد که هم مقدمات اولی وجود دارند؛ و هم این که محمولات و موضوعات بدون واسطه نیز وجود داشته و به ترتیب جریان دارند. و چیزهایی که با برهان معلوم می‌شوند امکان ندارد از طریق دیگری که اشرف از طریق برهان

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۳۷

باشد دانسته شوند. و هر علم برهانی مسبوق به علم مقدمی است. و اگر مقدمات برهان بی‌نهایت باشد، اصلا علم برهانی نخواهیم داشت. اما اگر مقدمات برهان در مقدمات بدون وسط توقف کند، بهترین راه این است که در اصول موضوعه توقف کند. و وقوف

در اصول موضوعه- اگر این اصول موضوعه در علم دیگری برهانی نباشند- وقوف غیر برهانی است.

(۵۲۶) فیجب إذن إن كان وقوف علی أصول موضوعه أن يكون لها وقتا ما بیان برهانی. و فی آخر الأمر یجب أن ینتهی البحث إلى مقدمات لا أوساط لها، و إلا لم یمكن برهان و لا علم برهانی.

(۵۲۶) پس لازم است اگر مقدمات در اصول موضوعه توقّف کنند، آن اصول موضوعه در جایی بیان برهانی داشته باشند؛ و سرانجام بحث به مقدمات بدون وسط منتهی شود و گرنه برهان و علم برهانی نخواهیم داشت.

(۵۲۷) فلم یکن احتجاج الخصوم فی إمكان وجود أوساط لا نهائیه لها برهانیا یلتفت إلیه.

(۵۲۷) و احتجاج خصم، مبنی بر امکان وجود اوساط بی‌نهایت، برهانی نیست و نباید به آن توجه شود.

(۵۲۸) و لما كان البرهان إنما یؤخذ من جهة الأشياء الموجودة للموضوع بذاتها- إما داخله فی حد الموضوع أو الموضوع داخل فی حدها: مثال الأول الكم و الكثرة للعدد- و قد بان أن هذا القسم متناه- و مثال الثانی الفرد للعدد- و هذا أيضا لا یجوز أن یتذهب إلى غیر النهایه حتی یكون للفرد شيء مثل ما للعدد، و لذلك الشيء شيء آخر: و ذلك لأن قوام جمیع ذلك مع الفرد یكون فی العدد، و یكون العدد مع الفرد مأخوذا فی حدودها. فإن ذهبت تلك إلى غیر النهایه ذهب أيضا معها ما یؤخذ فی حدودها إلى غیر النهایه، لأن لكل محمول منها موضوعا من هذه التي تؤخذ فی حدودها؛ و كل سابق داخل مع المسبوق فی حد المحمول. فتكون إذن موضوعات بغير نهائیه متتاليه كلها تؤخذ فی الحدود. و قد بان استحالة هذا. فإنه لما كانت الموضوعات المأخوذه فی حدود محمولاتها لا تذهب إلى غیر نهائیه، فكذلك المحمولات التي تساویها فی العدد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۳۸

(۵۲۸) و از آنجا که برهان از جهت اشیایی اخذ می‌شود که ذاتی موضوع‌اند- و این اشیاء یا در حد موضوع داخل‌اند یا موضوع در حد آن‌ها داخل است: ۴۴۷ مثال اول، مانند کم و کثرت برای عدد- و منتهای بودن این قسم روشن شد ۴۴۸- و مثال دوم، فرد برای عدد- و این هم جایز نیست که به بی‌نهایت میل کند تا این که «فرد» نیز محمولی مانند محمول «عدد» داشته باشد و برای آن محمول هم محمول دیگری باشد: زیرا قوام تمام این محمولات، به همراه قوام خود فرد، بر عدد است و عدد همراه فرد در حد یک هریک از آن‌ها مأخوذ است. پس اگر این محمولات به بی‌نهایت میل کنند، همراه آن‌ها آنچه در حدود محمولات اخذ می‌شود نیز به بی‌نهایت میل خواهد کرد، زیرا برای هر محمول، موضوعی است که در حد آن اخذ می‌شود و هر سابق نیز به همراه مسبوق در حد محمول داخل است. بنابراین در این صورت موضوعات بی‌نهایت متوالی همه در حدود آن‌ها اخذ خواهد شد، و این محال است. پس از آنجا که موضوعات اخذ شده در حدود محمولات به بی‌نهایت میل نمی‌کند، محمولات هم که از نظر عددی با موضوعات مساوی‌اند به بی‌نهایت میل نخواهند کرد. ۴۴۹

(۵۲۹) علی أن لقاثل أن یقول. إنما بان استحالة ذلك فی أشياء غیر متناهیه تؤخذ فی حد شيء واحد، و هاهنا لا یكون المأخوذ فی حد شيء واحد منها إلا لجملة متناهیه من تلك الغير المتناهیه، هی ما بین الطرفين، و ذلك الواحد و ما بین الطرفين و بین كل واحد- متناه.

(۵۲۹) ممکن است کسی چنین گوید: محال بودن این امر در اشیاء نامتناهی که در حد شيء واحد اخذ می‌شوند روشن شد، اما در این جا آنچه که در حد یک شيء واحد اخذ می‌شود فقط عبارت است از تعداد متناهی از اشیاء نامتناهی، که بین طرفین واقع‌اند، و این امر واحد و آنچه بین دو طرف و بین هر واحد قرار دارد متناهی است.

(۵۳۰) فیقال له قد جعل هاهنا لغير المتناهی من الموضوعات حصول بالفعل، و الفعل یشتمل علی الجمیع من غیر أن یتقی شيء خارجا منه هو بعد بالقوة. و كل واحد و الكل و الجمیع موجود فی حد واحد. لأن كل سابق مأخوذ فی حد ما یؤخذ فی المسبوق. أعنی بالسابق القریب من الطرف، و یكون شيء خارج عنه هو مأخوذ فی حده. فیجب أن یكون لما حصل فی الوجود من

الموضوعات محمول خارج عنها، لكن ليس شيء خارج عنها، بل كل محمول يوجد فيؤخذ على أنه واحد من جملتها. هذا محال.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۳۹

(۵۳۰) در جواب گفته می‌شود: در این جا برای موضوعات نامتناهی حصول بالفعل در نظر گرفته شده است؛ و این صفت بالفعل بر تمام آن‌ها بدون این که چیزی به صورت بالقوه در خارج باقی مانده باشد شامل است. و تمام آن‌ها، و کل، و تمام موضوعات در یک حد و تعریف موجود اخذ خواهند شد؛ زیرا هر سابقی در حد آنچه که مسبوق در آن اخذ می‌شود مأخوذ است. مقصود من از سابق یک طرف است، و شيء خارج از آن در حد آن مأخوذ است. پس بنابر اشکال فوق لازم می‌آید که برای هر موضوع موجود، محمولی خارج از آن وجود داشته باشد، لكن چیزی خارج از آن وجود ندارد، بلکه هر محمولی وجود داشته باشد از جمله محمول‌ها است. و این محال است. ۴۵۰

(۵۳۱) ثم كيف يمكن أن تكون أمور بلا نهاية هي معا في جنس واحد، بل في شيء واحد بالعدد لها ترتيب؟ فإن الفرد و ما يتبعه من اللواحق الغير المتناهية إنما توجد كلها لا محالة في شيء من أنواع العدد. و كلما صعد في المحمولات انتقص عددها. و العدد المتضمن للترتيب فإنه في النقصان متناه إلى الوحدة.

(۵۳۱) از سوی دیگر چگونه ممکن است جنس واحد دارای انواع نامتناهی باشد، بلکه چگونه ممکن است شيء واحدی دارای اجزاء نامتناهی مترتب باشد؟ زیرا فرد و آنچه از لواحق نامتناهی دارد صرفاً تمام آن‌ها در چیزی از انواع عدد به وجود می‌آیند. و هرچه در محمولات بالا رویم عدد آن کم نمی‌شود. و عددی که متضمن ترتیب است و نقصان می‌پذیرد تا به یک برسد، متناهی است.

(۵۳۲) فقد بان إذن أنه لا- الموضوعات المأخوذة في حدود المحمولات، و لا المحمولات المأخوذة في حدود الموضوعات، ذاهبة إلى غير النهاية. فقد بان من جميع هذا أن للبراهين مبادئ غير ذوات أوساط، و بأن أنها لا برهان عليها، و أنها مقدمات غير منقسمة، و حين بان أن الحمل من فوق و من أسفل واقف، و أن هناك حملاً أولاً على الشيء.

(۵۳۲) بنابراین روشن شد که نه موضوعات مأخوذ در حدود محمولات، و نه محمولات مأخوذ در حدود موضوعات به بی‌نهایت میل نمی‌کنند. ۴۵۱ نیز از تمام این مباحث روشن شد که براهین دارای مبادی ای هستند که حد وسط و برهان ندارند و این مبادی، مقدمات غیر منقسم و بسیط هستند؛ و نیز روشن شد که حمل هم از جهت بالا و هم از جهت پایین حد یقف دارد؛ و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۴۰

بالاخره یک حمل اولی وجود دارد که واسطه ندارد.

(۵۳۳) و إنه و إن كان كثير من الحمل على الموضوع يكون لسبب عام مثل أن حمل مساواة ثلاث زوايا المثلث لقائمتين على متساوي الساقين و على مختلف الأضلاع ليس و لا- على واحد منهما أولاً من جهة ما هو هو، بل من جهة ما هو مثلث- و المثلث عام لهما- فليس يجب أن يكون دائماً كل حمل لكل شيء إنما هو أولاً لشيء عام، حتى يكون للمثلث شيء آخر عام، و كذلك لذلك الشيء شيء آخر عام. بل يكون آخر الأمر لشيء بذاته و أولاً، و يكون له بلا واسطة و المقدمة الواحدة و البسيطة و الا سطقسية هي في هذه التي لا واسطة لها، و لا تنقسم بالقوة إلى مقدمتين بدخول حد؛ و ليس عليها برهان: فإن ما ليس ينقطع بحد أوسط فليس عليه برهان.

(۵۳۳) و هر چند بسیاری از حمل‌ها بر موضوع به خاطر سبب عام انجام می‌گیرد مثل حمل مساوات زوایای داخل مثلث با دو قائمه بر مثلث متساوی الساقین و بر مثلث مختلف الاضلاع، که این حمل بر هیچ یک از آن‌ها حمل اولی نیست، بلکه از جهت مثلث بودن است- و مثلث نسبت به آن‌ها عام است- امّا این طور نیست که لازم باشد دائماً هر حملی برای هر چیزی ابتدا حمل به شيء عام باشد، تا این که مثلاً برای مثلث چیز عام دیگری باشد و برای آن چیز، چیزی عام‌تر دیگری باشد. بلکه باید نهایتاً حمل بذاته و اولی و بدون واسطه باشد. و مقدمه‌ی واحد و بسیط و اسطقسی ۴۵۲ مقدمه‌ای است که واسطه ندارد و حتی بالقوه نیز از طریق یک حد به

دو مقدمه قابل تقسیم نیست، و برهان نیز ندارد؛ زیرا آنچه که با حد اوسطی قطع نشود، برهان ندارد. ۴۵۳

(۵۳۴) و هذه المبادئ بعضها مبادئ البراهين المنتجة للموجبات، وبعضها مبادئ البراهين المنتجة للسالبات. فإنه كما أنه قد تكون مقدمة غير ذات وسط موجبة - و هي مبدأ للبرهان الموجب، كذلك تكون مقدمة غير ذات وسط سالبة، و هي مبدأ للبرهان السالب. (۵۳۴) برخی از این مبادئ، مبادی براهینی هستند که نتیجه موجب دارند و برخی دیگر مبادی براهینی هستند که نتیجهی سالبه دارند. و همان‌طور که مقدمه‌ی بدون وسط موجب مبدأ برهان موجب است، همان‌طور مقدمه‌ی بدون واسطه‌ی سالبه نیز، مبدأ برهان سالب است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۴۱

(۵۳۵) و هذه بسائط المقدمات و أوائلها، كما أن أول الثقل منا، و أول الأبعاد اللحنية هو ربع الطنيني الذي نسبة إحدى نغمته إلى الأخرى نسبة ست و ثلاثين إلى خمس و ثلاثين. و ذلك لأن هذه لا تنقسم إلى أبعاد أخرى، و ينقسم إليها بوجه ما سائر الأبعاد التي لها الأسماء، مثل الذي بالكل و الذي بالخمسة و الذي بالأربعة و الطنيني.

(۵۳۵) این مقدمات بسیط و اول، مانند واحد وزن ۴۵۴ و مانند اولین بعد موسیقی که ربع طنینی است می‌باشد که نسبت یکی از دو نغمه‌ی آن به نغمات دیگر نسبت سی و شش و سی و پنج است. زیرا این ربع طنینی به ابعاد دیگر قابل تقسیم نیست، اما ابعاد دیگر بنامهای بعد کل، بعد پنج، بعد چهار و بعد طنینی به وجهی به این ربع طنینی قابل تقسیم ۴۵۵ اند.

(۵۳۶) و إذا انقسمت المقدمة بالحد الأوسط و كانت موجبة كلية فلا يمكن أن يقع الحد الأوسط خارجا عن الطرفين، بل يكون متوسطا بينهما لا محالة.

(۵۳۶) هرگاه مقدمه‌ای با حد اوسط تقسیم شود و این مقدمه موجب باشد ممکن نیست این حد وسط از طرفین خارج باشد، بلکه ناچار باید متوسط بین دو طرف باشد.

(۵۳۷) و أما في السالب فقد يقع خارجا و قد يقع غير خارج، فإن كان مغزاك في قياسك أن تسلب عن الموجود للأصغر، فلا يمكن أن يقع خارجا، و لو أمعنت في التحليل، فلم تزل توسط بين كل حدى سلب هذا النوع من التوسط.

(۵۳۷) اما در سالبه گاهی خارج از طرفین است و گاهی خارج نیست، اگر مقصود تشکیل قیاسی باشد که چیزی از اصغر سلب شود، حد اوسط امکان ندارد خارج از طرفین باشد، هرچند این قیاس را تحلیل کنید دائما بین دو حد سلب خواهد بود.

(۵۳۸) و أما البيان بالشكل الثالث فلا ثبات الجزئي فقط، و هو أيضا بيان لا بالفعل بل بالقوة. و كل حد يقع في الشكل الأول فإنه يقع بين بين، أي بين الحدين. لكنه يخرج في الشكل الثاني - لا من جانب الأصغر، لكن من جانب الأكبر؛ و بالجملة من جانب الكلي.

(۵۳۸) اما بیان به صورت شکل سوم، فقط برای اثبات جزئی است و هم‌چنین بیانی است

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۴۲

بصورت بالقوه نه بالفعل. و هر حد اوسطی که در شکل اول واقع شود، بین دو طرف خواهد بود.

لكن حد اوسط در شکل دوم خارج است - نه از جانب اصغر، بلکه از جانب اکبر، و به‌طوری کلی از جانب مقدمه‌ی کلی. ۴۵۶

(۵۳۹) و يخرج في الشكل الثالث، لا - من جانب الأكبر الذي يمكن أن يكون سالبا، بل من جانب الأصغر. و كذلك إذا أردت في التحليل أن تصحح السالبة من قياس مقدمة من الشكل الأول، فلك أن تستمر في التحليل و تدخل الوسط بين بين. و أما إن احتجت إلى مثل ذلك من قرائن في الشكل الثاني، و أردت أن تركيب قياسا لأنتاج السالبة، لم يخرج من جانب الأصغر. و في الثالث لم يخرج من جانب السالب.

(۵۳۹) حد اوسط در شکل سوم هم خارج است، منتها نه از جانب حد اکبر که ممکن است سالبه باشد، بلکه از جانب حد اصغر. همین‌طور هرگاه خواستی قیاسی را در شکل اول برای اخذ نتیجه‌ی سالبه تحلیل کنی، باید مدام تحلیل کنی و حد اوسط را بین

طرفین داخل کنی. اما اگر به چنین چیزی در شکل دوم نیاز داشته باشی و خواستی قیاسی برای اخذ نتیجه‌ی سالبه ترکیب کنی، حد اوسط از جانب اصغر خارج نخواهد بود. و در شکل سوم از جانب سالبه خارج نخواهد بود؛

(۵۴۰) فقد حاذینا ما قیل فی التعلیم. و جمیع ما آوردنا من هذا توخینا فیه إیراد ما قیل فی المشهور. و یحب أن تعلم أن جملة تنحصر فی أنه إذا کان حدان امتنع السلوک من أحدهما إلى الآخر إن کانت وسائط بلا نهائیه. و ان کانت محمولات بالحقیقه غیر متناهیه، لم یکن حد ولا برهان. فلا یلزم شیء من هذا من ینکر البرهان و الحد، إلا أن یبین علیه من وجه آخر أن هاهنا حدا و برهانا. و لیس ذلک علی المنطقی، بل هو موضوع له. و أن المعتمد ما ذکر من أمر التحلیل لأن التحلیل یوجب ألا تكون المحمولات فی الشیء متناهیه. و من جمیع هذا لا تبین أن التزاید فی البراهین لا یذهب إلى غیر النهایه، بل التحلیل فقط. و أما أن التزاید کیف یذهب إلى غیر النهایه فسنبو ضحه بعد.

(۵۴۰) تا این جا به موازات بیانات تعلیم اول پیش آمدم، و در تمام آنچه که در این فصل آوردیم سخنان مشهور را آوردیم. و باید دانست که تمام این فصل منحصر است در این که اگر دو حد وجود داشته باشد، در صورتی که وسائط بین آن دو حد بی نهایت باشد، سلوک از یکی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۴۳

از آن‌ها به دیگری محال است. و اگر محمولات در حقیقت بی نهایت باشند نه حد و نه برهان وجود نخواهند داشت. و چیزی از این مطالب برای کسی که وجود برهان و حد را انکار می کند الزام آور نیست، مگر به طریق دیگری وجود حد و برهان بر او ثابت شود که این کار البته کار شخص منطقی نیست، بلکه وجود حد و برهان برای شخص منطقی اصل موضوع است. و این که ما در این فصل به تحلیل اعتماد کردیم، زیرا تحلیل ایجاب می کند که محمولات شیء نامتناهی نباشد. و از تمام این مطالب این نتیجه که تزايد در براهین به بی نهایت سیر نمی کند بدست نمی آید بلکه فقط در امر تحلیل این نتیجه بدست می آید. و اما این که تزايد براهین چگونه به بی نهایت سیر می کند، بعدا توضیح داده خواهد شد.

الفصل السابع فی أن البرهان الکلی و الموجب و المستقیم کلّ أفضل من مقابله (۵۴۱) قیل فی التعلیم الاوّل: انه لما کانت البراهین منها کلیه و منها جزئیه، و منها موجبه و منها سالبه، و منها مستقیمه و منها بالخلف، فیجب أن یبحث هل البرهان الکلی أفضل أم الجزئی، و هل الموجب افضل أم السالب، و هل المستقیم أفضل أم الخلف؟

فصل هفتم در این که هریک از برهان‌های کلی و موجبه و مستقیم از برهان مقابل خود افضل اند. ۴۵۷

(۵۴۱) در تعلیم اول گفته شده است ۴۵۸ از آن جا که بعضی از برهان‌ها کلی و بعضی دیگر جزئی‌اند؛ و بعضی از آن‌ها موجبه و بعضی دیگر سالبه‌اند، و بعضی از آن‌ها مستقیم و بعضی دیگر به صورت خلف‌اند، پس باید این مطلب مورد بحث واقع شود که آیا برهان کلی افضل است یا برهان جزئی، و آیا برهان موجب افضل است یا برهان سالب، و آیا برهان مستقیم افضل است یا برهان خلف؟

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۴۴

(۵۴۲) ثم قیل إن لظان أن یظنّ أن البرهان الجزئی أفضل من الکلی بأن یقول: إذا بینا أن زیدا موسیقار أو ناطق من نفس زید، فهو أفضل من أن یبین أن کل إنسان کذلک، لأن هذا بیان للشیء من ذاته، و ذاک بیان له - لا من ذاته؛ بل من بیان أمر فی غیره. و لیس أن یعرف أن متساوی الساقین زوایاه مساویه لقائمتین من نفسه، كما یعلم ذلک لا من نفسه، بل من شیء آخر هو المثلث. و لما کان البیان من الجزئی بذاته و من نفسه، و البیان من الکلی لیس من ذات الشیء و من نفسه، و الذی بذاته أفضل، فالجزئی أفضل.

(۵۴۲) سپس گفته شده است: ممکن است کسی گمان کند که برهان جزئی از برهان کلی افضل است، و بگوید: هرگاه ما بیان

کنیم که زید موسیقی دان یا ناطق است و این مطلب را درباره‌ی خود زید اثبات کنیم، از این فضل است که این مطلب درباره‌ی هر انسانی ثابت شود، زیرا بیان اول بیانی برای ذات شیء است و بیان دوم، بیانی برای شیء از جهت ذات آن نیست بلکه بیانی برای امر دیگری است. و این که معلوم شود زوایای این مثلث متساوی الساقین مساوی دو قائمه است با این که معلوم شود این امر از جهت نفس آن نیست بلکه به جهت چیز دیگری که عبارت از مثلث است ۴۵۹ می‌باشد یکسان نیست. و از آن‌جا که بیان جزئی، بیان ذات شیء است و بیان کلی بیان ذات شیء نیست، پس آنچه ذاتی است افضل است، بنابراین بیان جزئی افضل است.

(۵۴۳) و أيضا لظان أن يظن أن الجزئي أفضل من جهة أخرى، لأن الموجودات هي هذه الجزئيات، و الكلّي إما أمر غير موجود، بل موهوم فقط، و إما أمر موجود فيها، قائم بها.

فإن كان غير موجود فما برهن به عليه إنما برهن على غير موجود فيها. و البرهان على الموجود أفضل منه على غير الموجود. و إن كان موجودا لكنه قائم فيها غير خارج عنها. ثم البرهان على الكلّي يجعله كأنه شيء مفارق بالذات للجزئيات و خارج عنها، فيجعل المثلث شيئا غير هذا المثلث و ذاك المثلث، و العدد شيئا غير هذا العدد و ذاك العدد. و ما أوجب تحريف الحق فهو منحرف عن الحق. فإذا البرهان على الكلّي إما أن يقع على معدوم، و إما على منحرف الوجود عن حقيقته، فالبرهان على الجزئي إذن أفضل.

(۵۴۳) هم چنین ممکن است کسی گمان کند که [برهان] جزئی از جهت دیگری نیز افضل است و آن جهت این است که موجودات حقیقی همین جزئیات هستند و کلی، یا غیر موجود و موهوم است یا امر موجودی است که به جزئیات قائم است. اگر کلی غیر موجود باشد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۴۵

پس اقامه‌ی برهان بر آن، اقامه‌ی برهان بر امر غیر موجود است؛ بنابراین اقامه‌ی برهان بر امر موجود افضل از اقامه‌ی برهان بر امر غیر موجود است. و اگر کلی موجود باشد لکن قائم در جزئیات بوده و از جزئیات خارج نباشد در این صورت اقامه‌ی برهان بر کلی، کلی را به عنوان امری مفارق بالذات از جزئیات و خارج از آن‌ها قرار می‌دهد، و مثلا مثلث را چیزی غیر این و آن عدد قرار می‌دهد. و آنچه حق را تحریف کند پس خود بخود از حق منحرف است. بنابراین اقامه‌ی برهان بر کلی یا بر امر معدوم واقع می‌شود و یا بر امر موجودی که از حقیقت منحرف شده است؛ و در هر حال برهان جزئی بر برهان کلی افضل خواهد بود. ۴۶۰

(۵۴۴) و أيضا فإن البيان الكلّي شديد التعرض للغلط بسبب أن مستعمليه يكونون كالمبرهين على غير المطلوبات. مثلا إذا برهن مبرهن على أن الكميات المتناسبة إذا بدلت تكون متناسبة، فلا يكون قد برهن بالذات على خطّ أو سطح، بل على ما ليس شيئا منها. و إن كان البرهان الكلّي من وجه ما هو أكثر، فإنه من وجه آخر على ما هو أقل في الوجود، لأنّ الذي هو في الوجود هو خط أو سطح أو زمان. على أنه كثيرا ما يتفق أن يقع بالجزئي ظن يخالف الحق الكلّي - على ما قيل في «أنولوطيقا». و لو كان البرهان يقصد به أن يكون على الجزئي و على الموجود الحاصل، لاستحال وقوع علم و ظن معا. فإذا البرهان على الكلّي أحسن و أوضع.

(۵۴۴) همچنین بیان کلی شدیداً در معرض اشتباه قرار دارد زیرا استعمال آن مانند برهان بر امور غیر مطلوب می‌ماند. مثلا هرگاه کسی برهانی اقامه کند مبنی بر این که کمیت متناسب هرگاه تبدیل شوند باز متناسب خواهند بود، این برهان ذاتا بر خط یا سطح اقامه نشده، بلکه بر چیزی غیر از این‌ها اقامه شده است. و هرچند برهان کلی از وجهی اکثرا اقامه می‌شود، اما از وجهی دیگر اقل است، زیرا آنچه در وجود حقیقت دارد عبارت است از خط و سطح و زمان.

علامه بر این بسیار اتفاق می‌افتد که ما به جزئی ظنی داشته باشیم که مخالف یک مطلب کلی حق است - چنانچه در کتاب «أنولوطيقا» گفته شده است. ۴۶۱ و اگر برهان بر جزئیات و موجودات حاصل اقامه می‌شد وقوع علم و ظن به همراه یکدیگر محال می‌نمود. ۴۶۲ بنابراین برهان کلی از برهان جزئی احسن است.

(۵۴۵) ثم قيل في التعليم الأول: ليس العلم بالجزئي أكثر من العلم بالكلّي، بل أقل:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۴۶

فإنه إذا كان المثلث المتساوي الساقين زواياه كذا و كذا ليس لأنه متساوي الساقين، بل لأنه مثلث، فالذي يعلم ذلك في متساوي الساقين لا- من جهة ما هو متساوي الساقين، بل من جهة ما هو مثلث، فعلمه أكثر، إذ يعلم ذلك بالقوة القريبة من الفعل في غير متساوي الساقين من المثلثات، كما يعلمه في متساوي الساقين. و إذا علمه للمثلث فقد علمه لما هو له بالذات، و إذا علمه لمتساوي الساقين فقد علمه لا لما هو له بالذات.

فالكلّي إذن أفضل.

(۵۴۵) سپس در تعلیم اول گفته شده است: علم به جزئی اکثر از علم به کلی نیست، بلکه اقل است. زیرا هرگاه زوایای مثلث متساوی الساقین فلاذن وصف را داشته باشد، این امر به این خاطر نیست که آن مثلث، مثلث متساوی الساقین است، بلکه به خاطر مثلث بودن آن است. و کسی که این امر را درباره‌ی مثلث متساوی الساقین می‌داند، از جهت این که آن مثلث، مثلث متساوی الساقین است نمی‌داند، بلکه از جهت این که مثلث است می‌داند؛ بنابراین علمش اکثر است، زیرا این امر را با قوه‌ای قریب به فعل در مثلثات غیر مثلث متساوی الساقین نیز می‌داند، همان‌طور که در مثلث متساوی الساقین می‌داند. و هرگاه به خاطر مثلث بودن بداند، در واقع به خاطر امری بالذات دانسته است و هرگاه به خاطر متساوی الساقین بودن بداند، در واقع به خاطر امری که بالذات است ندانسته است. پس برهان کلی افضل است.

(۵۴۶) و أيضا فإن اللفظ الدال على طبيعة الكلّي ليس اسما مشتركا بل اسما متواطئا. و ليست طبيعته في الجزئيات كطبيعة الأعراض، بل طبيعة ملائمة للجوهر داخله في الحد و ليس وجوده أقل من وجود الآحاد الجزئية، و إن كان هو واحدا لتشابهه، و تلك لا نهاية لها. و ذلك لأن وجود الثابت الباقي أكثر و أكد من وجود الفاسد. و البرهان على الجزئي الفاسد من جهة ما هو جزئي يكاد لا يغني و لا يتناهي إذا لم يجمع في كل تشترك فيه امور بلا نهاية و تتحد به فيكفيها كلها برهان واحد. و لو لا ذلك لاحتيج إلى براهين بغير نهاية. و أيضا فإنه ليس يجب على المبرهن من جهة برهانه على الكلّي أنه إن لم يجعل الكلّي معدوما يلزمه أن يجعله شيئا مباينا للجزئيات. فليست الجوهر الكلية في ذلك بمباينة الحال للأعراض الكلية مثل الكيفية و الكمية. فترى هل يجب لكون هذه الأعراض كلية أن تكون أمورا خارجة عن الجزئيات، قائمة بذاتها، موجودة لا في موضوع؟

و هل جزئياتها إذا انفردت بحد تنفرد بالقوام. و إذا غلط غلط فظن أن الكلّي شيء خارج عن الجزئيات بسبب أفراد البرهان عليه، فاللوم يلحقه في إصغائه للباطل و توهمه المحال

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۴۷

دون الذي يستعمل البرهان الكلّي على واجبه.

(۵۴۶) هم‌چنین لفظ دلالت‌کننده بر طبیعت کلی، اسم مشترک نیست، بلکه اسم متواطی است. و طبیعت کلی در جزئیات، مانند طبیعت اعراض نیست؛ بلکه طبیعت ملائم با جوهر است که در حدّ داخل است؛ و وجود کلی از وجود احاد جزئی کم‌تر نیست، هرچند به خاطر مشابهت واحد است، و وجودهای خارجی آن حدی ندارد. و این به خاطر این است که وجود ثابت و باقی اکثر و موکّد از وجود فاسد است. و اقامه‌ی برهان بر جزئی فاسد از جهت این که جزئی است، در صورتی که تمام این جزئیات را در امور کلی که امور بی‌نهایتی در آن مشترک باشند و با آن کلی متحد شوند جمع نکنیم، به نظر می‌رسد که بی‌نیازکننده نبوده و بی‌نهایت است؛ امّا اگر این کار را انجام دهیم یک برهان برای تمام آنها کافی است. و اگر چنین نباشد به براهین بی‌نهایتی نیازمند خواهیم بود. هم‌چنین بر کسی که برهان کلی اقامه می‌کند، از جهت برهانش بر کلی واجب نیست که اگر کلی را امر معدوم فرض نکند برای وی لازم آید که کلی را امری مباین جزئیات در نظر بگیرد. ۴۶۳ و جواهر کلی ۴۶۴ در این جهت با اعراض کلی مانند کیفیت

و کمیت مبیانتی ندارند. بگو بینم آیا برای این که ما اعراض کلی داشته باشیم لازمه‌اش این است که اعراض اموری خارج از جزئیات، و قائم بذات، و موجود لا فی موضوع باشند؟ و اگر ما برای جزئیات این اعراض حدّ خاصی در نظر گرفتیم باید وجودش هم قائم به ذات باشد؟

و اگر کسی گمان کند چون برهان بر امر کلی اقامه می‌شود، پس کلی امری خارج از جزئیات است، پس باید این شخص را به خاطر اعتقاد به امر باطل ۴۶۵ و توهم امر محال ملامت نمود نه کسی را که بر یک مطلب ضروری برهان کلی اقامه می‌کند.

(۵۴۷) و قد علمت أنت فی مواضع أخرى الفرق بین الذی ينظر إليه دون اعتبار غيره، و بین الذی ينظر إليه و هو مجرد مبین لغیره. (۵۴۷) و تو در جای دیگر دانسته‌ای که فرق است بین آن که به چیزی بدون اعتبار غیر آن نگریسته شود و بین آن که چیزی به عنوان مجرد و مبین با غیر خود نگریسته شود. ۴۶۶

(۵۴۸) و أيضا فإننا قد أشبعنا القول فی أن البرهان هو قياس من العلة و اللمیة، و الکلی أولى بأن يعطى العلة: و ذلك لأن المعنى يوجد للکلی بذاته و أولا، فإن کل شیء له أمر بذاته لا يحتاج أن يكون لشیء آخر يفرض غيره حتى يكون له، بل إن لم يكن للغیر برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۴۸

المفروض كان له، و لا يكون لذلك الغير إلا و يكون له، فهو للغیر بسببه. و هو العلة القریبة.

(۵۴۸) همین‌طور قبلاً به‌طور مستوفی در مورد این که برهان قیاسی است که از علیت و لمیت بحث می‌کند سخن گفته‌ایم، و می‌دانیم که امر کلی در اعطاء علت سزاوارتر از جزئیات است: زیرا حکم برای کلی اولاً و بالذات ثابت می‌شود؛ به خاطر این که هر چیزی یک صفت ذاتی دارد که لازم نیست این صفت اول برای چیز دیگری فرض شود تا از طریق آن چیز برای شیء اصلی، یعنی: امر کلی، ثابت گردد، بلکه حتی اگر این حکم برای آن غیر ثابت نباشد برای شیء اصلی ثابت است، و فقط پس از اثبات حکم بر این شیء اصلی است که آن غیر می‌تواند دارای آن حکم باشد؛ پس آن حکم به سبب شیء اصلی برای غیر ثابت است، بنابراین شیء اصلی علت قریب اثبات حکم برای غیر است.

(۵۴۹) فالکلی هو الذی يعطى الجزئی ماله بذاته. و الکلی هو الذی عنده نهاية البحث عن لم. و عند تناهی البحث ما یظن أنا علمنا الشیء، و کما لو سأل سائل: لم جاء فلان؟ فقيل لیأخذ مالا ما، فيقال: لم يأخذ؟ قيل لیقضى دين غريمه، قيل و لم يقضى؟ قيل لکی لا يكون ظالما. فإذا وقف البحث عن اللّم عند هذا و أمثاله، فقد سكنت النفس إلى معلومها.

(۵۴۹) بنابراین کلی آنچه را ذاتا دارد به جزئیات اعطا می‌کند و نهایت بحث از لم شیء به کلی منتهی می‌شود، و وقتی بحث پایان یافت ما اعتقاد پیدا می‌کنیم که چیز را شناخته‌ایم.

همان‌طور که مثلاً اگر کسی سؤال کند: چرا فلان شخص آمد؟ در جواب گفته شود، برای برداشتن پول آمده است؛ دوباره سؤال شود: چرا پول را برمی‌دارد؟ جواب داده شود: برای ادای دین خود! دوباره پرسیده شود، چرا دین خود را ادا می‌کند، جواب داده شود، تا این که ظالم نباشد؛ و وقتی بحث از لم در این جا و امثال آن توقف کند نفس آرامش پیدا می‌کند و معلوم خود را می‌یابد.

(۵۵۰) و لا محالة أن بحث اللّم فی أمثال هذا ينتهی إلى أمر لا يتجاوز عنه، يكون هذا الأمر الأعمّ الأعلى الذی يلزمه الحكم لنفسه و لغیره بسببه، و هو العلة المطلوبة.

(۵۵۰) بحث لم در امثال این مثال ناچار به چیزی منتهی می‌شود که از آن تجاوز

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۴۹

نمی‌کند، و این امر اعمّ اعلی است که حکم را خودبه‌خود دارد و حکم به سبب آن برای غیر ثابت می‌شود، و این علت مطلوب است.

(۵۵۱) و كذلك إذا سئلنا عن الجزئیات: أن هذا المثلث لم زواياه الخارجة مساوية لأربع قوائم، و أجبتنا بشیء جزئی فقلنا لأنه من

ذهب، أو لأنه مخطوط في ثوب، أو لأنه هذا المثلث، لم يكن شيء من هذا جوابا عن العلة الذاتية التي تطلب، إلا أن نقول لأنه شكل يحيط به ثلاثة خطوط مستقيمة كل واحد منها إذا خرج ارتسم حوله مساويتان لقائمتين فيكون جميعها ست زوايا قوائم: اثنتان منها داخلتان، فيبقى الخارج أربعة. فنحن إذن في إعطاء العلة نضطر إلى البرهان على الكلّي. و كذلك ليس يمكننا أن نبرهن على هذا الحكم في المتساوي الساقين برهانا كلياً إلا أن نقول إنه مثلث حال أضلاعه أن تخرج كذا و كذا.

(۵۵۱) همین‌طور هرگاه از ما در مورد جزئیاتی سؤال شود که: چرا مجموع زوایای خارجی این مثلث مساوی با چهار قائمه است؟ و ما در جواب به چیزی جزئی اشاره کنیم که مثلاً چون از طلا ساخته شده است، یا چون در پارچه نقاشی شده است و یا این که چون این مثلث است، در واقع این جواب‌ها جواب از علت ذاتی که مطلوب است نیستند؛ مگر این که بگوییم چون مثلث شکلی است که با سه خط مستقیم احاطه شده است به نحوی که اگر هریک از سه خط را ادامه دهیم زاویه‌ای مساوی با دو قائمه پدید می‌آید که مجموعاً شش قائمه می‌شود: که دو قائمه آن‌ها در داخل مثلث قرار دارد و چهار قائمه در خارج مثلث. بنابراین ما در اعطاء علت ناچار باید از برهان کلی استفاده کنیم. به همین سان ممکن نیست این حکم را در مورد مثلث متساوی الساقین به صورت برهان کلی اثبات کنیم مگر این که بگوییم چون اضلاع آن وقتی ادامه داده شوند چنین و چنان می‌شود.

(۵۵۲) و أيضاً فإن الجزئيات غير متناهية و لا محدودة، و الكلّي بسيط محدود. و الغير المتناهي من جهة ما هو غير متناه، غير معلوم. و إنما يعلم المتناهي المحدود. فإذن العلم الذاتي إنما هو للكلّي، و هو أكبر في معنى المعلوميّة؛ فأولى بأن يكون المقصود بالبرهان. و إذا كان هو أولى بالبراهين، فالبراهين أيضاً أولى به، لأن الأولى من باب المضاف. و إذا كان هذا أولى به منه بغيره، فذلك أيضاً أولى من ذلك الغير به منه.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۵۰

(۵۵۲) از سوی دیگر جزئیات، بی‌نهایت و نامحدوداند، ولی کلی بسیط و محدود است. و امور نامتناهی از جهت عدم تنهایی‌شان غیر معلوم‌اند. و فقط امور متناهی و محدود قابل دانستن هستند. بنابراین علم ذاتی، برای کلی حاصل می‌شود، و حیثیت معلومیت در کلی بیش‌تر است؛ پس کلی شایسته‌ی این است که مقصود برهان باشد. و از آن‌جا که کلی سزاوار برهان است، برهان نیز سزاوار کلی است، زیرا این‌جا معنی سزاواریت از باب مضاف است. و هرگاه این، در قیاس با چیز دیگر، به آن اولی باشد، آن هم نسبت به چیز دیگر، به این اولی خواهد بود.

(۵۵۳) و أيضاً فإن الشيء الذي إذا علم هو علم غيره من غير انعكاس، فهو أولى بأن يفيد العلم من ذلك الغير. و الكلّي إذا برهن عليه و علم، كان ذلك علماً به و بالجزئي أيضاً تحته بالقوة القريبة من الفعل. و إذا علم الجزئي فليس يجب أن يكون ذلك علماً بالكلّي - لا بالفعل و لا بالقوة القريبة من الفعل. فالعلم بالكلّي إذن أثر.

(۵۵۳) و همین‌طور اگر چیزی داشته باشیم که چون معلوم شد غیر آن نیز معلوم شود، اما آن چیز از طریق این غیر معلوم نباشد، در این صورت افاده‌ی علم در آن چیز بیش‌تر است. و هرگاه بر امر کلی برهان اقامه شد و امر کلی از این طریق معلوم گردید، این علم به جزئی تحت آن کلی نیز بصورت بالقوه‌ی قریب به فعل شامل می‌شود. اما هرگاه جزئی معلوم باشد، واجب نیست که این علم، علم به کلی هم باشد - چه بالقوه و چه بالقوه‌ی قریب به فعل. بنابراین علم به کلی رجحان دارد.

(۵۵۴) و أيضاً فإن البرهان الكلّي. يكون الحد الأوسط فيه أقرب إلى المبدأ، فهو أشد استقصاء في كل شيء و أكبر في المعنى الذي له المبدأ مما هو أبعد منه من المبدأ.

فالبرهان الكلّي أشد استقصاء من الجزئي.

(۵۵۴) و همین‌طور حد اوسط برهان کلی به مبدأ بدیهی نزدیک است، چنین حد اوسطی از نظر استقصاء در هر چیزی شدید بوده و از نظر معنایی که مبدأ بر آن دلالت دارد از آنچه از مبدأ دور است بیش‌تر است. بنابراین برهان کلی از نظر استقصاء جزئیات شدید

است.

(۵۵۵) و أمثال هذه الأقاويل هي التي قيلت في التعليم الأول، و لكن يشبه أن يكون

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۵۱

الأمر - على ما قال المعلم الأول بنفسه - من أن بعض هذه الحجج منطقية جدلية؛ و ان كان بعضهم يفهم منه أنه يقول إن بعض هذه الحجج لا تختص بالبرهان.

(۵۵۵) این سخنان، سخنانی است که در تعلیم اول گفته شده است، لکن همان‌طور که خود معلم اول نیز گفته است به نظر می‌رسد که بعضی از این استدلال‌ها، استدلال‌های جدلی باشد؛ ۴۶۷ هر چند بعضی از مفسرین ارسطو از سخن وی چنین فهمیده‌اند که وی می‌گوید بعضی از این استدلال‌ها به برهان اختصاص ندارد.

(۵۵۶) و الذي يجب أن يصغى إليه من جملة هذه الحجج هو أن العلم بالكلية علم بالقوة الجزئية، و مبدأ للبرهان على الجزئي. و أما العلم بالجزئي فليس فيه ألبته علم بالكلية. فإن من علم أن كل مثلث فزواياه كذا، فما أسهل أن يعرف أن متساوي الساقين كذلك. و من علم أن متساوي الساقين كذلك فلا يعلم من ذلك وحده ألبته أن كل مثلث كذلك. و مثل هذا ما قيل إن البحث باللم يحوج إلى العلم الكلي. و أيضا فإن الكلي معقول، و العلم الحقيقي للعقل. و أما الجزئي فمحسوس و المحسوس من جهة ما هو محسوس لا علم به و لا برهان عليه.

(۵۵۶) آنچه از تمام این حجت‌ها به آن باید اعتماد کرد این است که علم به کلی، بالقوه علم به جزئی است و مبدأیی برای برهان بر جزئی است. اما در علم به جزئی البته علم به کلی وجود ندارد. بنابراین کسی که می‌داند زوایای هر مثلثی فلان وصف را دارد، برای وی فهمیدن این که مثلث متساوی الساقین هم همین‌طور است آسان است. اما کسی که می‌داند مثلث متساوی الساقین فلان وصف را دارد، از طریق این علم البته نمی‌تواند بفهمد که هر مثلثی همان وصف را دارد. و مانند این است آن سخنی که گفته‌اند که بحث از طریق لمّیت به علم کلی احتیاج دارد. همین‌طور کلی معقول است، و علم حقیقی برای عقل است؛ اما جزئی محسوس است و محسوس از آن جهت که محسوس است نه متعلق علم واقع می‌شود و نه برهان‌بردار است. ۴۶۸

(۵۵۷) ثم قيل إن البراهين المأخوذة من أصول و مبادئ و مصادرات موجبة فقط، و هي التي تبين الموجب، أفضل من الكائنة عن سوالب. و احتج في ذلك بحجج:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۵۲

(۵۵۷) سپس گفته شده است ۴۶۹ براهینی که از اصول و مبادی و مصادرات موجه تشکیل می‌شوند، و آن‌ها براهینی هستند که قضیه‌ی موجه را تبیین می‌کنند، از براهینی که از مقدمات سالبه تشکیل می‌شوند افضل‌اند. و بر این مطلب حجت‌هایی اقامه کرده‌اند:

(۵۵۸) من ذلك أن تلك لا تحوج إلى استعمال الأشياء مبنية مختلفة كثيرة الأصناف، و البرهان على السلب يحوج إلى ذلك: إذ لم تكن السوالب الصرفة تنتج إنتاج الموجبات الصرفة، بل تنتج إذا خلطت بالموجبات. و إذا أعطينا عللا متواليه في الشيء فإنما نعطي اللمية الحقيقية الواحد منها الأخير الذي هو أقرب من المعلول. و ليس في تكثير الأوساط فائدة. بل الفائدة في تقليها و الاختصار منها على القريب الملصق بالجملة.

فإن العلم الكائن مما هو أقل، أفضل من العلم الواقع باجتماع أمور كثيرة. فأن الغلط في القليل أقل، و في الكثير أكثر. و انحصار المعنى في القليل أكثر، و في الكثير أقل. فإذا كان كذلك فالبرهان الذي يجري على سنة واحدة غير مختلفة أفضل من البرهان المتكثر الأجزاء المختلفة.

(۵۵۸) از جمله‌ی آن حجت‌ها یکی این است که مقدمات موجه به استعمال اموری که فنون مختلف و اصناف بسیار دارد احتیاج

ندارد اما برهان سالبه به این امور احتیاج دارد: زیرا قضایای سالبه‌ی صرف، نتیجه‌ی موجه‌ی صرف نمی‌دهد، بلکه فقط وقتی نتیجه می‌دهد که با قضایای موجه مخلوط شود. و هرگاه ما علل متوالی امری را بیان کنیم، در واقع لمیت حقیقی آن امر را یکی از این علل اعطا می‌کند، علتی که آخرین علل بوده و به معلول نزدیک است. ۴۷۰ و در تکثیر اواسط فایده‌ای نیست؛ بلکه فایده در تقلیل اواسط و اختصار به علتی که به معلول متصل است می‌باشد. بنابراین علمی که از امور قلیل تشکیل می‌شود از علمی که از اجتماع امور بسیار حاصل شود افضل است. زیرا در امور قلیل غلط کم‌تر است و در امور کثیر غلط بسیار واقع می‌شود و انحصار معنی در امور قلیل بسیار است تا امور کثیر و بسیار. بنابراین از آن‌جا که چنین است پس برهانی که بر شیوه‌ی واحد غیر مختلف جریان دارد از برهانی که دارای اجزای بسیار و مختلف است افضل است.

(۵۵۹) و البرهان الموجب هو من موجبات فقط. و البرهان السالب هو من موجب و سالب. فمبادئ الموجب أقل فی النوع و مبادئ السالب أكثر فی النوع و أشد اختلافًا. فالموجب أفضل.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۵۳

(۵۵۹) برهان موجه فقط از قضایای موجه تشکیل می‌شود؛ اما برهان سالبه از مقدمات موجه و سالبه تشکیل می‌شود. بنابراین مبادی برهان موجه از نظر نوع کم‌تر است و مبادی برهان سالبه از نظر نوع بسیار بوده و اختلاف شدیدی دارند. بنابراین برهان موجه افضل است.

(۵۶۰) و أيضًا فإن الذی لا حاجة له فی أن يعرف و أن یوجد معاً إلى شیء ثانٍ - و الثانی منهما إلیه حاجة - فهو أقدم و أعرف معاً من الثانی. و البرهان السالب لا یتِمُّ ألبتةً إلا بمقدمة موجهة إنما یكون علیها برهان موجب إن کان، و لا يعرف إلا بها. و البرهان الموجب یتِمُّ و يعرف بلا سالبه. فإذن البرهان الموجب أقدم من السالب و أعرف.

(۵۶۰) هم چنین چیزی که نه در شناخت و نه در وجود به چیز دومی نیاز ندارد - و آن چیز دوم محتاج آن است - از چیز دوم اقدم و اعرف است. و برهان سالبه البته جز با مقدمه‌ی موجه که دارای برهان موجه‌ای است، ۴۷۱ تمام نمی‌شود و جز از طریق آن شناخته نمی‌شود.

ولی برهان موجه بدون برهان سالبه تمام شده و شناخته می‌شود. بنابراین برهان موجه از برهان سالبه اقدم و اعرف است.

(۵۶۱) و أيضًا فإن البراهین الموجهة تجد المتوسط فی حدودها إنما نسبتة إلی الطرفين نسبة إيجاب فقط. و كذلك التزاید فیها - و هو أخذ حد خارج عن الحدود الثلاثة لتركيب البراهین الموجهة - موجب أيضًا، و یستمر كذلك لو کان یجوز أن یكون ذلك بغیر نهائیه و لا مدخل للسلب فیها. و أما البرهان السالب فالغالب فیہ فی التوسط و التزید معاً هو الموجب. فإنک إذا كنت قلت کل ج ب، و لا شیء من ب: فإن أردت أن توسط بین ج ب حدا فلا شک أنك توسط بأیجیین. و إن أردت أن توسط بین ب ا حدا، لم یکن بد من موجهة و سالبه. فتصیر جملة القیاس - کیف وسطت - مؤلفه من موجبتین و سالبه واحدة: کقولک کل ج ب و کل ب د و لا شیء من د ا. أو کل ج د و کل د ب و لا شیء من ب ا.

(۵۶۲) هم چنین نسبت براهین موجه که در حدود خود حد اوسط را دارد، به طرفین برهان، فقط نسبت ایجاب است. و همین‌طور تزاید در براهین موجه - که عبارت است از اخذ حدی خارج از حدود سه گانه برای ترکیب براهین موجه - نیز موجه است و این امر استمرار دارد حتی اگر جایز باشد که به بی‌نهایت میل کند، و قضیه سالبه در آن مدخلیتی ندارد. اما در برهان سالبه، خواه بخواهیم آن را تحلیل کنیم، خواه بخواهیم ترکیب کنیم به مقدماتی نیاز داریم که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۵۴

اغلب آن‌ها موجه هستند. مثلاً هرگاه بگوییم: هر «ج» «ب» است و هیچ «ب» «الف» نیست: و اگر بخواهی حدی بین «ج» و «ب» قرار

دهی ۴۷۲، بدون تردید باید دو مقدمه‌ی ایجابی قرار دهی. و اگر خواستی حدی بین «ب» و «الف» قرار دهی ناچار باید یک مقدمه‌ی موجه و یک مقدمه‌ی سالبه قرار دهی. بنابراین تمام قیاس هر جور که واسطه قرار دهی - از دو موجه و یک سالبه تألیف خواهد شد؛ مانند: هر «ج» «ب» است و هر «ب» «د» است و هیچ «د» «الف» نیست. یا هر «ج» «د» است و هر «د» «ب» است و هیچ «ب» «الف» نیست.

(۵۶۲) و كذلك لو ذهب في التوسيط إلى المقدمات الأولى، كانت الموجبات تزيد والسالبة تكون واحدة. فإن لم تكن تتم القياس بالتوسيط بل بالتزويد من خارج، فضممت إلى قولك ولا شيء من ب اقولا سالباً آخر، لم يمكنك أن تأتي بقياس مركب. ولكن تحتاج إلى أن تزيد لا محالة موجهة فتقول وكل د حتى ينتج بقياس مركب أن لا شيء من ج د.

(۵۶۲) و همین‌طور اگر در حد وسط قرار دادن به مقدمات اولی برسید، همواره مقدمات موجهه افزایش پیدا می‌کنند ولی مقدمه سالبه همواره یکی خواهد بود. و اگر قیاس را با توسیط تمام نکنید بلکه با افزودن مقدمه‌ای از خارج تمام کنید [ترکیب کنید]، اگر به این مقدمه که هیچ «ب» «ا» نیست مقدمه‌ی سالبه‌ی دیگری اضافه کنید، بوجود آمدن قیاس مرکبی امکان نخواهد داشت، لکن ناچار باید مقدمه‌ی موجهه‌ای اضافه کنید و بگویید: و هر «د» «الف» است تا این که قیاس مرکبی به این صورت حاصل شود و این نتیجه را بدهد که: هیچ «ج» «ب» نیست.

(۵۶۳) فبين إذن الموجبات غالباً في البراهين السالبة وأكثر عددا في القوة من السالبة.

(۵۶۳) بنابراین در براهین سالبه نیز، مقدمات موجهه غالب است و از نظر عددی از مقدمات سالبه بالقوه بیش تر است.

(۵۶۴) فالموجبات إذن أوجب إحصاراً في الذهن من السوالب في كل قياس، وهي في أنفسها أفضل. فالمركب منها والمؤدى إليها أفضل.

(۵۶۴) پس در هر قیاسی مقدمات موجهه بیش تر از مقدمات سالبه به ذهن احضار

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۵۵

می‌شود؛ و مقدمات موجهه خودبخود از مقدمات سالبه افضل‌اند. بنابراین ترکیب از این مقدمات و تحلیل به این مقدمات، افضل است.

(۵۶۵) وأيضاً فإنه وإن كانت المقدمات الكبرى غير ذوات أوساط وكانت موجهة في البراهين الموجهة وسالبة في البراهين السالبة، فإن الموجهة أقدم وأعرف.

(۵۶۵) همچنین اگر مقدمات کبری دارای واسطه نباشند و در براهین موجهه، موجهه باشند و در براهین سالبه، سالبه باشند، باز برهان موجهه از برهان سالبه اقدم و اعرف است. ۴۷۳

(۵۶۶) أما أنها أقدم، فلأنها أبسط، لأنها تتم بحدین و رابطۀ. و السالبة تحتاج إلى حدین و رابطۀ و حرف سلب كما علمت في الفن الثالث. و الذي يتم وجوده بأشياء أقل و أبسط، أقدم من الذي يتم وجوده بتلك الأشياء و زيادة.

(۵۶۶) اما این که آن اقدم است به خاطر این است که آن بسیط‌تر است، زیرا آن دو حد و یک رابطه دارد. و مقدمه‌ی سالبه، همان‌طور که در فن سوم ۴۷۴ دانسته‌ای، به دو حد و یک رابطه و یک حرف سلب احتیاج دارد. ۴۷۵ و آنچه که وجودش با امور کم‌تر و بسیط‌تری تمام می‌شود، نسبت به چیزی که وجودش با این امور و اضافه‌ای تمام می‌شود اقدم است.

(۵۶۷) و أما أنها أعرف، فلأن الإيجاب و كل معنى وجودي فهو معروف بذاته، متصور بنفسه، لا يحتاج في تفهمه إلى قياسه إلى السلب كالوجود و كالمملكات. و أما السلب و كل معنى عدمي فإنه إنما يعرف بالوجود. فما لم يعرف الوجود لم يعرف اللاوجود، و ما لم يعرف الملكة لم يعرف العدم كما قد اتضح لك فيما سلف. فالسلب إنما يعرف إذا عرف الإيجاب، فإنه إذا لم يعرف ما هو لم يعرف ما ليس هو. فإذا البرهان المستعمل للمبدأ الموجب و المنتج له أفضل و أشرف.

(۵۶۷) و اما این که آن اعرف است به خاطر این است که امر ایجابی و هر معنی وجودی ذاتا معروف و خودبخود مورد تصور است و در فهم آن به مقایسه‌ی آن با سلب مانند وجود و مانند ملکات نیازی نیست. اما سلب و هر معنی عدمی فقط با امر وجودی شناخته می‌شود. و اگر وجود شناخته نشود، لا وجود شناخته نمی‌شود و تا ملکه شناخته نشود عدم آن ملکه شناخته

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۵۶

نمی‌شود، چنانچه قبلا- این مطلب را برای تو توضیح داده‌ایم. بنابراین سلب زمانی شناخته می‌شود که ایجاب شناخته شود، زیرا تا چیزی شناخته نشود که چیست، شناخته نمی‌شود که چه نیست. پس برهانی که مبدأ موجب را استعمال می‌کند و نتیجه‌ی موجب می‌دهد افضل و اشرف است.

(۵۶۸) و البرهان المستقیم أفضل من الخلف.

(۵۶۸) و برهان مستقیم از برهان خلف افضل است. ۴۷۶

(۵۶۹) و لیکن المستقیم هكذا: کل ج ب، و لا شیء من ب ا، ينتج لأنه لا شیء من ج ا. و لیکن الخلف هكذا: إن كان قولنا لا شیء من ج ا باطلا فلیکن بعض ج ا، و كان لا شیء من ب ا- و هو مسلم- ينتج أنه ليس كل ج ب. هذا خلف إذا كان كل ج ب. ثم إنما أوجب هذا الخلف وضعنا بعض ج ا. فهو محال: فنقيضه- و هو قولنا لا شیء من ج ا هو حق. ففي المستقیم إنما أوجب المطلوب صدق قولنا كل ج ب الموضوع بجنب قولنا لا شیء من ب ا إيجابا بذاته. و في الخلف إنما أوجب النتيجة كذب قولنا بعض ج ا مع صدق قول آخر شرطی انتقل به من كذب النتيجة إلى صدق ضدها كما بان لك في الفن الذي قبل هذا. و الذي يوجب بصدقه وحده و بذاته صدق النتيجة بلا قياس آخر، أفضل من الذي يوجب بكذبه صدق النتيجة لا بذاته و لا وحده، بل بقياس آخر ينضم إليه.

(۵۶۹) فرض می‌کنیم که برهان مستقیم چنین باشد: هر «ج» «ب» است، و هیچ «ب» «الف» نیست، نتیجه می‌دهد که هیچ «ج» «الف» نیست. و فرض می‌کنیم که برهان خلف چنین باشد: اگر این سخن که هیچ «ج» «الف» نیست باطل باشد، سپس چنین باشد که بعضی «ج» «الف» است، و هیچ «ب» «الف» نیست- و این مسلم است- نتیجه می‌دهد که هر «ج» «ب» نیست. و این خلف است هرگاه هر «ج» «ب» باشد. آنچه که باعث این خلف شد عبارت است از این قضیه که بعضی «ج» «الف» است. و این محال است: پس نقیض آن- که عبارت است از هیچ «ج» «الف» نیست- حق است. در برهان مستقیم صدق این سخن که هر «ج» «ب» است به همراه این سخن که هیچ «ب» «الف» نیست، ذاتا نتیجه را ایجاب می‌کند. و در برهان خلف نتیجه از کذب این سخن که بعضی «ج» «الف» است به همراه صدق سخن شرطی دیگری که با آن از کذب نتیجه به صدق ضد آن منتقل شویم بدست می‌آید، همان‌طور که در فن قبلی روشن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۵۷

کرده‌ایم. ۴۷۷ آن قیاسی که به تنهایی از صدق خود و ذاتا بدون قیاس دیگری صدق نتیجه را ایجاب می‌کند افضل است از قیاسی که با کذب نتیجه و نه ذاتا و نه به تنهایی، بلکه به همراه قیاس دیگری صدق نتیجه را ایجاب می‌کند.

(۵۷۰) و أنت تعلم أن القياس بالذات- على ما أوضحناه لك في الفن الذي قبل هذا- هو ما تكون إحدى المقدمتين فيه كالجزء تحت الكل، و هي الصغرى. و الأخرى كالكل فوق الجزء و هي الكبرى، و تكون النتيجة أيضا تحت الكبرى كالجزء تحت الكل، حتى يكون العلم بالكبرى علما بالقوة بالنتيجة. و كذلك تكون الكبرى عند النتيجة كالكل عند الجزء، و تكون مقدمة كل ج ب تحت مقدمة لا شیء من ب ا، و نتيجة لا شیء من ج ا تحت مقدمة لا شیء من ب ا كالجزء تحت الكل. أما كون الصغرى تحت الكبرى و إن كانت تخالف الكبرى في الكيفية، فلا ن ج تحت ب؛ و الحكم على ب كالحكم على ج. و أما في النتيجة فهذا الوجه و بالاتفاق في الكيفية معا، و هذا لا يوجد لصغرى قياس الخلف مع النتيجة. فإن قولنا بعض ج ا ليس داخلا تحت قولنا لا شیء من ب ا.

و لا أيضا النتيجة- و هو قولنا ليس بعض ج ب- داخلا تحت قولنا و لا شيء من ب ا. فإذا صورة القياس بالذات- التي شرطها هذا الشرط- هي للمستقيم لا للخلف.

(۵۷۰) می‌دانی که قیاس بالذات- همان‌طور که در فن قبلی توضیح داده‌ایم- عبارت است از آنچه که یکی از مقدمات آن مانند جزئی تحت کلّ باشد، که عبارت است از صغری. و دیگری مانند کلّ باشد فوق جزء، که عبارت است از کبری؛ و هم‌چنین نتیجه، مانند جزئی تحت کلّ، تحت کبری قرار گیرد، تا این که علم به کبری بالقوه علم به نتیجه باشد. همین‌طور کبری نسبت به نتیجه مانند کل نسبت به جزء باشد، و مقدمه‌ی هر «ج» «ب» است تحت مقدمه هیچ «ب» «الف» نیست قرار می‌گیرد، و نتیجه‌ی هیچ «ج» «الف» نیست تحت مقدمه هیچ «ب» «الف» نیست می‌باشد مانند جزء تحت کل. اما صغری تحت کبری است، هرچند کبری از نظر کیفیت مخالف باشد، زیرا «ج» تحت «ب» است و حکم بر «ب» مانند حکم بر «ج» است. اما در نتیجه این وجه به همراه این که در کیفیت هم اتفاق دارند وجود دارد اما این وضع و رابطه‌ی بین صغری و نتیجه در قیاس خلف وجود ندارد. زیرا این سخن که بعضی «ج» «الف» است داخل در تحت این سخن نیست که هیچ «ب» «الف» نیست. هم‌چنین نتیجه- که عبارت از بعضی «ج» «ب» نیست- داخل در تحت این سخن که هیچ «ب» «الف» نیست نمی‌باشد. بنابراین صورت قیاس بالذات- که شرط آن این شرط است ۴۷۸- فقط برای برهان

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۵۸

مستقیم وجود دارد نه برای برهان خلف.

(۵۷۱) و أيضا فمقدمات المستقيم أعرف لأنها معروضة بذاتها مسلمة. و مقدمات الخلف مشكوك فيها؛ و ليست أعرف من النتيجة. بل أحدهما نقيض النتيجة. و القياس الكائن من مقدمات أعرف أفضل على كل حال.

(۵۷۱) هم‌چنین مقدمات برهان مستقیم اعرف است زیرا ذاتا معروض و مسلم‌اند. و مقدمات برهان خلف مشکوک‌اند، و از نتیجه اعرف نیستند. بلکه یکی از آن‌ها نقيض نتیجه است. و قیاسی که از مقدمات اعرف تشکیل شود در هر حال افضل است.

(۵۷۲) و نقول: انه قد يكون علم أشد استقصاء من علم من وجوه ثلاثة: أحدها أن يكون أحد العلمين قد جمع مع الإن اللم و وقف على السبب القريب الذاتي، و الثاني اقتصر على الإن فقط. و الثاني أن يكون أحد العلمين أخذ الشيء المنظور فيه مجردا بصورته عن المادة، و الثاني لم يفعل ذلك، فيكون المجرّد أشد استقصاء من العلم الذي يأخذ ذلك الشيء مقتربا بمادة. و لذلك فإن علم العدد أشد استقصاء من علم الموسيقى. و كذلك حال علم الهندسة من علم المناظر و علم الهيئة.

(۵۷۲) و می‌گوییم: ۴۷۹ علمی از علم دیگر می‌تواند از سه جهت از نظر استقصاء اشّد باشد: اول این که یکی از دو علم همراه آن، لم را نیز به دست دهد و بر سبب قریب ذاتی وقوف داشته باشد. و علم دوم فقط به آن منحصر باشد. و دوم این که یکی از دو علم شیء مورد نظر را بصورت مجرد از ماده لحاظ کند و دیگری این کار را نکند، بنابراین آن که شیء را مجرد در نظر می‌گیرد از علمی که شیء را همراه با ماده در نظر می‌گیرد از نظر استقصاء اشّد است. به همین خاطر علم عدد از علم موسیقی از نظر استقصاء اشّد است. و چنین است حال علم هندسه نسبت به علم مناظر و علم هیئت.

(۵۷۳) و الثالث أن العلم الذي موضوعه الأول معنى بسيط- بشرط أنه مسلوب عنه سائر الزوائد- أشد استقصاء من العلم الذي موضوعه الأول ذلك المعنى و موجب له زيادة. مثاله أن الوحدة و النقطة يوضعان لعلميهما بمعنى بسيط، و هو أن ذات كل واحد منهما غير منقسم، ثم يقترن بذلك في الوحدة ألا يكون لها وضع، و بالنقطة أن يكون لها

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۵۹

وضع، فتكون الوحدة أبسط ذاتا من النقطة لأنها ليس لها، مع ذلك المعنى البسيط، زيادة وضع، و للنقطة ذلك المعنى و زيادة وضع. ثم الوحدة موضوعه أولى للعدد، و النقطة موضوعه أولى للهندسة. فالحساب أشد استقصاء لذلك من الهندسة.

(۵۷۳) سؤم آن که علمی که موضوع اول آن یک معنی بسیط است- با این شرط که از آن سایر زواید سلب شده است- از علمی که موضوع اول آن این معنی و یک امر زایدی است از نظر استقصاء اشد است. مثال آن این که وحدت و نقطه برای دو علم به معنی بسیط وضع می‌شوند ۴۸۰- و آن معنی بسیط این است که ذات هریک از آن‌ها غیر منقسم است. اما در وحدت به این معنی بسیط، وضع اضافه نشده و لکن به نقطه، وضع اضافه شده است، ۴۸۱ پس وحدت از نظر ذات بسیط‌تر از نقطه است، زیرا وحدت همراه معنی بسیط، وضع ندارد و نقطه همراه این معنی بسیط، وضع نیز دارد. سپس وحدت موضوع اول عدد و نقطه موضوع اول هندسه است- پس حساب از این جهت از هندسه از نظر استقصاء اشد است.

(۵۷۴) فقد قربنا فی هذه الأشياء من محاذاة التعليم الأول و محاكاة فيها، و كان ذلك غرضنا دون الاستقصاء، فكان هذا النمط من النظر غير مناسب لتصورنا و لا عالق بأفهامنا و لا حسن الانقياد لنا إذا أردنا إتقانه.

(۵۷۴) ما این مطالب را به موازات تعلیم اول و حکایت از آن نقل کردیم و غرض ما همین بود نه این که خواسته باشیم خودمان استقصاء کنیم. بنابراین، این نمط برای تصور ما و برای فهم ما مناسب نیست و از نظر ترتیب و زیبایی چنان نیست که اگر می‌خواستیم آن را خودمان بیان کنیم می‌بود.

الفصل الثامن فی معاودة ذکر اختلاف العلوم و اتفاقها فی المبادئ و الموضوعات (۵۷۵) المباحث إنما تكون من علم واحد إذا اشتركت فی الموضوع الأول و كان البحث فيها إنما هو عن العوارض الذاتية التي تعرض له أو لأجزائه أو لأنواعه، و اشتركت فی برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۶۰

المبادئ الأولى التي منها يتبرهن أن تلك العوارض الذاتية موجودة للموضوع الأول أو لأجزائه أو لأنواعه. فإذا اختلفت فی الموضوع الأول و فی المبادئ الأولى للبراهين اختلافا ما نشير إليه- و نعى بالمبادئ الأولى لا المقدمات فقط، بل الحدود و غير ذلك- فليست من علم واحد. فإذا أردت الامتحان فارفع كل شيء إلى مبادئه الأولى و جنسه الأول- أى موضوعه- فتجد المختلفات من العلوم مختلفة فيهما مثل مسائل المناظر و مسائل الهندسة. أما فى الجنس- أى الموضوع- فتجد هما مختلفين فيه لا محالة. و أما فى المبادئ فتجد هما و إن اشتركا فيها بوجه ما، فإنهما يختلفان من وجه آخر. فإنك تجد المبادئ، و هى للهندسة أولا و للمناظر ثانيا. و هذا أمر فرغنا منه.

فصل هشتم در بازگشت به ذکر اختلاف علوم و اتفاق آن‌ها در مبادئ و موضوعات ۴۸۲

(۵۷۵) مباحث گوناگون در صورتی از یک علم واحد محسوب می‌شوند که در موضوع اول اشتراک داشته باشند، و درباره‌ی عوارض ذاتی که عارض آن موضوع یا اجزاء آن موضوع یا انواع آن موضوع می‌شوند بحث شود، همچنین این مباحث باید در مبادئ اولی که برهان از آن‌ها تشکیل می‌شود اشتراک داشته باشند، برهانی مبنی بر اینکه این عوارض ذاتی برای موضوع اول یا برای اجزاء آن یا برای انواع آن وجود دارند. هرگاه این مباحث در موضوع اول و مبادئ اولی براهین اختلافی که قبلا اشاره کرده‌ایم داشته باشند، از یک علم واحد محسوب نخواهند شد- مقصود ما از مبادئ اولی، فقط مقدمات نیست، بلکه آن شامل حدود و غیره نیز می‌باشد. اگر خواستی این مطلب را آزمایش کنی، هر چیزی را به مبادئ اولی آن و جنس اول آن- یعنی موضوع آن- تحلیل کن؛ علوم مختلف در هر دو این امور مختلف خواهند بود، مثل مسائل علم مناظر و مسائل علم هندسه. اما در جنس- یعنی در موضوع- هر دو را ناچار مختلف خواهی یافت. اما در مبادئ، هرچند به وجهی اشتراک داشته باشند، این دو علم از وجهی دیگر اختلاف دارند. زیرا مبادئ اولاً برای هندسه و ثانياً برای مناظر وجود دارند. و این مطلبی است که قبلاً از آن فارغ شده‌ایم.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۶۱

واحد برهانان مختلفان لا من حدین اوسطین يحمل أحدهما على الآخر فقط، مثل قولنا كل إنسان حيوان، و كل حيوان مغتذ؛ و قولنا كل إنسان نام، و كل نام مغتذ، بل و من حدین اوسطین لا- يحمل أحدهما على الآخر مثل قولنا كل قابل للذة متحرك، و كل متحرك متغير، مع قولنا كل قابل للذة ساكن و كل ساكن متغير. فالأول أحد حدیه الأوسطین تحت الآخر: فإن الحيوان تحت النامي. و أما الثاني فهما مختلفان ليس أحدهما تحت الآخر. و كذلك قولنا كل إنسان ضاحك، و كل ضاحك متعجب. و أيضا كل إنسان مستحی، و كل مستحی متعجب: فإن هذين و إن كانا من جمله ما ينعكس أحدهما على الآخر لأجل موضوعهما، فهما ليسا مما يكون أحدهما تحت الآخر. فقد بان أن اختلاف الحدود الوسطی لا يوجد اختلافا في المباحث من جهة اختلاف علومها. و قد يمكن أن يطلب فيوجد نظير هذا في الشكلیين الآخرين: فتوجد الحدود الوسطی المختلفه بالوجهين جميعا تنتج نتیجه واحدة. و لقرب مأخذ ذلك البيان لا نطول الكلام بتفصيله.

(۵۷۶) اختلاف براهین اختلاف در این باب را لازم نمی‌آورد، ۴۸۴ زیرا چه بسا بر یک شیء واحد دو برهان مختلف اقامه می‌شود نه فقط از طریق دو حد اوسطی که بر همدیگر قابل حمل اند، مانند: این که هر انسان حیوان است و هر حیوان تغذیه کننده است، و اینکه هر انسان نامی است و هر نامی تغذیه کننده است؛ بلکه از طریق دو حد اوسطی که بر همدیگر قابل حمل نیستند، مانند این که: هر آنچه قابل لذت است متحرك و هر متحرك متغير است، به همراه این که هر آنچه قابل لذت است ساكن است و هر ساكن متغير است. در مثال اول یکی از دو حد اوسط تحت دیگری است: زیرا حیوان تحت نامی است. اما در دومی دو حد اوسط مختلف بوده و یکی تحت دیگری قرار نمی‌گیرد. و همچنین است این سخن که هر انسان خنده‌ناک است و هر خنده‌ناک متعجب است. و همین‌طور است این سخن که هر انسان باحیا است و هر باحیا متعجب است: و این دو حد وسط هر چند از اموری هستند که به خاطر موضوعاتشان بر همدیگر قابل انعکاس اند، اما یکی تحت دیگری قرار ندارد. بنابراین روشن شد که اختلاف حدود وسطی اختلاف در مباحث از جهت اختلاف در علوم را لازم نمی‌آورد. ممکن است نظیر این مطلب را در دو شکل دیگر جستجو کرد و بدست آورد: بنابراین دو حد اوسطی که از هر دو وجه باهم اختلاف دارند نتیجه‌ی واحدی را بدست می‌دهند. و چون مأخذ این بیان روشن است، ما سخن را درباره‌ی آن تفصیل نمی‌دهیم.

(۵۷۷) و أما أن جلّ البرهان إنما هو على الضروری فأمر قد فرغنا منه. و أما أنه قد يكون

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۶۲

على الأكثرى فبعض المفسرين يأبى أن يكون على الأكثرى برهان. بل إنما تسمح نفسه بأن يكون عليها قياس، و يقول لأنها لا يتبعها يقين إذ ليس بها أنفسها يقين. و الحق و رأى المعلم الأول يوجب أنه قد يكون على الأكثرى برهان مصنوع من مقدمات أكثرية يعطى سببا من أسباب أكثرية، و يكون به يقين غير زائل من جهة ما هو أكثرى، و إن كان ظنا من جهة ما هو موجود على ما علمت في مواضع أخرى.

(۵۷۷) و اما این که اکثر براهین بر امور ضروری اقامه می‌شوند امری است که قبلا از آن فارغ شده‌ایم. ۴۸۵ و اما این که گاهی برهان بر امر اکثری هم می‌تواند اقامه شود قابل بحث است؛ بعضی از مفسرین کلام ارسطو از این که بتواند بر امر اکثری برهان اقامه شود ابا دارند، بلکه فقط خود را به این قانع می‌کنند که آن براهین را قیاس بنامند، و می‌گویند این به خاطر این است که چنین قیاس‌هائی تولید یقین نمی‌کنند زیرا به این امور اکثری یقین حاصل نمی‌شود. اما حق، و رأى معلم اول، اینست که بر امر اکثری برهان اقامه می‌شود، برهانی که از مقدمات اکثری ساخته می‌شود و سببی از اسباب اکثری را اعطا می‌کند و از جهت اکثری بودن یقین غیر زایل به آن حاصل می‌شود، هر چند چنانچه در مواضع دیگر دانستی این امر اکثری از جهت موجودیت خود ظنی باشد نه یقینی.

(۵۷۸) فإن أريد بالبرهان كل قياس يكون على الشيء من جهة العلة و على نحو وجوده، فيكون على الأكثرى برهان. و أما إن أراد

أحد أن يخص باسم البرهان ما كان بالقياسات المعطية للعلّة على شرط أن يعطى وجودا غير متغير و غير مختلف و بالفعل الصرف و ليس فيه إمكان، فليس على الأكثرى برهان، بل قياس ما آخر يصنع من البرهاني و الجدلي و الخطابي و المغالطي و الشعري، و يكون قد تكلف في هذا الاشتراط ما لا حاجة إليه. بل الأولى أن يقول إنه لما كان كلّ بيان إنما يكون لوجود متميز عن لا وجود: و هذا على وجهين: إما أن يكون الاستحقاق دائما فيكون ضروريا، أو غالبا غير دائم - و هو الأكثرى. فإذن لا بيان في أمر متميز الوجود إلا لهذين.

(۵۷۸) اگر منظور از برهان هر قیاسی است که بر شی از جهت علت و بر نحو وجودش باشد، پس بر امر اکثری برهان اقامه می‌شود. اما اگر کسی برهان را فقط آن قیاساتی بداند که اعطای علت می‌کنند به شرطی که وجود غیر متغیر و غیر مختلف و بالفعل محض را اعطا کند و هیچ جهت امکان در آن نباشد، در این صورت بر امر اکثری برهان اقامه نمی‌شود، بلکه قیاسی از نوع برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۶۳

دیگر تشکیل می‌شود که از مقدمات برهانی و جدلی و خطابی و مغالطی و شعری حاصل می‌شود، چنین کسی در شرط کردن این شروط به چیزی تفلسف ورزیده که به آن نیازی نیست.

بلکه اولی این است که چون هر بیانی برای تمیز وجود از لا وجود ادا می‌شود: و این بر دو وجه است. یا این استحقاق وجود، دائمی است که در این صورت ضروری است، و یا اینکه غالبی و غیر دائمی است، و آن اکثری است - بنابراین جز از طریق این دو وجه بیانی درباره‌ی امر متمیز الوجود نیست.

(۵۷۹) و لا برهان علی شیء كونه و وجوده اتفاقی لا يتمیز بالاستحقاق عن لا كونه.

(۵۷۹) و بر چیزی که وجودش اتفاقی است برهان اقامه نمی‌شود زیرا چنین چیزی از عدمش قابل تمیز نیست.

(۵۸۰) لكن أزيد هذا الكلام تحصيلا و أقول:

(۵۸۰) لكن بر این کلام اضافه کرده و می‌گوییم:

(۵۸۱) إن الأمور الممكنة يعتبر حال وجودها و يعتبر حال إمكانها. فأما اعتبار حال الوجود في الممكنات على سبيل التوقع فلا طلب فيه إلا عن الأكثريات، و لا قياس إلا عليها، فإن لوجودها فضيلة على لا وجودها في الطبع و الإرادة، و على الجهة التي أو ضحناها في فنّ سلف. و أما المتكافئ في الوجود و اللاوجود فليس يقوم برهان أو دليل على أحد طرفيه إلا قيام مرجح لذلك الطرف مخرج إياه عن المكافأة. فهذا هو النظر من جهة اعتبار الوجود. و أما من جهة اعتبار نفس الإمكان فعلى جميع أصنافه برهان على الممكن الأكثرى و على المساوى و على الأقلى - أعني البرهان الذي يبين أنه ممكن لا ضرورى الوجود و لا ضرورى العدم - لا البرهان الذي ينذر بوجوده أو لا وجوده، إلا أن يكون شيء منهما أكثريا. و كل ما قلناه في الأكثرى الوجود فانقله إلى الأكثرى اللاوجود و أنزل أنا عنينا بالوجود الحكم أى حكم كان إيجابا أو سلبا.

(۵۸۱) گاهی وجود امور ممکن، و گاهی امکان آن‌ها اعتبار می‌شود. اما اعتبار وجود در ممکنات بر سبیل انتظار، همیشه به نوعی طلب امور اکثری است، و قیاس فقط بر آن امور اکثری

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۶۴

واقع می‌شود، زیرا وجود این امور بر لا-وجود آن‌ها در طبع و اراده ۴۸۶ و در جهتی که در فن گذشته توضیح دادیم فضیلت دارد. اما آنچه که از نظر وجود و لاوجود متكافی است، برهان و دلیل بر یک طرف آن اقامه نمی‌شود مگر آنکه مرجحی یک طرف را از حال مکافات خارج کند.

بنابراین نظر ما درباره ممکنات از جهت اعتبار وجودشان چنین است. و اما از جهت اعتبار نفس امکان، بر جمیع اصناف آن، بر ممکن اکثری، و بر مساوی و بر اقلی برهان اقامه می‌شود - یعنی برهانی که بیان می‌کند آن امر ممکن است و وجود و عدم آن

ضرورت ندارد- نه برهانی که از وجود یا عدمش اخبار می‌کند، مگر آن که چیزی از آن امور، اکثری باشد. و تمام آنچه که در مورد اکثری الوجود گفتیم می‌توان به اکثری اللاوجود انتقال داد، و منظور ما از وجود، حکم است یعنی حکم ایجابی یا سلبی.

(۵۸۲) ثم قيل في التعليم الأول إنه ليس الحسّ برهانا ولا مبدأ للبرهان بما هو حسّ: لأنّ البراهين و مبادئها كليّات لا تختصّ بوقت و شخص و أين. و الحسّ يجد حكما في جزئي في آن بعينه و أين بعينه. فإذن الحس لا ينال مبادئ البرهان و لا البراهين، و لا شيء منه هو علم بكلي. و لو كنا نحس أن زوايا المثلث المحسوس مساوية لقائمتين، لما كان ينعقد لنا من احساس ذلك رأى كلي «أن كل مثلث كذلك». و لا علم بالعلّة. و لو كنا نحس أيضا أن القمر لما حصل في المخروط الظلي انكساف، لم يمكنّا- من جهة الحسّ- أن نحكم بالكلي: و هو «أن كل كسوف قمرى فمن كذا و كذا»، لأننا لا- يمكننا أن نحس بكل كسوف و لا بالكسوف الكلي. أما كل كسوف فلأنّ ذلك مما لا نهاية له في القوة. و أما الكسوف الكلي فلأنه للعقل فقط، و إن كنا قد نستقرئ من تكرار المحسوسات الجزئيات أمورا كليّة- لا لأنّ الحسّ أدركها و نالها- و لكن لأنّ العقل من شأنه أن يقتنص من الجزئيات المتكررة كليا مجردا معقولا لم يكن الحس أدركه، و لكن أدرك جزئياته فاخترق العقل من الجزئيات معنى معقولا- لا سبيل إليه للحس، بل يناله بإشراق فيض إلهي عليه.

(۵۸۲) در تعلیم اول گفته شده است که حس از آن جهت که حس است نه برهان است نه مبدأ برهان؛ ۴۸۷ زیرا براهین و مبادی آنها کلیات‌اند و به وقت و شخص و مکان معینی اختصاص ندارند. و حس حکمی را درباره‌ی جزئی و زمان و مکان مشخصی مطرح می‌کند. بنابراین حس به مبادی برهان نائل نمی‌شود و خودش هم برهان نیست و چیزی از حس، علم به کلی نیست.

اگر بر فرض ما حس می‌کردیم که زوایای مثلث محسوس مساوی با دو قائمه است، از این احساس برای ما رأى کلی «هر مثلثی چنان است» منعقد نمی‌شد و علم به علت آن حاصل

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۶۵

نمی‌شد. و اگر بر فرض ما احساس کردیم که ماه وقتی در سایه‌ی مخروطی واقع می‌شود می‌گیرد، ممکن نبود- از جهت حس- چنین حکم کلی بکنیم که: «هر کسوف ماه چنین و چنان است» زیرا احساس «هر کسوف» و «کسوف کلی» برای ما ممکن نیست.

اما این که هر کسوفی را نمی‌توان احساس کرد به خاطر این است که این امری است که بالقوه بی‌نهایت است.

و اما درک کسوف کلی، فقط برای عقل حاصل است و اگر ما گاهی از تکرار محسوسات جزئی امور کلی را استقراء می‌کنیم- این به خاطر این نیست که حس آن امور کلی را درک کرده و به آن نائل می‌شود. و بلکه به خاطر این است که شأن عقل آن است که از جزئیات مکرر امر کلی مجرد معقول را که حس درک نمی‌کند اقتناص کند، لکن حس جزئیات امور را درک می‌کند و عقل از این جزئیات معنی معقولی را خلق می‌کند که حس برای آن راهی ندارد، بلکه عقل با اشراق فیض الهی به آن نائل می‌شود. ۴۸۸

(۵۸۳) و أيضا فإنّا (ع) كثيرا ما نتوصل بالحسّ إلى مقدمات كليّة- لا لأنّ الحسّ يدركها- بل لأنّ العقل يصطادها على سبيل التجربة، و على ما أوضحناه نحن من قبل حيث بينا ما التجربة.

(۵۸۳) و همین‌طور ما اکثرا برای بدست آوردن مقدمات کلی به حس متوسل می‌شویم- نه به خاطر اینکه حس آنها را درک می‌کند- بلکه به خاطر این که عقل بر سبیل تجربه و به طریقی که قبلا در بیان این که تجربه چیست توضیح داده‌ایم آنها را به دست می‌آورد. ۴۸۹

(۵۸۴) و لما كان الحس قاصرا في كثير منها عن الإدراك المستقصى، صار يوقعنا ذلك في عناء و بحث عن حال ذلك المحسوس نفسه بقوة غير الحس و هي العقل بالفعل مثل حال الزجاجه و الجسم الملوّن الذي وراءها، فإن الجسم الملوّن الذي وراءها يرى من غير أن تحجب القارورة دون ذلك حجب كثيرة من الأجسام الأخرى. فقوم يقولون إن السبب في شف الزجاجه أن كل ما لا لون له فهو شاف مؤدّ للون الذي وراءه. و قوم يرون أن سبب ذلك استقامة المسام و الثقب التي في الزجاجه فينفذ فيها الشعاع الخارج من

البصر و يجوزها إلى أن يلاقى المبصر. قيل في التعليم الأول: فلو كان الحس مما يمكنه بنفسه إدراك الثقب لكان العقل سبيلا إلى أن يحكم بأن السبب فيه الثقب، و أن الإبصار كائن بنفوذ البصر في تلك الثقب، و لكان يميل إلى المذهب المائل إليه، و إن كان بعده البحث باقيا أنه: هل فيها هواء أو خلاء، و إن كان فيها هواء فهل الهواء في تلك الثقب يؤدي اللون، أو برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۶۶

الشعاع ينفذ إليه فيه؟. و بالجملة لو كان الأبصار بنفوذ شيء في الثقب، و كان الحس مع ذلك يميز ذلك و يدركه، لكان العقل يجد سبيلا إلى أن يحكم في الأبصار بأن السبب فيه اتصال بين البصر و المبصر بواسطة شعاعيه، لا نفس شفيف الزجاجه من حيث لا لون لها، و كان حينئذ يكون ذلك العلم حاصلًا بالحس، لا أن الحس حصله، لكن لأن العقل اتخذ الحس مبدءًا للتجربة.

(۵۸۴) از آن جا که حس در بسیاری از امور جزئی هم از ادراک کامل قاصر است، این قصور حس ما را به زحمت انداخته و باعث می شود که درباره‌ی خود امر محسوس با قوه‌ای غیر حس که همان عقل بالفعل است به بحث پردازیم. مثل شیشه و جسم رنگینی که در پشت آن واقع شده است، زیرا جسم رنگین پشت شیشه، اگر حجاب‌های بسیاری از اجسام دیگر بین ما و شیشه وجود نداشته باشد، قابل رؤیت است. عده‌ای می گویند دلیل این امر شفافیت شیشه است، زیرا هر آنچه رنگی نداشته باشد، شفاف است و رنگ پشت خود را نشان می دهد. عده‌ای دیگر گفته‌اند دلیل این امر وجود سوراخ‌های مستقیم در شیشه است که شعاع خارج شده از چشم ۴۹۰ از آن‌ها عبور کرده و با شیی مرئی تلاقی پیدا می کند. در تعلیم اول گفته شده است:

اگر حس به تنهایی می توانست این سوراخ‌ها را درک کند، در آن صورت عقل می توانست حکم کند که علت رؤیت شیی رنگین، سوراخ‌ها هستند، و این که ابصار از طریق نفوذ نور چشم در این سوراخ‌ها صورت می گیرد، و این نظریه را عقل می پذیرفت، هر چند بعد از آن هم باز بحثی باقی می بود و آن بحث این بود که: آیا این سوراخ‌ها خالی هستند یا هوا در آن‌ها وجود دارد، و اگر در آن‌ها هوا وجود دارد آیا هوای این سوراخ‌ها مؤدی به رنگ می شوند، یا این که نور چشم از آن سوراخ‌ها به طرف شیی مرئی نفوذ می کند؟ و به طور کلی اگر ابصار از طریق نفوذ چیزی در سوراخ‌ها می بود، و حس این امر را تمیز داده و درک می کرد، عقل می توانست در مورد ابصار حکم کند که سبب ابصار اتصال بین چشم و شیی مرئی به واسطه‌ی شعاع است، نه شفافیت شیشه از آن حیث که رنگ ندارد، و در این صورت این علم به کمک حس حاصل می شد، نه این که حس آن را حاصل کرده باشد، بلکه عقل حس را به عنوان مبدئی برای تجربه اخذ می کرد. ۴۹۱

(۵۸۵) ثم قيل إنه لا- يصح أن يظن أن مبادئ المقاييس كلها متفقة: أما أولا فإن المقاييس منها منتجة للكاذبة، و يجب أن تكون مقدماتها كاذبة؛ و منها منتجة للصادقة- و هي و إن كانت قد يجوز أن تكون مقدماتها كاذبة فذلك إنتاج يقع منها لا بالذات بل بالعرض. و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۶۷

يشبه ألا تكون هي من جهة إنتاجها للصادق عن الكاذبة قياسات، لأن القياس إنما هو قياس من جهة ما ينتج بالذات، لا من جهة ما ينتج بالعرض. و إذا كان كذلك فيجب أن تكون القياسات المنتجة للصادقات من مقدمات صادقة، و للكاذبات من كاذبة. و إذا كانت كذلك كانت مبادئ القياسات الصادقة غير مبادئ القياسات الكاذبة.

(۵۸۵) گفته شده است که مبادا گمان شود که مبادی قیاسات همه یکسان‌اند: اولاً بعضی از قیاسات نتیجه‌ی کاذب دارند، و لازم است مقدمات چنین قیاساتی کاذب باشند؛ و بعضی از قیاسات نتیجه‌ی صادق دارند- و این هر چند گاهی جایز است که مقدمات چنین قیاساتی کاذب باشند، اما نتیجه صادق از مقدمات کاذب ذاتا اخذ نمی شود، بلکه بالعرض نتیجه گیری می شود. ۴۹۲ و به نظر می رسد که این قیاسات چون از مقدمات کاذب نتیجه‌ی صادق می گیرند قیاس نباشند؛ زیرا قیاس از آن جهت قیاس است که ذاتا نتیجه دهد، نه از آن جهت که بالعرض نتیجه می دهد. و چون چنین است بنابراین لازم است قیاساتی که نتیجه‌ی صادق دارند از

مقدمات صادق تشکیل شوند و قیاساتی که نتیجه‌ی کاذب دارند از مقدمات کاذب تشکیل شوند. و در این صورت مبادی قیاسات صادق غیر از مبادی قیاسات کاذب خواهد بود.

(۵۸۶) و أيضا فإن القياسات الكاذبة ليست متفقة في النتائج، فإن الأضداد قد تكذب معا: مثل قولنا إن المساوي هو أكبر، و المساوي هو أصغر.

(۵۸۶) همچنین نتایج قیاسات کاذب یکسان نیست، زیرا گاهی اضداد باهم مورد تکذیب واقع می‌شوند. مانند این سخن که مساوی، بزرگ‌تر است، و مساوی، کوچک‌تر است.

(۵۸۷) و أيضا فإن أشياء غير متضادة تكذب معا و لا تصدق معا: مثل قول القائل إن العدل تهوّر، و قوله إن العدل شجاعة. و كذلك قوله الإنسان فرس و قوله الإنسان ثور، فإن هذه في قوة المتقابلة و إن لم تكن متضادة أو متقابلة بالفعل.

(۵۸۷) همچنین امور غیر متضاد باهم مورد تکذیب واقع می‌شوند ولی باهم مورد تصدیق واقع نمی‌شوند مانند این سخن که: عدل بی‌باکی است، و عدل شجاعت است. و همین‌طور مانند این سخن که «انسان اسب است»، و این سخن که «انسان گاو است»؛ زیرا این امور بالقوه متقابل‌اند، هرچند بالفعل، متضاد و متقابل نیستند.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۶۸

(۵۸۸) فبين أن مبادئ النتائج الكاذبة هي مختلفة مثل هذه.

(۵۸۸) بنابراین روشن می‌شود که مبادی نتایج کاذب، مانند مثال‌های فوق، اختلاف دارند.

(۵۸۹) و أيضا فإن المقاييس الصادقة يجب أن لا تكون واحدة بأعيانها: و ذلك أن المبادئ إما خاصة بالأجناس الموضوعه لكل علم، فتكون من موضوعاتها و من عوارضها الذاتية: مثل قولنا في الهندسة إن كل مقدار إما منطوق و إما أصم، و قولنا في العدد: كل عدد إما أول و إما مركب. و بين أن هذه مختلفة لا مطابقة فيها، لأن الهندسة كلها بعد النقطة، و العددية كلها بعد الواحد، و لا يمكن بينهما مطابقة ألبته صرفة. و لو كانت مطابقة غير صرفة لكانت على أحد وجوه:

(۵۸۹) و همچنین ضرورت ندارد که مبادی قیاسات صادق عینا یکسان باشد: و این بدین خاطر است که مبادی یا خاص به اجناس موضوع هر علم است، که در این صورت از موضوعات و از عوارض ذاتی آن علم خواهند بود: مثل این سخن در هندسه که «هر مقداری یا منطوق است یا اصم»، ۴۹۳ و این سخن در حساب که: «هر عددی یا اول است یا مرکب». و روشن است که این مبادی مختلف‌اند و مطابقتی بین‌شان نیست، زیرا تمام علم هندسه بعد از «نقطه» و تمام علم حساب بعد از «وحدت» است ۴۹۴ و البته بین‌شان مطابقت صرف نیست. و اگر مطابقت غیر صرف بین‌شان باشد به یکی از دو صورت زیر خواهد بود:

(۵۹۰) إما أن يكون أحد المبدئين أعم من الآخر كقولنا كل ج ا و كل ب ا على أن ج تحت ب. فإذا كان كذلك كان أحد المبدئين تحت الآخر أو فوقه، فكان حينئذ أحد الجنسين تحت الآخر أو فوقه. و مثل هذه الشركة قد تقع في المبادئ. و هناك قد يكون الأمر على ما أوضحناه قبل، و ذلك إذا كانت أجناس العلوم المتشاركة واقعا بعضها تحت بعض. و أما الأجناس التي ليس بعضها تحت بعض فلا يمكن ذلك فيها، و أعني بالأجناس الموضوعات.

(۵۹۰) یا یکی از آن دو مبدأ اعم از مبداء دیگر باشد مانند: هر «ج» «الف» است و هر «ب» «الف» است به‌طوری که «ج» تحت «ب» باشد. و اگر چنین باشد یکی از دو مبدأ، تحت دیگری یا فوق دیگری خواهد بود و در این صورت یکی از دو جنس، تحت دیگری یا فوق

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۶۹

دیگری خواهد بود. گاهی چنین شرکتی در مبادی می‌تواند وجود داشته باشد. و در این‌جا مسئله به صورتی است که قبلا توضیح داده‌ایم و آن در جائی است که اجناس علوم، مشترک بوده و یکی تحت دیگری باشد. و اما اجناسی که بعضی تحت بعضی دیگر

نباشد این امر در مورد آن‌ها ممکن نیست و مقصود من از اجناس، موضوعات علوم است.

(۵۹۱) و إما أن يكون مبدأ داخلًا في الوسط للآخر مثل الخطوط المتوازية التي بين المتوازيين: فيكونان حينئذ إما متشاركتين في الجنس، فيكون أحدهما مبدأ و الآخر نتيجة لا مبدأ، أو غير متشاركتين في الجنس - أعني الموضوع - بل في جنسه، فيكون أيضا أحد العلمين تحت الآخر، فتكون الشركة في المبدأ على نحو ما حددناه قبل.

(۵۹۱) یا این که یکی از دو مبدأ در حدّ اوسط مبدأ دیگر داخل باشد، مانند خطوط موازی‌ای که بین دو خط موازی‌اند: که در این صورت یا جنس مشترک خواهند داشت، و یکی از آن دو، مبدأ و دیگری نتیجه، و نه مبدأ، خواهد بود؛ یا جنس مشترک - یعنی: موضوع مشترک - نخواهند داشت، بلکه در جنس جنس مشترک خواهند بود که در این صورت باز یکی از دو علم تحت علم دیگر خواهد بود، و شرکت در مبدأ به نحوی خواهد بود که قبلا ما آن را مطرح کرده‌ایم.

(۵۹۲) و أما العلوم المختلفة التي ليس تحت بعض فلا - يمكن أن تشارك في المبدأ الخاص البته، لا - على أن يدخل حد منها في الوسط و لا فوق منها و لا تحت منها و لا خارجا موضوعا أو محمولا مختلفا في ذلك في علمين.

(۵۹۲) اما علوم مختلفی که بعضی تحت بعضی دیگر نیست، امکان ندارد در مبدأ خاصی اشتراک داشته باشند، نه به صورت این که حدّ یکی در حدّ اوسط دیگری داخل باشد، و نه یکی فوق دیگری یا تحت دیگری باشد و نه به عنوان این که موضوع یا محمول هم باشند زیرا این امور در دو علم، مختلف‌اند.

(۵۹۳) و أما المبادئ العامة مثل قولنا إن كل شيء إما أن يصدق عليه موجبه و إما أن يصدق عليه سالبه، فقط يشترك فيها، لأن هذه المبادئ صالحة في بيان أحوال جميع الموجودات المختلفة التي بعضها كم و بعضها كيف و بعضها شيء آخر، لأنها من جملة برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۷۰

ما هو مبدأ ما في العلم الناظر في الموجود من جهة ما هو موجود، و لكنها توجد في العلوم بالقوة، و لا تؤخذ البته بالفعل مقدمات كبرى و لا صغرى إلا و قد أخذت مخصصة لموضوع ذلك العلم و لعوارض الذاتية على ما بينا جميع ذلك فيما سلف. فإذن لا يكون في العلوم المختلفة اشتراك بالفعل بل بالقوة.

(۵۹۳) اما مبادی عامّه مانند اینکه «درباره‌ی هر چیزی یا قضیه‌ی موجه صادق است یا قضیه‌ی سالبه» ۴۹۵، گاهی در علوم مشترک‌اند؛ زیرا این مبادی برای بیان احوال تمام موجودات مختلف که بعضی کم و بعضی کیف و بعضی از اجناس دیگرند صلاحیت دارند، برای این که این مبدأ از جمله مبادی علمی است که درباره‌ی موجود بما هو موجود بحث می‌کند، و لکن در علوم دیگر به نحو بالقوه یافت می‌شود؛ و بصورت بالفعل، البته به عنوان مقدمات کبری یا صغری به کار نمی‌رود مگر آنکه به موضوع و عوارض ذاتی یک علم تخصیص داده شود، چنانچه تمام این مطالب را قبلا بیان کرده‌ایم. ۴۹۶ بنابراین علوم مختلف در این مبادی، بالفعل مشترک نیستند بلکه بالقوه مشترک‌اند.

(۵۹۴) و النتائج المطلوبة في العلوم و إن كانت تزيد على المقدمات على النحو المعلوم في تركيب القياس، فليست زيادة مفردة خارجة عن نسب محفوظة. و ليس عن تلك المقدمات إلا تلك النتائج بأعيانها.

(۵۹۴) نتایج مطلوب در علوم، هرچند بر مقدمات به نحو معلوم در ترکیب قیاس اضافه می‌شود، اما این اضافه شدن خارج از یک نسبت محفوظ نیست. ۴۹۷ و از این مقدمات جز آن نتایج حاصل نمی‌شود.

(۵۹۵) و ليست تصلح لغير ذلك القدر من الكثرة. و إذا أدخل حدّ من جانب أو في الوسط لم يزد أي نتيجة اتفقت، بل ما يناسب ذلك. فإذا كانت نسبة المقدمات مع النتائج هذه النسبة، فكيف تكون اللواتي هي المبادئ منها صالحة لأن ينتج منها لا هذه، بل نتائج خارجة من هذه؟ فإن جميع المقدمات التي في علم ما لا ينتج منها إلا المناسبة لتلك المقدمات. فبعضها التي هي المبادئ أبعد من أن ينتج منها مسائل علوم أخرى غير مناسبة لذلك العلم. و كيف و النتائج المطوبة في العلوم غير متناهية بالقوة، و الحدود التي للمبادئ

متناهیة: فأن المبادئ و الأصول الموضوعه لكل صناعة متناهية. و أما النسب

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۷۱

الممكن اعتبارها بينها و بين عوارضها، و أن كانت في ذواتها محصورة فقد لا تتناهي بالقوة من جهة أن بعض المحمولات تكون ضرورية متقررة في الشيء دائمة، و بعضها ممكنة تحصل باعتبارات بينها. مثال ذلك أن المثلث المتساوي الساقين من حاله أن زاويته متساويتان - أمر موجود في نفسه بالضرورة. و أما أنه أمر نسبته إلى مثلث آخر يقع مثلاً في دائرة كذا، و في مخمس كذا نسبة كذا، و ما يجري مجراه، فأمور ليست محصلة الوجود فيه، و إلا لكانت فيه أمور غير متناهية بالفعل. بل هي أمور تحدث له من جهة مناسبات ممكنة يفرضها العقل فيها.

(۵۹۵) [مبادی هر علم] با هر کثرتی مناسب ندارد. و هرگاه حدی در یک جانب ۴۹۸ یا در حدّ اوسط اضافه کنیم، هر نتیجه‌ی دلخواهی را نمی‌توان بدست آورد، بلکه نتیجه‌ای را می‌توان بدست آورد که با این اضافه مناسب داشته باشد. وقتی نسبت مقدمات با نتایج، یک چنین نسبتی است، پس چگونه می‌توان با این مبادی معین، مسائلی را که با این موضوع متناسب نیستند، بلکه نتایجی خارج از موضوع‌اند، نتیجه گرفت؟ بنابراین از تمام مقدماتی که در یک علم وجود دارند فقط نتایج مناسب با آن‌ها استنتاج می‌شود. بعضی از مبادی دورتر است از این که از آن‌ها مسائل علوم دیگری که با این علم متناسب نیست استنتاج شود. و چگونه این امر ممکن است، در حالی که نتایج مطلوب در علوم بالقوه نامتناهی‌اند، ولی حدودی که مبادی دارند متناهی است: بنابراین مبادی و اصول موضوعه‌ی هر علمی متناهی است. اما نسبت‌هایی که ممکن است بین علوم و عوارض آن‌ها اعتبار شود، هرچند ذاتاً محصور است، ممکن است بالقوه نامتناهی باشد، از این جهت که بعضی از محمولات ضروری و دائم‌اند، و در موضوع خود و بعضی دیگر تقرّر دارند، ممکن‌اند و از اعتبارات بین آن‌ها حاصل می‌شوند. مثال آن این است که در مثلث متساوی الساقین دو زاویه باهم مساوی‌اند و این امری است که خودبه‌خود ضرورتاً موجود است. و اما نسبت این مثلث به مثلث دیگری که مثلاً در دایره‌ای با یک پنج ضلعی یا مانند آن واقع است، اموری نیست که در مثلث متساوی الساقین محصل الوجود باشد و گرنه باید در آن مثلث، اموری غیر متناهی بالفعل وجود داشته باشد. بلکه این امور، اموری هستند که از جهت مناسبات ممکنه که عقل در آن فرض می‌کند به وجود می‌آیند.

(۵۹۶) فأمثال المبادئ الخاصة - مثلاً الخاصة بعلم الهندسة - يعظم فيها أن تكون وافية بمسائل الهندسة، فضلاً عن مسائل خارجة لا تتعلق بها.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۷۲

(۵۹۶) بنابراین امثال این مبادی خاص - مثلاً مبادی خاص به علم هندسه - اگر خیلی هنر کند برای اثبات مسائل هندسه کفایت می‌کند، چه رسد به این که برای اثبات مسائل خارج از آن علم نیز کافی باشد.

(۵۹۷) و كيف يقال إن مبادئ العلوم المختلفة متفقة؟ أم من جهة أن العلوم المختلفة متفقة و هذا ظاهر البطلان؟ أو من جهة أن كل واحد منها يصلح أن ينتج منها في كل علم، حتى يكون مبدأ أي علم اتفق صالحاً لأي علم اتفق؟ و هذا معلوم الاستحالة. فإن مبادئ العلوم التعليمية - و هي محدودة في المصادر مميزة بالفعل -، ظاهر من أمرها أنها لا يصلح بعضها لبعض، فكيف تصلح لكل علم؟ بل و لا مبدأ علم واحد يصلح لجميع مسائل ذلك العلم، فكيف لمسائل علوم أخرى؟.

(۵۹۷) چگونه می‌گویند که علوم مختلف مبادی واحدی دارند؟ آیا از این جهت می‌گویند که علوم مختلف واحدند، که این به روشنی باطل است؟ یا از این جهت می‌گویند که هریک از این مبادی صلاحیت دارند که در هر علمی نتیجه‌بخش باشند، تا این که مبدأ هر علمی برای هر علمی صلاحیت داشته باشد؟ و این هم محال بودنش معلوم است. در حالی که پیدا است که مبادی علوم تعلیمی - که از نظر مصادرات محدوداند و بالفعل مشخص‌اند - خود نمی‌توانند بعضی جانشین بعضی دیگر شوند، پس چگونه برای

هر علمی به کار روند؟ بلکه حتی مبدأ یک علم واحد برای اثبات تمام مسائل آن علم صلاحیت ندارد، پس چگونه برای اثبات مسائل علوم دیگر صلاحیت داشته باشند.

(۵۹۸) و لا- أيضا إذا استعملنا طريق التحليل بالعكس فصرنا إلى المقدمات التي لا أوساط لها في علم ما و ميزانها إن لم تكن مميزة تميزها في الرياضيات، وجدناها مشتركة لجميع النتائج، بل كان كل خاصّة لنتيجة أو نتائج بأعيانها.

(۵۹۸) هم چنین این طور نیست که اگر از روش تحلیل استفاده کرده و به مقدماتی که در یک علم حدّ اوسط ندارند بازگشت کنیم، و آن‌ها را مشخص نمائیم، اگر مثل ریاضیات مشخص نباشند، آن‌ها را برای تمام نتایج آن علم مشترک می‌یابیم، بلکه هریک از آن مقدمات برای یک یا چند نتیجه اختصاص خواهد داشت.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۷۳

(۵۹۹) و مع هذا كله فليس يمكننا أن نقول: إن مبادئ العلوم مختلفة اختلافا لا اشتراك فيها ألّبتة و لا في شيء منها. فقد بان فيما سلف أن بعض العلوم يشترك في المبادئ، و أن من المبادئ خاصة و منها عامة. فعسى الحق هو أن المبادئ متناسبة في الجنس، أي في الموضوع. و لكن هذا لا- يمكن؛ فإن العلوم التي لا- تناسب في الموضوع، فإن مبادئها الخاصية بأجناسها لا- تناسب أيضا في الموضوع.

(۵۹۹) با همی این مطالب، نمی‌توانیم بگوییم: مبادی علوم مختلف آنچنان باهم اختلاف دارند که به هیچ نحو اشتراک ندارند. قبلا گفتیم که بعضی از علوم در مبادی مشترک‌اند، و بعضی از مبادی، خاص و بعضی از مبادی، عام‌اند. شاید حق این باشد که مبادی در جنس، یعنی در موضوع، تناسب دارند. اما این احتمال ممکن نیست؛ زیرا علومی که در موضوع تناسب ندارند، مبادی آن علوم هم به همین اندازه در موضوع، تناسب نخواهند داشت.

(۶۰۰) و الذی يجب ايضا ان يعتقد فيه أنه الحقّ و القضاء الفصل هو أنّ المبادئ على نوعين: إمّا مبادئ منها البرهان- ای المقدمات الاولى في العلوم، و إمّا مبادی فيها البرهان و هی أجناس العلوم- أي موضوعاتها و ما يتعلق بها- مما يوضع معها أو يساويها كالواحد بوجه ما للموجود. فالقسم الأول يجوز أن يكون فيها مبادئ عامة مثل قولنا: كل شيء إما يصدق عليه الإيجاب أو السلب؛ و قولنا: الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.

و أما القسم الثاني فلا يجوز إلا أن تكون خاصة، أو يتناسب علمان في الجنس. و ما كان من المبادئ- التي بمعنى المقدمات- مما هو خاص أو مخصص كما علم، فلا يشترك فيها في جلّ الأمر إلا علمان أحدهما فوق الآخر، و يكون لأحدهما أولا و للثاني ثانيا.

(۶۰۰) آنچه باید به آن معتقد بود و حق و سخن نهایی است این است که مبادی دو نوع هستند: یا مبادی‌ای هستند که با آن‌ها برهان تشکیل می‌شود- یعنی مقدمات اولی علوم، و یا مبادی‌ای هستند که برهان در آن‌ها تشکیل می‌شود و آن‌ها عبارتند از اجناس علوم- یعنی موضوعات و متعلقات آن‌ها- که یا به همراه موضوعات وضع می‌شوند، و یا با موضوعات مساوی‌اند؛ مانند «واحد» که به وجهی نسبت به «موجود» چنین است. جایز است در قسم اول مبادی عامه‌ای وجود داشته باشند، مانند: درباره‌ی هر چیزی یا سلب صدق می‌کند، یا ایجاب؛ و مانند: اشیاء مساوی با شیء واحد، خود باهم مساوی‌اند. اما قسم دوم فقط مبادی خاصه است، مگر این که دو علم از نظر جنس متناسب باشند. ۴۹۹ اما مبادی به معنی مقدمات، که یا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۷۴

خاصّ‌اند و یا تخصیص داده شده‌اند، غالبا مشترک نیستند مگر در دو علمی که یکی فوق دیگری باشد، و این مبادی اولاً مبادی یک علم باشند و ثانیاً مبادی علم دیگر. ۵۰۰

(۶۰۱) و لما كانت الموضوعات في المسائل العلمية إما جنس الموضوع للصناعة؛ أو نوعا منه و عرضا ذاتيا فيه، فلا يجوز أن تكون الصغريات من المبادئ المشتركة بوجه من الوجوه. بل إن كان ولا بد فالكبريات، على النحو الذي تجوز به الشرکة.

(۶۰۱) از آن جا که موضوعات در مسائل علمی یا جنس موضوع علم است، یا نوعی از آن و عرض ذاتی آن است، پس جایز نیست که صغریات از مبادی مشترکه به وجهی از وجوه تشکیل شود. ۵۰۱ بلکه فقط کبریات ممکن است به نحوی که جایز است اشتراک داشته باشند.

الفصل التاسع فی حال العلم و الظن و تشارکهما و تباینهما و فی تفهیم الذهن و الفهم و الحدس و الذكاء و الصناعة و الحکمة (۶۰۲) من المعلوم أن هاهنا علما بشیء، و هاهنا ظنا به؛ و أن الاختلاف فیهما من جهة الوثاقه و القلق، و أنهما داخلان تحت الرأی، و أن بینهما موضع مقایسه و مناسبه.

فصل نهم درباره‌ی علم و ظن و اشتراک و تباین آن‌ها و درباره‌ی معنی ذهن و فهم و حدس و ذكاء و صنعت و حکمت ۵۰۲

۵۰۲ (۶۰۲) معلوم است که گاهی به چیزی علم داریم و گاهی به چیزی ظن داریم؛ و اختلاف بین این دو از جهت وثاقت و سستی است، و اینکه این هر دو، رأی محسوب می‌شوند و باهم قابل مقایسه‌اند.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۷۵

(۶۰۳) و لیس کل علم یحسن أن یقایس بالظن؛ بل العلم التصدیقی. و لا کل علم مع کل ظن، بل مع ظن یوافقه فی جنس الرأی. و أن ما سواه من الظن فیجب أن یقایس بالجهل.

(۶۰۳) هر علمی قابلیت ندارد با ظن مقایسه شود، بلکه فقط علم تصدیقی با ظن مقایسه می‌شود. نیز هر علمی با هر ظنی قابل مقایسه نیست، بلکه هر علمی با ظنی مقایسه می‌شود که در جنس رأی با آن مشترک است. و ظن‌های دیگر باید با جهل مقایسه شوند.

(۶۰۴) و العلم التصدیقی هو أن یعتقد فی الشیء أنه کذا. و یقین منه هو أن یعتقد فی الشیء أنه کذا، و یعتقد أنه لا یمکن ألا یمکن کذا اعتقادا وقوعه من حیث لا یمکن زواله.

فإنه إن کان بینا بنفسه لم یمکن زواله. و إن لم یکن بینا بنفسه، فلا یصیر غیر ممکن الزوال؛ أو یكون الحد الأوسط الأعلى أوقعه.

(۶۰۴) علم تصدیقی عبارت است از این که اعتقاد شود که چیزی فلان وصف را داراست.

و یقین در آن عبارت است از این که اعتقاد شود که چیزی فلان وصف را داراست و باز اعتقاد شود که ممکن نیست که فلان وصف را دارا نباشد، البته اعتقادی که زوال‌ناپذیر باشد. زیرا آن چیز اگر خودبه‌خود بین باشد، زوال آن ممکن نیست. و اگر

خودبه‌خود بین نباشد، غیر ممکن الزوال نخواهد بود؛ مگر این که حدّ اوسط بالاتری آن را به وجود آورده باشد. ۵۰۳

(۶۰۵) علی أنا نعنی بالعلم هاهنا المكتسب. و الذی یخالفه أصناف من الاعتقاد:

اعتقاد فی الشیء الذی هو کذا ضرورة أنه کذا، مع اعتقاد أنه لا یمکن ألا یمکن کذا، لکن یكون هذا الاعتقاد فی نفسه ممکن الزوال، لأنه لم یقع من حیث لا یمکن معه الزوال. و اعتقاد فی الشیء أنه کذا مع عدم اعتقاد آخر بالفعل بل بالقوه- إذا أخطر بالبال اعتقد و هو أنه یمکن ألا یمکن کذا. و اعتقاد فی ذلك الشیء أنه لیس کذا- و هذا جهل مضادّ للعلم لا یشارکه.

(۶۰۵) منظور ما از علم در این جا علم اکتسابی است. ۵۰۴ در مقابل این نوع علم انواعی از اعتقاد وجود دارد: اعتقاد به چیزی که ضرورتا دارای فلان صفت است، همراه با اعتقاد به این که امکان ندارد فلان صفت را نداشته باشد، لکن زوال این اعتقاد فی نفسه ممکن است،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۷۶

زیرا به گونه‌ای که زوال آن ممکن نباشد حاصل نشده است. ۵۰۵ و اعتقاد به چیزی که فلان صفت را داراست، ولی اعتقاد دیگری بصورت بالفعل با آن همراه نیست، بلکه به صورت بالقوه با آن همراه است- و هر گاه به آن توجه داده شود، این اعتقاد حاصل می‌شود که ممکن نیست آن چیز دارای فلان صفت نباشد. و اعتقاد درباره‌ی این که آن چیز دارای فلان صفت نیست- و این نوع

اعتقاد، جهل است و با علم در تضاد بوده و با آن مشارکت ندارد. ۵۰۶

(۶۰۶) لکن اعتقاد أنه يمكن ألا يكون كذا إما أن يعتقد في الموجود كذا الذي ليس من شأنه ألا يكون إلا كذا، أو في الموجود كذا و من شأنه ألا يكون كذا. و كل واحد من هذين بالحرى أن يسمى ظنا. و الأول منهما فإنه ظن صادق مركب بجهل مضاد. و أما الموجود كذا و من شأنه ألا يكون كذا، و الاعتقاد فيه أنه كذا مع الاعتقاد أن من شأنه ألا يكون، إن كان لا كونه على أنه جائز في نفسه- لکن الوجود قد غلب- أو جائز في وقت آخر، فهذا نوع من العلم ليس ظنا. و لكنه إن وقع بما يوجهه كان يقينا ما بالشئ على ما هو به. و إن كان على أنه يرى و يحكم أنه موجود، و يخطر بالبال عسى ألا يكون موجودا عند ما يفرضه موجودا، حتى يجوز أن يكون اعتقاد وجوده حين يضعه موجودا كاذبا- فهو الظن الصادق المطلق الذي ليس فيه تركيب بجهل مضاد، بل بجهل بسيط: إذ لا بد في كل ظن من جهل.

(۶۰۶) لکن اعتقاد به این که آن چیز ممکن است دارای فلاں صفت نباشد، یا درباره‌ی موجودی است که شأنیت آن این است که حتما آن صفت را داشته باشد، و یا درباره‌ی موجودی است که شأنیت آن این است که آن صفت را نداشته باشد. و هریک از این دو مورد شایسته است که ظنّ نامیده شود. ۵۰۷ مورد اول مرکب است از ظنّ صادق و جهل متضاد با آن. اما اگر درباره‌ی موجودی که فلاں صفت را دارد ولی شأنش این است که آن را نداشته باشد، اعتقاد داشته باشیم که فلاں صفت را دارد، نیز اعتقاد داشته باشیم که شأنش این است که آن را نداشته باشد، اگر نداشتن آن صفت فی نفسه یا در وقتی از اوقات اصلا جایز باشد- لکن در واقعیت آن صفت را غالبا داشته باشد- این اعتقاد نوعی از علم است و ظنّ محسوب نمی‌شود. ۵۰۸ لکن اگر این اعتقاد به سبب علتی که آن را ایجاب کرده است حاصل شده باشد، در این صورت یک اعتقاد یقینی است و مطابق با واقع است. و اگر شخص همین طوری حکم می‌کند که آن چیز موجود است، ولی این توجه را داشته باشد که چه بسا موجود نباشد، و به این ترتیب کذب اعتقاد خود را جایز بداند- در این صورت این اعتقاد یک ظنّ صادق مطلق است که با جهل برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۷۷

متضادّ آمیخته نیست، بلکه با جهل بسيط آمیخته است: زیرا هر ظنّی ناچار با یک جهلی آمیخته است.

(۶۰۷) و العلم موضوعه هو الضروری، إما على الدوام فيكون العلم على الدوام، أو الضروری بالشّرط فيكون العلم أيضا بالشّرط. و الظن موضوعه الحقيقي الأمور الممكنة المتغيرة التي لا- تضبط: فيكون حال الأمر بحسب القياس إلى الوجود حال الرأى فيه بحسب القياس إلى الصحة. و قد يكون الظن المركب بالجهل المركب واقعا أيضا في الأمور الضرورية. و الاعتقاد المؤكّد ليس يجب- من حيث هو مؤكّد- ألا يعدّ في الظنّ.

(۶۰۷) موضوع علم، ضروری است، یا ضروری دائمی که در این صورت علم هم دائمی خواهد بود، و یا ضروری مشروط، که در این صورت علم هم مشروط خواهد بود. و موضوع حقیقی ظنّ، امور ممکن متغیّر بدون ضابطه است: و در این صورت حال موضوع به حسب سنجش آن با وجود ۵۰۹ مثل حال رأی و اعتقاد به حسب سنجش آن با صحّت خواهد بود. ۵۱۰ گاهی ظن آمیخته با جهل مرکب در امور ضروری نیز حاصل می‌شود. و اعتقاد مؤکّد- از آن جهت که مؤکّد است- لازم نیست که از انواع ظنّ نباشد.

(۶۰۸) فتكون ثلاثة أشياء من جملة ما عددناه داخله في اعتبار الظن: أحدها، الاعتقاد بالشئ الموجود مثلا أنه موجود، و الاعتقاد معه أنه لا يمكن ألا يكون موجودا مع جواز استحالة هذا الاعتقاد. فإن هذا بالحقيقة ليس علما، بل ظنا. و الثاني الذي سميناه الظن الصادق المركب بالجهل المركب. و الثالث الذي سميناه الظن الصادق المركب بالجهل البسيط. و تترك هذه كلها في شئ واحد و هو أنه عقد في الشئ أنه كذا، ممكن أن يلحقه العقد أن لا يكون كذا. و ذلك لأن الأول منهما إذا كان جائز الاستحالة، فليس ممتنعا في طباعه أن يقترب به عقد إمكان ألا يكون الشئ- إما ابتداء و غير طاری على العقد الآخر الذي معه- و إما فاسخا للعقد الآخر الذي معه و هو الحق.

(۶۰۸) از بین اقسام اعتقاداتی که بیان کردیم، سه قسم آن از جمله‌ی ظن محسوب می‌شود: اول، اعتقاد به امری موجود، که مثلاً آن موجود است، به همراه این اعتقاد که امکان ندارد آن امر موجود نباشد، همراه با جایز بودن از بین رفتن این اعتقاد؛ که این نوع اعتقاد در حقیقت علم نیست، بلکه ظن است. ۵۱۱ دوم، آنچه ظن صادق آمیخته با جهل مرکب برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۷۸

نامیدیم. ۵۱۲ سوم، آنچه ظن صادق آمیخته با جهل بسیط نامیدیم ۵۱۳. این سه قسم در امری واحد مشترک‌اند و آن عبارت است از این که در همه‌ی آن‌ها این اعتقاد وجود دارد که چیزی فلاّن صفت را دارد. امّا ممکن است این اعتقاد با اعتقاد دیگری مبنی بر این که آن چیز فلاّن صفت را ندارد همراه باشد. زیرا هرگاه اعتقاد اوّل جایز الزوال باشد، در این صورت طبعاً ممتنع نیست که با اعتقاد امکان چنان نبودن آن چیز همراه باشد- فرق نمی‌کند که امکان زوال آن اعتقاد از اوّل و بدون اعتقاد دیگر وجود داشته باشد- و یا از طریق اعتقاد دیگری که آن اعتقاد اول را که حق بوده فسخ کند، چنین امکانی به وجود آید.

(۶۰۹) و كذلك حال العقد الثاني المركب بالعقد الباطل، و يقابل عقد صاحب العقد الأول، لأن ذلك كان يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون ما اعتقد كونه؛ و هذا يعتقد أنه يمكن ألا يكون ما اعتقد كونه. و أما العقد الثالث فإن الاعتقاد المذكور مقارن معه بقوة أو بفعل.

(۶۰۹) همین‌طور اعتقاد دوم آمیخته با اعتقاد باطل نیز چنین است، و با اعتقاد اول مقابل است، زیرا در مورد نوع اول ظن، اعتقاد این بود که ممکن نیست اعتقاد اول درست نباشد، ۵۱۴ و در نوع دوم ظن، اعتقاد این است که ممکن است اعتقاد اول درست نباشد، ۵۱۵ امّا اعتقاد نوع سوم با اعتقاد دیگری یا بصورت بالقوه یا بصورت بالفعل مقارن است. ۵۱۶

(۶۱۰) و كل واحد من أقسام الظن قد يكتسب بواسطة توقع الظن، كما أن العلم يكتسب بواسطة توقع العلم، فإنه ليس كل واسطة غير ضرورية إلزام الأكثر، تدعو إلى ممتنع، بل قد تدعو إلى أمر واجب.

(۶۱۰) و هریک از اقسام ظن گاهی از طریق یک واسطه‌ای که تولید ظن می‌کند کسب می‌شود، همان‌طور که علم از طریق واسطه‌ای که تولید علم می‌کند کسب می‌شود، زیرا این‌طور نیست که هر واسطه‌ی غیر ضروری، الزاما و اکثراً مقتضی امر ممتنعی باشد، بلکه گاهی مقتضی امر واجب است. ۵۱۷

(۶۱۱) و العلم بالجملة مخالف للظن في هيئة العقد و في الأمور التي العلم أولى

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۷۹

بها. و كما أنه قد يقع لإنسان في هذا الشيء علم، و لآخر ظن، فكذلك يمكن أن يكون يقع لهذا علم بمبادئ ذلك العلم تتدرج حتى تنتهي إليه، و أن يقع للآخر ظن بتلك المبادئ و المقدمات، فيتدرج إلى ذلك الظن الذي هو نتيجة لها. فيكون الأول يرى في تلك المقدمات و النتيجة رأيا صادقا، و يرى أنها لا تتغير عما هي عليه و أما هذا الثاني فيكون رأيه فيها صادقا إلا أنه خال عن الرأي الثاني، أو مجوّز لغير ما يراه لحال يجوّز أن يستحيل.

فيكون الأول يعلم أن الشيء موجود، و يعلم لم هو موجود؛ و هذا الثاني يظن أنه موجود، و يظن أنه لم هو موجود. و إن لم يكن ذلك بمتوسطات، فيظن أنه موجود فقط، و لا يظن لم هو موجود.

(۶۱۱) به‌طور کلی علم با ظن، در کیفیت اعتقاد، و در اموری که علم بر آن‌ها اولویت دارد مخالف است. و همان‌طور که گاهی اتفاق می‌افتد که شخصی به چیزی علم داشته باشد و شخص دیگری به آن چیز ظن داشته باشد، به همین‌سان ممکن است کسی به مبادی یک علم، علم داشته باشد تا به تدریج به علم به آن چیز منتهی شود و شخص دیگری به این مبادی و مقدمات، ظن داشته باشد و به تدریج به ظنی که نتیجه‌ی آن مقدمات است نائل شود. آن که علم دارد هم نسبت به مقدمات و نتیجه رأی صادق دارد، و هم اعتقاد دارد که مقدمات و نتیجه از صورتی که داراست تغییر نمی‌کند؛ امّا آن که ظن دارد هرچند نسبت به مقدمات و نتیجه رأی

صادق دارد با این حال از رأی و اعتقاد دوم خالی است، یا این که امکان وضعیتی را که غیر از مورد اعتقاد اوست، جایز می‌داند، زیرا زوال مورد اعتقاد خود را جایز می‌داند. آن که علم دارد، هم می‌داند که شیء موجود است و هم علت موجودیت آن را می‌داند؛ و آن که ظن دارد نسبت به موجودیت شیئی و علت موجودیت آن ظن دارد. و اگر مورد ظن حد اوسط نداشته باشد، در این صورت شخص فقط ظن دارد که شیء موجود است و دیگر نسبت به علت وجود آن ظن ندارد.

(۶۱۲) و علی الأحوال كلها فليس العلم والظن شيئا واحداً - وإن كان قد يقع في شيء واحد علم و ظن كما يقع فيه ظنان مختلفان: صادق و كاذب. ولا يمكن أن يكون في إنسان واحد ظن و علم معاً، ولا ظن صادق و ظن كاذب معاً.

(۶۱۲) بهر حال در تمام این موارد علم و ظن چیز واحدی نیستند - هر چند گاهی متعلق علم و ظن چیزی واحد است، همان طور که گاهی نسبت به چیزی واحد دو ظن مختلف وجود دارد: ظن صادق و ظن کاذب؛ ولی امکان ندارد که شخص واحدی علم و ظن یا ظن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۸۰

صادق و ظن کاذب را باهم داشته باشد.

(۶۱۳) أما العلم والظن فإنهما لا يجتمعان: لأن قولنا العلم، يقتضي اعتقاداً ثابتاً في الشيء محصّلاً، وهو أنه ممتنع التحول عما هو عليه، ويمتنع أن يقارنه أو يطرأ عليه اعتقاد مضاف لهذا الثاني. وقولنا الظن، يقتضي اعتقاداً ثانياً بالفعل أو بالقوة القريبة أو البعيدة: وهو أن الشيء جائز التحول عما هو عليه. ومحال أن يجتمع في الشيء الواحد للإنسان الواحد في وقت واحد، امتناع تحوله عما هو عليه و جواز تحوله معاً؛ أو يجتمع فيه رأي أن يجوز زواله و رأي ألا يجوز زواله.

(۶۱۳) امّا این که علم و ظن باهم جمع نمی‌شوند به خاطر این است که علم اعتقاد ثابتی نسبت به چیزی محصل را اقتضا دارد که عبارت است از این که تحوّل متعلّق علم از حالتی که داراست ممتنع است، و محال است اعتقاد متضادی با این اعتقاد دوم همراه بوده یا بر آن عارض شود. و ظنّ اعتقاد دوم بالفعل یا بالقوه‌ی قریب یا بعیدی را اقتضاء دارد که عبارت است از این که جایز است متعلّق ظنّ از حالتی که داراست تحول یابد. و محال است که برای شخصی واحد در زمانی واحد نسبت به چیزی واحد، امتناع تحول آن چیز از حالتی که داراست و جواز تحول آن از حالتی که داراست حاصل باهم باشد؛ یا در مورد آن چیز دورایی جمع شوند که یکی جائز الزوال باشد و دیگری جائز الزوال نباشد.

(۶۱۴) و أما الظن الصادق والكاذب فكيف يجتمعان في إنسان واحد؟ فإن الظن الذي يظنه و هو كاذب؛ و الظن المقابل الذي له و هو فيه صادق - إن تساوى لم يكن ظن بل شك في الأمرين. وإن مالت النفس إلى الصادق بقي الكاذب غير مظنون؛ أو إلى الكاذب بقي الصادق غير مظنون. و الشيء الواحد بعينه، الثابت، قد يظن ممكناً مرة، و يرى غير ممكن آخرى. فإذا تناول الرأي كونه غير ممكن تناولاً تاماً، فهو علم. و إذا وقع عليه الرأي من الجهة الثانية فهو ظن. فيكون في الشيء الواحد من جهتين ظن و علم للإنسانين: مثلاً هذا يظن أن القطر غير مشترك للضلع و يصدق، و ذلك يرى أن القطر مشترك له فيكذب.

و الظنان مختلفان لكنهما واحد في الموضوع.

(۶۱۴) اما ظنّ صادق و ظنّ کاذب چگونه در شخص واحد قابل جمع است؟ زیرا اگر ظنّی که شخص می‌ورزد و کاذب است، و ظنّ مقابل آن که صادق است باهم مساوی باشند، این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۸۱

دیگر ظن محسوب نمی‌شود، بلکه شکّ دربارهی دو امر محسوب می‌گردد. و در این صورت اگر نفس به طرف ظن صادق میل کند، طرف کاذب مظنون نخواهد بود، یا اگر نفس به طرف ظن کاذب میل کند، طرف صادق مظنون نخواهد بود. امّا امکان دارد که یک چیز واحد و ثابت، گاهی به صورت امری ممکن و گاهی به صورت امری غیر ممکن مورد ظنّ باشد، در این صورت اگر

بر طرف عدم امکان اعتقاد حاصل شود، این اعتقاد علم محسوب می‌شود. و اگر به جهت دوم اعتقاد پیدا شود، این اعتقاد ظن محسوب می‌شود. بنابراین به این ترتیب است که در مورد یک چیز واحد ظن و علم از دو جهت برای دو انسان حاصل می‌شود: مثلاً کسی ظن پیدا کند که قطر با ضلع مشارک است و این ظن صادق است؛ و دیگری قطر را با ضلع مشارک نپندارد، و این ظن کاذب است؛ این دو ظن، مختلف‌اند، اما موضوع واحدی دارند.

(۶۱۵) و أما الکلام فی الذهن و الصیناعه و الفهم و الحکمه و الذکاء و الحدس فیکاد یکون أكثره أولى بعلوم أخرى من الطبیعیات و الخلیات. إلا أنا نحدّها هاهنا حدّا.

(۶۱۵) اما سخن درباره‌ی ذهن و صناعت و فهم و حکمت و ذکاء و حدس، مربوط به علم دیگری مانند طبیعیات و اخلاقیات است؛ و ما در این جا فقط این امور را تعریف می‌کنیم.

(۶۱۶) فالذهن قوة للنفس المهيأة المستعدة لاكتساب الحدود والآراء. والفهم جودة تهیؤ لهذه القوة نحو تصوّر ما یرد علیها من غیرها. و الحدس جودة حركة لهذه القوة إلى اقتناص الحد الأوسط من تلقاء نفسها: مثل أن یرى الإنسان القمر و أنه إنما یضیء من جانبه الذى یرى الشمس على أشکاله، فيقتنص ذهنه بحدسه حداً أوسط و هو أن سبب ضوئه من الشمس. و الذکاء جودة حدس من هذه القوة يقع فى زمان قصير غير مهم.

و الفکره حركة ذهن الإنسان نحو المبادئ للمطالب لیرجع منها إلى المطالب. و الصناعتة ملکه نفسانیة تصدر عنها أفعال إرادیة غیر رویة تنحو تماماً مقصوداً. و الحکمة خروج نفس الإنسان إلى کماله الممكن له فى حدی العلم و العمل. أما فى جانب العلم فأن یکون متصوراً للموجودات کما هی و مصداقاً بالقضایا کما هی. و أما فى جانب العمل فأن یکون قد حصل عنده الخلق الذى سُمى العدالة. و ربما قيل حکمة لاستکمال النفس الناطقة من جهة الإحاطة بالمعقولات النظریة و العملیة و إن لم یحصل خلق.

(۶۱۶) ذهن قوه‌ی نفسی است که برای کسب حدود و آراء آمادگی و استعداد دارد. فهم

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۸۲

عبارت است از آمادگی خوب این قوه برای تصوّر آنچه از سوی غیر بر آن عرضه می‌شود. حدس عبارت است از حرکت خوب این قوه برای اقتناص حدّ اوسط از پیش خود: مانند این که انسان ماه را می‌بیند و درمی‌یابد که طرف مقابل خورشید آن به صورت اشکال مختلف نورانی است، و بلافاصله ذهن وی حدّ اوسطی را اقتناص می‌کند که عبارت است از این که سبب نورانیت ماه خورشید است. ذکاء عبارت است از حدس خوب این قوه که در زمانی بسیار کوتاه واقع می‌شود.

فکر عبارت است از حرکت ذهن انسان به سوی مبادی مطالب، و بازگشت از آن به سوی مطالب.

صناعت عبارتست از ملکه‌ی نفسانی‌ای که افعال ارادی بدون اندیشه از آن صادر می‌شود و خود به‌خود به مقصود انسان متوجه است. حکمت عبارت است از خروج نفس انسان به سوی کمال ممکن خود در دو حد علم و عمل. اما در جانب علم، موجودات را همان‌طور که هستند تصوّر، و قضایا را همان‌طور که هستند تصدیق کند. و اما در جانب عمل، نزد آن خلقی حاصل شود که عدالت نامیده می‌شود. و چه‌بسا گفته شده است که حکمت عبارت است از استکمال نفس ناطقه از جهت احاطه به معقولات نظری و عملی، هرچند خلق در آن حاصل نشود.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۸۳

المقالة الرابعة من الفن الخامس

مقاله‌ی چهارم از فنّ پنجم

اشاره

الفصل الأول (۶۱۷) المطالب و المعلومات بالطلب متساوية. فإن الشيء إنما يطلب ليعلم. فإذا علم بطل الطلب، و المطالب، و إن كان للمكثر أن يكثرها بالأى و الكم و الكيف و غير ذلك، فإنها بحسب ما يبحث عنه فى هذا الموضع أربعة: اثنان داخلان فى الهل - أحدهما هل يوجد الشيء أى على الإطلاق - و الثانى هل يوجد الشيء شيئاً؟ مثل أنه هل يوجد الجسم مركباً من أجزاء غير متجزئة؟ و كل واحد من مطلبى الهل يتبعه مطلب اللم؛ و يتصل بذلك مطلب الما. و أما مطلب الأى فمن التوابع لمطلب الما.

فصل اول ۵۱۸

(۶۱۷) مطالب و معلوماتی که با طلب حاصل می‌شوند متساوی‌اند. ۵۱۹ زیرا هر چیز به خاطر آن طلب می‌شود که معلوم گردد، و هرگاه معلوم گردد، طلب باطل می‌شود. و مطالب، هر چند بعضی آن را به مطلب «ای» و «کم» و «کیف» و غیره تقسیم و تکثیر کرده است، به حسب آنچه که در این موضع بحث می‌شود چهار نوع است: دو نوع آن در مطلب «هل» داخل است - اول این که، آیا شیء موجود است، یعنی به طور اطلاق - و دوم این که آیا شیئی برای شیئی موجود است؟ مانند این که آیا جسم از اجزاء تجزیه‌ناپذیر مرکب است؟ و هریک از دو مطلب «هل» را مطلب «لم» دنبال می‌کند، و مطلب «ما» به مطلب «لم» متصل است. امّا مطلب «ای» از توابع مطلب «ما» است. ۵۲۰

(۶۱۸) و مطلب اللم إما أن يطلب علّة الحكم بوجود أو عدمه على الإطلاق؛ أو علّة الحكم بوجوده أو لا وجوده بحال. و كل ذلك إما أن يتعدى فيه طلب علّة

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۸۴

الحكم إلى طلب علّة الوجود أو لا يتعدى. و الأخرى أن يكون القياس المبين للهل المطلق شرطياً استثنائياً، و علتة فى الشرط. أما سائر ذلك فالأخرى أن تكون العلّة فيه حداً أوسط.

(۶۱۸) مطلب «لم» یا فقط علت حکم به وجود یا عدم موضوع را به طور مطلق طلب می‌کند؛ یا علت حکم به داشتن یا نداشتن صفتی را طلب می‌کند. و هریک از این دو یا هم علت حکم و هم علت وجود را طلب می‌کند، یا فقط علت حکم را طلب می‌کند. ۵۲۱ و بهتر این است که قیاسی که «هل» مطلق را بیان می‌کند به صورت شرطی استثنائی باشد و علت آن در شرط بیان شود. ۵۲۲ اما در سایر مطالب و قیاسات آن‌ها شایسته است که علت، حدّ اوسط واقع شود.

(۶۱۹) و أما مطلب ما فإنه يتبع المطلب البسيط من مطلبى الهل تبعاً ظاهراً. فإنه إذا علم أن الشيء موجود، طلب ما ذلك الشيء الموجود. فقط علم أن مطلب ما الذى بحسب الذات فهو بعد طلب هل و تابع له، لكنه قد يسبق من حيث هو مطلب ما بمعنى الاسم. فإذا أعطى، ثم أعطى مطلب هل، اتضح فى الحال مقتضى طلب ما بحسب الذات. و يتبع المطلب المركب من مطلبى الهل أيضاً على وجه من الوجوه، حتى يكون كأنه يطلب ما الحد الأكبر أو ما الحد الأوسط. و ذلك لأن الموضوع فى المطلوب بالهل المركب يجب أن يكون معطى الهلية و الماهية أولاً فى كل علم؛ ثم تطلب عوارضه الذاتية له بالهلية. فإذا طلب وجود العارض له أو لا وجوده بالهل المركب، بالقياس إلى ذلك الموضوع؛ فبالحرى أن ذلك يقتضى إثبات المحمول العارض بالهل البسيط بالقياس إلى نفسه. و ذلك لأن البراهين إنما تبحث عن الأعراض الذاتية للموضوعات، و تلك الأعراض لا توجد إلا فى تلك الموضوعات و أجناسها. فإن منع أن يكون لها وجود فى تلك الجملة منها، صارت فى جملة الممتنعات. و إذا أعطيت وجوداً فى شىء منها، ثبت أنها فى الموجودات. فيكون البحث عن هليتها للموضوع بحثاً بوجه من الوجوه عن هليتها مطلقاً: كالبحث عن هليّة المثلث المتساوى الأضلاع للمثلث المعمول على خط طرفاه مركزاً دائرتين و قد وصلاً أيضاً بالتقاطع، فهو بحث عن هليته فى نفسه. فبذلك يعلم أن له إمكان وجود. و إذا صح للشيء هليته استحق أن يطلب له الماهية و أن يعطاها بحسب الذات. و قبل ذلك لا يكون استحق طلبها أو إعطاءها إلا بحسب الاسم لا بحسب الذات فقد فرغنا من هذا فيما سلف.

(۶۱۹) اما مطلب «ما» تابع مطلب «هل بسیط» است و این تبعیت روشن است. زیرا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۸۵

وقتی معلوم شد که چیزی موجود است، سؤال می‌شود که حقیقت این شیء موجود چیست؟

بنابراین معلوم می‌شود که مطلب «ما» ئی که به حسب ذات است ۵۲۳ بعد از مطلب «هل» ۵۲۴ و تابع آن است، لکن گاهی مطلب «ما» به حسب اسم بر آن سبقت می‌گیرد. ۵۲۵ هرگاه پاسخ مطلب «ما» به حسب اسم، و سپس پاسخ مطلب «هل» داده شود، در عین حال مقتضای مطلب «ما» به حسب ذات برای ما روشن می‌شود. ۵۲۶ هم چنین مطلب «ما» به وجهی تابع مطلب «هل مرکب» است، ۵۲۷ تا این که به این صورت درآید که گویی پرسیده می‌شود که حد اکبر یا حد اوسط چیست؟ و این بدین خاطر است که در هر علمی واجب است که هلیت و ماهیت موضوع مطلب «هل مرکب» اولاً داده شده باشد، سپس عوارض ذاتی آن با «هل» مرکب طلب شود. و هرگاه وجود عارض برای موضوع یا عدم وجود آن نسبت به آن موضوع، با «هل مرکب» سؤال شود، سزاوار است که این پرسش، اثبات محمول عارض با «هل بسیط» را، نسبت به خودش، اقتضا کند. ۵۲۸ زیرا براهین فقط از اعراض ذاتی موضوعات بحث می‌کند و این اعراض جز در این موضوعات و اجناس این موضوعات یافت نمی‌شود. اگر این اعراض در موضوع و اجناس آن‌ها وجودی نداشته باشند، از جمله‌ی ممتنعات محسوب می‌شوند. و هرگاه ثابت شود که این اعراض در یکی از موضوعات و اجناس آن‌ها وجود دارند، از جمله‌ی موجودات محسوب خواهند شد. و در این صورت بحث از هلیت آن‌ها برای موضوع عبارت خواهد بود از بحث هلیت مطلق آن‌ها: ۵۲۹ مانند بحث از هلیت مثلث متساوی الاضلاع برای مثلثی که بر روی خطی ساخته شود که دو طرف آن مرکز دو دایره بوده و توسط خطوطی که دایره‌ها را قطع کند به هم وصل شده باشند، که همان بحث از هلیت فی نفسه‌ی آن مثلث خواهد بود. از این جا معلوم می‌شود که چنین چیزی امکان وجود دارد. و هرگاه هلیت چیزی ثابت شود، آن چیز مستحق خواهد بود که از ماهیت‌اش به حسب ذات سؤال شود. و قبل از اثبات هلیت یک چیز، طلب و پاسخ دادن به آن امکان ندارد مگر به حسب اسم، نه بر حسب ذات. ۵۳۰ و ما این مطالب را در گذشته مورد بحث قرار داده‌ایم. ۵۳۱

(۶۲۰) فوق وضح بحث الما بحسب الذات لهذه العوارض هو هذا الوقت، وإن كان لا مانع من أن يكون ما قد أفيد في جواب ما بحسب الاسم قبل الاشتغال بالهل كافيا ابتداء طلب ما بحسب الذات: فإنه يتضح، حينئذ مع إيضاح الهلية.

(۶۲۰) بنابراین زمان روشن شدن بحث از «ما به حسب ذات» برای این عوارض، چنین زمانی است، هرچند مانعی نیست که آنچه در جواب «ما به حسب اسم» قبل از اشتغال به «هل»

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۸۶

داده شده است از شروع طلب «ما به حسب ذات» کفایت کند: زیرا «ما به حسب ذات» به همراه روشن شدن هلیت، ۵۳۲ روشن می‌شود.

(۶۲۱) و أما الحد الأوسط فهو العلة، و يتبع فيه طلب الما بعد الهل على وجهين:

أحدهما بالقوة و الآخر بالفعل. أما بالقوة فلأن طالب الهل في مثل هذا إنما يطلب عما هو مشكوك فيه. فيقتضى طلب الهل أنه يطلب بالقوة هل هناك حد أوسط: مثل من سأل هل القمر ينكسف؟ فإنما يطلب هل شيء يوجب العلم بأن القمر ينكسف؟ فإذا أعطى الهل و قيل نعم و طلب ثانيا لم كان القمر ينكسف، و لم قلت إن القمر ينكسف، فإنه يطلب ما علة القياس في أنه قياس، و هو الحد الأوسط كيف كان؛ أو ما علة القياس في أنه برهان، و هو علة الأوسط الذي هو علة الأمر في نفسه. و معنى الطليين جميعا أن الحد الأوسط الذي أعطيته بالقوة أولاً أنه موجود حين ضمنت أن الأمر الحق كذا، يجب أن تعطيه الإن بالفعل و تقول ما هو الإن. فيكون البحث عن لم بحثا عما هو الحد الأوسط بالقوة، فيكون طلب لم هاهنا إنما هو طلب لم بالقياس إلى النتيجة، و يكون بالفعل، و طلب «ما» بالقياس إلى الحد الأوسط و يكون بالقوة. و أما طلب ما الحد الأوسط بالفعل فذلك ظاهر لا بد منه إن كان مجهولا.

(۶۲۱) اما حدّ اوسط که علت است، ۵۳۳ بر دو وجه تابع مطلب «ما» و «هل» است:

یکی بالقوه و دیگری بالفعل. اما بالقوه به این صورت است که کسی که از «هل» سؤال می‌کند از چیزی که محل تردید است سؤال می‌کند. و طلب «هل» اقتضا می‌کند که وی بالقوه سؤال کند که آیا در این جا حد اوسطی وجود دارد: مانند کسی که سؤال می‌کند که آیا ماه خسوف می‌کند؟ که در واقع سؤال می‌کند که آیا چیزی موجب علم به خسوف ماه می‌شود؟ و هرگاه پاسخ «هل» داده شود و گفته شود آری ماه خسوف می‌کند، وی دوباره سؤال می‌کند که چرا ماه خسوف می‌کند، و چرا تو گفتی که ماه خسوف می‌کند؟ در واقع چنین کسی علت قیاس بودن قیاس را می‌پرسد، که در هر حال آن علت عبارت از حدّ اوسط است؛ یا علت برهان بودن قیاسی را می‌پرسد که عبارت است از حدّ اوسطی که علت فی نفسه‌ی آن چیز است. و معنی هر دو مطلب این است که حد اوسطی که ابتدا بالقوه اعطا کردی مبنی بر این است که آن چیز موجود است و تضمین کردی که مطلب حق است، واجب است که اینک به صورت بالفعل اعطا کنی و پاسخ دهی که آن چیست. بنابراین بحث از «لم» عبارت است از بحث این که حد اوسط بالقوه چیست؟ پس طلب «لم» در این جا همان طلب بالفعل «لم» است نسبت به نتیجه، و طلب

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۸۷

بالقوه‌ی «ما» است نسبت به حد اوسط. اما پرسش بالفعل از این که حد اوسط چیست، اگر حد اوسط مجهول باشد روشن است.

(۶۲۲) فقول المعلم الأول «الموجود بالجزء» یعنی الموجود «شیئا ما». و «الموجود بالکل» یعنی به الموجود علی الإطلاق.

(۶۲۲) منظور معلم اول از «موجود بالجزء» موجودی است که وصفی را دارد، و منظور او از «موجود بالکل» یعنی موجود به طور مطلق. ۵۳۴

(۶۲۳) و الموجود «شیئا ما إما شیئا جوهر یا للموضوع، أو عرضا ذاتیا أو عرضا خارجیا.

(۶۲۳) و موجودی که وصفی را داراست، یا جوهری برای موضوع است، یا عرض ذاتی است و یا عرض خارجی است.

(۶۲۴) ثم يقول المعلم الأول: أعني بالموجود علی الإطلاق الشئ المطلوب هل نفسه موجود؟ مثل قولنا هل المثلث موجود أو الاله؟ فهذا إنما يبحث عن وجود نفس الموضوع. و أما هل المثلث كذا؛ أو هل الاله سبب للشئ، فإنه إنما يبحث عن وجود عارض ما أولا حق. و هذا هو الموجود شيئا ما.

(۶۲۴) سپس معلم اول می‌گوید: مقصود من از موجود علی الإطلاق چیزی است که موجودیت آن پرسیده می‌شود، مانند این که آیا مثلث یا خدا ۵۳۵ موجود است؟ و این از وجود نفس موضوع بحث می‌کند. و آیا این که آیا مثلث چنین و چنان است، یا آیا خدا سبب چیزی است، از وجود عارض یا لاحقی بحث می‌کند، و این همان موجودی است که وصفی را دارد.

(۶۲۵) فقد بان من هذا أن المطالب بالقوة ترجع إلى هل الشئ و إلى ما الشئ. و أن مطلب اللّم بحث عن ما الشئ بوجه، لأنه بالقوة بمعنى ما الأوسط.

(۶۲۵) از این جا روشن می‌شود که مطالب، بالقوه به «هل» و «ما» بازگشت دارند. و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۸۸

این که مطلب «لم» به وجهی بحث از مطلب «ما» است، زیرا آن بالقوه به معنی این است که حد اوسط چیست؟ ۵۳۶

(۶۲۶) و لكن من الناس من ظنّ أن هذا منعكس، و أنه ليس في البراهين شئ هو بحث اللّم الا و هو بحث الما بالقوة، و لا بحث الما إلا و هو بحث اللّم. و تعدى هذا إلى أن ظنّ أن الأوسط في البراهين هي الحدود. و كل ذلك أمر باطل. فإنه ليس كل بحث عن ما هو عن الأوسط. و أيضا ليس البحث عما هو الأوسط هو البحث عن مائئة أحد الحدّين الآخرين حتى يكون الجواب به حدّا. و لا كل ما هو علّة موجبة فهو حد أو جنس أو فصل أو مادة أو صورة: فإنّ العلل الموجبة لأمو لا في انفسها و لا هي بوجه ما نفس الواجب- لا صورة و لا مادّة.

(۶۲۶) لکن بعضی گمان کرده‌اند که عکس این مطلب هم صحیح است، به نحوی که هر جا در براهین مطلب «لم» بحث شود، بالقوه مطلب «ما» مورد بحث است، و هر جا مطلب «ما» بحث شود، مطلب «لم» هم مورد بحث است. حتی پا را از این هم فراتر گذاشته و گمان کرده‌اند که حدّ اوسط در براهین همان حدود هستند. تمام این گمان‌ها اموری باطل است. زیرا این طور نیست که هر بحثی از «ما هو» بحث درباره‌ی حدّ اوسط باشد. هم‌چنین این طور نیست که بحث از ماهیت حدّ اوسط عبارت است از بحث درباره‌ی ماهیت یکی از دو حدّ دیگر ۵۳۷ باشد، تا این که جواب آن عبارت از حدّ باشد. و هر آنچه که علت ایجاب کننده است، چنین نیست که حد یا جنس یا فصل یا ماده یا صورت باشد: زیرا عللی که اموری را ایجاب می‌کنند، و این امور نه اشیاء فی نفسه هستند و نه به وجهی با خود علل یکسان‌اند، نمی‌توانند صورت و ماده باشند. ۵۳۸

(۶۲۷) و كثيرا ما نجد بين الأوساط في البراهين ما ليس مادةً ولا صورةً ولا حداً، بل نجده شيئاً موجباً لشيء في شيء: فإن الجنس المتوسط يوجب وجود الجنس الأعلى في النوع الآخر، بل وفي كل ما يحمل عليه الجنس المتوسط - وإن لم يكن على أن ذلك الشيء نوع الجنس المتوسط - إيجاب العلة؛ وليس هو حدّ الأكبر ولا صورةً ولا مادةً. ولا أيضاً يوجب إيجاب غير علة كما علمت أو ستعلم.

(۶۲۷) بسیاری از حدود اوساط براهین نه ماده، و نه صورت و نه حداند، بلکه این حدود

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۸۹

اوساط عبارت از چیزی هستند که ثبوت چیزی در چیز دیگری را ایجاب می‌کند: همان‌طور که جنس متوسط وجود جنس اعلی را در نوع اخیر اثبات و ایجاب می‌کند، بلکه در هر آنچه که جنس متوسط بر آن حمل می‌شود - هر چند این چیز نوع جنس متوسط نباشد - در همه‌ی این‌ها جنس متوسط، جنس اعلی را به نحو ایجاب علی در نوع اخیر ایجاب می‌کند، در حالی که این جنس متوسط نه حدی برای اکبر است و نه ماده و نه صورت است. هم‌چنین این طور نیست که ایجاب جنس متوسط در این جا ایجاب غیر علی باشد، همان‌طور که قبلاً دانستی یا بعد از این خواهی دانست. ۵۳۹

(۶۲۸) و كثير من الخواص هو علة لكثير من الخواص، و هي خارجة عنها ليست بجنس لها ولا فصل ولا حد. فإن كون المثلث بحيث يكون خطه الخارج عنه على صفة مذكورة، يوجب كون زواياه مساوية لقائمتين من غير أن يكون خطه - بتلك الصفة - جنساً ولا فصلاً داخلاً في الذات لكون زواياه مساوية لقائمتين، ولا مادةً ولا صورةً.

(۶۲۸) از سوی دیگر بسیاری از خواص، علت بسیاری از خواص دیگر است، و این علل از معلولات خود خارج بوده و جنس و فصل و حد معلولات خود نیستند. مثلاً، در مثلث خط خارج شده از آن دارای فلان صفتی است که مساوی بودن زوایای مثلث با دو قائمه را ایجاب و اثبات می‌کند، بدون آن که این خط - با آن صفت - جنس یا فصلی باشد که در ذات مساوی بودن زوایای مثلث با دو قائمه داخل بوده، یا ماده یا صورت آن باشد.

(۶۲۹) و كذلك كثير من الأوساط البرهانية ليست حدوداً ولا عللاً داخله في جوهر الشيء، بل عللاً فاعلةً و موجبةً. و هكذا حكم قيام الأرض في الوسط للكسوف. و هكذا مماسية النار فإنها قد تجعل حد أوسط في إثبات احتراق الخشب. و إن كان قد يجوز أن تجعل هذه العلل الموجبة فصولاً من جهة - على أنها أجزاء فصول لا تحمل، بل تحمل الفصول المعمولة منها. كما أن القدم لا يقال إنه حديد، بل من حديد، و لا يقال إن الحمى عفونة، بل من عفونة.

(۶۲۹) هم‌چنین بسیاری از اوساط برهانی حدود و علل داخل در جوهر شیء نیستند، بلکه علل فاعلی و ایجاب کننده هستند. مانند حکم در وسط قرار گرفتن زمین در کسوف. و مانند تماس با آتش که گاهی در اثبات احتراق چوب، مثلاً، حدّ اوسط واقع

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۹۰

می‌شود. ۵۴۰ هر چند گاهی جایز است که این علل موجب از جهتی به عنوان فصول در نظر گرفته شوند - به این اعتبار که این‌ها

اجزاء فصول می‌باشند و حمل نمی‌گردند، بلکه فصولی که از این‌ها ساخته می‌شود حمل می‌گردد. همان‌طور که مثلاً- در مورد چکش گفته نمی‌شود که آن آهن است بلکه گفته می‌شود که آن از آهن است، و یا گفته نمی‌شود که تب، عفونت است بلکه گفته می‌شود که ناشی از عفونت است.

(۶۳۰) و لیست اجزاء فصول مقومۀ للذات هی أخص الفصول، بل اجزاء فصول خاصّیة فقط. فإن العلل الفاعلة هی علل الوجود و لیست عللا للماهیة. و اجزاء الحد- أجناسا كانت أو فصولا حقیقیة، أو اجزاء فصول- هی التي تكون عللا للماهیة. و أما علل الوجود فلیس یجب أن تكون عللا للماهیة. و لذلك لا- تدخل علل الوجود- و هی الفواعل و الغایات- فی الحدود، بل تدخل فی الرسوم القائمة مقام الحدود. و لو كانت جمیع العلل الموجبة للوجود تدخل فی الحدود لكننا نعلم حدوث کل محدث و محدث کل محدث من حدّه.

(۶۳۰) البته این علل، اجزاء فصول مقوم ذات، که فصول حقیقی باشند، نیستند، بلکه فقط اجزاء فصولی هستند که خواص اشیاء را معرفی می‌کنند. زیرا علل فاعلی علل وجود هستند نه علل ماهیت. و اجزاء حد- اعم از این که اجناس، یا فصول حقیقی یا اجزاء فصول باشند- علل ماهیت‌اند. و اما علل وجود واجب نیست که علل ماهیت باشند. به همین دلیل علل وجود- که علل فاعلی و علل غایی باشند- در حدود داخل نمی‌شوند، بلکه در رسوم که قائم مقام حدوداند داخل می‌شوند. اگر بنا بود که علل وجود داخل در حدّ باشند، در آن صورت لازمه‌اش این بود که ما حدوث هر امر حادث و محدث هر امر حادث را از طریق حد آن می‌دانستیم.

(۶۳۱) فإذن قد یكون من الحدود الوسطی فی البراهین ما هی علل موجبة لأمر لیس تلك الحدود أجزاء من تلك الأمور. فإذن لیس کل حد أوسط حداً أو جزء حدّ، و إن كان قد تكون الحدود حدوداً وسطی و أجزاءها، اللهم إلا أن یكون یعنی بالحد الحد و الرسم معا فتكون العلل الموجبة للشیء خاصّة علی الإطلاق أو مخصّصة بها مما یدخل فی الرسوم.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۹۱

(۶۳۱) بنابراین روشن شد که گاهی حدود وسطی براهین علل موجه‌ای هستند که اموری را ایجاب می‌کنند که این امور نه داخل در حدّ شی‌اند و نه اجزاء آن‌ها می‌باشند. سپس هر حدّ اوسطی حدّ یا جزء حد نیست، هرچند گاهی حدود شیء یا جزء حد شی ۵۴۱ حدّ اوسط قرار می‌گیرد، مگر این که مقصود کسانی که می‌گویند حد اوسط همیشه حد شیء است از حدّ، اعم از حد و رسم باشد که در این صورت علل موجهی شیء به‌طور مطلق اعم از این که مخصوص شیء باشد یا به شیء اختصاص داده شود در رسوم داخل می‌شود.

(۶۳۲) و أما إذا كان الحد الأوسط أخص من الأكبر لم یلزم من هذا القیل شیء.

إنما لهم حیث أن یقولوا إن الأوسط یكون هناك حداً للأصغر. و یلزم أيضاً ما نقوله للآخرین.

(۶۳۲) اما هرگاه حد اوسط از حدّ اکبر اخص باشد، ۵۴۲ هیچ یک از این سخنان در آن جا لازم نمی‌آید. در این صورت مخالفان فقط می‌توانند بگویند که حدّ اوسط در این جا «حدّ» حدّ اصغر است و ما در جواب آن‌ها همان مطالبی را می‌گوئیم که در جواب دیگران گفته‌ایم. ۵۴۳

(۶۳۳) فلو كانت الحدود هی الحدود الوسطی لا غیرها لكان یكون إدراك الأشياء أمر سهلاً. و ذلك لأن من المحال أن یطلب وجود محمول لموضوع و لا یعلم ما الذی یفهم من لفظه. فإن كان له حد فأول ما علینا أن نفهم حدّه، و إلا فرسمه فقط. فکما نفعل ذلك لا یبقی علینا کثیر شغل فی أن نفهم وجوده للأصغر. فإنه کما نفهم حد المساواة لقائمتین و نضیفه إلى الأصغر- و هو المثلث- یقوم لنا أوسط یرهن منه. و کما نفهم حد المساواة و نضیفه إلى مثلثین متساوی الأضلاع علی التناظر، فینشرح لنا معرفة المساواة فیها. و قد یفعل هذا فلا یفلح بل یحتاج إلى أوساط أخرى ضروریة إذا أعطیناها و أحضرناها علمنا أن المثلثین متساویان، و نكون قد علمنا حدّ التساوی و حدّ المثلث قبل ذلك و لم ینفع علمنا بهما.

(۶۳۳) اگر چنانچه حدود عبارت از حدود وسطی بود در آن صورت ادراک اشیاء امر آسانی می‌بود. ۵۴۴ و این بدین خاطر است که محال است که وجود محمولی برای موضوعی مطلوب ما باشد ولی ما معنی لفظی این دو را ندانیم. و اگر آن مفهوم حدی داشت، اول کاری که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۹۲

باید انجام بدهیم این است که حد آن را بفهمیم. و اگر حد نداشت باید رسم آن را بفهمیم. به محض این که این کار را انجام دادیم دیگر کار چندانی برای درک و فهم این که اکبر برای اصغر ثابت است نداریم. چنانچه به محض دانستن حد مساوات دو قائمه و اضافه‌ی آن به حد اصغر - یعنی مثلث - حد اوسط برای ما حاصل می‌شود برهان تمام می‌شود. به همین سان به محض دانستن حد مساوات و اضافه کردن آن به دو مثلثی که اضلاع آن‌ها یک‌به‌یک مساوی است، مساوات آن دو مثلث برای ما روشن می‌شد؛ و حال آن که ما این کارها را انجام می‌دهیم ولی نتیجه نمی‌گیریم، و به حدود اوساط دیگری ضرورتا احتیاج داریم تا برای ما اثبات کنند که دو مثلث متساوی‌اند؛ و ما گاهی حد تساوی و حد مثلث را می‌دانیم ولی این برای آگاهی ما از تساوی آن دو مثلث کفایت نمی‌کند.

(۶۳۴) فهذه أقاويل من جنس الزخارف التي يرومون بها التنويه باسم البرهان، و أنه الشيء الذي من الحد لا غير.

(۶۳۴) این سخنان، سخنان مزخرفی است که برای مهمّ جلوه دادن برهان گفته شده است که نشان دهند برهان فقط از حدّ شیء تشکیل می‌شود.

(۶۳۵) و كثير من هؤلاء يدعى خلل كلامه أنه يأتي ببرهان على وجود الحد للمحدود، فيكون الأوسط مما يأتي به كالحد للأكبر، و يكون الذي يبينه هو وجود الأكبر للأصغر، و لا يكون الأكبر إلا عرضا للأصغر غير حد، فيكون بين غير الحد، و عنده أنه بين الحد. (۶۳۵) و بسیاری از این افراد اختلاف کلام خود را چنین اثبات می‌کنند که آن‌ها برهانی بر وجود حدّ محدود می‌آورند و در این برهان حد اوسط را حدّ اکبر قرار می‌دهند، در صورتی که آنچه را که می‌خواهند بیان کنند وجود اکبر برای اصغر است، و اکبر نیست جز عرضی برای اصغر و این غیر از حدّ است؛ بنابراین چنین کسانی آنچه را که غیر حد است بیان می‌کنند و گمان دارند که حدّ را بیان کرده‌اند.

(۶۳۶) على أن هاهنا شيئا يجب أن نعلمه و نتيقنه، و هو أنه لا يمكن في الحقيقة إثبات حدّ أكبر له حد أو رسم إلا بتوسط الحدّ و الرّسم بالقوة أو بالفعل: فإنه ما لم يكن حد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۹۳

الشيء أو رسمه موجبا للشيء فليس هو بموجب، و ما لم يكن مسلوبا فليس هو بمسلوب، لكنه ليس ذلك على أنه هو الحد الأوسط الكافي الذي لا حاجة إلى غيره. فإنه حق ما قيل في أمثلتهم إن حد الاتفاق هو كون النغم على نسبة عددية كذا، و إنه إذا جعل هذا حداً أوسط أنتج أن النغم متفقة؛ فيكون الشيء الذي هو ماهية مفصلة للاتفاق هو بعينه حد أوسط. لكنه ليس يجب من ذلك أن يكفيك هذا التوسط، أو أنه لا يكون البرهان إلا بمثل هذا التوسط. فإنه لو كان معلوما لنا أن هذه النغم موجود لها هذا الحد، لكننا لا نشك في أنها موجود لها الاتفاق، و لكن في أكثر الأمور يشك علينا حمل الحد كما يشك علينا حمل المحدود، فلا ننتفع بتوسط الحد، بل نحتاج إلى توسط أمور أخرى لا محالة يتأدى بتوسطها إلى إنتاج وجود الحد قبل تأديتها إلى إنتاج الجملة التي يدل عليها اسم المحدود. لكن تلك الوسائط تكون أمورا غير الحدود للحدود. فلست ترى برهانا قط وسط فيه حدّ حقيقي للأكبر ثم أنتج منه حمل المحدود على الأصغر. و لو كان البرهان هو هذا فقط: أعني الذي أوسطه الحدّ، ما كنا نجد برهانا على شيء إلا على ما وجود حدّ الحدّ الأكبر للأصغر فيه ظاهر، و وجود نفس الحدّ الأكبر خفي، و ما أقل أمثال هذه الأشياء. و كذلك إن جعلوا الأوسط حدّ للأصغر، و قلما يجرى ذلك في أمثلتهم.

(۶۳۶) علاوه بر این در این جا مطلبی است که ما آن را قبول داشته و بر آن یقین داریم، و آن این است که در حقیقت اثبات حد اکبری که دارای حدّ یا رسم است امکان ندارد مگر این که بطور بالقوه یا بالفعل از حد و رسم آن کمک بگیریم: ۵۴۵ زیرا تا زمانی که حد چیزی یا رسم آن بر آن چیز اثبات نشود، خود آن چیز هم اثبات نمی‌شود، و تا زمانی که حد چیزی از چیزی سلب نشود، خود آن چیز هم مسلوب واقع نمی‌شود، لکن این مطلب بدین معنی نیست که حدّ و معرف حدّ اکبر همان حدّ اوسط است و نیازی به چیز دیگری وجود ندارد. و در میان مثال‌هایی که این عده زده‌اند این سخن حق است که حدّ «اتفاق» عبارت است از این که بین نغمه‌ها فلان نسبت عددی برقرار باشد، و وقتی این مطلب به عنوان حدّ اوسط قرار داده شود نتیجه می‌دهد که نغمه‌ها متفق‌اند، و در این جا آنچه که ماهیت تفصیلی «اتفاق» است، عینا حد اوسط قرار می‌گیرد لکن این مطلب نه بدین معنی است که چنین حدّ اوسطی همواره کفایت می‌کند و نه بدین معنی است که هر برهانی از چنین حدّ اوسطی تشکیل می‌شود. مثلاً اگر برای ما معلوم باشد که این حد برای این نغمه‌ها موجود است، در این صورت در موجود بودن «اتفاق» برای آن‌ها شک نمی‌کنیم، لکن اکثراً همان‌طور که حمل محدود ۵۴۶ مشکل است حمل حد هم برای ما مشکل است، و با حدّ اوسط قرار دادن حدّ سودی نمی‌بریم، بلکه ناچار به حدّ اوسط قرار

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۹۴

دادن امور دیگری نیاز داریم که با حد اوسط قرار دادن آن‌ها قبل از انتاج جمله‌ای که بر محدود دلالت دارد به انتاج وجود حدّ بپردازیم. لکن این امور دیگر، چیزی غیر از حدود دو حد اکبر و اصغراند. بنابراین نمی‌توان برهانی را نشان داد که در آن حد حقیقی اکبر حد اوسط قرار گرفته باشد و از این طریق حمل محدود بر اصغر استنتاج شده باشد. و اگر برهان فقط این بود: یعنی «حدّ» حدّ اکبر در برهان، حد اوسط قرار می‌گرفت، در این صورت ما هیچ برهانی بر چیزی پیدا نمی‌کردیم مگر بر چیزی که وجود «حدّ» حدّ اکبر بر حدّ اصغر در آن ظاهر باشد و وجود نفس حدّ اکبر خفی باشد؛ ۵۴۷ و امثال چنین چیزی به ندرت یافت می‌شود. و همین‌طور است اگر حد اوسط را «حدّ» حدّ اصغر قرار دهند، و در بین مثال‌های آنان چنین چیزی خیلی کم یافت می‌شود.

(۶۳۷) و لو شئت أن ابین أن هذا لا يكون بالحقیقة و إنما يكون بحسب الظنون لفعلت. و بالجمله یعسر علیهم أن یدلّوا علی أنه کیف یبرهن علی مطلوب محموله أعم، بمتوسط أخص. فیجب إذن أن نصف و لا نغترّ بهذه الأوقایل الملققة. و نرجع إلى ترتیب التعليم الأول.

(۶۳۷) و اگر می‌خواستیم اثبات کنیم که این موارد بیان حقیقی نیست بلکه بیانی است به حسب گمان و ظن، این کار را می‌کردیم. و به‌طور کلی، این عده به سختی می‌توانند اثبات کنند که چگونه برهان توسط حد اوسط اخصّ بر مطلوبی اقامه می‌شود که محمول آن اعم است. ۵۴۸ بنابراین ما باید انصاف بدهیم و گول این سخنان را نخوریم. اینک به ترتیب تعلیم اول باز گردیم.

(۶۳۸) ولأن العلل الذاتیه للماهیة داخله فی الحد لأنّها مقومه لذات الشیء، فهی داخله فی البرهان، لأننا بینا أن یقین إنما یكون بمعرفتها. و البحث عن لم هو بحث ما بوجه ما عن ما هو بعد الوجه الذی ذکرناه أولاً. و إذا أعطینا فی الحدّ الأوسط حدّ الحدّ الأكبر، و کان بین الوجود للموضوع، فقط برهنا إذ دللنا علی السبب.

(۶۳۸) چون علل ذاتی ماهیت داخل در حدّ است، زیرا مقوم ذات شیء است، پس این علل، داخل در برهان‌اند، زیرا قبلاً بیان کردیم که یقین با شناختن این علل حاصل می‌شود. و بحث از «لم هو» به وجهی بحث از «ما هو» است و این وجه غیر از وجهی است که ابتدا ذکر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۹۵

کردیم. ۵۴۹ و هرگاه ما حدّ و تعریف حد اکبر را در حد اوسط به دست بدهیم، و این امر برای موضوع بین الوجود باشد، در این صورت ما برهان اقامه کرده‌ایم، زیرا سبب علم به محدود را نشان داده‌ایم.

(۶۳۹) و إذا أوردنا الحد الأوسط الذي هو العلّة الذاتية إيراداً في قول الشيء فقد حدّدنا. مثاله أن يقال: لم كان كسوف القمر؟ فيقال لأن الأرض توسطت بينه وبين الشمس فاحتجب الضوء. و كلما كان كذلك فإن القمر ينكسف. و الحد الأوسط هو ماهية الكسوف: لأن ماهية كسوف القمر هو انمحاء ضوء القمر لتوسط الأرض بينه وبين مفيد الضوء - أعنى الشمس. و كذلك إذا قيل لم اتّفتت هذه النعمة مع هذه النعمة؟ قيل لأن بينهما نسبة عددية، التفاوت فيها بالقوة أو بالفعل مثل أحد العددين. فهذا بعينه ماهية الاتفاق الذي في النعم: لأن اتفاق النعم ائتلاف صوتين عند الحس بسبب نسبتة عددية بهذه الهيئة. فالأوسط إذن داخل في الحد هاهنا دخوله في البرهان، و البحث عن لم يطلب الأوسط. ألا ترى أنا لو كنا نشاهد هيئة انكساف القمر بتوسط الأرض و لو مشاهدته حسيه فنكتسب منه بالتجربة دون البرهان علماً كلياً لكان بحثنا حينئذ عن لم باطلاً: إذ كنا وجدنا علّة الكسوف؟ فكذاك إذا لم نجده من ذلك الوجه فنحن إنما نطلب إياه بالقياس.

(۶۳۹) و هرگاه حدّ اوسطی را که علت ذاتی است درباره‌ی تعریف چیزی بیاوریم در واقع آن چیز را تحدید و تعریف کرده‌ایم. مثلاً- گفته می‌شود: چرا ماه گرفته است؟ در جواب گفته می‌شود که چون زمین بین ماه و بین خورشید قرار گرفته و نور آن در حجاب واقع شده است، و هر وقت چنین باشد، ماه می‌گیرد. در این جا حدّ اوسط، عبارت از ماهیت کسوف است: زیرا ماهیت کسوف ماه عبارت است از محو شدن نور ماه به خاطر قرار گرفتن زمین بین ماه و بین منبع نور یعنی خورشید است. همین طور وقتی که گفته می‌شود که چرا این نغمه با آن نغمه متفق است؟ در جواب گفته می‌شود که زیرا بین آن‌ها نسبت عددی وجود دارد، و فرق بین این دو نغمه عیناً مثل فرقی است که بین دو عدد فوق است. و این عیناً عبارت از ماهیت «اتفاق» ی است که در نغمه‌ها وجود دارد: زیرا اتفاق نغمه‌ها، عبارت است از ائتلاف دو صوت نزد حس به سبب نسبت عددی مذکور. بنابراین حدّ اوسط در این جا در حدّ داخل است همان طور که در برهان داخل است، و بحث از «لم» حد اوسط را می‌طلبد. اگر ماهیت انکساف ماه توسط زمین را مشاهده می‌کردیم، هرچند فقط با مشاهده‌ی حسی، و از این طریق بدون برهان با تجربه علم کلی حاصل می‌کردیم در این صورت بحث از «لم» باطل می‌بود: زیرا ما در این صورت علت

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۹۶

کسوف را یافته بودیم. بنابراین وقتی از این طریف علت کسوف را نمی‌یابیم، آن را از طریق قیاس طلب و جستجو می‌کنیم. (۶۴۰) فإذاذن المطلوب بالّلم هو النّافع فی طلب ما وقع من ذلك.

(۶۴۰) بنابراین مطلوب با «لم» در طلب آنچه که وقوع پیدا کرده نافع است.

(۶۴۱) و ليس إذا أعطينا برهانا فقد أعطينا حداً، و إن كان قد يتوهم فيما سلف من ذكر مشاركة طلب اللّم - و هو طلب البرهان - و طلب ما، و هو طلب الحد، أن البرهان و الحد قد يقومان على شيء واحد من جهة واحدة، و أنا إذا أعطينا برهانا أعطينا حداً، و ليس كذلك من وجوه:

(۶۴۱) اما این طور نیست که ما هرگاه برهان اقامه می‌کنیم، در واقع «حدّ» را هم مطرح کرده‌ایم، هرچند از مطالب گذشته درباره‌ی مشارکت طلب «لم» - که عبارت از طلب برهان است - و طلب «ما»، که عبارت از طلب حدّ است، چنین توهم شده است که برهان و حدّ بر یک چیز واحد از جهت واحد اقامه می‌شوند و این که هرگاه اقامه برهان شود، در واقع حدّ هم اعطا شده است؛ ولی از چند جهت چنین مطلبی صحّت ندارد:

(۶۴۲) أولها أن كل حد فهو إيجابی لمحدود، و ليس كل برهان يوجب على مبرهنه بل قد يسلب.

(۶۴۲) اول این که هر حدی برای محدود خود ایجابی است، امّا هر برهانی چیزی را بر مطلوب ایجاب نمی‌کند بلکه گاهی سلب می‌کند.

(۶۴۳) و أيضاً أن كل حد فمحدوده كلي، و ليس كل برهان كلياً على مبرهنه.

فلیس إعطاء برهان المبرهن إعطاء حدّ المحدود.

(۶۴۳) هم‌چنین محدود هر حدّی کلی است، ۵۵۰ اما هر برهانی کلیه نیست. بنابراین اعطاء برهان در مورد مطلوب همان اعطاء حدود در مورد محدود نیست.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۹۷

(۶۴۴) و أيضا فإن البرهان يعطى للشيء عرضا ذاتيا- على ما أوضحنا مرارا- والحدّ يعطى من الذاتيات المقومة. والعرض الذاتى غير داخل فى حدّ الشيء. فليس إذن ما يعطيه البرهان هو بعينه ما يعطيه الحد. مثاله أن البرهان إنما يعطى أن المثلث زواياه مساوية لقائمتين. و ذلك المعنى خارج عن حدّ المثلث. و لا يعطى البرهان ألبته حدّ الموضوع و لا أيضا حدّ المحمول، بل يوجب المحمول أو يسلبه عن شيء.

(۶۴۴) هم‌چنین همان‌طور که بارها توضیح داده‌ایم برهان عرض ذاتی شیء را اعطا می‌کند ولی حد ذاتیات مقوم را اعطا می‌کند. و عرض ذاتی در حد شیء داخل نیست. بنابراین آنچه برهان اعطا می‌کند عینا همان چیزی نیست که حد اعطا می‌کند. مثال: مثلا برهان این مطلب را که زوایای مثلث با دو قائمه مساوی است اعطا می‌کند و این معنی از حد مثلث خارج است. و البته برهان حدّ موضوع یا هم‌چنین حدّ محمول را اعطا نمی‌کند، بلکه محمول را ایجاب می‌کند یا آن را از چیزی سلب می‌کند. ۵۵۱

(۶۴۵) و إذا استقرت لم تجد البرهان إذا أعطاك محمولا ذاتيا أو عرضيا فكان نفس ما يعطيك من وجوده للموضوع أعطاك كونه ذاتيا أو عرضيا، فضلا عن كونه حدّا.

(۶۴۵) و وقتی موارد برهان را استقراء کنید، برهانی را نمی‌یابید که اگر محمول ذاتی یا عرضی را به دست دهد و وجود آن را برای موضوع اعطا کند، ذاتی یا عرضی بودن آن را نیز اعطا کند، چه‌رسد به این که حدّ بودن آن را اعطا کند.

(۶۴۶) و ليس إذا أعطينا حدا فقط أعطينا برهانا: و ذلك لأننا إذا أعطينا حدا فلم نوجب شيئا على شيء، و لم نسلب شيئا عن شيء بحدّ أوسط، و لم نعلم حال المحدود فى المعنى الذى يطلب البرهان عليه: فليس نفس إعطاء الحد هو إعطاء برهان. و إن كان قد يتفق فى كثير من المواضع أن يشارك الحد البرهان فى المادة، لكن ليس ذلك دائما: فإن المقدمات الواجب قبولها لا برهان عليها، و أجزاء تلك المقدمات كلها- أعنى الحدود المحدودة- تعطى حدودها و لا تعطى بذلك برهانا عليها، فإنها لا برهان عليها لأنها بسائط و البسائط تحد و لا يبرهن عليها. و التأليف منها بين برهان. و لو كان أيضا برهان لم يكف إعطاء الحد مئونة إعطاء البرهان. و لو كان على كل شيء برهان لما كان على شيء برهان. و أنت تعلم أن الحدّ شيء غير البرهان، و أنه ليس كل محدود مبرهنا بحده، و لا كلّ

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۹۸

مبرهن محدودا ببرهانه.

(۶۴۶) و این‌طور نیست که هرگاه حدّ را به دست بدهیم، برهان را به دست داده باشیم:

زیرا هرگاه ما حدّ را به دست بدهیم، چیزی را بر چیزی اثبات نکرده‌ایم، یا چیزی را از چیزی توسط حدّ اوسط سلب نکرده‌ایم و حال محدود را در معنایی که برهان آن را طلب می‌کند ندانسته‌ایم: بنابراین نفس اعطاء حدّ، خودبخود اعطاء برهان نیست. هرچند در بسیاری از مواضع حدّ و برهان از نظر مفاهیم و ماده اشتراک دارند، لکن دائما چنین نیست: زیرا مقدماتی که قبول آن‌ها واجب است برهان ندارند، و اجزاء این مقدمات- یعنی موضوع و محمول آن‌ها- به حد و تعاریف احتیاج دارند ولی به برهان احتیاج ندارند، زیرا این‌ها برهان ندارند به خاطر این که بسیطاند؛ و بسائط، تحدید و تعریف می‌شوند اما برهان‌بردار نیستند. و تألیف این مفاهیم، بدون برهان، و خودبه‌خود بین است. و اگر چنانچه احتیاج به برهان داشتند اعطاء حدّ کمکی به اعطاء برهان نمی‌کرد. و اگر برای هر چیزی برهانی وجود داشته باشد در این صورت بر هیچ چیزی برهان وجود نخواهد داشت. ۵۵۲ و تو می‌دانی که حدّ

غیر از برهان است، و باز می‌دانی که هر محدودی با حدّ خود برهانی نمی‌شود و هر امر برهانی با برهان خود محدود و تعریف نمی‌شوند.

(۶۴۷) و إذا كان الحد شيئاً غير البرهان، فليس الذي يعطيه البرهان إلا- ما يقتضيه ما هو غير الحد- بما هو غير الحد- إذ كما أن البرهان غير الحد، كذلك ما يفيد البرهان- بما هو برهان بالذات- شيء غير الذي يفيد الحد- بما هو حد بالذات. و إلا لكان البرهان لا يحتاج إليه، بل يحد: و الحد لا يحتاج إليه، بل يبرهن. و كيف و هذا يوجب بالذات تصوراً ساذجاً فقط، و ذلك يوجب بالذات تصديقاً ساذجاً فقط؟ أما أن التصديق لا يكون إلا بالتصور فمسلم- لا على أن ذلك التصور من جهة البرهان، بل التصديق هو الذي من جهة البرهان. و الحد يقتضِب اقتضاباً و يوضع وضعاً، و البرهان يؤلّف تأليفاً مسبقاً إلى الغرض، فيلزمه الغرض بالاضطرار. و الحد يعطى الأمور الداخلة في جوهر الشيء مجتمعاً مساوية لذاته في المعنى و في الانعكاس عليه معاً. و تلك الأمور بينة بنفسها للمحدود.

و البرهان يعطى عوارض خارجة عن الماهية. و الحد لا يعطى المحدود أجزاء حده بتأليف حمل، بل بتأليف تقييد و اشتراط. و البرهان يعطى المبرهن أجزاء برهانه لا بتأليف تقييد بل بتأليف حمل. و البرهان على الشيء أولاً يكون برهانا على غيره ثانياً. و الحد للشيء لا يكون لغيره و لا يكون منه أول و ثان. و إن كان حد الأعم يحمل على الأخص، فليس على أنه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۳۹۹

حد للأخص. و أما البرهان فقد ينقل إلى الأخص و يكون برهانا على الأخص.

(۶۴۷) و وقتی حد چیزی غیر از برهان باشد، پس آنچه برهان اعطا می‌کند چیزی نیست مگر آنچه که غیر حدّ بودن آن- از آن جهت که غیر حدّ است- اقتضا می‌کند؛ زیرا همان‌طور که برهان غیر از حدّ است، به همین سان آنچه که برهان تولید می‌کند- از این جهت که بالذات برهان است- چیزی است غیر از آن چیزی که حد- از آن جهت که بالذات حد است- تولید می‌کند. و گرنه ما به برهان نیاز نداشتیم بلکه شی را تحدید می‌کردیم: و به حد احتیاج نداشتیم، بلکه بر شی برهان اقامه می‌کردیم. و چگونه ممکن است این دو جانشین هم شوند در حالی که حد فقط تصور ساده را ایجاب می‌کند و برهان فقط تصدیق ساده را ایجاب می‌کند؟ اما این که تصدیق جز با تصور حاصل نمی‌شود امری مسلم است- نه این که این تصور از برهان حاصل می‌شود، بلکه تصدیق است که از برهان پدید می‌آید و حدّ از جاهایی اقتضاب می‌شود و به عنوان وضع در نظر گرفته می‌شود، و برهان بنابر یک غرضی و مقصودی تألیف می‌شود تا آن غرض را ضرورتاً لازم آورد. حدّ امور داخل در جوهر شیء را به صورت مجتمع و در معنی مساوی با ذات و در انعکاس بر آن اعطا می‌کند. و این امور خود به خود برای محدود بین هستند. و برهان عوارض خارج از ماهیت را اعطا می‌کند. حدّ اجزاء حدّ را به صورت تألیف حملی بر محدود اعطا نمی‌کند، بلکه به صورت تألیف تقيیدی و شرطی اعطا می‌کند. و برهان اجزاء برهان مطلوب را به صورت تألیف حملی اعطا می‌کند نه تألیف تقيیدی. ۵۵۳ برهان چیزی که اولاً برهان آن است می‌تواند ثانياً برهان چیز دیگر باشد، ولی حد یک چیز نمی‌تواند حدّ چیز دیگر باشد و در آن اولیّت و ثانویّت لحاظ نمی‌شود. هرچند حدّ اعمّ بر حدّ اخصّ حمل می‌شود ولی این حدّ اخصّ نیست. اما برهان گاهی به اخصّ منتقل می‌شود و برهان اخصّ می‌گردد.

(۶۴۸) فالبرهان غير محصور في الحد و لا الحد في البرهان. و البرهان محصور في البرهان مثل انحصار البرهان على متساوي الساقين في كمية زواياه تحت البرهان على المثلث. بل الحد و البرهان هما مختلفان لأنه ليس يحمل أحدهما على الآخر بوجه.

(۶۴۸) پس برهان در حدّ و حدّ در برهان نمی‌گنجد. اما برهان در چهارچوب برهان می‌گنجد، مثل برهان بر مثلث متساوی الساقین از نظر کمیت زوایای آن که تحت برهان بر مثلث می‌گنجد، بلکه حدّ و برهان مختلف‌اند زیرا یکی بر دیگری قابل حمل نیست.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۰۰

الفصل الثانی فی أن الحد لا یکتسب ببرهان و لا قسمه (۶۴۹) و نقول إن الحد ليس یکتسب أيضا ببرهان و بحدّ أوسط علی أن یكون المحدود حدا أصغر فی القیاس، و الحد حد أكبر. و لو كان ذلك مما یکتسب لم یکن بد من حد أوسط. و لما كان الأكبر فیہ یجب أن یكون منعکسا علی الأصغر، فیجب أن یكون علی الأوسط و أن یكون الأوسط منعکسا علیهما. فالأوسط لا- محالـه شیء من الخواص: إما خاصه مفردة أو فصل مساو، و إما رسم و إما حد. و یسمى جمیع هذا فی هذا الموضع من التعلیم الأول لمساواتها «خواص».

فصل دوم در این که حدّ با برهان و تقسیم کسب نمی‌شود ۵۵۴

(۶۴۹) حد نمی‌تواند با برهان و از طریق حدّ اوسط اکتساب شود به نحوی که محدود، حدّ اصغر و حدّ، حدّ اکبر قیاس باشند. ۵۵۵ و اگر حدّ از امور اکتسابی باشد باید حدّ اوسطی داشته باشد. و از آن جا که لازم است در این قیاس اکبر منعکس بر اصغر باشد، و لازم است که بر حدّ اوسط نیز منعکس باشند، ۵۵۶ همچنین لازم است که اوسط نیز بر آن‌ها منعکس باشد، بنابراین اوسط ناچار یکی از «خواص» موضوع خواهد بود: یا خاصه‌ی مفردة، یا فصل مساوی، و یا رسم و یا حد. ۵۵۷ و تمام این امور در این موضوع از تعلیم اول به خاطر مساواتشان «خواص» نامیده شده‌اند. ۵۵۸

(۶۵۰) فأما ما هو أعم من الشیء فلا یصلح أيضا أن یكون حدا أوسط بین الشیء و بین حده. و أما الخاصه و الفصل فلا یصلح أيضا أن یكون حد أوسط، فإنک إذا قلت کل ج ب و کل ب هو کذا و کذا من طریق ما هو، أي محدود بکذا کذا، و أنتجت أن کل ج فهو کذا و کذا من طریق ما هو، أي محدود بکذا و کذا من طریق ما هو، لزم من ذلك أن یكون ما هو حد الخاصه أو حد الفصل هو حد النوع أيضا. و سواء عنیت بقولک «کل ب» کلّ ما هو موصوف بب، أو عنیت کل ب من حیث هو ب، فإن الأمر غیر مستقیم. أما علی سبیل الوجه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۰۱

الأول فلأنه یجوز أن تكون الجزئیات تحت ب من أنواع مختلفه، و حیثئذ تكون الأمور التي من أنواع مختلفه حدها واحدا- إذ تكون کلها محدوده بالأكبر، لا أن الأوسط الذی هو نفس ب، و هو فصل أو خاصه أو غیر ذلك، هو وحده محدود به.

(۶۵۰) اما آنچه که اعم از شیء ۵۵۹ باشد صلاحیت ندارد که بین آن و بین حدّ آن حدّ اوسط واقع شود. ۵۶۰ اما خاصه و فصل نیز صلاحیت ندارد حد اوسط واقع شوند، زیرا هرگاه بگوییم هر «ج» «ب» است و هر «ب» ماهیتا فلان صفت را دارد، ۵۶۱ یعنی محدود است به فلان صفت، و نتیجه بگیریم که هر «ج» ماهیتا فلان صفت را دارد، یعنی ماهیتا به فلان صفت محدود است، لازم می‌آید که حدّ خاصه یا حدّ فصل، عینا حدّ نوع باشد. و در این جا یکسان است که مقصود ما از «هر ب» عبارت باشد از هر آنچه که به «ب» موصوف است، یا مقصود ما از آن عبارت باشد از این که هر «ب» از آن حیث که «ب» است، ۵۶۲ در هر دو صورت مطلب نادرست خواهد بود. زیرا در صورت اول جایز است که جزئیاتی که تحت «ب» قرار می‌گیرند از انواع مختلف باشند، و در این صورت اموری که از انواع مختلف‌اند حدّ واحدی خواهند داشت- زیرا همه‌ی آن‌ها محدود به حد اکبر خواهند بود؛ نه فقط حدّ اوسطی که «ب» است، که عبارت از فصل یا خاصه یا غیره است، به حد اکبر محدود باشد.

(۶۵۱) و أما علی سبیل الوجه الثانی- و ذلك أن نعنی أن کل ب من حیث هو ب هو کذا، و کذا یدل علی ماهیه- فإن هذا القول مانع أن ینتج الاقتران و یغیر الوسط و یجعله آخر. و لو كان هذا القول منتجا لوجب أن یكون ما هو حد ب من حیث هو ب هو حد ج، و هو غیره فی الحد و غیر حده. هذا محال: فإن الخاصه و الفصل و إن كانا یقالان علی النوع و یحمل علی النوع حدهما، فإنما یحمل لا من طریق أنه حد للنوع، أو حدهما واحد: فحدهما حد النوع و لكن من طریق أنه موجود للنوع. و فرق بین أن یكون هذا الشیء موجودا للشیء و بین أن یكون حدا له، أو یكون حدهما واحدا. بل حدّ طبیعه النوع و حدّ طبیعه فصله و حدّ طبیعه خاصه

مفترق. فحدّ فصله جزء من حده. و حدّ خاصته مأخوذ فيه حده بالقوة أو بالفعل.

(۶۵۱) امّا در صورت دوم- یعنی این که اراده کنیم که هر «ب» از آن حیث که «ب» است فلان صفت را دارد، و فلان صفت هم بر ماهیت دلالت کند- در این صورت این قول مانع انتاج اقترا ن شده و نمی تواند حدّ اوسط را تغییر داده و چیز دیگری بگرداند. ۵۶۳ و اگر این قول

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۰۲

منتج باشد لازم است که آنچه حدّ «ب» است از آن حیث که «ب» است، عینا حدّ «ج» باشد، در حالی که حدّ «ب» غیر حدّ «ج» است و این امر محال است: و خاصه و فصل هر چند بر نوع اطلاق می شوند و حد آن ها بر نوع حمل می گردد، امّا حد آن ها بر نوع از این جهت که حدّ نوع است یا حدّ آن ها واحد است حمل نمی شود تا این که حد خاصه و فصل عینا حدّ نوع باشد- بلکه حدّ خاصه و نوع از این جهت بر نوع حمل می شود که آن ها برای نوع موجودند. و فرق است بین این که شیئی برای شیء دیگر موجود باشد و بین این که این شیء دو شیء دیگر موجود باشد و بین این که این شیء حدّ آن شیء باشد، یا حد آن دو شیء، واحد باشد. بلکه حدّ طبیعت نوع و حدّ طبیعت خاصه ی نوع با هم فرق دارند. حدّ فصل نوع، جزئی از حدّ نوع است و حدّ نوع در حدّ خاصه ی نوع به صورت بالقوه یا بالفعل مأخوذ است.

(۶۵۲) فإذن ليس يمكن أن يكون الحد الأوسط خاصة أو فصلا من هذا الوجه؛ ولا رسماً أيضاً.

(۶۵۲) بنابراین ممکن نیست که خاصه و فصل از این وجه حد اوسط قرار بگیرند، همچنین رسم هم نمی تواند حدّ اوسط واقع شود.

۵۶۴

(۶۵۳) و أقول من رأس كالمعید إن مثل هذا الوسط إما ألا يفيد الحد، وإما أن تكون الكبرى كاذبة: لأنك لا تخلو إما أن تقول مثلاً «كل ضحاك أو ناطق فهو حيوان ناطق مائت» و تسكت، فحينئذ ينتج أن كل إنسان حيوان ناطق مائت، من غير زيادة بيان أن هذا حده. و حينئذ يكون حمل الحد على موضوع النتيجة ليس أخفى من حمله على الحد الأوسط، بل ربما كان ذلك أوضح: فإننا إنما نعلم أن الضحاك حيوان ناطق مائت، لأننا نعلم أنه إنسان. و قد بان لك من حال الفصل أن حمل حد النوع عليه يجب أن يكون أخفى من حمله على النوع إن كنت تذكر أصولاً سلفت. و إما أن تقول كل ضحاك أو ناطق فهو محدود بأنه حيوان ناطق مائت، و أن هذه الجملة ماهيته، فتكون هذه المقدمة كاذبة: لأن معنى قولك «كل ضحاك» أو «كل ناطق» يفهم على وجهين متضمنين فيه: أحدهما أن كل ضحاك من جهة ما هو ضحاك، أو كل ناطق من جهة ما هو ناطق. و الآخر، كل شيء يوضع للضحاك و كل شيء يوضع للناطق و ليس هو ذات الضحاك أو ذات الناطق. و كلا الوجهين داخل في قولنا كل ضحاك و كل ناطق. ثم هذا الحد ليس حدا للضحاك من

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۰۳

جهة ما هو ضحاك و ذات ضحاك، و لا الناطق من جهة ما هو ناطق و ذات ناطق، بل لشيء ما مما يعرض لذاته ضحاك و يتقوّم بأن يحمل عليه الناطق و هو الإنسان.

(۶۵۳) سخن را از سر گرفته و می گوئیم: چنین حدّ اوسطی یا افاده ی حدّ نمی کند یا این که کبری کاذب می گردد: زیرا از دو حال خارج نیست، یا می گویی «هر ضاحکی یا هر ناطقی حیوان ناطق میرنده» است و ساکت می شوی، که در این صورت نتیجه این می شود که هر انسان حیوان ناطق میرنده است، بدون این که ثابت شود که این بیان، حدّ انسان است. و از سوی دیگر در این صورت حمل حد بر موضوع نتیجه از حمل حد بر حدّ اوسط اخفی نیست، بلکه چه بسا واضح تر از آن است: زیرا ما چون می دانیم که ضاحک انسان است بنابراین می دانیم که ضاحک حیوان ناطق میرنده است. و اگر اصولی را که در گذشته گفته شده به یاد داشته باشی، قبلاً در مورد فصل برای تو روشن شده است که حمل حدّ نوع بر فصل لازم است که از حمل حدّ نوع بر نوع اخفی باشد.

۵۶۵ و یا این که می‌گویی: هر ضحاک یا هر ناطق محدود است به این که حیوان ناطق میرنده است، و این جمله ماهیت آن را بیان می‌کند، در این صورت این مقدمه کاذب خواهد بود: زیرا گفتن «هر ضحاک» یا «هر ناطق» متضمن دو چیز است: اول این که هر ضحاک از جهت آن که ضحاک است یا هر ناطق از آن جهت که ناطق است. ۵۶۶ و دیگر آن که، هر چیزی که موضوع ضحاک واقع می‌شود و هر چیزی که موضوع ناطق واقع می‌شود، نه ذات ضحاک یا ذات ناطق. ۵۶۷ این هر دو وجه در گفتن در «هر ضحاک» و «هر ناطق» داخل است.

سپس آن سخن حدّ ضحاک از آن جهت که ضحاک است، یا حدّ ناطق از آن جهت که ناطق است نیست، بلکه حدّ چیزی است که ضحاک است، یا حدّ ناطق از آن جهت که ناطق است نیست، بلکه حدّ چیزی است که ضحاک بر ذات آن عارض می‌شود، و با حمل ناطق بر آن قوام می‌یابد، و آن انسان است.

(۶۵۴) فإذن ليس يصح أن يقال: ما هو ضحاک أو ناطق فيحمل عليه هذا المعنى على أنه حدّ.

(۶۵۴) بنابراین صحیح نیست که بگوییم: این معنی ۵۶۸ به عنوان حدّ بر ضحاک یا ناطق حمل می‌شود. ۵۶۹

(۶۵۵) و أما الوجه الثاني - و هو أن يعنى أن كل ما هو موضوع للضحاک وضعا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۰۴

حقیقا، أو للناطق - فهذا حده، و يعنى بذلك الإنسان و يشير إليه فى الذهن. فإن كان هذا بينا لم يحتج إلى بيان بالكبرى، بل الكبرى بالحقیقه تبين إذا كان ذلك بينا. و إن لم نشر إليه، بل أشرنا إلى كل واحد واحد، كذبنا. و إن نفعل شيئا من ذلك، لم تكن الكبرى مسلمة.

(۶۵۵) اما وجه دوم - و آن این است که آن معنی حدّ هر آن چیزی است که حقیقتا موضوع ضحاک، یا موضوع ناطق است؛ و مقصود از آن چیز انسان باشد و گوینده در ذهن خود به آن اشاره کند. اگر مقصود این باشد و اگر این مطلب بین باشد، دیگر احتیاجی به مقدمه‌ی کبری نخواهد، بلکه خود کبری زمانی این مطلب را روشن می‌کند که این مطلب قبلا بین باشد.

و اگر به انسان اشاره نکنیم و تک تک افراد انسان را مدنظر داشته باشیم، آن سخن دروغ خواهد بود. ۵۷۰ و اگر هیچ یک از این دو اشاره را نداشته باشیم در این صورت کبری مسلم نخواهد بود. ۵۷۱

(۶۵۶) فقد بان أن الحدّ الأوسط فى القياس المنتج للحد لا يكون خاصه و لا فصلا و لا رسما، بل إن كان و لا بد، فيجب أن يكون حدا آخر. أما أن الحد الحقيقى للشيء الواحد لا يكون إلا واحدا فذلك يظهر إذا عرفنا ما الحد الحقيقى، و عرفنا أنه مساو لذات الشيء من وجهين: أحدهما من جهة الحمل و الانعكاس، و الثانى من جهة استيفاء كل معنى ذاتى داخل فى ماهيته حتى يساويه و يكون صورة معقوله مساويه لصورته الموجوده. و معلوم أن مثل هذا الحد لا يكون للذات الواحدة إلا واحدا. و لو كان له حد ثان يشتمل على صفات ذاتية خارجة عن اشتمال الحد الأول، لما كان الأول حدا مساويا لمعنى ذات الشيء، و لا حدا حقيقيا بالجملة.

(۶۵۶) پس روشن شد که حد اوسط قیاسی که حدّ را نتیجه دهد نمی‌تواند خاصه و فصل و رسم باشد، بلکه اگر حدّ اوسطی داشته باشد ناچار باید حدّ دیگری، حدّ اوسط قرار بگیرد. ۵۷۲ اما این که شیء واحد نمی‌تواند غیر از حدّ واحد حدّ حقیقی دیگری داشته باشد، زمانی روشن می‌شود که ما حد حقیقی را بشناسیم و بدانیم که حد حقیقی از دو وجه با ذات شیء مساوی است: اول از جهت حمل و انعکاس، و دوم از جهت استيفاء تمام معانی ذاتی داخل در ماهیت شیء، تا این که حد با ماهیت شیء مساوی باشد و صورت معقول با صورت موجود مساوی باشد. و معلوم است که چنین حدّی برای ذات واحد، جز واحد نمی‌تواند باشد. و اگر برای یک شیء حدّ دومى باشد که بر صفات ذاتی خارج از اشتمال حدّ اول مشتمل باشد، در این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۰۵

صورت آن حدّ اول مساوی معنای ذات شیء، و به طور کلی حد حقیقی شیء نخواهد بود. ۵۷۳

(۶۵۷) لکنهم كثيرا ما لم يستقصوا هذا الشرط و اقتصروا على جنس و فصول مميزة، حتى إذا حصل التمييز وقفوا، و إن كانت هناك معان ذاتية أخرى يحتاج إليها حتى يتم الحد الحقيقي. فمثل هذا الحد قد يجوز أن يكون للشيء منه اثنان: مثلا أن يحد الإنسان تارة بأنه حيوان ذو رجلين مشاء، و أخرى بأن الإنسان حيوان ناطق مائت. و أن النفس عدد محرك بذاتها، و أيضا مبدأ للحياة بذاتها. و أن الغضب غليان دم القلب. و أيضا شهوة حركة إلى الانتقام، و ما أشبه ذلك. فإذا جعل واحد من هذين الحدين حد أوسط و الآخر حدا أكبر، كان تأليفا ما قياسيا. إلا أنه يعرض منه شيان: أحدهما أن المكتسب بالحقيقة لا يكون حدا تاما، بل حدا ناقصا و جزء حد تام. و الثاني أن هذا الأوسط لا يخلو من أن يكون حمله على الأصغر حملا اشترط فيه أنه حده، و الأكبر كذلك في حمله عليه؛ أو يكون الحمل في أحدهما حملا فقط، و لم يقل إنه حد لما حمل عليه. فإن قيل مثلا إن احد لب، ب حد لج فاحد لج لأن حد الحد حد، فقد خرج عن صواب التعريف من وجوه. و ذلك لأن كون ب حدا لج موضوع وضعاً و مقتضب اقتضاباً من غير قياس. و كان الشرط في التحديد بعد انكشاف الجنس عند هذا المنازع ألا يكون إلا بقياس. و أما ألا يكون ب فقد صح أولا أنه حد لج بقياس آخر. و أما أن يكون التحديد ليس طريقه الإنتاج بقياس، لكن لا- يجوز أن يكون استبانة ذلك معولا فيها على قياس، و إلا لاحتيج إلى حد ثالث يكون متوسطا، و كان لا يزال يكون بين كل حدين حد، فيكون للشيء حدود بغير نهاية، إذ لا يجوز أن يكون الحد بين ب، ج هو ا، فإن هذا دور. و قد بان أن ذلك ينتهي إلى أوساط لا أوساط لها، فتكون حدودا غير مكتسبة، و هذا خلاف ما يذهبون إليه.

(۶۵۷) لكن بسیاری از اوقات این شرط را رعایت نکرده و به جنس و فصول ممیز اکتفا کرده، و وقتی تمیز حاصل شد توقف می‌کنند، هرچند معانی ذاتی دیگری وجود داشته باشند که برای حصول حد حقیقی مورد حاجت باشند. بنابراین در این صورت برای یک چیز واحد می‌توان دو حد از این نوع داشت: مثلا، انسان را یک بار به این تحدید کنیم که «آن حیوانی است دارای دو پا و راه رونده است»، و بار دیگر چنین تحدید کنیم که «انسان حیوانی ناطق میرنده است». و مثلا «نفس عددی است که ذاتا محرک است»، ۵۷۴ و همچنین «نفس ذاتا مبدا حیات است». و «غضب عبارت از به جوش آمدن خون قلب است»، و همچنین «غضب عبارت از شهوتی است که منشأ حرکت به سوی انتقام می‌شود»، و مانند آن. هرگاه یکی از این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۰۶

دو حد، حد اوسط و دیگری، حد اکبر قرار داده شود، تألیف قیاسی حاصل می‌شود. ۵۷۵ ولی بر این مطلب دو اشکال وارد است: اول این که آنچه در حقیقت از این قیاس کسب می‌شود حد تام نیست بلکه حد ناقص و جزء حد تام است. و دوم این که حد اوسط این قیاس از دو حال خارج نیست، یا این که در حمل حد اوسط بر حد اصغر «حد بودن» آن شرط می‌شود و همچنین در حمل اکبر بر اوسط نیز این شرط منظور می‌گردد؛ و یا این که حمل در یکی از آنها فقط به عنوان حمل مطرح می‌شود و گفته نمی‌شود که این، حد آن چیزی است که بر آن حمل می‌شود. پس مثلا اگر گفته شد که «الف» حد «ب» است، «ب» حد «ج» است، پس «الف» حد «ج» است زیرا حد حد، حد است، در این صورت این سخن از جهاتی چند از شرایط تعریف خارج شده است. زیرا حد بودن «ب» برای «ج» موضوعی است که وضع شده و بدون قیاس و برهان پذیرفته شده است، در حالی که شرط تحدید نزد شخص منازع این بود که بعد از کشف جنس یک چیز تحدید آن چیز از طریق قیاس حاصل شود. بنابراین یا از ابتدا توسط قیاس دیگری این روشن است که «ب» حد «ج» است و یا این که طریق اکتساب حد، انتاج توسط قیاس نیست، ۵۷۶ لکن جایز نیست که تبیین حد بودن بر قیاس معول باشد، و گرنه حد سومی که متوسط باشد مورد حاجت خواهد بود، و در این صورت بین هر دو حدی، حد دیگری واجب خواهد بود و برای یک شیء واحد حدود بی‌نهایت لازم خواهد آمد؛ زیرا جایز نیست که حد بین «ب» و «ج»، «الف» باشد، زیرا این دور است. پس روشن شد که این امر باید به اوساطی که خود حد اوسط ندارند منتهی شود و در این صورت حدود، غیر مکتسب خواهند بود، و این نکته خلاف آن چیزی است که یک عده گمان کرده‌اند.

(۶۵۸) فقد بان أن أخذ الأوسط حدا للأصغر، و أخذ الأكبر حدا للأوسط، يكون قد اقتضب اقتضابا فقط. و أيضا فإن الطلب واحد: أنه

هل هذا الشيء حد الشيء أو حد لحدّه؟

و لا يتبين أنه حد لحدّه أو يكون بينا أنه حد للشيء. فهذا أيضا نحو آخر قد خرج فيه عن صواب التعريف، إذ وضع أن احد لحد ج، و المشكوك فيه أنه هل احد لج. هذا إذا كان وضع أن احد لب، ب حد لج. و أما إذا لم يوضع ب حدا لج، فلا يدرى هل حده حد لج أم لا. لكن يقال إن حده محمول على ج، كما أن حد الفصل و الجنس و الخاصه محمول على النوع و ليس حدا للنوع.

(۶۵۸) پس روشن شد که اخذ حدّ اوسط به عنوان حدّ حدّ اصغر و اخذ حدّ اکبر به عنوان حدّ اوسط، فقط ارتجالی است. ۵۷۷ همین طور در این جا مطلوب ما شیء واحد است و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۰۷

آن این که: آیا این حدّ، حد شیء است یا حدّ حدّ شیء است؟ و حدّ حدّ شیء بودن روشن نمی شود مگر این که حدّ شیء بودن روشن شده باشد. و این خود نوع دیگری از خارج شدن از شرایط تعریف است، زیرا فرض ما این است که «الف» حدّ حدّ «ج» است، و این مورد تردید است که آیا «الف» حدّ «ج» است یا نه. این اشکالات در صورتی مطرح است که فرض کنیم «الف» حد «ب» و «ب» حد «ج» باشد. و اما در صورتی که «ب» حد «ج» فرض نشود، از این جا [یعنی: از حمل «ب» بر «ج»] معلوم نمی شود که آیا حد «ب» حدّ «ج» است یا نه، و فقط گفته می شود که حد «ب» بر «ج» حمل می شود، همان طور که حدّ فصل و جنس و خاصه بر نوع حمل می شود ولی حدّ نوع محسوب نمی شود.

(۶۵۹) و لا يفيد هذا القياس الحد إذا لم يوضع أن احد لب: فإنه ليس إذا علم أن ا موجود لحد ب، يجب أن يكون هو حدّ ب: فليس كل لازم و محمول ذاتی حدا.

(۶۵۹) و این قیاس افاده‌ی حدّ نمی کند، زیرا در آن «الف» حدّ «ب» فرض نشده است:

زیرا چنین نیست که هرگاه معلوم شود «الف» برای حدّ «ب» موجود است، واجب آید که آن، حدّ «ب» باشد: و همین طور هر لازم و محمول ذاتی حدّ نیست.

(۶۶۰) و إن قيل في آخر الأمر كالمستنبط من وجه هذا البيان، إن احد لج، فيكون شيئا قد وضع وضعا من غير أن ينتجه قياس. على أن من وسط الحد للحد فقد صادر على المطلوب الأول و هو لا يشعر: كمن يقول إن النفس عدد محرّك لذاته- لو كان هذا حدا- ثم يقول و كل ما هو عدد محرّك لذاته فهو استكمال جسم طبيعي آلي. و ليس يعني به أن يبرهن على الحمل و الوضع فقط، بل أن يبرهن على أن الأكبر حدّ للأصغر، فيكون كأنه يقول: و الشيء الذي ماهيته و حقيقته و حدّه أنه عدد محرّك لذاته، حدّه و حقيقته أنه استكمال جسم طبيعي آلي. و هذا الشيء هو نفس المطلوب حده. فلو كان بينا أن الشيء الذي حده أنه عدد محرّك لذاته، المعلوم بالفعل أنه النفس لا غير، الذي هو المطلوب، حده هو استكمال لجسم طبيعي، لما كان يطلب هذا.

(۶۶۰) و اگر در آخر کار از این بیان استنباط کنید که «الف» حدّ «ج» است، این چیزی است که نتیجه‌ی قیاس نیست و خودتان وضع کرده اید. علاوه بر این هر کس حدّ را برای حدّ وسط قرار دهد ناخود آگاه مصادره به مطلوب اول کرده است: مانند کسی که می گوید نفس

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۰۸

عددی است که ذاتا محرک است- اگر این را حد فرض کنیم- سپس بگویند، و هر آنچه عدد و ذاتا محرک است استكمال جسم طبیعی آلی است؛ و منظور این شخص فقط این نباشد که حمل و وصفی را اثبات کند، بلکه در مقام این باشد که بر حدّ بودن اکبر بر اصغر برهان اقامه کند، چنین شخصی مثل این است که گفته باشد: آنچه که ماهیت و حقیقت و حدّ آن «عدد ذاتا محرک» باشد، حدّ آن و حقیقت آن این است که «استكمال جسم طبیعی آلی است»، و این همان چیزی است که حدّ آن مطلوب است. بنابراین اگر این امر روشن باشد که چیزی که حدّ آن «عدد ذاتا محرک» است، بالفعل معلوم است که عبارت از نفس است و چیزی دیگر

نیست، در این صورت این همان مطلوب است، و حد آن نیز که «استکمال جسم طبیعی است» قابل طلب نیست.

(۶۶۱) و ليس هذا كما يكون عند ما يكون الأوسط غير حدّ للأصغر، لأن الأصغر هناك لا يكون نفس الأوسط و حقیقه، بل شیء آخر يحمل هو عليه. و أما المحدود فهو نفس الشيء الذي له الحد.

(۶۶۱) در جایی که اوسط حدّ حدّ اصغر نباشد چنین اشکالی پیش نمی‌آید، زیرا در آن جا حدّ اصغر، خود اوسط و حقیقت آن نیست، بلکه چیز دیگری است که اوسط بر آن حمل می‌شود. و اما محدود، عبارت است از خود چیزی که حدّ برای آن است.

(۶۶۲) فهكذا يجب أن يفهم هذا الموضع. و يعود الأمر في الحقيقة إلى أن من يطلب متوسطا بين الحد و المحدود فهو يطلب متوسطا بين الشيء و بين حقيقة ذاته، و هذا محال. بل لا متوسط: و إنما يكون المتوسط بين أمور و أشياء ليس هي حقائق تلك الأمور إلا بالعرض، على ما بينا في موضع آخر.

(۶۶۲) لازم است این موضع از کلام ارسطو چنین فهمیده شود. حقیقت امر این است که هر کس بین حد و محدود متوسطی طلب کند، در واقع بین شیء و بین حقیقت ذات شیء متوسطی طلب کرده است، و این محال است. بلکه چنین متوسطی اصلا وجود ندارد: زیرا همان‌طور که در جای دیگری گفته‌ایم متوسط صرفا بین امور و بین چیزهایی که حقایق این امور نیستند مگر بالعرض، یافت می‌شود. ۵۷۸

(۶۶۳) ثم قيل إن طريق القسمة لا يثبت أيضا أن أحد ج. بل لا قياس بالقسمة على

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۰۹

شیء كما أوضحنا في الفن المتقدم: لأنه ليس يوضع في القسمة وجود شيء، بل إنما يفصل فقط فيقال: إما أن يكون كذا و إما أن يكون كذا؛ و لا يلزم من ذلك أن يوضع أحد الأقسام بالضرورة، إلا أن يصادر عليه و يوضع مسلما كأن لم يكن قياس. و هذا يشبه الاستقراء الدائر من وجه. و ذلك لأنه إذا كان مشكلا عندنا هل كل ج ب فأوضح موضح أن ذلك كذلك لأن كل ج ا، كل ا ب، ثم أخذ يبين أن كل ا ب بأن ينظر فيقول: لأن د ب، ب، ز ب، و هي الجزئيات التي في رتبة ج، ثم يقول فكل ا ب. فيقول القائل - إذا أراد ألا يقبل إلا الضروري - إن ما تحت ا ليس د، ه، ز فقط بل، ج أيضا؛ فإن سلمت أن د، ه، ز مما هو ا [هو] ب، لم يلزم أن يكون كل ا ب: فعسى ما لم يشاهد أو لم يعدد خلاف ما شوهد وعد؛ فعسى إنما الذي هو ب بعض الألف - و هو د، ه، ز و أن ج الذي تنازعنا فيه مخالف. و إن أخذت في الاستقراء أن ج أيضا هو ب حتى لم يبق جزئ ل أ إلا و قد حمل عليه ب، فقد صادرت على المطلوب و أخذت أن ج ب في بيان أن ا ب لبيان أن ج ب: و هذا محال.

(۶۶۳) گفته شده است که همچنین از طریق تقسیم ثابت نمی‌شود که «الف» حد «ج» است. ۵۷۹ بلکه همان‌طور که در فن گذشته ۵۸۰ توضیح دادیم اصولا از طریق تقسیم بر هیچ چیزی نمی‌توان قیاس تشکیل داد: زیرا وجود چیزی از طریق تقسیم وضع نمی‌شود، بلکه فقط تفصیل داده می‌شود؛ و مثلا گفته می‌شود: یا فلان جور است یا بهمان جور؛ و از این قسمت وضع یکی از اقسام ضرورتا لازم نمی‌آید، مگر این که مصادره به مطلوب شود و وجود آن قسم مسلّم فرض شود، گویی این که اصلا قیاسی وجود ندارد. و این امر یک وجه شباهتی با استقراء دوری دارد. ۵۸۱ و این بدین خاطر است که هر گاه مشکل ما این باشد که آیا هر «ج»، «ب» است، و کسی این مطلب را توضیح دهد که چنین است، زیرا هر «ج»، «الف» و هر «الف»، «ب» است. سپس این شخص برای بیان این که هر «الف» «ب» است چنین بگوید که: چون «د»، «ب» است و «ه»، «ب» است و «ز» «ب» است و این‌ها جزئیاتی هستند که در رتبه «ج» قرار دارند، سپس بگوید پس هر «الف»، «ب» است. در این حال ممکن است کسی - اگر اراده کند که جز امر ضروری را نپذیرد - بگوید که آنچه تحت «الف» قرار دارد فقط عبارت از «د» «ه» و «ز» نیست، بلکه «ج» هم تحت «الف» قرار دارد؛ و اگر بپذیریم که «د» «ه» و «ز» که تحت «الف» قرار می‌گیرند «ب» هستند، از این جا لازم نمی‌آید که هر «الف»، «ب» باشد:

زیرا چه بسا آنچه مشاهده نشده و محسوب نگشته خلاف آن چیزی باشد که مشاهده شده و به حساب آمده است، ۵۸۲ و چه بسا

آنچه که «ب» است بعضی «الف» باشد- که عبارت است از «د»، «ه»، «ز»؛ و «ج»، که متنازع فيه است، مخالف باشد. و اگر در استقراء چنین اخذ کردی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۱۰

که «ج» همان «ب» است و هیچ جزئی‌ای برای «الف» باقی نماند مگر «ب» بر آن حمل شد، در واقع مصادره به مطلوب کرده‌ای، و برای بیان «ب» بودن «ج» در بیان «ب» بودن «الف» از «ب» بودن «ج» استفاده کرده‌ای: و این محال است.

(۶۶۴) و كما أن مثل هذا الاستقراء لا يضع المطلوب ولا يوجه بالضرورة أو يصادر على المطلوب الأول، فكذلك التقسيم. و علی هذا يجب أن يفهم هذا الموضع. فإنه إذا قسّم القاسم بأن الإنسان إما حيوان وإما غير حيوان بل جسم غير ذي نفس، ثم يصنع أنه حيوان ثم يقول: و الحيوان إما ماش و إما ساج و إما زاحف و إما طائر، فيضع مثلاً أنه ماش، ثم يقول فالإنسان إذن حيوان ماش، كان أخلّ في إنتاج الحد من هذه الجملة بوجه ثلاثة:

(۶۶۴) همان‌طور که چنین استقرایی مطلوب را وضع نکرده و آن را ضرورتاً ایجاب نمی‌کند مگر این که مصادره به مطلوب اول شود، تقسیم نیز چنین است. و بر این منوال باید این موضع [از کتاب ارسطو] را فهمید. زیرا وقتی کسی تقسیم کند و بگوید انسان یا حیوان است و یا غیر حیوان و جسم غیر دارای نفس است؛ سپس وضع کند که انسان حیوان است و بعد بگوید: و حیوان یا راه‌رونده، یا شناکننده، و یا خزنده و یا پرنده است؛ و مثلاً وضع کند که حیوان راه‌رونده است و سپس بگوید که پس انسان حیوان راه‌رونده است، در این صورت از سه وجه در انتاج حدّ از این جمله خلل وارد می‌شود:

(۶۶۵) أحدها أنه لما قسم لم يتعين له بالقسمة أحد الطرفين بل وضعه مصادرةً و تسليمًا.

(۶۶۵) اوّل این که، یکی از دو طرف برای این شخص از راه تقسیم روشن نشد، بلکه وی یکی از دو طرف را به صورت مصادره پذیرفت.

(۶۶۶) و الثاني أنه جمع متفرقا. و هذا قد يقع فيه الخلل من وجوه: أحدها أنه قد يمكن أن يصدق القول متفرقا و يكذب مجتمعا. و الثاني أنه يمكن ألا- يجتمع من متفرقات طبيعية واحدة بالذات، و هذان المذكوران في باريرمينياس. و الثالث أنه قد يمكن أن يقع الجمع لا على الترتيب المحمود الذي يجب أن يراعى في الحد، فينظر فيه أي الفصول يجب أن يقدّم و أيها يجب أن يؤخّر- و ذلك إذا اجتمعت عدة فصول. فهذه ثلاثة وجوه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۱۱

ينشعب إليها الوجه الثاني، و هو الخطأ في جمع المتفرق.

(۶۶۶) دوّم آن که، این شخص متفرقات را جمع کرده است، و در این جا از چند وجه در این امر خلل وارد می‌شود: اول این که ممکن است سخنی به صورت متفرق، صادق و به صورت مجتمع، کاذب باشد. ۵۸۳ دوّم آن که ممکن است از متفرقات، ذاتاً طبیعت واحدی حاصل نشود، و این دو مورد در کتاب «باریرمیناس» ذکر شده است. ۵۸۴ و سوّم آن که ممکن است جمع [این محمولات] بر ترتیب شایسته‌ای که لازم است در حدّ مراعات شود نباشد، چه- هرگاه تعدادی فصول جمع شوند- باید مراعات شود که کدام فصل باید مقلّم و کدام فصل باید مؤخّر باشد. و این سه وجه وجوهی هستند که وجه دوّم اشکال از آن‌ها حاصل می‌شود که عبارت است از این که خطا در جمع کردن متفرقات است.

(۶۶۷) و هذه الوجوه الثلاثة يؤمن عنها وقوع القسمة بالذاتيات و بالأوليات في القسمة على ما قد علمت: أي ما ينقسم إليه الشيء لأنه هو، لا لأجل شيء أخص منه. إلا أنه مع ذلك لا يكون فيه قياس على الحد لما تعرفه.

(۶۶۷) این وجوه سه‌گانه در صورتی که تقسیم همواره به ذاتیات و اولیات انجام شود، برطرف می‌شود، همان‌طور که دانسته‌ای ۵۸۵: و منظور از اوّلی آن چیزی است که شیء به خاطر خودش، و نه بخاطر چیزی اخص از خودش به آن تقسیم می‌شود. با

این حال در چنین تقسیمی نیز قیاس بر حد وجود ندارد.

(۶۶۸) و الثالث من الإخلال في إنتاج الحد من هذه أنه جمع فقط و لم يدلّ على أنه حد: فإنه ليس كل مجموع ذاتيات على الصواب في الترتيب حداً، فربما نقص شيء من الواجب أو زاد. على أنه يعسر أو يبعد ألا يقع في القسمة طفره أو تخطّ للذاتيات إلى شيء خارج من الجوهر، لأن القسمة قد يقع فيها جميع ذلك: مثلاً بان يدخل الضحاك أو عريض الأظفار أو منتصب القامة فيها.

(۶۶۸) و اشكال سؤم از اخلال در انتاج حدّ از راه تقسیم این است که چنین شخصی فقط [محمولات را] جمع کرده است و استدلال نکرده است که [این محمولات] حدّ هستند: زیرا هر مجموعه‌ای از ذاتیاتی که ترتیب صحیح دارند حدّ نیست، و چه بسا چیزی از امور واجب ناقص

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۱۲

باشد یا اضافه بر امور واجب باشد. علاوه بر این خیلی مشکل و بعید است که در تقسیم طفره رخ ندهد یا از ذاتیات به سوی چیزی خارج از حد هر شیء تخطی نگردد، زیرا تمام این امور در تقسیم واقع می‌شوند: مثلاً خنده ناک، یا پهن بودن ناخن و راست بودن قامت در تقسیم داخل می‌شوند. ۵۸۶

(۶۶۹) و أن تكلف إبانة وقوع الاحتراز عن هذا، فقد جاوز مقتضى القسمة. و إن تعدى القسمة إلى القياس بأن قسم فاستثنى نقيض قسم أو أقسام و أنتج واحدا هو الباقي من الأقسام، فجمع أجزاء الحدود و تعدّى هذا القياس أيضا إلى قياس بأن جمع المحمولات مفردة جوهرية حتى حصل منها مساو للشيء فقال جملة هذه المحمولات قول مفصل دال على الماهية مساو، و كل ما كان كذلك فهو حد: فهذا حد. فما عمل شيئا حين حاول إثبات الحد بقسمة و قياس معها.

(۶۶۹) و اگر برای پرهیز از این اشکالات تکلف ورزید، در واقع از مقتضای تقسیم خارج شده‌اید. و اگر از تقسیم به قیاس روی آورید به این صورت که تقسیم کرده و نقيض یک قسم یا نقيض اقسامی را استثناء کرده و قسم واحدی را انتاج کنید و اجزاء حدود را جمع کرده و این قیاس را به قیاس دیگری تحویل دهید، مبنی بر این که محمولات ممیز ذاتی را جمع کنید تا این که از آن‌ها مساوی شیء حاصل شود و بگوئید که مجموع این محمولات قول مفصلی هستند که بر ماهیت شیء دلالت دارند و با آن مساوی‌اند و هرآنچه که چنین باشد، آن حد است، پس این محمولات حدّ هستند، در این صورت نیز برای اثبات حدّ از طریق تقسیم و قیاس کاری انجام نداده‌اید!

(۶۷۰) أما القياس الأول فلأنه بالحقيقة ليس بقياس لأن أجزاء الحد بينة بنفسها للمحدود. و إذا كان حصل ذاته في الوهم مجملا و كانت الحاجة إلى تحديده، فإن اجزاء ذلك المجمع تكون بينة للمجمع فلا يحتاج إلى بيان. فإن ظن ظانّ أنه يحتاج إلى بيان، فليس بيانها رفع سائر الأقسام، فإن إثباتها أبين من رفع سائر الأقسام أو مساو له في الخفاء: فان الناطق أبين للإنسان - إذا عرف ما الناطق - من أنه ليس غير ناطق. و الاستثناء يحتاج إلى أن يكون أبين من النتيجة، ليس مثلها أو أخفى منها.

(۶۷۰) اما قیاس اول دارای اشکالی است، زیرا در حقیقت قیاس نیست، به خاطر آن که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۱۳

اجزاء حد برای محدود خود به خود بین هستند. و هرگاه ذات ماهیتی اجمالا در وهم حاصل شود و نیاز به تحدید آن ماهیت باشد، اجزاء این امر اجمالی برای خود آن بین هستند و احتیاج به بیان ندارند. و اگر کسی گمان کند که احتیاج به بیان دارد، بیان آن عبارت از دفع سایر اقسام نیست، زیرا اثبات آن از رفع سایر اقسام یا روشن تر است یا از نظر خفاء با آن اقسام مساوی است: مثلاً ناطق برای انسان - هرگاه بدانیم که ناطق چیست - از غیر ناطق روشن تر است. و استثناء باید از نتیجه روشن تر باشند نه این که مثل نتیجه یا مخفی تر از نتیجه باشد.

(۶۷۱) و أما فی القیاس الثانی فلم یعمل أيضا شیئا: و ذلك لأن طلبنا أن الحيوان الناطق المائت حد للإنسان، و طلبنا أن الحيوان الناطق المائت قول مفصل مساو للإنسان دال على ماهيته، غير مختلفتن فی الخفاء و الوضوح. فلو كنا نعرف أن الحيوان الناطق المائت قول مفصل مساو للإنسان دال على ماهيته، لما كنا نطلب حد الإنسان ألبته. بل إنما نطلب هذا القول المفصل الذي هو بهذه الحال. فإذن كما لا نسلم أن هذا حد للإنسان، كذلك لا نسلم أنه قول بهذه الحال، تسليم ما يجعل حدا، و أخذنا القول بهذه الحال حداً أوسط هو مصادرة من وجه على المطلوب الأول بالقوة دون الفعل. أعني أن توسط حد الشيء حداً فی القیاس ربما لا يكون فی مواضع أخرى مصادرة على المطلوب الأول إذا كان التفصيل أشهر من الإجمال. و أما فی هذا الموضوع، فالتفصيل هو المطلوب و هو الخفی. فإذا ليس توسط حد الشيء مصادرة على المطلوب الأول، فهذا ليس مصادرة بالفعل. لكن لما كانت قوة هذا التوسط فی الموضوع الذي نحن فيه كقوة توسط الحد الأكبر، فهو مصادرة على المطلوب الأول بالقوة فی ذلك الموضوع.

(۶۷۱) أمّا در قیاس دوم نیز کاری انجام نداده‌اید: و این بدین خاطر است که این سخن که حیوان ناطق میرنده حدّ انسان است و این که حیوان ناطق میرنده قول مفصل و مساوی انسان است و بر ماهیت آن دلالت دارد، از نظر خفاء و وضوح یکسان‌اند. و اگر ما می‌دانستیم که حیوان ناطق میرنده قول مفصل و مساوی انسان بوده و بر ماهیت آن دلالت دارد، در این صورت البتّه دنبال حدّ انسان نمی‌گشتیم. بلکه ما دنبال این قول مفصل به همان حال می‌گردیم. بنابراین همان‌طور که نمی‌پذیریم که این حد انسان است، به همین سان نمی‌پذیریم که این قول، قول مفصل و حدّ انسان است؛ پذیرشی که آن قول را به عنوان حدّ می‌پذیرد. و این که ما آن قول را به عنوان حد اوسط قرار دهیم، از یک وجه، به صورت بالقوه و نه بالفعل، مصادره به مطلوب اول است. مقصود من این است که هرگاه قول تفصیلی از قول اجمالی اشهر باشد و ما حدّ شیء را

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۱۴

حدّ اوسط قرار دهیم چه بسا در جاهای دیگر مصادره بر مطلوب اول نباشد. اما در این جا قول تفصیلی مطلوب ماست و خفی است. و چون حد اوسط قرار دادن حدّ شیء همه جا مصادره بر مطلوب اول نیست، لذا این امر مصادره‌ی بالفعل نیست. لكن چون قوه حدّ اوسط قرار دادن حدّ شیء در این موضع مانند قوه‌ی حد اوسط قرار دادن حدّ اکبر است، بنابراین آن در این موضع بالقوه مصادره بر مطلوب اول است.

(۶۷۲) علی أنه قد اخذ فيه حد الحد بلا- واسطه، كما أخذ «الحی الناطق المائت» أمرا موجودا للإنسان مساويا له بلا قیاس- و هو المطلوب. فمن أين بان حد الحد للحد؟

(۶۷۲) علاوه بر این در قیاس دوم حدّ حد بدون واسطه اخذ شده است، همان‌طور که «حی ناطق میرنده» در مورد انسان بدون توسّل به یک قیاس، امر موجودی اخذ شده است که با ماهیت انسان مساوی است- و این مطلوب است. بنابراین حدّ حدّ، برای حدّ از کجا حاصل می‌شود؟ ۵۸۷

(۶۷۳) ثم هاهنا شيء آخر، و هو أن صاحب الصناعة يجب أن يكون عنده قانون في معرفة الحد الصحيح و الحد الغير الصحيح، كما يجب أن يكون عنده قانون في معرفة القياس الصحيح و القياس الغير الصحيح. و كما أنه لا يجب أن يكون القياس قیاسا و مع ذلك يبرهن أنه قاس و أن القول الذي نظمه هو على القانون القیاسی، و أنه منتج إلا- مع المناكدين المغالطين الجاهلين بقوانين القیاس، فكذلك المحدّد يجب أن يحد على ذلك القانون و لا يستعمل فيه ذلك القانون بالفعل.

(۶۷۳) در این جا نکته دیگری هم وجود دارد و آن این است که، برای صاحب فن واجب است که برای شناختن حدّ صحیح و حدّ غیر صحیح قانونی داشته باشد، همان‌طور که واجب است برای شناختن قیاس صحیح و قیاس غیر صحیح قانونی داشته باشد. و همان‌طور که کسی که قیاسی تشکیل می‌دهد نباید قیاس دیگری تشکیل دهد مبنی بر اثبات این که قیاسی تشکیل داده است، و این که سخنی که منظم کرده است بر طبق قانون قیاس است و این سخن منتج است مگر برای اهل عناد و مغلطه که نسبت به قانون

قیاس نادان هستند، به همین سان تحدید کننده هم باید بر طبق یک قانون تحدید کند، نه این که در تحدید، آن قانون را بالفعل استعمال کند.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۱۵

(۶۷۴) و بالجملة كما أن القياس يقبس فقط و لا يقبس على أنه قاس بأن يقول و كل قول من شأنه كذا و كذا فهو قياس، كذلك المحدد يجب أن يحد فقط و لا يحدّ الحدّ بأن يقول كل قول هو كذا و كذا فهو حد. بل يجب أن يكون قد علم ما القياس و ما الحدّ أولاً.

(۶۷۴) به طور کلی همان طور که تشکیل دهنده ی قیاس فقط قیاس تشکیل می دهد و بر این مطلب که قیاس کرده است دیگر قیاسی تشکیل نمی دهد تا این که بگوید هر قولی که شأن آن فلان و بهمان باشد قیاس است؛ به همین سان تحدید کننده هم لازم است فقط تحدید کند و حدّ را تحدید نکند و نگوید که هر قولی که فلان و بهمان باشد حدّ است. بلکه واجب است که از اول بداند که قیاس چیست و حدّ چیست.

(۶۷۵) و كما أن الذي ينكر أن كذا و كذا إذا ورد عليه شيء على أنه برهان و يكلف أن يدلّ على أنه برهان بأن له حد البرهان، يكون له أن يقول: لو سلّمت أن هذا حد البرهان، أو أنه إن كان حد البرهان فهو موجود لهذا القول، لكنّك أسلم أن هذا القول برهان: فإذا سلّم أن هذا برهان، فكيف أسلم أن لهذا القول حد البرهان؛ كذلك حال من ينكر الحد فإن له أن يقول: إنني لو سلّمت أن هذا هو حد الحد، أو أنه و إن كان حد الحد فهو موجود لهذا الشيء، لكنّك أسلم أنه حد، و أنه لذلك الشيء حد.

(۶۷۵) و همان طور که کسی منکر این است که فلان و بهمان است، هر گاه برهانی بر وی عرضه شود و از وی خواسته شود که بر برهان بودن این برهان، از طریق منطبق بودن حدّ برهان بر آن، استدلال کند، ممکن است چنین بگوید که: اگر من می پذیرفتم که این حدّ برهان است، یا اگر می پذیرفتم که اگر این حدّ برهان است بر آن قول منطبق است، در این صورت می پذیرفتم که این قول برهان است: در حالی که من نمی پذیرم که این قول برهان است، چگونه بپذیرم که حدّ برهان بر این قول منطبق است؛ به همین سان کسی که حدّ را منکر است ممکن است بگوید: من اگر می پذیرفتم که این قول حدّ حدّ است، یا می پذیرفتم که اگر این قول حدّ حدّ است بر فلان چیز منطبق است، در آن صورت می پذیرفتم که آن قول حدّ است و آن قول حد فلان چیز است.

(۶۷۶) و بالجملة فإن الحد على مائئة الشيء و البرهان على إنية الشيء للشيء، و إنية الشيء غريب عن مائئة خارج عنها لا يبعد في مثلها أن يجهل للشيء كما علمت

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۱۶

فیطلب بالبرهان.

(۶۷۶) به طور کلی حدّ بر ماهیت شیء دلالت دارد و برهان بر ثبوت شیء برای شیء، و ثبوت شیء از ماهیت شیء غریب است و خارج از آن است و بعید نیست که مورد جهل واقع شده و همان طور که می دانی با برهان طلب شود. ۵۸۸

الفصل الثالث فی أن الحد لا يقتضی أيضاً بالقسمه و الاستقراء، و تأکید القول فی هذه الأبواب و فی مناسبة بعض البراهین مع الحدود و تنبيه بعض البراهین على الحدود (۶۷۷) و ليس لقائل أن يقول إن حدّ الشيء مستنبط بالقياس الشرطي من حدّ ضده، لأن حدّ ضده حدّ ضده، فمثلاً إذا علمنا أن حد الشر هو الأمر المشتت الغير المنتظم، علمنا أن حد الخير هو الأمر الملتئم المنتظم بأن نقول هكذا: إن كان حد الشر أنه هو الأمر المشتت الغير المنتظم، فحد الخير هو أنه الأمر الملتئم المنتظم، ثم نستثنى، لكن حدّ الشر كذا، فإذا حدّ الخير كذا، فإن الجواب عن هذا على وجوه أربعة:

فصل سوم در این که حد از راه تقسیم و استقراء نیز به دست نمی آید، و تأکید سخن در این باب؛ و در مناسبت بعضی براهین با حدود و

آگاهیدن بعضی براهین بر حدود ۵۸۹

(۶۷۷) کسی نمی‌تواند بگوید که حدّ شیء از طریق قیاس شرطی از حدّ ضدّ شیء قابل استنباط است؛ زیرا حدّ شیء، ضدّ حدّ ضدّ شیء است. ۵۹۰ بنابراین مثلاً هرگاه بدانیم که حدّ شر عبارت است از «امر متشّت غیر منتظم». دانسته‌ایم که حدّ خیر عبارت است از «امر ملتئم منتظم»، و بگوئیم که: اگر حدّ شر عبارت است از امر متشّت غیر منتظم، پس حدّ خیر عبارت است از امر ملتئم منتظم، سپس استثناء کنیم که، لکن حدّ شر چنین است، بنابراین حدّ خیر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۱۷

چنان است. جواب این مطلب بر چهار وجه است: ۵۹۱

(۶۷۸) اولها، أنه لم يمكن هذا القياس أن يعطى حدا بقياس حتى أخذ حدا باقتضاب و وضع من غير قياس، فأشبه من وجه صاحب القسمة و صاحب الاستقراء، إذ كل واحد منهما يأخذ المطلوب بوجه ما مصادرة، و يضعه وضعاً و يظن أنه بينه بقياس ضروري. و إن كان هذا إنما صادر على نقیض مطلوبه: لأنه طلب أن يبين الحد بقياس فأخذ الحد بلا قياس.

(۶۷۸) اول، این شخص از آن‌جا که نتوانسته است حدّی را از طریق قیاس اعطا کند، آن را به صورت وضع از راه غیر قیاس اخذ کرده است؛ و از وجهی با شخص طرفدار تقسیم و استقراء [در بحث حدّ] مشابهت دارد، زیرا هریک از آن اشخاص مطلوب خود را به وجهی از طریق مصادره اخذ می‌کنند، و مطلوب را وضع کرده و گمان می‌کنند که آن را با قیاس ضروری بیان کرده‌اند. هرچند این شخص نقیض مطلوب را مصادره کرده است: زیرا این شخص خواسته است حدّ را با قیاس تبیین کند ولی در واقع حدّ را بدون قیاس اخذ کرده است.

(۶۷۹) و قد عرفنا أن صاحب القسمة كيف يفعل هذا، و أن صاحب الاستقراء كيف يعرض له أن يفعل هذا - فليتأمل من هنا.

(۶۷۹) و دانستیم که شخص طرفدار تقسیم چگونه این عمل را انجام می‌داد، و شخص طرفدار استقراء [دوری] نیز چگونه در معرض چنین عملی قرار داشت - در آن‌جا درباره‌ی این مطلب تأمل کنید. ۵۹۲

(۶۸۰) و الثاني، أنه عرض لهذا شيء آخر و هو أنه جعل القانون في كسب الحد أن يوضع حد ضدّ المحدود. فإذا طالبناه بأن يبين كيف يحدّ الضدّ الآخر المبین به حدّ هذا الضدّ - و هو في هذا المثال الخیر - احتاج أن يبينه لا محالة - على حكم قانونه - بحدّ لهذا الضدّ، و هو في هذا المثال الشر. فمع أنه يصادر مع المطلوب الأول فإنه يستعمل الدّور.

(۶۸۰) دوم، این که این شخص مطلب دیگری مطرح کرده و آن این است که قانون کسب حدّ را چنین جعل کرده است که باید حدّ ضدّ محدود را وضع کنیم. بنابراین هرگاه از این شخص

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۱۸

پرسیم که چگونه حدّ ضدّ دیگر را، که توسط آن، حدّ این ضدّ را تبیین می‌کند - و آن در این مثال عبارت است از خیر - کسب می‌کند؟ ناچار احتیاج دارد که - براساس قانون خود - آن را با حدّ این ضدّ، که در این مثال عبارت است از شرّ، تبیین کند. و این علاوه بر مصادره بر مطلوب اول، مستلزم دور است.

(۶۸۱) و الثالث، أنه ليس حدّ أحد الضدين أعرف من حدّ الضدّ الآخر، بل هو مثله في الجهالة و المعرفة الحقيقية. و كل بيان مما ليس أعرف، و إن لم يكن دوراً و لا مصادرة، فليس بيان.

(۶۸۱) سوم، این که حدّ یکی از دو ضدّ از حدّ ضدّ دیگر اعرف نیست، بلکه در مجهول بودن و در معرفت حقیقی مثل هم‌اند. و هر تبیینی که از طریق اعرف نباشد، هرچند دور و مصادره نباشد، در واقع تبیین نیست.

(۶۸۲) و الرابع أنا لنسامح و لنضع أن هذا الإنسان قد حدّ ما له ضدّ بهذا القانون، فكيف يحدّ ما ليس له ضدّ، أو كيف يحدّ الضدّ المطلق، و الضدّ المطلق الواقع على الطرفين ليس له ضدّ؟ و لقال أن يقول: إنكم قد زيفتم اكتساب حدّ الضدّ من حدّ الضدّ الآخر في هذا الكتاب هاهنا، و أما في «كتاب الجدل» فقد استعملتم هذا القانون من حيث تكلمتم في إثبات الحدود و إبطالها. و الجواب عن

هذا من وجهين:

(۶۸۲) چهارم این که ما مسامحه کرده و فرض می‌کنیم که این شخص آنچه را که دارای حدّ است از طریق این قانون تحدید کرده است، در این صورت وی چگونه آنچه را که ضد ندارد تحدید می‌کند، یا چگونه ضد مطلق را تحدید می‌کند، در حالی که ضد مطلق که بر طرفین واقع می‌شود ضد ندارد؟ کسی ممکن است بگوید: شما در این کتاب، در این جا، اکتساب حدّ ضد از حدّ ضدّ دیگر را مردود شناختید، اما در «کتاب جدل» در بحث از اثبات حدود و ابطال آن‌ها، این قانون را استعمال می‌کنید. جواب این اشکال بر دو وجه است:

(۶۸۳) أحدهما أن «كتاب الجدل» ليس يدل فيه على الإثبات و الإبطال الحقيقيين، و لكن على الكائن إما من تسليم الخصم لمقدمته، و إما من الرأي المشهور. و نحن لا نمنع

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۱۹

أن يكون أحد حدى الضدين يتسلم من الخصم، فحينئذ يلزمه، شاء أو أبى، أن يكون حد الآخر ضد هذا الحد. و لا نمنع أن يكون حد أحد الضدين بالقياس إلى المشهور و إلى الذائع أعرف من حد الضد الآخر، يكون إنما حدّ بما هو أعرف في المشهور، لا بما هو حقيقى المعرفة عند العقل الصريح و ربما كان خفيا بنفسه و لكن اشتهر، مثل كثير من المقدمات التى هى خفية فى نفسها بالقياس إلى العقل النظرى الصريح، و لكن بالقياس إلى الشهرة هى بينة بنفسها أو مقبولة.

(۶۸۳) اول این که در «کتاب جدل» بر اثبات و ابطال حقیقی دلالت نمی‌شود، بلکه از اثبات و ابطالی بحث می‌کنیم که یا خصم آن را پذیرفته، و یا مشهور چنان است.

و در آن جا مانعی نیست که خصم یکی از دو طرف ضد را بپذیرد و در این صورت، چه وی بخواهد و چه نخواهد، لازم است حدّ ضد دیگر، ضد آن حدّی باشد که پذیرفته است. و مانعی نیست که حدّ یکی از دو ضد از نظر شهرت از حدّ ضد دیگر اعرف باشد، و در این صورت تعریف با آنچه از نظر شهرت اعرف است صورت می‌گیرد، نه با آنچه از نظر معرفت حقیقی در نزد عقل صریح اعرف است؛ و چه بسا خود به خود خفی باشد ولی شهرت داشته باشد، مانند بسیاری از مقدماتی که فی نفسه از نظر عقل نظری صریح خفی هستند اما از نظر شهرت خود به خود بین یا مقبول‌اند.

(۶۸۴) و الثانى أن الحدّ المطلوب فى «كتاب الجدل» هو الحد بحسب قانون الشهرة لا بحسب قانون الحقيقة، فلا يجب أن يجرى فى الأحكام الحقيقية مجرى الحدود الحقيقية.

(۶۸۴) دوم این که، حدّ مطلوب در «کتاب جدل» حدّ به حسب قانون شهرت است، نه به حسب قانون حقیقت، بنابراین لازم نیست که آن از نظر احکام حقیقی در مجرای حدود حقیقی جریان داشته باشد.

(۶۸۵) و نقول أيضا إن الحد لا يصطاد بالاستقراء. و قد تبين هذا لك من أن الاستقراء الحقيقى هو من الجزئيات المحسوسة، و هذه لا حدود لها على ما أوضحنا.

(۶۸۵) همچنین می‌گوییم که حدّ از طریق استقراء بدست نمی‌آید، ۵۹۳ و بیان

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۲۰

این مطلب از این جا روشن می‌شود که استقراء حقیقی از جزئیات محسوس صورت می‌گیرد، و این جزئیات محسوس، همان طور که توضیح داده‌ایم، حدّ ندارد.

(۶۸۶) و الثانى أنه إن استقرئ منها قول على أنه حد فإن ذلك القول إما أن يؤخذ على أنه حد لكل واحد من الأشخاص فينقل إلى أنه حد للكلى، كما إذا وجد حكم فى الجزئيات نقل إلى الكلى، أو على أنه حد لنوع الأشخاص. و لا يمكن أن يكون حدا لكل واحد من الجزئيات، فإنه يعرض من ذلك محالان: أحدهما أنه أو كان لكل واحد منها حدّ يخصه لكان لا يشار به فى الآخر، و كان

لا يمكن أن ينقل إلى النوع كله، أو تنقل إليه حدود كثيرة متخالفه.

(۶۸۶) دوم این که بنابراین فرض که از استقراء قولی که حدّ باشد به دست آید، در این صورت این قول چنان در نظر گرفته می‌شود که حدّ تک تک اشخاص است و از آن‌ها به کلی منتقل می‌شود و حدّ کلی می‌گردد، همان‌طور که حکمی در جزئیات یافت می‌شود و به کلی منتقل می‌گردد؛ یا این که این قول حدّ نوع اشخاص در نظر گرفته می‌شود. امّا ممکن نیست که این قول حدّ تک تک جزئیات باشد، زیرا از این امر دو محال لازم می‌آید! اول این که اگر برای هر تک تک جزئیات حدّ مخصوصی وجود داشته باشد، لازم است هیچ جزئی دیگر با آن جزئی در آن حدّ مشترک نباشد، و انتقال آن حدّ به نوع اشخاص ممکن نباشد و یا این که نوع اشخاص حدود بسیار متخالف داشته باشد.

(۶۸۷) و الثانی أن الحد الخاص بكل واحد، لو كان، لما كان من الأمور الذاتية التي تشترك فيها، بل بالعوارض التي عسى أن تخصّ جملة منها شخصا واحدا كما علم في «إيساغوجي» و العوارض غير داخله فيما هو الشيء. فقد بطل إذن قسم واحد من هذا الاستقراء. و بقي أنه إنما يستقرئ على أنه حد لنوع الأشخاص. و ليس شيء من الأشخاص يدل بوجود معنى فيه على أنه حد لنوعه إلا أن يعرف نوعه أولا و يعرف الحد له: فيكون الاستقراء باطلا. و ذلك لأنه لا يمكن أن يقال: لما كان هذا حد نوع هذا الشخص، و حد نوع هذا الشخص فهو حد نوع كل هذه الأشخاص، لأن هذا قد عرف إذ عرف أنه حد لنوع الشخص الأول.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۲۱

(۶۸۷) و دوم این که اگر هر تک تک این اشخاص حدّ خاصی داشته باشد، این حدّ نمی‌تواند از امور ذاتیهی مشترک بین آن‌ها تشکیل شود، بلکه باید از عوارضی که مجموع آن‌ها مختص یک شخص است تشکیل شود چنانچه در «ایساغوجی» مطرح شده است. و عوارض، در ماهیت شیء داخل نیستند. بنابراین یک قسم از این استقراء باطل می‌شود. باقی می‌ماند این شق که آن قول حدّ نوع اشخاص باشد. ولی هیچ یک از اشخاص بر وجود معنایی در فرد که حدّ نوعش باشد دلالت نمی‌کند مگر این که از اول نوع آن و حدّ نوع آن شناخته شده باشند. و در این صورت استقراء باطل می‌شود. و این بدان خاطر است که نمی‌توان گفت: این امر حدّ نوع این شخص، و حدّ نوع آن شخص است بنابراین حدّ نوع تمام این اشخاص است، زیرا این امر زمانی شناخته شده است که دانسته شده است که آن حدّ نوع شخص اول است.

(۶۸۸) قيل: فإذا ليس طريق اكتساب الحد بالبرهان و لا بالقسمه و لا بالاستقراء من الجزئيات، فكيف ليت شعري نعمل، فإنه لا سبيل إلى أن يعرف بالحس و يشار إليه بالإصبع؟

(۶۸۸) گفته شده است: پس چون طریق اکتساب حدّ، برهان، تقسیم و استقراء از جزئیات نیست، بنابراین کاش می‌دانستم که چه باید کرد، زیرا هیچ راهی برای شناختن [حدّ] با حس و برای اشاره کردن با انگشت نیست؟

(۶۸۹) ثم معنى ما هو الشيء- و هو الحد الحقيقي- لا يجوز أن يكون إلا لموجود الذات، و المعدوم الذات قد يكون له قول دال على معنى الاسم. و أما حد فلا، إلا باشتراك الاسم.

(۶۸۹) معنی ماهیت شیء- که عبارت از حدّ حقیقی است- فقط برای آن چیزی جایز است که موجود باشد، و بر آنچه معدوم است گاهی قولی دال بر معنی اسم آورده می‌شود. امّا حدّ در مورد معدوم نیست مگر به حسب اشتراک در لفظ. ۵۹۴

(۶۹۰) و من ظن أن الحد يبين بقياس فإما أن يعنى به القول الذى بحسب الاسم من حيث هو كذلك، أو يعنى الحد الحقيقي. فإذا عني شرح الاسم فذلك محال: فإنه ليس

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۲۲

يحتاج أن يبين المبين أو يبرهن المبرهن على أنه يعنى بهذا الاسم معنى هذا القول. و إن عني به الحد الحقيقي من حيث هو حد حقيقي، فذلك يقتضى أن يشار فيه إلى وجود.

فلا یخلو إما أن يكون الحد لا يشير ألبتة إلى وجود ذلك الشيء، و إنما يعلم وجوده من وجه آخر، أو يكون الحد نفسه يشير إلى وجوده. فإن كان الحد لا يشير إلى وجوده، فقد علم وجوده أولا، فيلزم أن يكون هذا عرف الحد له أولا - لا من حيث هو حد حقيقي، بل من حيث هو شرح الاسم حين عرف ما الشيء الذي هو الموجود، و ما يعنى باسم الشيء الذي هو موجود. فما لم يفهم معنى اسمه كيف يفهم وجوده! فإن كان وجوده بينا بنفسه تكون صيرورة شرح الاسم حدا له بينا بنفسه و إن كان غير بين فيكون البرهان الذي يبين وجوده، كما يبين وجوده بجعل شرح اسمه حدا له، فيكون الذي كان من قبل شرح اسم قد صار الآن حدا، لما صح أن الشيء موجود لا من جهة أن ذلك برهان على حده بالذات، بل هو برهان على وجوده بالذات، و على حده بالعرض. و هذا النحو لا يمنع وقوعه في الحدود و لا فيه خلاف.

(۶۹۰) کسی که گمان می کند حد را با قیاس می توان تبیین کرد، ۵۹۵ یا مقصود آن ها قولی بر حسب اسم است، ۵۹۶ یا مقصود آن ها حد حقیقی است. اگر مقصود آن ها شرح الاسم باشد این محال است: زیرا لازم نیست که بیان کننده ی مطلب یا اقامه کننده ی برهان تبیین کنند که مقصود از این اسم معنی این قول است. ۵۹۷ و اگر مقصود وی حد حقیقی از حد حقیقی باشد، لازمه اش این است که در آن به موجودی اشاره شده باشد. و این از دو حال خالی نیست، یا حد به وجود آن چیز اشاره نمی کند و وجود آن چیز از راه دیگری ثابت است، و یا این که خود حد به وجود آن چیز اشاره می کند. اگر حد به وجود آن چیز اشاره نمی کند، پس وجود آن چیز از اول معلوم است، و در این صورت لازم است زمانی که می فهمد شیء موجود چیست و مقصود از اسم شیء موجود چیست، حد آن شیء را از اول بداند - البته نه از حد حقیقی، بلکه از حد شرح الاسم. زیرا کسی که معنی اسم شیء را نمی داند چگونه وجود آن شیء را می فهمد! ۵۹۸ بنابراین اگر وجود آن شیء خود به خود بین باشد، حد شدن شرح الاسم نیز خود به خود بین خواهد بود، و اگر وجود آن شیء غیر بین باشد، در این صورت برهانی که وجود آن شیء را تبیین می کند، همان طور که وجود آن شیء را تبیین می کند، شرح الاسم آن را نیز به حد تبدیل می کند، و آن چیزی که قبلا شرح الاسم بود اینک به خاطر این که وجود آن شیء ثابت می شود به حد تبدیل می گردد، اما نه از این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۲۳

جهت که آن برهان، ذاتا برهانی برای حد آن شیء باشد، بلکه آن برهان ذاتا برهان وجود آن شیء است و بالعرض برهان حد آن شیء. ۵۹۹ و وقوع این نحو برهان در حدود مانعی ندارد و در آن خلاfi نیست.

(۶۹۱) و أما إن كان إعطاء الحد نفسه هو المشير إلى الوجود حتى يكون إعطاء الحد لما ليس بين الوجود من حيث هو حد حقيقي بين الوجود بيان أن الأمر موجود، فيكون من حد الشيء، فقد قاس على وجوده معا من حيث حد، هذا محال: فإن الحد إنما يبنى على أمور داخله في ماهية المحدود، و الموجود - كما علمت - ليس منها. فليس الوجود جنسا و لا فصلا بل هو محمول لازم، و الحد لا يعطيه لأنه يعطى الأجناس و الفصول فقط. بل البرهان يعطيه: لأن البرهان هو معطى اللزومات التى ليس داخله في الحد. فان البرهان المعطى للوجود يعطى وجود مجهول الوجود مطلقا، أو مجهول وجوده للشيء. و هذه كلها لوازم خارجة عن الماهية. فلا البرهان يطلب ما هو داخل في الحد لأن ذلك بين بنفسه، و لا الحد يعطى ما هو مطلوب البرهان لأن ذلك خارج عن جوهر الشيء. و لذلك كان أهل العلوم كلها يضربون سورا بين الأمرين و يميزون مأخذ إعطاء الحدود بابا، و يقتضبون الحدود اقتضابا، و يميزون مأخذ البراهين بابا آخر، و يؤلفون البراهين تأليفا. و إذا أعطوا حد المثلث في الهندسة لم يقدموا على ذكر وجوده شيئا بل لم يبينوا أن هذا حد بالحقيقة أو تفهيم للاسم. فلما برهنوا أن المثلث موجود بالشكل الأول من كتابهم في الاسطقسات صار حينئذ ما كان تفهيم للاسم عند ابتداء التعليم حدا بالحقيقة.

(۶۹۱) و اما اگر حد خود به خود به وجود اشاره داشته باشد به نحوی که تحدید آنچه بین الوجود نیست با حد حقیقی که بین الوجود است بیان این نکته باشد که آن امر موجود است، در این صورت باید کسی که شیء را تحدید می کند، در حقیقت همراه حد بر

وجود آن شیء نیز قیاس کرده باشد، و این محال است! زیرا حد صرفاً بر امور داخل در ماهیت محدود مبتنی است، و موجود- همان‌طور که دانسته‌ای- از این امور به شمار نمی‌رود. ۶۰۰ وجود جنس و فصل نیست، بلکه محمول لازم است، و حدّ وجود را اعطا نمی‌کند، زیرا حدّ فقط فصول و اجناس را اعطا می‌کند. بلکه وجود را برهان اعطا می‌کند: زیرا برهان عبارت از آن چیزی است که لوازماتی را که داخل در حدّ نیستند اعطا کند. برهانی که وجود را اعطا می‌کند، وجود مجهول الوجود مطلق، یا وجودی را اعطا می‌کند که بودنش برای شیء مجهول است، و تمام این امور لوازم خارج

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۲۴

از ماهیت‌اند. بنابراین نه برهان آنچه را که داخل در حدّ است طلب می‌کند زیرا آن خود به‌خود بین است، و نه حدّ مطلوب برهان را اعطا می‌کند، زیرا مطلوب برهان خارج از جوهر شیء است. ۶۰۱ و به همین خاطر است که اهل علوم بین برهان و حدّ دیواری زده‌اند، و مأخذ اعطاء حدود را بابتی قرار داده‌اند و حدود را از راه اقتضاب به دست آورده‌اند. و مأخذ برهان را بابتی دیگر قرار داده و براین را از راه تألیف به دست آورده‌اند. مثلاً هرگاه در هندسه حدّ مثلث را مطرح می‌کنند، مقدمتاً چیزی درباره وجود مثلث نمی‌گویند بلکه حتی بیان نمی‌کنند که آیا این حدّ، حدّ حقیقی است یا شرح الاسم است. اما وقتی با شکل اول در کتاب «اصول» برهان اقامه کردند که مثلث موجود است در این هنگام آنچه در ابتدای تعلیم، شرح الاسم بود به حدّ حقیقی تبدیل می‌گردد.

(۶۹۲) فما أظهر ما بان أن مأخذ الحد الحقيقي مبين لمأخذ القياس. و كذلك القول المعترف لماهيّة الاسم الذي ليس بحد و هو أظهر. و ذلك لأن معناه أن هذا الاسم أعني به كذا و كذا. وهذا لا يمكن أن يناع فيه أو يخاصم كما لا يناع في الاسم. و أما أن هذه الذات حدها كذا و كذا فيمكن أن يناع فيه و يخاصم. و بين الأمرين فرق.

(۶۹۲) چقدر این مطلب روشن است که ماخذ حدّ حقیقی مباین ماخذ قیاس است. و همین‌طور است قول معرّف برای ماهیت اسم که حدّ نیست، و این روشن‌تر است. و این بدین خاطر است که معنای شرح الاسم این است که مقصود از این اسم فلان و بهمان است. و در این‌جا ممکن نیست منازعه یا مخاصمه‌ای باشد همان‌طور که درباره‌ی اسم منازعه وجود ندارد. و اما در این که حدّ این ذات فلان و بهمان است امکان دارد منازعه و مخاصمه‌ای وجود داشته باشد. و بین این دو امر فرق است.

(۶۹۳) و لو كان كل قول يطابقه اسم مطابقه يكون لها الاسم يدل على تلك الجملة، و القول يدل على تفصيل ما يدل عليه الاسم حدّا، لكان مخاطباتنا و كلامنا حدودا. فما من لفظ مركب بلفظ استفهام أو خبر أو دعاء أو تمن أو تعجب أو ترج أو أمر أو نهي أو غير ذلك، إلا و يمكن أن يوضع اسم مفرد بدله. فيكون جميع ذلك حدودا. بل تكون القصيدة الطويلة مثل شعر أو مبروس المسمى بأيلياس حدا لأنه يمكن أن تسمى باسم واحد مفرد، كما سمي البلد و القرية مع كثرة أجزائه باسم واحد. ثم يكون حده تفصيل

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۲۵

جمله.

(۶۹۳) اگر هر قولی که اسمی با آن مطابق بود به نحوی که به سبب این مطابقت اسم بر آن جمله دلالت می‌کرد، و قول بر تفصیل آنچه که اسم بر آن دلالت می‌کند دلالت می‌کرد، حدّ بود در این صورت تمام مخاطبات و کلام ما حدّ می‌بود. و هیچ لفظ مرکبی اعم از استفهام یا خبر یا دعا یا تمنّی یا تعجب یا ترجی یا امر یا نهی یا غیره نمی‌بود مگر آنکه امکان داشت که به جای آن، یک اسم مفرد وضع شود. در این صورت تمام این امور حدود می‌شدند. بلکه قصیده‌ای طولانی مثل شعر او مبروس موسوم به ایلید هم حدّ می‌شد زیرا امکان دارد که به اسم واحد مفردی موسوم شود، همان‌طور که شهر و ده، علی‌رغم کثرت اجزاء، به اسم واحد موسوم می‌گردد، سپس تفصیل جمله‌ی آن حدّ آن می‌باشد.

(۶۹۴) فبين إذن أن القياس لا يثبت حدا، و الحد لا يكون قياسا، و لا دلالتهما على شيء واحد بعينه. فإنه لا قياس على ما يدخل فيما هو.

(۶۹۴) بنابراین روشن شد که قیاس حد را ثابت نمی‌کند، و حد قیاس نیست، و این دو بر یک چیز واحدی عینا دلالت ندارند، پس بر آنچه که در ماهیت داخل است قیاس وجود ندارد. ۶۰۲

(۶۹۵) و الاستقراء أيضا إنما هو لإثبات «هلیة» بسیطة أو مرکبة، و حکمه حکم القیاس و البرهان. و لا سبیل إلى إثبات الحد به. (۶۹۵) همچنین استقراء برای اثبات «هلیت» بسیط یا مرکب است و حکم آن حکم قیاس و برهان است، و راهی برای اثبات حد توسط استقراء وجود ندارد.

(۶۹۶) أما أنه لا يمكن أن يبرهن على الحد فقد بيناه. و أما الآن فإنا نقول:

(۶۹۶) اما این که امکان ندارد بر حد برهان اقامه شود، آن را بیان کردیم. و اما اینک می‌گوییم:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۲۶

(۶۹۷) إنه قد يتفق أن يكون لبعض البراهين منفعة في حدس بعض الحدود و بالعكس. و نقول كما أنا لا نطلب لم الشيء إلا بعد أن نضع هل الشيء، كذلك لا نعرف ما الشيء إلا بعد أن نعرف هل الشيء ثم معرفة هل الشيء قد تحصل لنا على سبيل العرض بأن لا يكون الحد الأوسط علة لوجود النتيجة، بل علة للزوم النتيجة، أو يكون عارضا غريبا لازما و قد تحصل بالذات: و ذلك إذا عرفنا الشيء من قیاس بحد أوسط هو سبب وجوده. فهذا الطريق هو الطريق الذي يؤدي إلى معرفة بالهل حقيقة. و الطريق الأول لا ينفعنا ألبة في اكتساب ما هو و في اقتناء الحد. و أما هذا الطريق فإنه لما كان يدل فيه على علة وجود الشيء العلة التي هي ذاتية له، فلا يبعد أن يكون ما يفهمنا من وجوده شي زائدا على وجوده المطلق - و هو وجود العلة الذاتية: و هو إما حده و إما جزء من حده فحينئذ لا يبعد أن يتبته مع مراعاة الشرائط المذكورة على حده. فمثل هذا كما أنه مع التوقيف على الهلية يشير إلى لمية الهلية، فكذلك مع التوقيف على الهلية يشير إلى مائية الهلية. و خصوصا و قد سلف منا البيان أن للمية الهلية و مائية الهلية مشاركة. و مثال هذا أن من قاس على أن القمر ينكسف فقال إن القمر قد يقع قبالة الشمس وراء ستر الأرض، و إذا وقع كذلك انكسف، أو قال ما يجري مجرى هذا الكلام، فإن كسوف القمر يثبت به. و أيضا أنه لم ينكسف يثبت به. و أيضا أنه ما كسوفه - و هو زوال ضوئه بستر الأرض - يثبت به. و خصوصا إذا استقصى هذا البيان حتى صير إلى العلة القريبة التي هي الصورة للكسوف بعد العلل الفاعلة له. فإذا جمعت تلك الأوساط كلها مع الحد الأكبر كان حدا تاما، مثل قولنا إن القمر يمكن أن يقع قبالة الشمس المفيدة إياه الضوء على القطر؛ و كل ما وقع كذلك فإن الأرض تستر عنه ضوء الشمس، و كل شيء يكون كذا فإنه لا يضيء، بعد أن كان يضيء و كل ما كان كذلك فهو منكسف، فالقمر منكسف. فإذا أخذت هذه الأوساط و ابتدئ من أقربها إلى المنكسف - و هو أنه لا يضيء بعد أن كان يضيء - و جمعت هذه بالعكس من ترتيبها، كان حدا للكسوف تاما: و ذلك لأن حد كسوف القمر هو أن لا يضيء القمر بعد أن كان يضيء لستر الأرض عنه ضوء الشمس لوقوعه من الشمس على القطر.

فهذا هو الحد التام للكسوف، و اكتسب من هذا البرهان التام على الكسوف الأول. و ذلك الأول حد ناقص أخذ من برهان ناقص.

(۶۹۷) گاهی اتفاق می‌افتد که بعضی براهین در حدس زدن بعضی حدود سودمند باشند و بالعکس. ۶۰۳ می‌گوییم همان‌طور که ما «لم» شیء را طلب نمی‌کنیم مگر بعد از وضع کردن «هل» شیء، به همین سان ما «ما» شیء را نمی‌شناسیم مگر بعد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۲۷

از شناختن «هل» شیء؛ اما شناختن «هل» شیء گاهی بالعرض برای ما حاصل می‌شود و آن در صورتی است که حد اوسط علت وجود نتیجه نباشد، بلکه علت لزوم نتیجه باشد، ۶۰۴ یا عارض غریب لازم باشد، ۶۰۵ و گاهی شناختن «هل» شیء بالذات برای ما حاصل می‌شود: و آن در جایی است که ما شیء را از طریق قیاسی که حد اوسط آن سبب وجود نتیجه‌ی آن است شناخته باشیم، ۶۰۶ و این طریق طریقی است که ما را به معرفت حقیقی به «هل» مؤدی می‌شود. و طریق اول البته در اکتساب ماهیت و اقتناص حد سودمند نیست. اما در این طریق آخر از آن جا که در آن بر علت وجود شیء، علتی که برای شیء ذاتی است، دلالت می‌شود، بعید

نیست آنچه وجود شیء را بر ما می‌فهماند، چیزی زاید از اصل وجود مطلق آن- که عبارت است از وجود علت ذاتی- را به ما بفهماند: و آن چیز زاید یا حدّ شیء است، و یا جزئی از حدّ شیء است؛ در چنین موردی بعید نیست که با مراعات شرایط مذکور به حدّ شیء تنبّه پیدا کنیم. در چنین جایی همان‌طور که علاوه بر آگاه کردن بر هلیت، اشاره به لمیت هلیه دارد، به همین‌سان علاوه بر آگاه کردن به هلیت، اشاره به مائیت هلیه هم دارد. و خصوصاً بیان این مطلب گذشت که لمیت هلیه و مائیت هلیه مشارکتی هم دارند. ۶۰۷ مثال: هر کس بر انکساف ماه برهان آورد و بگوید ماه گاهی روبروی خورشید و پشت به سایه‌ی زمین قرار می‌گیرد، و هرگاه چنین شود، ماه منکسف می‌شود، یا چیزی شبیه به این مطلب بگوید؛ با این بیان کسوف ماه اثبات می‌شود و هم‌چنین لم کسوف ماه نیز ثابت می‌گردد. ۶۰۸ هم‌چنین با این بیان «ما» ی کسوف ماه- که عبارت است از زوال نور ماه در اثر سایه‌ی زمین- نیز ثابت می‌شود. و این امر خصوصاً زمانی صورت می‌گیرد که ما بیان را ادامه دهیم تا به علت قریب که همان علت صوری کسوف بعد از علل فاعلی آن است نایل شویم. بنابراین هرگاه تمام این اوساط همراه حدّ اکبر ۶۰۹ جمع شوند حدّ تام حاصل می‌شود. مانند این مثال که: ممکن است ماه آن‌چنان روبروی خورشید واقع شود که نور خورشید بر قطر آن بتابد، و هرآنچه چنین واقع شود زمین می‌تواند مانع رسیدن نور خورشید به آن شود، و هر چیزی که چنین باشد، نور خود را بعد از این که نورانی بود از دست می‌دهد و هرآنچه که چنین باشد منکسف می‌شود، پس ماه منکسف می‌شود. پس هرگاه این اوساط اخذ شوند و از اقرب آن‌ها ابتدا کرده و به ماه منکسف- که عبارت است از عدم نورانیت بعد از نورانیت- رسیدی و این امور را به ترتیب بر عکس لحاظ کردی، این امور حدّ تام کسوف خواهند بود: و این بدین خاطر است که حدّ کسوف ماه عبارت است از این که ماه بعد از آن که نورانی بوده است نور خود را به

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۲۸

خاطر این که زمین مانع رسیدن نور خورشید به ماه می‌شود از دست بدهد. بنابراین، این حدّ تام کسوف است و از این جا برهان تام برای کسوف اول اکتساب می‌شود. و بیان اوّل، حدّ ناقص بود که از برهان ناقص اخذ می‌شود.

(۶۹۸) و عسی المشکک يعترض في هذا فيقول: كأن هذا البرهان لا يصح ولا يقوم إلا لمن تقدّم فعرّف حدّ الكسوف، فلا يكون البرهان قد أفاد الحد. فنقول:

(۶۹۸) و چه بسا کسی که در این بیان تشکیک کرده و اعتراض کند و بگوید:

مثل این که این برهان صحیح نیست و جز برای کسی که قبلاً حدّ کسوف را می‌داند معتبر نباشد، پس این برهان افاده حدّ نمی‌کند. پس می‌گوئیم:

(۶۹۹) إن الشيء يعرف معرفة بالفعل، و يعرف معرفة بقوة قریبة من الفعل يكون عنها غفلة و يحتاج فيها إلى تنبيه. فالبرهان يدل على الحد على سبيل التنبيه عن الغفلة. و أما الحد فلا يبرهن عليه ألبته. فكأن هذا قد كان يعرف أن القمر يصيبه كذا من الشمس فغفل عنه. فإذا سمع هذا لحظ ذهنه هذه الأجزاء، فلم يلبث أن يتيسر له الانتقال إلى ترتيب الحد.

(۶۹۹) شیء گاهی با معرفت بالفعل شناخته می‌شود؛ و گاهی با معرفت بالقوه‌ی قریب به فعل شناخته می‌شود که از آن غفلتی حاصل می‌شود که احتیاج به تنبیه دارد.

بنابراین برهان بر سبیل تنبیه از غفلت، بر حدّ دلالت دارد. و البته بر حدّ برهان اقامه نمی‌شود. بنابراین مثل این است که این شخص قبلاً- نورانی شدن ماه از خورشید را می‌دانسته است و از آن غافل شده است، و هرگاه این مطلب را می‌شنود ذهنش این اجزاء را لحاظ می‌کند و در انتقال به ترتیب حدّ توقف نمی‌کند. ۶۱۰

(۷۰۰) و اما إذا لم يكن البرهان مؤلفاً بالعلل، بل كان قياساً من العوارض و اللوازم، فقليل مثلاً إن القمر قد لا يقع له ظل في الاستقبال، و إذا لم يقع له ظل فهو منكسف، فالقمر قد ينكسف، فليس يصطاد من مثل هذا حد، بل يجب أن يعطى العلة بعينها. أما العلة الحقيقية

عند قوم فالستر، و عند قوم انقلاب القمر، و عند قوم طفوءه بعد اشتعاله.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۲۹

(۷۰۰) و اما هرگاه برهان شامل علل نباشد، بلکه قیاسی از عوارض و لوازم باشد، مانند: ماه گاهی در مقابله با آن سایه نمی‌اندازد، و هرگاه سایه نیاندازد منکسف است، پس ماه گاهی منکسف است؛ از برهانی مانند این مثال حد بدست نمی‌آید، بلکه واجب است که علت عینا داده شود. اما علت حقیقی انکساف ماه به عقیده قومی ستر آن است، و به عقیده قومی انقلاب ماه است، و به عقیده قومی خاموش شدن ماه بعد از اشتعال آن است.

(۷۰۱) و كذلك إن قال قائل إن السحاب قد تطفأ فيه النار، و إذا طفت فيه النار حدث صوت الرعد، فإنه يمكن أن يستخرج من هذا البرهان حد الرعد.

(۷۰۱) و همین‌طور اگر کسی بگوید: گاهی در ابر آتش خاموش می‌شود، و هرگاه در ابر آتش خاموش شود، صدای رعد حادث می‌شود: از چنین برهانی ممکن است که حد رعد استخراج شود. ۶۱۱

(۷۰۲) و أما كل شيء لا علّة له، فلا برهان عليه ولا حدّ بالحقیقه له إلا الوجه الذي يجب أن يتأمل و يتذكر من فصل علمناه في أول الكتاب. ثم لا يجب من كلامنا في هذا الفصل أن يظنّ - كما ظن بعض الناس - أن كل برهان بعلّة فإنه يدل على الحد، فإن المعلم الأول لم يضمن هذا، بل ضمن أنه قد يكون من هذا الصنف ما يدل على الحد، لا على أن كله كذلك. و لا لو ضمنه كان حقا: فإنه إذا كان الحد الأوسط نوعا للحد الأكبر كان القياس برهانا و مأخوذا من علّة النتيجة وحدها، لا للحد الأكبر مجردا، و مع ذلك لم يستنبط منه حد. و قد فرغنا نحن عن ذلك. فيشبه أن يكون هذا حيث يكون الشيء الذي هو الأوسط علّة بذاته للأكبر منعكسة عليه، و علّة للنتيجة معا. و أما الظن المستحكم لقوم أن البراهين إنما هي حدود وسطی هي علل منعكسة على الحدود الكبرى، بل و على الصغرى، فأمر باطل. و إنما غرهم قلّة العناية و النظر، و فصل من كلام المعلم الأول لم يستقصوه حق الاستقصاء، و سنصير إليه عن قريب، و نبين أن العلل قد تكون أخص من المعلولات في كثير من الأشياء و لا- تنعكس عليها، إلا- أنا نشتغل هاهنا بما هو غرضنا فنقول:

(۷۰۲) اما هرآنچه که علت ندارد، برای آن برهانی نیست و حد حقیقی ندارد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۳۰

مگر به یک وجه، که باید در فصلی که در اول کتاب تعلیم دادیم تأمل و تذکر شود. ۶۱۲ اما از کلام ما در این فصل نباید گمان شود- چنانچه بعضی گمان کرده‌اند- که هر برهانی که شامل علت باشد بر حد دلالت می‌کند؛ و معلم اول این را ضمانت نکرده است، بلکه او ضمانت کرده که گاهی برهانی از این صنف بر حد دلالت می‌کند، نه این که تمام این برهان‌ها چنین باشد. و حتی اگر چنین مطلبی را ضمانت می‌کرد، بر حق نبود: زیرا هرگاه حد اوسط نوعی از حد اکبر باشد، قیاس برهانی خواهد بود و تنها علت نتیجه، و نه علت حد اکبر، در آن مأخوذ خواهد بود، با این حال از چنین برهانی حد استنباط نمی‌شود. و ما از این مسأله فارغ شده‌ایم. و به نظر می‌رسد که این امر در جایی باشد که حد اوسط ذاتا علت حد اکبر باشد و برهم منعکس باشند ۶۱۳ و در عین حال علت نتیجه هم باشد. اما ظن قوی عده‌ای مبنی بر این که براهین همانا حدود وسطایی هستند که علل انعکاس یابنده بر حدود کبری، بلکه بر حدود صغری‌اند امری باطل است. و این عده به خاطر قلّت عنایت و نظر فریفته شده‌اند، و فصلی از کلام معلّم اول را خوب استقصاء نکرده‌اند، و ما عن قریب به این فصل می‌پردازیم و بیان می‌کنیم که گاهی در بسیاری از اشیاء علل از معلولات خود اخص هستند و بر آن‌ها منعکس نمی‌شوند، و اینک به مقصود خود اشتغال می‌ورزیم و می‌گوییم:

(۷۰۳) إن المعلم الأول دل على أن البراهين ذوات العلل تعطى بوجه ما تنبئها على الحدود، و ذلك في الأشياء التي هي عارضة لشيء و في شيء لعلّة من جنس العلل المأخوذة في الحدود.

(۷۰۳) معلم اوّل گفته است براهینی که شامل علل هستند به وجهی بر حدود تنبّه می‌دهند و این در اشیا بیی است که به خاطر علتی که از جنس علل اخذ شده در حدود می‌باشد در چیزی و برای چیزی عارض هستند. ۶۱۴

(۷۰۴) و اما ما لا علة له فی وجود ذاته مطلقا، أو لشیء: لأنه غیر عارض فی شیء، أو عارض أول بلا علة- و من جنسه مبادئ العلوم- فإنه قد یصدّق به من غیر قیاس یعطی هلیة البتة. بل هلیتها واضحة. و مع ذلك فقد یکتسب لها حدّ.

(۷۰۴) و اما آنچه که وجود مطلق آن، یا وجود آن برای چیزی علت

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۳۱

ندارد: ۶۱۵ زیرا عارض چیزی نیست، یا عارض اوّل بدون علت است- و مبادی علوم از این قبیل است- در چنین جایی وجود آن چیز بدون قیاسی که هلیت شیء را اعطا کند تصدیق می‌شود. زیرا هلیت آن واضح است. با این حال گاهی برای چنین چیزی حدّ اکتساب می‌شود.

(۷۰۵) و أيضا کثیر من المعانی یوضع فی العلوم وضعاً، مثل الوحدة فی علم العدد، فلا یقاس بالبرهان علی وجوده، بل یوضع وضعاً، و ربما أُنْفَع فیهِ بکلام جدلی أو استقراء إقناعاً غریباً لیس من شرط التعلیم، و لكن ذلك لا یتعذّر تحدیده.

(۷۰۵) هم چنین وجود بسیاری از معانی وضع شده در علوم، مانند وحدت در علم عدد، با برهان بدست نمی‌آید، بلکه وجود آن‌ها وضع می‌شود؛ و چه بسا با کلامی جدلی یا استقرائی به نحوی درباره‌ی وجود آن‌ها اقناع حاصل شود که البته این از شرط تعلیم نیست؛ لکن این امر ما را از تحدید آن معنا معاف نمی‌کند.

(۷۰۶) فإذن لیس کل حد إنما یتوقع فیهِ أن یصار إلیهِ من البرهان، بل کثیراً ما یحد الشیء أولاً- فیکتصن من حده البرهان علی عوارضه، و خصوصاً من حدود البرهان الذاتیة و الحدود التي فیها شیء علة و شیء آخر معلول، مثل قولنا إن الرعد صوت یحدث فی الغمام لطفوء النار فیهِ. و طفوء النار علة و الصوت معلول، و مجموعهما- لا أحدهما وحده- هو الحد التام: فإنه و إن کان طفوء النار علة فاعلة للصوت، و الصوت معلول له، فالصوت علة للرعد علی سبیل العلل الصوریة. و الحد بجملة علة صوریة للمحدود؛ و إن کان بعض أجزائه علة لبعض. و إذا کان الحد بالجملة علة صوریة للمحدود فکل جزء منه هو علة لا محالة. و إنما یكون البرهان مفیداً للحد إذا کان فیهِ جزء هو علة و جزء هو معلول علی نحو ما قلنا.

(۷۰۶) بنابراین چنین نیست که ما توقع داشته باشیم که به هر حدّی از راه برهان برسیم، ۶۱۶ بلکه بسیاری اوقات ابتدا شیء تحدید می‌شود و از طریق این حدّ به برهان بر عوارض آن شیء می‌رسیم، و خصوصاً از طریق حدود برهان ذاتی و حدودی که چیزی در آن‌ها علت و چیز دیگری معلول است. مانند این که می‌گوییم: رعد صوتی است که از خاموش شدن آتش در ابر حادث می‌شود. خاموش شدن آتش در این جا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۳۲

علت، و صوت معلول است، و مجموع آن‌ها- و نه هیچ کدام به تنهایی عبارت است از حدّ تام:

زیرا هر چند خاموش شدن آتش علت فاعلی صوت است، و صوت معلول آن است، با این حال صوت بر سبیل علت صوری، علت رعد است. مجموع حدّ، علت صوری محدود است؛ هر چند بعضی از اجزاء آن علت بعضی از اجزاء دیگر است. پس هر گاه مجموع حدّ علت صوری محدود باشد پس هر جزء آن ناچار علت است. بنابراین صرفاً در جایی مفید حدّ است که به نحوی که گفتیم جزئی از آن علت، و جزئی دیگر معلول باشد.

الفصل الرابع فی مشارکة أجزاء الحد و أجزاء بعض البراهین، و کیفیة الحال فی توسط الحدود و توسط أصناف العلل (۷۰۷) و مما ینفعنا فی المقاصد التي إیّاها نغزوا، أن نعرّف ما الحد التام و ما الحد الناقص و ما الحد الناقص الذی هو مبدأ برهان، و ما الحد الناقص الذی هو نتیجة برهان، و من جمیع ذلك ما الذی هو حد حقیقی بحسب الذات، و ما الذی هو حد مجازی بحسب الاسم. و

جميع هذه ينحصر في أربعة أقسام.

فصل چهارم در مشاركت اجزاء حد و اجزاء بعضی براهین، و کیفیت حد اوسط قرار گرفتن حدود و حد اوسط قرار گرفتن انواع علل

۶۱۷

(۷۰۷) از جمله چیزهایی که برای ما در راه چیزهایی که آن‌ها را طلب می‌کنیم ۶۱۸ سودمند است شناختن این است که حد تام چیست و حد ناقص چیست و حد ناقصی که مبدأ برهان است چیست، و حد ناقصی که نتیجه‌ی برهان است چیست، و از جمیع این امور حد حقیقی به حسب ذات چیست، و حد مجازی به حسب اسم چیست. و تمام این امور در چهار قسم منحصر است. ۶۱۹
برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۳۳

(۷۰۸) فیقال «حد» بوجه ما لما هو قول یشرح الاسم و یفهم المعنی الذی هو مقصود بالذات فی ذلک الاسم، لا بالعرض، و لا یدل علی وجود و لا علی سبب وجود، اللهم إلا أن یتفق أن یکون معنی الاسم موجودا معروفاً بوجود، فیکون فیہ حیثیة دلالة ما بالعرض علی سبب الوجود. و ذلک لأنه من جهة ما هو شرح الاسم لیس حد ذات؛ و إن کان لا یکون حد ذات إلا و هو شرح اسم. فإن أخذ فی الابتداء علی أنه شرح اسم للشک فی وجود معنی الاسم و تضمن بیان سبب معنی الاسم لو کان موجودا، فهو بالعرض معط للعلّة، مثل ذکر حد المثلث قبل ثبوت وجود المثلث، فإنه إنما یورد و یؤخذ أولاً علی أنه شرح اسم، و لا یدری من أمره هل هو موجود المعنی. و مع أنه یؤخذ شرح اسم، لا بد من أن یعطى أسباب المثلث و هی الأضلاع الثلاثة. فیکون مثل هذا یعطى أسبابا لما لو کان موجودا كانت أسبابه هذه. فإذا اتفق أن صحّ عند إنسان أنه موجود انقلب ذلک القول بالقیاس إلى ذلک الإنسان حداً و معطیا للعلّة. و إعطاؤه للعلّة - من جهة ما هو شرح اسم - بالعرض. و كذلك دلالة علی الوجود.

(۷۰۸) «حد» به وجهی به آن قولی که اسم را شرح می‌کند گفته می‌شود. قولی که معنایی را که بالذات، و نه بالعرض، در این اسم مقصود است می‌فهماند، و بر وجود و بر سبب وجود دلالت نمی‌کند، مگر این که معنی اسم موجود بوده و وجود آن شناخته شده باشد، که در این صورت آن قول، بالعرض بر سبب وجود دلالت می‌کند. و این بدین خاطر است که آن قول از آن جهت که شرح الاسم است حدّ یک ذات نیست، هرچند هیچ جا حدّ یک ذات نیست جز این که آن عبارت از شرح یک اسم است. بنابراین اگر قولی در ابتدا به خاطر شکّ در وجود معنی اسم، شرح الاسم اخذ شود و متضمن بیان سبب معنای اسم باشد اگر این معنا موجود باشد، در این صورت این قول بالعرض اعطای علت می‌کند، مانند ذکر حدّ مثلث قبل از ثبوت وجود مثلث: زیرا آن ابتدا به عنوان شرح الاسم اخذ می‌شود، و از این شرح الاسم دانسته نمی‌شود که آیا مثلث موجود است یا نه. و با این که آن قول شرح الاسم اخذ می‌شود، ناچار اسباب مثلث را، که عبارت است از اضلاع ثلاثة، است اعطا می‌کند. چنین شرح الاسمی اسبابی را اعطا می‌کند که اگر آن معنی موجود باشد اسبابش همین اسباب باشد. و اگر کسی بفهمد که آن معنی موجود است، در این صورت آن قول نسبت به این شخص به «حدّ» منقلب شده و اعطای علت می‌کند.

و اعطای علت - از جهت شرح الاسم بودن - بالعرض است. و دلالت این قول بر وجود نیز به همین سان است. ۶۲۰

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۳۴

(۷۰۹) و هذا الحد المقول بحسب الاسم إذا لم یوافق معنی الوجود، کان اتحاد أجزائه شیئاً معتبراً من وجه. فإذا کان بحسب الذات کان اتحاد أجزائه معتبراً من وجه آخر:

و ذلک لأن القول إنما یکون واحداً علی أحد وجهین: إما لأنه متصل الاجزاء بالأربطة الجامعة کما مضی منا ذکره فیما سلف مثل قصیده أو کتاب فما دونه. و اما لأن الأجزاء تصیر شیئاً واحداً فی النفس یدل علی شیء واحد فی الوجود. و الحد الذی یکون بحسب الاسم فیشبه أن یکون اتحاد أجزائه - مادام لیس مطابقاً لموجود واحد - اتحاداً بالأربطة، إلا أن یؤخذ بالقیاس إلى خیال واحد فی

النفس. و إلى هذا القسم و الوجه ذهب قوم. فكأنه غير مستمر في جميع الحدود التي هي بمعنى شروح الاسم. فإنه إذا كان المعنى محالاً- لا- خيال له في النفس ألبته، فكيف يكون خياله وجدانياً؟ و إن كان محالاً و له خيال في النفس ذو أجزاء لا تجتمع في الطبع، فكيف يكون ذلك الخيال واحداً؟ مثل تخيلنا إنساناً يطير.

فإن كان هذا الخيال واحداً، فعساه أن يكون واحداً بجهته غير الجهة التي بها تكون المعاني العقلية و الخيالات الصحيحة واحداً. فإن «الواحد» يقال على وجوه كثيرة، و نحن لا- نذهب إلى هذا المعنى في قولنا معنى واحد و شيء واحد، بل نشير إلى اتحاد طبيعي جوهری.

(۷۰۹) حدّ به حسب اسم اگر در عالم خارج متعلقی نداشته باشد باید در این صورت اتحاد اجزاء آن از یک وجه اعتبار شود. ۶۲۱ و اگر حدّ، به حسب ذات باشد در این صورت اتحاد اجزاء آن از یک وجه دیگر اعتبار می‌شود. و این بدین خاطر است که یک قول بنا بر یکی از دو وجه زیر می‌تواند واحد باشد: یا اجزاء آن با پیوندهای جمع‌کننده‌ای باهم ارتباط پیدا کند مانند آنچه که ذکر آن گذشت، مثل قصیده یا کتاب. و یا به خاطر این است که اجزاء آن قول شیء واحدی را در نفس تشکیل می‌دهند که بر شیء واحد موجود دلالت دارد. حدّی که به حسب اسم است به نظر می‌رسد که اتحاد اجزاء آن- مادام که با وجود واحدی مطابق نیست- با پیوندها صورت گیرد، مگر آن که این اتحاد نسبت به خيال واحدی در نفس اخذ شود؛ و قومی این قسم و وجه را معتقد شده‌اند. اما گویی این اتحاد در تمام حدودی که به معنای شرح الاسماء استمرار ندارد، زیرا هرگاه معنی قول، امر محالی باشد البته به ازای آن خیالی در نفس وجود نخواهد داشت، پس چگونه خيال آن معنی می‌تواند ادراک شود؟ و اگر آن معنی محال باشد و با این همه خیالی در نفس داشته باشد که دارای اجزایی است که در طبع مجتمع نمی‌شوند، در این صورت چگونه این خيال می‌تواند واحد باشد؟ مانند تخیل انسان پرنده، که اگر این تخیل خيال واحدی باشد، چه بسا وحدت آن به جهتی باشد که غیر از جهتی است که در معانی عقلیه و خیالات صحیح واحد اعتبار دارد. زیرا «واحد» به وجوه بسیاری گفته می‌شود، و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۳۵

ما وقتی می‌گوئیم معنی واحد یا شیء واحد، این معنی واحد را در نظر نداریم، بلکه به اتحاد طبیعی جوهری اشاره می‌کنیم. ۶۲۲ (۷۱۰) هذا، و أما الحد الكائن بحسب الذات فهو متحد الأجزاء بالحقيقة لأنه لخيال أو لمعنى أو لموجود واحد بالحقيقة بوحدته طبيعية. و هذا وجه مما يقال عليه الحد.

(۷۱۰) أمّا حدّی که به حسب ذات است حقیقتاً متحد الاجزاء است، زیرا آن حدّ برای خيال، یا معنا یا موجود واحدی است که وحدت طبیعی دارد. و این یک وجه از وجوهی است که به آن حدّ می‌گویند. ۶۲۳

(۷۱۱) و يقال «حد» بوجه آخر لما يعطى علّة وجود معنى المحدود و يؤخذ بعينه في البرهان حداً أوسط فيكون مبدأ للبرهان. و إذا أخذ هذا الحد و ضمّ إليه كماله- و هو إضافته إلى المعلول- و وضع المحدود، اجتمع فيه ثلاثة أشياء: أعنى المحدود، و حدا يعطى العلّة، و كماله في إعطاء العلّة و هو ذكر المعلول. و هذه الأشياء الثلاثة ينعكس بعضها على بعض، و إلا لما كان محدود و حدّ و كمال للحد: لأن المحدود و الحدّ متساويان، و كمال الحد هو معلول الحد الذي يوجد عنه فقط، و يوجد لجميع المحدود، و هو أيضاً مساو للأولين. و هذه الأمور الثلاثة موضوعاً لأن يكون منها برهان ينتج كمال الحدّ لموضوع ما بقياسين.

(۷۱۱) «حدّ» به وجهی دیگر به چیزی گفته می‌شود که علّت وجود معنی محدود را اعطاء کرده و در برهان عیناً به عنوان حدّ اوسط اخذ می‌شود و مبدأ برهان واقع می‌گردد. و هرگاه این حدّ اخذ شود و کمال آن- که عبارت است از اضافه‌ی آن به معلول- به آن ضمیمه شود، و محدود وضع شود، در آن سه چیز جمع می‌گردد: یعنی محدود، و حدّ که اعطای علّت می‌کند، و کمال حدّ در اعطای علّت که عبارت از ذکر معلول است. و این امور سه گانه بعضی بر بعضی دیگر منعکس می‌شود و گر نه محدود و حدّ و کمال نمی‌باشند: زیرا محدود و حدّ مساوی‌اند، و کمال حدّ عبارت است از معلول حدّ که فقط از حدّ به وجود می‌آید، و تمام این‌ها بر

محدود حمل می‌شوند، و آن هم‌چنین با دو امر اول مساوی است. و این امور سه‌گانه موضوعند برای این که از آن‌ها برهانی حاصل آید که کمال حد را برای موضوعی از طریق دو قیاس نتیجه دهد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۳۶

(۷۱۲) إلا أن الأمر في وضع حدود البرهان بالعكس من وضع أجزاء الحد. مثال هذا: لیکن الغیم هو الموضوع للحدود الثلاثة، و لیکن هذا الحد الذی هو العلة هو طفوء النار فی الغیم. و لیکن کما له هو حدوث صوت، فنقول: إن الغیم رطوبة قد طفئت فیها نار، و کل رطوبة طفئت فیها نار يحدث فیها صوت، فالغیم يحدث فی صوت، و کل صوت يحدث فی الغیم فهو رعد، فالغیم يحدث فی رعد. فقد صارت هذه الأمور الثلاثة أجزاء برهانی مرتین أصغر حدودهما موضوع الأمور الثلاثة و هو الغیم. فكان طفوء النار أول مذكور من هذه الثلاثة، ثم حدوث الصوت. و كان حدوث الصوت یثبت فی نتیجه البرهان الأول و طفوء النار لا یثبت، بل هو مبدأ برهان لا نتیجه. و المحدود- و هو الرعد- هو آخر مذكور من هذه الثلاثة فی البرهان الثانی و مذكور فی النتيجة الثانیة.

(۷۱۲) ترتیب وضع حدود برهان برعکس ترتیب وضع اجزاء حد است. مثال: فرض کنیم «ابر» موضوع حدود سه‌گانه باشد، و حدی که علت است «خاموش شدن آتش در ابر» باشد و کمال این حد «حدوث صوت» باشد، بنابراین چنین می‌گوئیم: ابر رطوبتی است که آتشی در آن خاموش شده است، و هر رطوبتی که آتش در آن خاموش شود در آن صوت حادث می‌شود، بنابراین در ابر صوت حادث می‌شود؛ و هر صوتی که در ابر حادث شود رعد است، بنابراین در ابر رعد حادث می‌شود. پس این امور سه‌گانه اجزاء دو برهانی هستند که اصغر آن‌ها موضوع این امور سه‌گانه است که همان «رعد» است. و خاموش شدن آتش، اول چیزی است که از این امور سه‌گانه ذکر می‌شود، و سپس حدوث صوت ذکر می‌گردد. حدوث صوت در نتیجه‌ی برهان اول اثبات می‌شود، و خاموش شدن آتش اثبات نمی‌شود، بلکه آن مبدأ برهان است نه نتیجه‌ی برهان. و محدود- که عبارت از «رعد» است- آخر چیزی است که از این امور سه‌گانه ذکر می‌گردد که در برهان دوم و نتیجه‌ی دوم مذكور می‌شود.

(۷۱۳) فإذا رددت هذه الحدود إلى تألیف حدی عكست فذكرت أول شيء الرعد، ثم الصوت الحادث فی الغمام، ثم طفوء النار فی الغمام: فقلت إن الرعد صوت حادث فی الغمام لطفوء النار فيه. فقد انقلب ما كان مبدأ البرهان فصار آخر الحد، و ما كان نتیجه للبرهان فصار مبدأ الحد. و صار المحدود الذی كان محمولاً آخر الأمر موضوعاً للجميع.

و نظیر هذا الحد قولنا فی حد الغضب إنه شهوة الانتقام؛ و نظیر کماله غلیان دم القلب، و هو نتیجه البرهان. فإذا حددت قدمت غلیان دم القلب و أردفته بالعلّة و هو شهوة الانتقام. و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۳۷

إذا برهنت قلت: فلان یشتهی الانتقام، و کل من اشتهی الانتقام غلی دم قلبه. فقدمت شهوة الانتقام و أخرت غلیان دم القلب. و الجنس دائماً مع الحد الذی هو نتیجه البرهان.

(۷۱۳) پس هرگاه خواستی این حدود [سه‌گانه] را به صورت حد درآوری، آن‌ها را عکس می‌کنی و اول چیزی که ذکر می‌کنی رعد است، سپس صوت حادث در ابر، و سپس خاموش شدن آتش در ابر؛ و می‌گویی: رعد عبارت است از صوت حادث در ابر به خاطر خاموش شدن آتش در آن. بنابراین آنچه مبدأ برهان بود آخر حد و آنچه نتیجه‌ی برهان بود مبدأ حد واقع می‌شود. و محدودی که محمول آخر بود موضوع این امور واقع می‌گردد. و نظیر این حد، تعریف غضب است که غضب عبارت از شهوت انتقام است و نظیر کمال این حد، به جوش آمدن خون قلب است که نتیجه‌ی برهان است. بنابراین هرگاه خواستی حد تشکیل دهی جوشش خون قلب را مقدم می‌داری و بعد علت را که شهوت انتقام است بعد از آن قرار می‌دهی. و هرگاه خواستی برهان تشکیل دهی می‌گویی: فلانی شهوت انتقام دارد، و هرکسی شهوت انتقام داشته باشد خون قلبش به جوش می‌آید؛ که شهوت انتقام را مقدم و جوشش خون قلب را مؤخر می‌داری. و جنس ۶۲۴ دائماً همراه حدی است که نتیجه‌ی برهان است.

(۷۱۴) و قد ظن قوم أن الحد الذي هو نتيجة البرهان يكون لا محالة من المادة، و الذي هو مبدأ البرهان يكون من الصورة، و حسبوا أن توسط الأرض الذي هو المبدأ الفاعل للكسوف هو علّة صوريّة للكسوف، و أن انمحاق الضوء علّة ماديّة، و كانها من جهة مادة الكسوف، و ليس كذلك. بل تكون العلل المتوسطة و مبادئ البرهان من كل نوع.

(۷۱۴) عده‌ای گمان کرده‌اند حدّی که نتیجه‌ی برهان است ناچار از ماده، و حدّی که مبدأ برهان است از صورت است، و گمان کرده‌اند که در وسط قرار گرفتن زمین که مبدأ فاعلی کسوف است همان علّت صوری کسوف است، و محو شدن نور ماه علّت مادی است، و گویی محو شدن نور ماه از جهتی ماده‌ی کسوف است؛ و حال آن که چنین نیست. بلکه علّت‌های متوسط و مبادی برهان از هر نوعی می‌تواند باشد.

(۷۱۵) و المعلم الأول يجعل الحدّ الثام المجتمع من الحدّ الذي هو مبدأ البرهان و الحدّ الذي هو نتيجة البرهان قسما من الأقسام، و يترك الحدّ الذي هو مبدأ البرهان اقتصارا على فهم المتعلم، و هو بالحقیقة قسم خارج مما ذكر، و هو الزّابع فی الحقیقة بعد برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۳۸

الحدّ الثام، كما أشرنا إليه فی مواضع و سنشير إليه بعد قليل. بل إنما نجعل الزّابع حدّ أمور لا علل لها، و ذوات لا أسباب لوجودها بوجه، و ليس فی حدها الثام شیء هو علّة و معلول، فلا يكون هناك شیء هو مبدأ برهان و شیء آخر هو نتیجه برهان. (۷۱۵) معلّم اوّل حدّ تام را به عنوان مجموع حدّی که مبدأ برهان است و حدّی که نتیجه‌ی برهان است یک قسم قرار داده و حدّی را که مبدأ برهان است ترک کرده و آن را بر فهم متعلّم واگذار کرده است؛ و این قسم در حقیقت قسمی است خارج از آنچه که وی ذکر کرده است، و آن در حقیقت قسم چهارم بعد از حدّ تام است، همان‌طور که قبلا به آن اشاره کردیم و عن قریب بعد از این هم اشاره خواهیم کرد. بلکه ما قسم چهارم را حدّ اموری قرار می‌دهیم که علّت ندارند، و ذواتی هستند که وجودشان به وجهی اسباب ندارد، و در حدّ تام آن‌ها چیزی که علّت و معلول باشد وجود ندارد، در چنین جایی چنین نیست که چیزی مبدأ برهان و چیز دیگری نتیجه‌ی برهان باشد. ۶۲۵

(۷۱۶) و لا کل مبدأ برهان يؤدي إلى حد هو نتيجة برهان، و لكن يجوز أن يكون مبدأ برهان لأمر عارضة خارجة عن الحد. (۷۱۶) و چنین نیست که هر مبدأ برهانی به حدّی که نتیجه‌ی برهان است مؤدّی شود، لکن جایز است که آن مبدأ، نسبت به امور عارض و خارج از حدّ، مبدأ برهان باشد.

(۷۱۷) فإذا لم يعتد القسم الشارح لاسم لا وجود لمعناه حدا- لأنه بالحقیقة ليس حدا لشيء حتى يثبت وجود الشيء- بقيت الحدود الحقیقیة ثلاثة، فإن نتيجة البرهان هو من قبيل دلالة الاسم إلا أنه قد صار حدا. و لا بأس بأن تجعل حدود الأشياء البسيطة من قبيل دلالة الاسم و قد صارت حدودا، اللهم إلا أن يشترط فی هذه أنها لا تكون أيضا إلا لأشياء مخصوصة دلالة الاسم و تركيب المعاني، و تجعل دلالة الاسم أعم من ذلك. و حتى للأشياء التي تركيبها بالعرض كالأبيض و الأنف الأفتس و نحو ذلك. و كيف كان فإنه يكون قسما أو نوعا تحت ذلك، فلا تكون بالحقیقة القسمة الأولى إليها.

(۷۱۷) چون آن قسمی را که شرح الاسم بوده و معنای آن وجود ندارد حدّ به حساب نمی‌آوریم زیرا این قسم در حقیقت حدّ چیزی نیست تا این که وجود آن چیز ثابت شود-

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۳۹

بنابراین حدود حقیقی سه قسم باقی می‌مانند، نتیجه‌ی برهان نیز از قبیل دلالت بر اسم است، جز این که گاهی به حدّ تبدیل می‌گردد. ۶۲۶ و اشکالی ندارد که حدود اشیاء بسیط از قبیل دلالت اسمی قرار داده شود که به حدود تبدیل می‌شوند، مگر این که در این اشیاء شرط شود که هم‌چنین معانی این اشیاء نباید مرکّب باشد، و بدین ترتیب دلالت اسم، اعمّ از آن قرار داده شود. حتّی برای اشیایی که ترکیب آن‌ها بالعرض است نیز چنین دلالت کند، مانند ابیض و بینی پهن و مانند آن. در هر حال این قسم

قسمی یا نوعی است که تحت آن درمی آید، و در حقیقت تقسیم اول ما از حدّ شامل آن نمی شود.

(۷۱۸) فقد عرفت أن من الحدود ما من شأنه أن يدخل في البرهان و يناسبه.

(۷۱۸) بنابراین دانستی که بعضی از حدود این شأنت را دارند که در برهان داخل شوند و با آن مناسب باشند.

(۷۱۹) و إذا كان وجود الأكبر لشيء أعرف من وجود الأكبر للأصغر، فيجعل ذلك الشيء حداً أوسط و يكون القياس من الشكل الأول. و إذا كان الأكبر عارضا ذاتيا يظهر لحد الأصغر أكثر من ظهوره للأصغر فتوسط حد الحد الأصغر على سبيل الشكل الأول. و إن كان سلب حد الحد الأكبر عن الأصغر أظهر من سلب الأكبر، و حفظنا الحد محمولا، بيّنا ذلك بالشكل الثاني لا غير، إلا أن نحزّف الصورة. و إذا كان سلب حد الأكبر عن حد الحد الأصغر أظهر من سلبه عن الحد الأصغر، بيّنا ذلك بالشكل الأول لا غير، إلا أن نحزّف الصورة.

(۷۱۹) هرگاه وجود اکبر برای چیزی ۶۲۷ از وجودش برای اصغر اعرف باشد، آن چیز حدّ اوسط واقع می شود و قیاس به هیئت شکل اول تشکیل می گردد. و هرگاه اکبر عارض ذاتی باشد و ظهورش برای حدّ اصغر از ظهور حدّ اوسط برای اصغر بیش تر باشد آن اکبر برای اصغر بر سبیل شکل اول حدّ اوسط واقع می شود. و اگر سلب حدّ اکبر از اصغر اظهر از سلب اکبر باشد، و بخواهیم محمول بودن حدّ را حفظ کنیم، این امر فقط به هیئت شکل دوم تبیین می شود، مگر آن که صورت را تحریف کنیم، ۶۲۸ و هرگاه سلب حدّ اکبر از حدّ اصغر از سلب آن از حدّ اصغر اظهر باشد، این امر فقط با شکل اول تبیین می شود، مگر آن که صورت را تحریف کنیم.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۴۰

(۷۲۰) و بهذا نستبين أن للشكل الثاني في الاستعمال غناء و للأول غناء، و أنه ليس و إن كان الأول أولى و أفضل فلا غناء خاص للثاني.

(۷۲۰) از این جا روشن می شود که از نظر استعمال هم شکل اول و هم شکل دوم، هر دو، اهمیّت دارند، و این طور نیست که چون شکل اول اولی و افضل است، پس شکل دوم اهمیّت و مورد استعمال ندارند.

(۷۲۱) و إن شئت أن أبوح لك بالصدق، فسواء عندی طلب الشيء و طلبه لحدّه التام، و كذلك طلب الشيء للشيء و طلب حده التام له. و كأن من يأخذ أن كذا موجود لحد الشيء و يريد أن يبين أنه موجود للشيء فهو مصادر على المطلوب الأول. و كذلك الوجه الآخر: فليس وضع الشيء إلا وضع حدّه، و لا حمل الشيء إلا حمل حده. و لكن أمثال هذا إنما تكون قياسات على قوم بله إذا ذكر لهم الأصغر و حدّه لم يحضرهم معناه، و إذا ذكر الأوسط و كان حداً للأصغر، ثم ذكر الأكبر، فهموا بالأوسط الأصغر و تصوّروه ثم قبلوا حمل الأكبر عليه - لا أن الأوسط توسط في التصديق، بل لأن الموضوع لم يكن مفهوماً، فكيف كان يحكم بحمل شيء عليه؟ فلما فهم صدّق ما يجب تصديقه له. فيكون الأوسط إنما يقع في التصور بالذات، و أما في التصديق فبالعرض.

(۷۲۱) اگر می خواهی صادقانه با تو سخن بگویم، بدان که در نزد من طلب شيء و طلب شيء برای حدّ تامّ آن، و همین طور طلب شيء برای شی ای و طلب حدّ تامّ آن یکسان است. ۶۲۹ و گویی آن کس که فکر می کند که فلان محمولی برای حدّ شی موجود است و می خواهد بیان کند که آن محمول برای خود شيء هم ثابت است در واقع مصادر بر مطلوب اول می کند. و هم چنین وجه دیگر: وضع کردن شيء جز وضع کردن حدّ آن نیست و حمل شی جز حمل کردن حدّ آن شی نیست. لکن امثال این مسائل قیاساتی است که برای ابلهان به کار می آید، که وقتی برای آن ها اصغر و حدّ آن ذکر می شود، معنای آن را در نمی یابند، و هرگاه اوسط که حدّ اصغر است ذکر شود و سپس اکبر ذکر شود، از طریق اوسط، اصغر را فهم کرده و تصوّر می کنند و سپس حمل اکبر بر آن را قبول می کنند - نه به خاطر این که در این جا اوسط واقعا واسطه در تصدیق باشد، بلکه به خاطر این که معنای موضوع برایش مفهوم نبوده است، و در این حال چگونه به حمل چیزی بر آن موضوع می توانسته است حکم کند؟ و چون

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۴۱

فهم کرد، تصدیق کرد آنچه را که تصدیق آن بر وی واجب بود. زیرا اوسط ذاتا در تصوّر و بالعرض در تصدیق واقع است. ۶۳۰ (۷۲۲) و كذلك إن كان الحد للمحمول: فإنه لو كان الموضوع مفهوماً و المحمول مفهوماً، كلّ بحدّه، لما احتيج إلى أن يوسّط الحدّ حدّاً أوسط: فإنه إن كان الحمل يتّينا على الحد فإنه يكون يتّينا على المحدود، و إن لم يكن على الحد يتّينا لم ينفع توسط الحد. (۷۲۲) اگر حدّ برای محمول باشد باز همین طور است: زیرا اگر موضوع و محمول، هر دو، از طریق حدّشان مفهوم باشند، دیگر نیازی به حدّ اوسط قرار دادن حدّ نیست: به خاطر این که اگر حمل بر حدّ بین باشد بر محدود نیز بین خواهد بود، و اگر حمل بر حدّ بین نباشد، حدّ اوسط قرار دادن حدّ فایده‌ای نخواهد داشت. ۶۳۱

(۷۲۳) فإن كان أحدهما، و لیکن الأصغر مثلاً، مفهوماً، لا من حيث حدّه، و وسّط حده و هو لا يشعر أنه حد، فلا يكون الانتفاع بتوسط الحد من حيث هو حد أيضاً، بل يكون ذلك مثل حال من يتصوّر، الإنسان لا من حده، بل من أنه ضحاك منتصب القامة، ثم يوسط الحيوان الناطق، فيجد حمل التمييز على الحيوان الناطق ظاهراً. و إنما وسّط ليرهن وجوده على الضحاك المنتصب القامة. فإن كان المبرهن عليه يجعل لفظ الإنسان موضوعاً لكونه ضحاكاً منتصب القامة، فيكون حده لا الحيوان الناطق، فيكون قد جعل الإنسان اسماً لغير الحيوان الناطق، فصار حينئذ الحيوان الناطق لازماً و رسماً للضحاك المنتصب القامة، لا حدّاً له كما عرفت في غير هذا المكان. فإنك إذا سميت الشيء من حيث ما هو ضحاك منتصب القامة إنساناً، كان هذا الاسم حده أنه ضحاك منتصب القامة و لا مناقشة في الأسماء. فهاهنا لا يكون الأوسط حدّاً للأصغر. و أما إن لم يجعل الضحاك المنتصب القامة بإزاء الاسم، بل لمعنى هو لا حق لشيء آخر ليس يتعرض له، فإن علم منه أنه ضحاك منتصب القامة و كان مجهولاً له أنه حيوان ناطق، فلا يكون هذا معلوماً أنه محمول عليه حتى يعلم أن الأوسط محمول على الأصغر فتلزم النتيجة. و إن كان ظاهراً أن هذه الذات هي الحيوان الناطق فلم يكن مجهولاً. مائتته؛ و إذا لم يكن مجهولاً. مائتته عاد إلى الوجه الأول فكان الطلب للإنسان و الحيوان الناطق واحداً. و إن كان معلوماً أنه موجود لتلك الذات و مجهولاً أنه حده، فيكون أولاً لم يتوسّط الحد من حيث هو حد؛ و ثانياً أنه لا يكون يعنى بتلك الذات ما نعنى نحن بالإنسان. و ذلك لأنه يجوز أن يكون العانى يعنى

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۴۲

بالاسم ما يجب أن يعنى به، و لكنه يغفل أو يعجز عن التحديد و لا يتنبه له. و أما إذا عرف حمل معنى الحد عليه و وجوده له و فصل بين حديه، لم يجهل أنه حده. و إذا وضع الاسم و وضع الحد و لم يأخذه على أنه حد و لم يجره ذلك المجرى، فليس عن غفلة ما يذهب عن تحديده، بل عن قصد، و يكون مراده بالاسم لا ذلك الحد، بل شيئاً ما آخر مما يتصوره أو يغفل عنه، لو تبه عليه لكان معناه غير هذا الحد، أو يكون ذلك الإنسان خالفاً للصواب لا يلتفت إليه. و كذلك الكلام في جانب الأكبر.

(۷۲۳) و اگر یکی از آن دو، مثلاً اصغر، مفهوم باشد، ولی نه از جهت حدّش، و حدّ آن بدون آن که دانسته شود حدّ آن است حدّ اوسط قرار داده شود، در این صورت نیز از حدّ اوسط قرار دادن حدّ از آن جهت که حدّ است فایده‌ای حاصل نخواهد شد، بلکه این مثل حال کسی خواهد بود که انسان را تصوّر می کند ولی نه از طریق حدّ آن، بلکه از این جهت که خنده ناک و راست قامت است، سپس حیوان ناطق را حدّ اوسط قرار می دهد، تا از طریق حیوان ناطق برای وی تمییز حاصل شود. و در واقع چنین کسی حیوان ناطق را حدّ اوسط قرار می دهد تا بر وجود انسان از طریق خنده ناک و راست قامت بودن برهان اقامه کند. اگر کسی که برهان اقامه می کند لفظ انسان را برای خنده ناک و راست قامت بودن موضوع قرار دهد، برای وی حدّ انسان، حیوان ناطق نخواهد بود، زیرا چه بسا وی لفظ انسان را اسمی برای غیر حیوان ناطق قرار دهد؛ و در این صورت حیوان ناطق از لوازمات و به عنوان رسمی برای خنده ناک و راست قامت بودن خواهد بود، نه حدّ آن، همان طور که در جاهای دیگر این مطلب را دانسته‌ای؛ زیرا هرگاه چیزی را از این حیث که خنده ناک و راست قامت است انسان نامیدی، حدّ این اسم خنده ناک و راست قامت خواهد بود و نمی توان در

اسماء مناقشه کرد. بنابراین در این جا حدّ اوسط حدّ اصغر نخواهد بود. اما اگر خنده‌ناک و راست قامت بودن به ازاء اسم جعل نشود، بلکه آن را برای معنایی که لاحق چیز دیگری که فعلا از آن چیزی نمی‌گویند جعل کند، در این صورت اگر می‌داند که آن خنده‌ناک و راست قامت است و نمی‌داند که حیوان ناطق است، پس بر وی معلوم نخواهد بود که آن بر این محمول است تا این که از این طریق بداند که اوسط بر اصغر محمول است و نتیجه را الزاما به دست آورده و اگر بر وی روشن باشد که این ذات همان حیوان ناطق است، ماهیت آن بر وی مجهول نخواهد بود؛ و هرگاه ماهیت آن بر وی مجهول نباشد به وجه اولّ بازگشت می‌کند ۶۳۲ به نحوی که گویی طلب انسان و طلب حیوان ناطق یک چیز واحد است. و اگر معلوم باشد که آن برای این ذات موجود است، ولی حدّ بودن آن بر وی مجهول باشد، در این صورت اولّا حدّ را از آن حیث که حدّ است حدّ اوسط قرار نداده است، و ثانیاً از این ذات معنایی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۴۳

را که ما از انسان می‌فهمیم نمی‌فهمد. زیرا جایز است که وی آنچه را که باید از اسم فهمید بفهمد، لکن غفلت ورزیده و از تحدید عاجز شده و متنبّه نگردد. و اما هرگاه حمل معنی حدّ بر آن و وجود داشتن آن برای ذات را شناخت و بین دو حدّ آن تمیز قائل شد، برای وی مجهول نمی‌ماند که آن حدّ انسان است. و هرگاه اسم و حدّ را وضع کند و آن را به عنوان اینکه حدّ است اخذ نکند و آن را در مجرای که گفتیم جریان ندهد، این از روی غفلت از تحدید نخواهد بود، بلکه ناشی از قصد خواهد بود، و مراد وی از آن اسم، این حدّ نیست بلکه شیء دیگری است که تصوّر کرده یا از آن غفلت ورزیده، که اگر بر آن تنبیه داده شود، معنایی که در نظر خواهد آورد، غیر از این حدّ خواهد بود، یا این که چنین انسانی از راه حقیقت خارج است و بر این ملتفت نیست، و کلام در مورد حدّ اکبر نیز چنین است.

(۷۲۴) و لما كانت البراهين الحقيقية كلها، والحدود- بعضها و أكثرها- إنما تتم بالعلل فواجب أن نعرف كم العلل فنقول:

(۷۲۴) از آن جا که تمام براهین حقیقی، و اکثر حدود با علل تمام می‌شوند بنابراین واجب است تعداد علل را بشناسیم؛ پس می‌گوییم:

(۷۲۵) إن العلل أربعة، أحدها الصورة للشيء في حقيقة وجوده في نفسه. والآخر الشيء أو الأشياء التي يحتاج أن تكون أولا موجودة قابلة لصورة وجوده إذا حملتها بالفعل حصل هو، وهو المادة. والثالث مبدأ الحركة- وهو الفاعل. والرابع الشيء الذي لأجله يجمع بين مادة الكائن و صورته- وهو التمام. وكلها تصلح أن توضع حدودا وسطى. وذلك لأن علّة لشيء في شيء فهي واسطة بينهما. مثلا إذا قلنا الزاوية الواقعة في نصف الدائرة مساوية لمجموع الزاويتين اللتين تحدّثان من خطيها والقطر، و هما معادلتان لقائمه، حتى إن كان الخطان متساويين كان كل منهما نصف قائمه، و كل زاوية مساوية لنصف قائمه أو نصف قائمتين، أو لزاويتين معادلتين لقائمه، فهي قائمه، فزاوية نصف الدائرة قائمه، فيكون الحد الأوسط هو المعادلة لما مجموعه قائمه، و هذا علّة كالصورة للقائمه.

(۷۲۵) علّت‌ها چهار قسم‌اند: اول، صورت شیء در حقیقت وجودش فی نفسه. و دیگر، چیز یا چیزهایی که لازم است قبلا موجود بوده و قابل صورت وجود شیء باشند. و چون آن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۴۴

صورت بالفعل حمل گردد شیء حاصل شود، و آن علّت مادی است. و سوّم مبدأ حرکت که فاعل است. و چهارم، چیزی که به خاطر آن بین ماده و صورت آن جمع می‌شود- و آن عبارت است از تمام. ۶۳۳ و تمام این علل صلاحیت دارند که حدود وسطی قرار بگیرند. زیرا علّت شیء ای در شیء ای واسطه‌ی بین آنهاست. مثلا، هرگاه بگوییم، زاویه‌ی واقع در نصف دایره، مساوی است با مجموع دو زاویه‌ای که از دو خطّ و قطر حادث می‌شود، و آن دو با قائمه مساوی‌اند، به طوری که اگر دو خطّ مساوی هم باشند هریک از آنها نصف قائمه می‌گردد، و هر زاویه‌ای که با دو نصف قائمه، یا دو زاویه‌ی مساوی با قائمه، مساوی باشد قائمه است،

بنابراین زاویه‌ی نصف دایره قائمه است، در این جا حد اوسط عبارت است از مساوی بودن با آنچه مجموع آن قائمه است، و این علتی است که به منزله‌ی علت صوری قائمه است.

(۷۲۶) و يجب أن يسامح في أمثال هذه الأمثلة، ولا يقال بل إن كونها قائمة هي العلة لكونها مساوية لمعادلتين لقائمة. بل يجب ألا يراعى في الأمثلة التحقيق. فهذا مثال وضع فيه الحد الأوسط علة صورية. والأظهر من هذا هو البرهان على الشكل الرابع من أوقليدس. (۷۲۶) و لازم است در امثال این مثال مسامحه شود، و اشکال نشود که بلکه قائمه بودن آن علت مساوی بودن آن با دو معادل با قائمه است؛ بلکه در این جا تحقیق مراعات نمی شود.

بنابراین این مثالی است که حد اوسط در آن علت صوری است؛ و از این جا برهان بر شکل چهارم اقلیدسی روشن می شود. (۷۲۷) و قد توضع العلة الفاعلة مثل قولهم في جواب سؤال السائل: إن أهل أثينة لم حاربوا أهل بلد كذا، فيقال لهم إنما حاربوا لأن أولئك كبسوا أهل أثينة. فقد أعطى هذا الجواب السبب الفاعل الذي هو مبدأ الحركة. (۷۲۷) گاهی علت فاعلی در جواب سؤال سائل وضع می شود: چرا اهل آثینه با اهل فلان شهر جنگیدند، در جواب گفته می شود به خاطر این آن ها اهل آثینه را اذیت کردند. در حقیقت این جواب سبب فاعلی را که مبدأ حرکت است اعطا کرده است. (۷۲۸) و قد توضع العلة التمامية فيقال إن فلانا لم يمشى فيقال لكي يصح. فكأنه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۴۵

يقول: فلان يطلب أن يصح، و من يطلب أن يصح يمش للرياضة. فالحد الأوسط هو من الغاية. و كذلك يقال لم كان البيت؟ فيقال ليحفظ الأثاث. و كذلك لم يجب أن يمشى بعد العشاء؟ فيقال لئلا يطفو الغذاء فيفسد الهضم. و العلة في هذا كله هو الغاية. (۷۲۸) گاهی علت تمامیت وضع می شود و گفته می شود که فلانی چرا قدم می زند، در جواب می گویند تا این که صحت یابد. گویی در جواب چنین گفته اند: فلانی می خواهد صحت یابد، و هر کس طالب صحت است قدم می زند. پس حد اوسط عبارت از غایت است؛ و همین طور گفته می شود که خانه برای چیست، در جواب گفته می شود برای حفظ اثاث. و همین طور: چرا قدم زدن بعد از عشاء لازم است؟ در جواب گفته می شود برای این که غذا سریع هضم شود. در تمام این امثله علت عبارت از غایت است. (۷۲۹) و قد يعطى الموضوع و المادة، فيقال لم يموت الإنسان؟ فيقال لأنه مركب من متضادات. (۷۲۹) و گاهی موضوع و ماده اعطا می شود، و گفته می شود چرا انسان می میرد؟ در جواب گفته می شد زیرا انسان مرکب از امور متضاد است.

(۷۳۰) و هذه العلل التي تصلح أن تجعل حدودا وسطى، فهي تصلح أن تتخذ منها حدود الشيء على النحو المذكور. (۷۳۰) و این ها عللی هستند که صلاحیت دارند حدود وسطی قرار گیرند، بنابراین صلاحیت دارند که حدود اشیاء از آن ها به نحو مذکور اخذ شود.

الفصل الخامس في تفصيل دخول أصناف العلل في الحدود و البراهين لیتم الوقوف به على مشاركة ما بين الحد و البرهان (۷۳۱) يجب أن يعلم أن العلل منها ما هي بعيدة مثل توقى سوء الهضم في جواب برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۴۶

طلب لم يمشى؟ و ذلك من الغاية؛ و الشدة في جواب طلب لم حم فلان؟ و ذلك من المبدأ الفاعل؛ و تضاد الأركان في جواب طلب لم يموت الحيوان؟ و ذلك بالمبدأ العنصرى؛ و قيام خط على خط في جواب طلب كون زاوية كذا قائمة، و ذلك بالمبدأ الصورى.

فصل پنجم در تفصیل دخول اصناف علل در حدود و براهین تا این که از این طریق بر مشارکت بین حد و برهان وقوف حاصل شود

۶۳۴ (۷۳۱) واجب است دانسته شود که بعضی از علل، بعید هستند مثل: جلوگیری از سوء هضم در جواب این که چرا فلانی قدم می‌زند؟ و این از غایت است؛ و انسداد روده در جواب این که چرا فلانی تب دارد؟ و این از مبدأ فاعلی است؛ و تضاد ارکان در جواب این که چرا حیوان می‌میرد؟ و این مبدأ عنصری ۶۳۵ است؛ و قیام خطی بر خطی در جواب این که چرا فلان زاویه قائمه است، و این مبدأ صوری است.

(۷۳۲) و منها قریبۀ مثل توقی احتقان الخلط و استیلاء البرد فی الجواب بغایۀ المشی، و العفونۀ فی الجواب بمبدأ الحمی الفاعلی، و استیلاء الیابس علی الرطب فی الأخلاط فی الجواب بالمبدأ العنصری للموت، و القیام علی خط عن زاویتین متساویتین فی الجواب الصوری لكون زاویۀ کذا قائمۀ.

(۷۳۲) و بعضی از علل، قریب هستند مثل: جلوگیری از احتقان خلط و استیلائی سردی در جواب غایت قدم زدن؛ و عفونت در جواب مبدأ فاعلی تب؛ و استیلائی یبوست بر رطوبت در اخلاط، در جواب مبدأ عنصری مرگ؛ قیام خطی به صورت دو زاویه مساوی در جواب صوری قائمه بودن فلان زاویه.

(۷۳۳) و من العلل ما هو بالذات و منها ما هو بالعرض. أما الذی بالذات فکا لثقل لانهدام الحائط و هو من باب المبدأ الفاعلی، و كالصّقاله لعکس الشّبح، و هو من باب المبدأ العنصری، و مثل کون الزاویتین متساویتین فی الجنین مبدأ لإثبات کون الخط عمودا، و هو ن باب المبدأ الصوری، و كالصحّة لإثبات أنه یمشی بعد الطعام، و هو من باب المبدأ التمامی.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۴۷

(۷۳۳) و بعضی از علل، بالذات و بعضی دیگر، بالعرض اند. اما آنچه بالذات است مانند، انهدام دیوار در اثر سنگینی و این از باب مبدأ فاعلی است؛ و مانند صیقلی بودن برای منعکس کردن عکس، که از باب مبدأ عنصری است؛ و مانند مساوی بودن دو زاویه در جنب که مبدأ اثبات عمود بودن خط است. و این از باب مبدأ صوری است، و مانند صحت برای اثبات این که او بعد از خوردن طعام قدم می‌زند و این از باب مبدأ تمامی ۶۳۶ است.

(۷۳۴) و أما التی بالعرض فکزوال الدعامة لانهدام الحائط فی إعطاء المبدأ الفاعلی؛ و كالحدیدیۀ لعکس الشّبح فی إعطاء المبدأ العنصری؛ و مثل کون الزاویۀ الواقعه علی الخط القائم من الخط الموازی للخط المقوم علیه قائمۀ، لكون الخط عمودا- فی إعطاء المبدأ الصوری؛ و كالکلال للمشی قبل الطعام أو العثور علی کثر: فی إثبات المبدأ التمامی.

(۷۳۴) اما آنچه بالعرض است، مانند: زوال ستون برای انهدام دیوار در اعطای مبدأ فاعلی؛ و مانند آهن بودن برای منعکس کردن عکس در اعطای مبدأ عنصری؛ و مانند واقع بودن زاویه قائمه بر خط قائم از خط موازی با خط قائم بر آن، برای عمود بودن خط- در اعطای مبدأ صوری؛ و مانند خسته شدن برای قدم زدن قبل از طعام یا نایل شدن به گنج: در اثبات مبدأ تمامی.

(۷۳۵) و اعلم أيضا أن کل واحد من هذه الأسباب قد یكون بالقوة و قد یكون بالفعل. و کون العلة بالفعل هو سبب لكون المعلول بالفعل، و أما إذا کان بالقوة فلیس کونه بالقوة سببا لنفس کون المعلول بالقوة، بل ذلك للمعلول من نفسه.

(۷۳۵) و بدان که هریک از این اسباب گاهی بالقوه و گاهی بالفعل است. و بالفعل بودن علت، سبب بالفعل بودن معلول است؛ اما هرگاه علت بالقوه باشد، بالقوه بودن آن سبب نفس بالقوه بودن معلول نیست. بلکه بالقوه بودن معلول خودبخود است. ۶۳۷

(۷۳۶) و قد یكون السبب خاصا و قد یكون عاما، و قد یكون جزئیا بإزاء المعلول الجزئی، و قد یكون کلیا.

(۷۳۶) و علت گاهی خاص و گاهی عام است؛ و گاهی به ازاء معلول جزئی، جزئی است

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۴۸

و گاهی کلی است.

(۷۳۷) و اعلم أن وجود الغایۀ و وجود الصوره یلزم من کل واحد منهما وجود المعلول لا محالۀ. فالصورۀ مع المعلول فی الزمان، و

الغایه قد تكون بعده في الزمان. و كلاهما أقدم بالعليه. و أما المادة ففي كثير من الأمور الطبيعية يلزمها الصورة بالضرورة و يوجد بوجودها المعلول و الغاية لا محالة. و الضرورة لا تمنع الغاية: فإن كثيرا من الأمور الطبيعية يكون بالضرورة و الغاية معا، مثل أن المادة التي خلقت منها الأسنان الطواحين عريضة، إذا حصلت بتمام الاستعداد يلزمها الصورة ضرورة. و مع ذلك فإن خلقه عرضها لتمام غايه، و هو طحن الطعام، كما أن خلقه حدة الأنياب لتمام و غايه، و هو قطع الطعام.

و المثل الذي ضربه المعلم الأول لهذا أنه إذا سئل فليل لم ينفذ ضوء السراج في المجارى التي هي أوسع، إن كان ينفذ؟ فيمكن أن يجاب من جانب الضرورة العنصرية فيقال للطف الأجزاء، و يمكن أن يجاب من جانب العلة التمامية فيقال لثلا نتعثر فيه و نزلق. و كذلك إذا سئل فليل لم يحدث الصوت في السحاب؟ فيجاب تارة فيقال لضرورة الانطفاء، و يجاب تارة فيقال لتهديد أصحاب الهاوية على ما يقوله فيثاغورس في أمثاله. و ليس هذه الضرورة ضرورة قسر بل ضرورة طبع.

(۷۳۷) بدان که هریک از وجود غایت و وجود صورت ناچار مستلزم وجود معلول است. ۶۳۸ و صورت از نظر زمانی همراه معلول است و غایت گاهی بعد از معلول است؛ و هر دو تقدم بالعليه نسبت به معلول دارند اما ماده در بسیاری از امور طبیعی ضرورتا مستلزم صورت است و با وجود ماده، معلول و غایت ناچار به وجود می آیند؛ و ضرورت، غایت را منع نمی کند:

زیرا بسیاری از امور طبیعی هم ضروری هستند و هم غایت دارند، مانند ماده‌ای که دندان‌های آسیا به صورت عریض از آن خلق می‌شود، که هرگاه با تمام استعداد حاصل شود ضرورتا مستلزم صورت است؛ با این حال خلقت عریض آن غایتی دارد، که عبارت از جویدن طعام است، همان‌طور که تیز خلق شدن انیاب غایتی دارد که عبارت از بریدن طعام است. و مثالی که در این مورد معلم اول زده است این است که گاهی هرگاه کسی سؤال کند که چرا نور چراغ در فضای وسیعی نفوذ می‌کند؛ اگر نفوذ کند؟ ۶۳۹ ممکن است به این سؤال از جانب ضرورت عنصری پاسخ داده شود و گفته شود به خاطر لطافت اجزاء؛ و ممکن است از جانب علت تمامی پاسخ داده شود و گفته شود برای این که ما نلغزیده و نیفتیم. و همین‌طور وقتی سؤال می‌شود که چرا صورت در ابر حادث می‌شود؟ که گاهی در جواب گفته می‌شود برای خاطر ضرورت خاموش

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۴۹

شدن، و گاهی گفته می‌شود برای تهدید اشقیاء، همان‌طور که فیثاغورس گفته است. و این ضرورت، ضرورت قسر نیست. بلکه ضرورت طبع است.

(۷۳۸) و فی كثير من المواد لا يلزم عند حصول الاستعداد أن يحصل التمام، لأن تمام تلك المادة يحصل بحركة من علة محرّكة، و كل حركة تقع في زمان و فی آخره ما ينتهي إلى الصورة. كذلك في الأمور الصناعية، فإنها لا يلزم فيها وجود الصورة أيضا لوجود العنصر وحده؛ لأن العنصر في كل موضع لا ينساق إلى الصورة إلا بعلّة فاعلة. فإن كانت العلة الفاعلة غريبة و من خارج، فربما وردت على العنصر و ربما لم ترد. و إن كانت العلة طبيعية و موجودة في جوهر الشيء، و كانت مما يفعل بالتسخير و بالذات لأنها قوة طبيعية، لم يمكن ألا يصدر عنها فعلها إذا حدث الاستعداد التام و لا قته.

(۷۳۸) در بسیاری از مواد حصول استعداد مستلزم حصول غایت نیست؛ زیرا غایت این ماده با حرکتی از سوی علت محرکه حاصل می‌شود، و هر حرکتی در زمان واقع می‌شود و در آخر به «صورت» منتهی می‌گردد، همچنین در امور صناعی نیز چنین است. زیرا در آنها هم وجود صورت به تنهایی از وجود ماده لازم نمی‌آید، به خاطر این که ماده در هر موضعی با صورت پیوند نمی‌یابد مگر از طریق علت فاعلی. و اگر علت فاعلی غریب و از خارج باشد، چه بسا بر ماده وارد گردد و چه بسا وارد نگردد و اگر علی فاعلی، طبیعی بوده و در جوهر شیء موجود باشد و چون قوه‌ای طبیعی است بالنتیجه و بالذات عمل کند، امکان ندارد وقتی استعداد تمام شد فعلش از آن صادر نگردد.

(۷۳۹) و اعلم أن من قبيل العلة التي هي مبدأ حركة ما ليس يجب من وضعه مع وضع القابل وضع المعلول، و منها ما يجب من وضعه

مع وضع القابل وضع المعلول. فإن جميع القوى الطبيعية إذا لاقى المنفعلة وجب الفعل. والقوى الصناعية والإرادية والشوقية و ما أشبه ذلك، ليس يجب من اجتماعها مع القوة المنفعلة فعل و انفعال. و هذه العلل، و إن كان يخالطها ضرورة، فهي بفعل الغاية لا بالاتفاق.

(۷۳۹) بدان که با وضع بعضی از علت‌هایی که علت فاعلی هستند همراه با وضع قابل، وضع معلول لازم نمی‌آید، و با وضع بعضی از علت‌های فاعلی همراه با وضع قابل وضع معلول لازم می‌آید. تمام قوای طبیعی چون با شیء منفعل همراه شوند فعل واجب می‌آید. و از اجتماع

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۵۰

قوای صناعی و ارادی شوقی و مانند آن، با قوهی منفعل واجب نیست که فعل و انفعالی حاصل شود. و این علل هرچند به نحو ضروری عمل کنند، اما غایت دارند و از روی اتفاق عمل نمی‌کنند.

(۷۴۰) و اعلم أنه كلما وضع المعلول بالفعل فقد وضعت الأسباب كلها. لكن الغاية ربما كانت - من حيث هي في الأعيان - موجودة بالقوة كالاضطجاع مع وجود الفراش.

(۷۴۰) بدان که هرگاه معلول به صورت بالفعل وضع شده باشد، تمام اسباب وضع شده‌اند؛ لکن غایت، چه بسا - از حیث وجود خارجی اش - بالقوه موجود باشد، مانند خوابیدن نسبت به وجود تخت‌خواب.

(۷۴۱) و اعلم أن السبب إذا لم يكن سببا بذاته و مطلقا، و لكن إنما يصير سببا بشروط مقارنه، أو كان بعيدا، فتأديته وحده في جواب لم كان الشيء، لا تكون تأدية سبب، و يكون قد بقي للـم مكان حتى يبلغ الغاية في ذكر الشروط و يصير بها لذاته سببا، و حتى يبلغ السبب القريب.

(۷۴۱) بدان که هرگاه علت، علت بالذات و مطلق نباشد، و علت آن مشروط به مقارنت شروطی باشد، یا علت بعید باشد، اگر آن را در جواب این که چرا شیء موجود است بیاوریم، در واقع علت وجود شیء را نیاورده‌ایم؛ و هنوز جا دارد که از چرایی شیء سؤال شود، تا این که در ذکر شروط به غایت برسیم و از این طریق علت، علت بالذات باشد و تا این که به علت قریب برسیم.

(۴۷۲) و اعلم أن كثيرا من العلل التي وجود ذواتها لا يكفيها في أن تكون عللا، فقد يقترن بها اشتراط فيوجب أن تكون العلة بالقوة فيها علة بالفعل، مثل كون قوة الأفيون مبردة: فإن ذلك ليس دائما و لكن إذا اتفق أن انفعال الأفيون من الحرارة الغريزية التي للإنسان. (۴۷۲) بدان که بسیاری از عللی که وجود ذات آن‌ها در علت بودنشان کفایت نمی‌کند،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۵۱

گاهی با شرایطی مقترن شده و بدین ترتیب علت بالقوهی آن علت بالفعل می‌گردد؛ مثل مبرد بودن افیون، که دائمی نیست، ولی هرگاه با حرارت غریزی بدن انسان مقترن شد مؤثر واقع می‌شود.

(۷۴۳) فبين من هذا كله أن البرهان إنما يكون برهانا تاما إذا أعطى العلة القريبة الخاصة التي بالذات و بالفعل.

(۷۴۳) از تمام این موارد روشن می‌شود که برهان صرفا زمانی برهان تام است که علت قریب خاصی را که علت بالذات و علت بالفعل است اعطا کند.

(۷۴۴) و الحد التام هو الذي يشتمل على مثل هذه العلل فيما له علل الماهية، فيوردها بتمامها لا يخلو منها شيئا إن كانت ذاتية. فإنه قد قلنا فيما سلف إن الغرض في التحديد ليس التمييز بالذاتيات المساوية للمحدود في المعاكسة، بل و المساوية له في المعنى حتى لا يكون شيء من المعاني الذاتية للمحدود إلا و قد تضمنه الحد و اشتمل عليه. فإن أحل بشيء من ذلك اقتصارا على التمييز فما دلّ على ماهيته، لأن ماهيته ليس ببعض مقوماته و بعض ذاتياته، بل هو باجتماع جميع معانيه الذاتية فمن عرف بعضها و لم يعرف البعض فما عرف ذاته بالتمام. و الغرض من التحديد أن يحصل في النفس صورة موازية لماهية الشيء بكمالها. و لهذا السبب لا يكون لشيء

واحد حدان، كما لا يكون لشيء واحد ذاتان. فإذا كان كذلك، و كان في المحدودات ما إضافته إلى جميع العلل ذاتية، و جب أن تؤخذ كلها في حده. إلا أن هذه العلل يجب أن تكون في حيز فصوله لا في حيز جنسه: لأن هذه العلل علل لشيء لا محالة، و وجود ذلك الشيء يقتضي وجودها، و بها يتحقق و يتحصل و يتخصّص. فتكون أمثال هذه العلل المحصّلة للذات فيما له وجود محصّل مخصص، و وجود منتشر غير مخصّص، مخصّصة لأمر ما حتى تجعله محصّلا. و يكون ذلك الأمر مخصصا بها. فذلك الأمر جنسي و العلل فصلية. كقولك صوت من طفوء النار: فالصوت جنس، و من طفوء النار فصل، إن كان كل رعد هكذا.

(۷۴۴) حدّ تام عبارت است از چیزی که بر امثال این علل در آنچه که دارای علل ماهیت است مشتمل است، و تمام این علل باید در حدّ وارد شوند و اگر ذاتی باشند هیچ چیزی از آن‌ها کنار گذاشته نشود، زیرا قبلا هم گفتیم که هدف از تحدید این نیست که شیء را از طریق ذاتیاتی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۵۲

تشخیص دهیم که از نظر معاکسه با محدود مساوی‌اند؛ بلکه این مساوات باید در معنی نیز باشد تا این که هیچ چیزی از معانی ذاتی محدود نباشد مگر آن که حدّ، متضمن آن و مشتمل بر آن باشد. و اگر حدّ، چیزی از این معانی ذاتی را فاقد باشد و به تمییز شیء اکتفا کند، در این صورت بر ماهیت شیء دلالت نخواهد کرد؛ زیرا ماهیت عبارت از بعضی مقومات و بعضی از ذاتیات شیء نیست، بلکه عبارت است از اجتماع جمیع معانی ذاتی آن؛ و هر کس بعضی [از این معانی ذاتی] را بشناسد و بعضی را نشناسد، در واقع ذات شیء را تماما نشناخته است. و هدف از تحدید حصول صورتی موازی با ماهیت شیء در کمال آن در نفس است. و به همین خاطر امکان ندارد شیء واحد دو حدّ داشته باشد، ۶۴۰ همان‌طور که شیء واحد دو ذات ندارد.

بنابراین هر گاه چنین باشد، و در محدودات چیزی باشد که اضافه شدن آن به جمیع علل، ذاتی باشد، واجب است تمام آن‌ها در حدّ شیء اخذ شوند. جز این که واجب است این علل در حیز فصول شیء، و نه در حیز جنس آن، باشند: زیرا این علل، علل شیء هستند. و وجود این شیء وجود آن علل را اقتضا می‌کند، و با آن علل تحقق پیدا کرده و متحصّل و متخصص می‌شود. و امثال این علل که ذات را تحصّل می‌بخشند، در آنچه که وجود محصّل و مخصّص، و وجود منتشر غیر مخصّص می‌شود. بنابراین آن چیز یک امر جنسی است و علل، امور فصلی هستند.

مانند این که در این قول که «صوتی ناشی از خاموش شدن آتش»: صوت، جنس و ناشی شدن از خاموش شدن آتش، فصل است، اگر هر رعدی چنین باشد. ۶۴۱

(۷۴۵) أما أمثلة الحدود المتحدة من العلل المختلفة، فأنت تحدّ الزاوية القائمة بالصورة فقط فتقول: المساوية لأخرى في جنب خطها القائم على مستقيم. و تحدّ حمى الغبّ بالفاعل فتقول: حمى تنوب غيّا لعفونة الصفراء. و تحدّ الخاتم بالغاية فتقول: الخاتم حلقة يلبسها إصبع. و تحدّ الفطوسة بالموضوع فتقول: تقعر في الأنف. و ربما جمعت الجميع في واحد فقلت: إن السيف آلة صناعية أو سلاح صناعي من حديد مطاول معرّض محدّد الأطراف ليقطع به أعضاء الحيوان عند القتال.

(۷۴۵) أمّا مثال‌های حدودی که از علل مختلف اخذ می‌شوند: مثلا- تو زاویه قائمه را فقط از طریق صورت تحدید می‌کنی و می‌گویی: زاویه قائمه عبارت است از زاویه‌ای که در کنار یک خط مستقیم قرار گرفته و با زاویه‌ای که در جنب آن است مساوی باشد. و تب نوبه را از طریق فاعل تحدید می‌کنی و می‌گویی: تب نوبه تبی است که ناشی از عفونت صفراء باشد. و انگشت را از طریق غایت تحدید کرده و می‌گویی: انگشت حلقه‌ای است که در انگشت

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۵۳

می‌کنند. ۶۴۲ و فطوست را از طریق موضوع ۶۴۳ تحدید کرده و می‌گویی: فطوست فرو رفتگی بینی است. و چه‌بسا جمیع [این علل] را در یک شیء جمع کنی و بگویی: شمشیر آلتی است صناعی یا سلاحی صناعی است از آهن طویل و عریض و تیز برای قطع

اعضای حیوان به هنگام کشتن آن.

(۷۴۶) فقولک الآله و السلاح جنس، و قولک الصناعی فصل من المبدأ المحرک، و قولک من حديد فصل من الموضوع، و قولک مطاول و معرض محدد فصل من الصورة، و قولک ليقطع به أعضاء الحيوان فصل من الغایه.

(۷۴۶) در این تعریف عبارت «آلت و سلاح» جنس است، و عبارت «صناعی» فصلی است از مبداء حرکت، و عبارت «از آهن» فصلی است از موضوع، و عبارت «طویل و عریض و تیز» فصلی است از صورت و عبارت «برای قطع اعضای حیوان» فصلی از غایت است. (۷۴۷) و لقائل أن يقول: إن الحد یعرف جوهر الشیء و ذاته، فكيف تؤخذ فيه الأسباب الخارجة عنه؟ فالجواب أنه إنما يؤخذ فی حد الشیء أسبابه: لأن جوهره متعلق بتلك الأسباب، و إضافته إليها ذاتیه له فی جوهره. و إن كان من الأسباب الخارجة عن الشیء ما هو هكذا فلا يمكن أن يعرف ما هذا حال جوهره أو تذكر أسبابه.

(۷۴۷) ممکن است کسی اشکال کرده و بگوید: ۶۴۴ حدّ جوهر و ذات شیء را می‌شناساند، پس چگونه در حدّ اسباب خارج از ذات شیء اخذ می‌شوند؟ جواب این است که این اسباب از این جهت در حدّ شیء اخذ می‌شوند که جوهر شیء به این اسباب متعلق بوده، و اضافه‌ی شیء بر این اسباب در جوهر شیء، ذاتی شیء است. و اگر بعضی از اسباب خارج از شیء چنین اوصافی داشته باشند، امکان ندارد جوهر شیء بدون ذکر این اسباب شناخته شود.

(۷۴۸) بل يجب أن نقول الحق و نعلم أن حدّ الشیء من جهة ماهيته يتم بأجزاء قوامه و ما ليس خارجا منه. و يتم من جهة إنیته بسائر العلل حتی تتصور ماهيته كما هو موجود و يتحقق بذلك ما يتقدم ماهيته فی الوجود، فیتم به وجوده، فيقع لتلك الماهية حصول به. برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۵۴

(۷۴۸) بلکه واجب است حق را گفته و بدانیم که حدّ شیء از جهت ماهیتش با اجزاء قوام ۶۴۵ آن تمام می‌شود و چیزی خارج از آن نیاز نیست. و حدّ شیء از جهت انیتش [و وجودش] با سایر علل تمام می‌شود و این بدان معنی است که ماهیت از آن جهت که موجود است تصور شود و از این جا آنچه ماهیتش از نظر وجود مقدم است متحقق می‌شود، بنابراین وجودش با آن تمام می‌شود و این ماهیت با آن علل [یعنی: علل فاعلی و غایی] حصول می‌یابد.

(۷۴۹) فأما إذا أريد النظر إلى نفس الماهية غير معتبر لها ما يلزمها من الوجود- و إن كان لا بد لها من لزوم نوع من الوجود إياها- كفی فی حدها إيراد ما يقومها من حيث هي ماهية.

(۷۴۹) اما هرگاه بدون اعتبار آنچه لازمه‌ی وجود است به خود ماهیت نظر کنیم- هرچند ماهیت ناچار لازم است نوعی وجود داشته باشد- در تحدید آن ایراد آنچه آن را از این حیث که ماهیت است قوام می‌دهد کفایت می‌کند.

(۷۵۰) و ليس نسبة الماهية إلى العلل المفارقة نسبتها إلى اللواحق و العوارض الخاصة و المشتركة فتلك يتأخر وجودها بالذات عن وجود الماهية. و اما العلل فإن وجودها متقدم على وجود الماهية. فكثير من الأشياء تحدّ- لا من حيث ذواتها، بل من حيث لها عرض من الأعراض و لا حق من اللواحق و نسبة من النسب. فربما كان ذلك اللاحق و النسبة يتضمن الغاية فلم يمكن إلا أن تذكر الغاية، كاللبس فی حد الخاتم و فی حد الملاءة. و ربما كان ذلك يتضمن الفاعل كالا حراق، فإنه ليس اسما لتفرق أجزاء الشیء و تسودها كيف كان، بل أن يكون عن حرارة.

(۷۵۰) نسبت ماهیت به علل مفارق ۶۴۶ مانند نسبت آن به لواحق و عوارض خاص و مشترک نیست، وجود این لواحق و عوارض ذاتا از وجود ماهیت متأخر است؛ اما وجود علل بر وجود ماهیت مقدم است. و بسیاری از اشیاء نه از حیث ذواتشان، بلکه از این حیث که دارای عرضی از اعراض و لا حقی از لواحق و نسبتی از نسب هستند تحدید می‌شوند. و چه بسا این لا حق و نسبت متضمن غایت باشد، در این صورت [تحدید] امکان ندارد مگر این که غایت ذکر شود؛ مانند: پوشیدن در حدّ انگشتر و لحاف. و چه بسا این [عوارض] متضمن فاعل باشد مانند سوختن زیرا سوختن اسم «تفرق اجزاء شیء و سیاه شدن آن به هر نحو ممکن» نیست، بلکه اسم

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۵۵

«تفرق اجزاء شیء و سیاه شدن آن در اثر حرارت» است. ۶۴۷

(۷۵۱) ثم لقائل أن يقول: ما بال القوى لا تحدّ إلا بأفعالها و هي أمور خارجة عنها و ليست أسبابا لها بل هي من جملة اللواحق لها؛ فهل ذلك حدّ أو رسم؟

(۷۵۱) پس ممکن است اشکال کرده و بگوید: چرا نیروها با افعالشان تحدید می‌شوند در حالی که این افعال اموری هستند خارج از آنها و اسباب آنها هم نیستند بلکه از لواحق آنها هستند، آیا به راستی چنین تحدیدی حدّ یا رسم است؟

(۷۵۲) فالجواب أن ذلك قد يمكن أن يؤخذ في شرح اسم القوى على وجه رسم، و يمكن أن يؤخذ على وجه حدّ: فإنه إذا دل في القول المعرف على مجرد نسبة لها إلى أمور خارجة تتبعها كيف كانت، كان رسما. و إذا دل على أن جوهر تلك القوة و ذاتها أن تكون بحيث يصدر عنها فعل كذا أولا، كان حدا: لأن الحد يقتضي تعريف جوهر الشيء و ذاته، و لا ذات للقوة إلا التي من شأنها أن يصدر عنها فعلها من حيث هي كذلك. و أيضا إذا كانت القوة يصدر عنها فعل أولا و بالذات مثل التمييز في المعقولات و الصناعات و الأخلاق للقوة الناطقة، و أفعال و أحوال تتبعها لأموال تقترب بها لا لذاتها: لأن الذي عن قوة واحدة لذاتها فعل واحد مثل الاستعداد للضحك و الخجل و البكاء و الملاحه و غير ذلك: فإن نسبتها إلى مثل الفعل الأول الذي على الوجه المذكور مما يدخل في حدها؛ و نسبتها إلى مثل الفعل الأول الذي ليس على الوجه المذكور، أو إلى مثل الفعل الثاني، لا يدخل في حدها بل في رسمها.

(۷۵۲) جواب این است که گاهی ممکن است این نوع تحدید را شرح اسم نیروها از نوع اسم تلقی کرد، و گاهی ممکن است آن را به وجه حدّ اخذ کرد: هرگاه آن بر قولی دلالت کند که صرفا معرف نسبت شیء با امور خارجی است، رسم می‌باشد. و هرگاه بر جوهر آن نیرو و ذات آن دلالت کند به نحوی که فلان فعل اولاً از آن صادر می‌شود، حدّ است: زیرا حدّ مقتضی تعریف جوهر و ذات شیء است و نیرو ذاتی ندارد مگر این که شأن آن این است که فعل‌اش از آن از حیث این که چنان است که هست صادر شود. ۶۴۸ همچنین هرگاه فعلی اولاً و بالذات از نیرو صادر شود، مانند تمیز در مقولات و صناعات و اخلاق برای قوه‌ی ناطقه، و احوال و افعالی هم از آن فعل تبعیت کنند، نه به خاطر ذات نیرو بلکه به خاطر اموری که با آن مقترن است: زیرا آنچه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۵۶

ذاتا از نیروی واحدی حاصل می‌شود فعل واحد است، مثل استعداد خنده، خجالت، گریه و ملامت و غیره: در این صورت نسبت آن نیرو به فعلی مانند فعل اول بر وجهی که مذکور شد داخل در حدّ نیرو است؛ و نسبت آن به مثل فعلی مانند فعل اول نه بر وجهی که مذکور شد، یا نسبت به فعل دوم، در حد آن داخل نیست بلکه در اسم آن داخل است.

(۷۵۳) و أيضا فإن جزئيات الصناعات التي ليست القوة عليها أولا، بل على الصناعة المطلقة، فإن النسبة إليها تدخل في الرسم. و لا يمكن أن يقال إن جوهر الشيء هو بحيث يلزمه تلك الأمور، لأن الواحد يلزمه واحد بالذات: فلهذا ليس لقائل أن يقول لنا، فلم لا تجعلون كون الإنسان بحيث يلزمه في جوهره قوة الضحك، فصلا له داخلا في حده؟

فنقول لأن هذا كذب، فليس جوهر الإنسان و صورته الناطقة يلزمها قوة الضحك بذاتها أولا لا بالعرض، بل يقترب بها مزاج ما فيتبعه قوة ضحك، و أيضا قوة بكاء و أيضا قوة خجل و غير ذلك. و ليس الاستعداد لواحد منها أو فعله أوليا لذات القوة الناطقة.

(۷۵۳) هم‌چنین در صناعات جزئی که قوه اولاً بر آنها نسبت داده نمی‌شود، بلکه به مطلق صنعت نسبت داده می‌شود، نسبت آنها به قوه داخل در اسم است. و ممکن نیست گفته شود که جوهر شیء به حیثیتی است که مستلزم این امور جزئی است، زیرا واحد ذاتا مستلزم واحد است: بنابراین کسی نمی‌تواند بگوید که چرا انسان را طوری لحاظ نمی‌کنید که لازمه‌اش قوه خندیدن باشد تا قوه خندیدن را برای آن فعل در نظر گرفته و داخل در حدّش قرار دهید؟ زیرا می‌گوییم که این امر دروغ است، جوهر انسان و صورت ناطقه‌ی وی اولاً- و بالذات مستلزم قوه‌ی خندیدن نیست؛ و بلکه مزاجی با جوهر انسان مقترن می‌شود که مستلزم قوه‌ی خندیدن

می‌گردد؛ و چنین است قوه‌ی گریه کردن و خجالت کشیدن و غیره؛ و استعداد برای یکی از آن‌ها یا فعل آن‌ها برای قوه‌ی ناطقه‌ی اولاً و بالذات نیست.

(۷۵۴) و اعلم أن العلل أجزاء للحد و لا تحمل على المحدود مثل النقطة في الدائرة. و الصورة منها فقد تحمل في حال: و ذلك أنها تحمل إذا أخذت مع المادة، و لا تحمل إذا أخذت مجردة كالنطق لا الناطق.

(۷۵۴) بدان که علل، اجزاء حدّاند و بر محدود حمل نمی‌شوند مانند «نقطه» در دایره. ۶۴۹ علت صوری گاهی حمل می‌شود: و این در حالی است که صورت همراه ماده اخذ

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۵۷

شود، و هرگاه مجرد اخذ شود حمل نمی‌شود مانند نطق و نه ناطق.

(۷۵۵) و اعلم أنه إذا كان مبدأ فاعل و موضوع و صورة في الأمور الطبيعية و الأمور الصناعية و الأمور النفسانية، كانت هناك غاية لأجلها الفعل. و ليس يجب أن يكون حيث هناك مبدأ صوري فهناك مبدأ غائي على النحو الذي ينتهي إليه الحركة، كما ليس يجب ذلك في المعاني الهندسية. فيجب أن يقبل أنها ليست لغاية ما على هذه الصفة؛ بل إن كانت هناك غاية فعلى جهة أخرى. و أما إذا كان السبب الفاعل اتفاقياً، و السبب المادي اتفاقياً، فلا يجب أن يكون ذلك لأجل شيء بالذات بل بالعرض: و ذلك لأنها و إن تأدّت إلى غاية ما كانت مبادئ لتلك الغاية بالعرض لا بالذات، فيكون لها إذن غايات لا بالذات بل بالعرض: و هذا هو البخت و الاتفاق، مثل أن إنساناً يمشى لطلب غريمه فيعثر على كنز.

فالمشي هاهنا سبب من وجه لوجود الكنز و لكن بالعرض لا- بالذات، و العثور على الكنز غاية من وجه للمشي و لكن بالعرض لا بالذات. إنما الذاتية ما هي على الدوام أو الاكثر.

(۷۵۵) بدان که هرگاه مبدأ فاعلی، و موضوع و صورت در امور طبیعی و امور صناعی و امور نفسانی موجود باشد، غایتی که فعل به خاطر آن انجام می‌شود نیز وجود خواهد داشت. اما این‌طور نیست که هرجا مبدأ صوری وجود داشته باشد، مبدأ غایی به معنای آنچه که حرکت بدان منتهی می‌شود نیز وجود داشته باشد همان‌طور که در معانی هندسی چنین نیست. و لازم است پذیرفته شود که معانی هندسی غایت به این معنی را ندارند، بلکه اگر غایتی داشته باشند از جهت دیگر است. ۶۵۰ اما هرگاه سبب فاعلی اتفاقاً باشد، و سبب مادی نیز اتفاقاً باشد، در این صورت واجب نیست در این‌جا غایت بالذاتی وجود داشته باشد، بلکه غایت بالعرض می‌تواند وجود داشته باشد: و این بدین خاطر است که اگر این فاعل به غایتی مؤدی شود مبادی این غایت، بالعرض خواهد بود نه بالذات، و این فاعل به غایتی مؤدی شود مبادی این غایت، بالعرض خواهد بود نه بالذات، و این فاعل غايات بالذات، و این فاعل غايات بالعرض خواهد داشت نه غايات بالذات: و این همان بخت و اتفاق است، مانند این که کسی به دنبال وام‌دار خود می‌رود و به گنجی دست می‌یابد. در این‌جا راه رفتن به وجهی سبب پیدا کردن گنج است، اما بالعرض نه بالذات؛ و دست یافتن به گنج از جهتی غایت راه رفتن است، و لكن بالعرض نه بالذات؛ و دست یافتن به گنج از جهتی غایت راه رفتن است، و لكن بالعرض نه بالذات. زیرا ذاتی آن چیزی است که دائمی یا اکثری باشد. ۶۵۱

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۵۸

(۷۵۶) فينبغي أن يتجّيب من الأسباب ما كان بالعرض، و من الغايات ما كان من الاتفاق، فلا يؤخذ في حد و رسم و لا برهان.

(۷۵۶) بنابراین سزاوار است که از اسباب بالعرض، و غايات اتفاقی اجتناب شود و در حدّ و رسم و در برهان [این‌گونه امور] اخذ نشوند.

(۷۵۷) و إذا كان المعلول مما قد كان، فعلة قد كانت. فيجب أن يؤخذ في البرهان على أن كذا كان، ما كان من العلل قد كان فيما مضى؛ و لما هو في الحال كذا، ما كان من العلل في الحال؛ و الذي يريد أن يكون، ما كان من العلل يريد أن يكون. و هذه في

الأشیاء التي عللها تكون عللا- بالفعل. فأما إذا كان بعض العلل مما يوجد ذاتا وليس بعد علّة بالفعل، فلا يمكن أن يبرهن به، بل يستدلّ عليه. و لا- يوضع أمثال ذلك حدودا وسطى، بل حدودا كبرى. و كذلك في الكائنات: مثل أنه ليس إذا كان ذات الأب موجودا وجب أن يكون الابن موجودا؛ و ليس إذا كانت النطفة موجودة، وجب أن يكون الجنين موجودا؛ و ليس إذا كان الحائط موجودا، وجب أن يكون السقف موجودا. بل الأمور بالعكس. فها هنا يجب أن تؤخذ- لا هي على معلولاتها- بل معلولاتها عليها على سبيل الاستدلال: فيقال إن السقف موجود فالحائط موجود به؛ و إن السقف قد كان، فالحائط قد كان، و إن السقف يريد أن يكون، فالحائط يريد أن يكون. و كذلك في الأب و الابن. و بالجملة هذا يكون في الفاعل و المادة، فإنهما يتقدمان على المعلول في الزمان بالذات كثيرا، لأنهما قد يكونان علتين بالفعل، و قد يكونان علتين بالقوة. و إذا كانتا علتين بالقوة و وضعاً في حدود وسطى، لم يجب أن يكون المعلول حداً أكبر.

(۷۵۷) هرگاه معلول در گذشته بوده باشد، قطعاً علتش در گذشته بوده است. بنابراین واجب است در برهان [علّت] به صورت گذشته اخذ شود، یعنی علتی که در گذشته بوده است؛ و برای آنچه در زمان حال علت است، علتی که در زمان حال علت است اخذ شود؛ و برای آنچه که در آینده خواهد شد، علتی که در آینده خواهد بود اخذ شود. و این امر در اشیایی است که علت آنها علت بالفعل است. اما اگر علتی باشد که ذاتش موجود است اما علتیش هنوز بالفعل نیست، امکان ندارد که از طریق آن برهان اقامه شود، بلکه می‌توان برای اثبات آن دلیل اقامه کرد.

و امثال چنین عللی حدود وسطی قرار داده نمی‌شود، بلکه حدود کبری قرار داده می‌شود. ۶۵۲ و چنین است در مورد کائنات: مثل این که واجب نیست که هرگاه پدر موجود

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۵۹

باشد فرزند هم موجود باشد؛ و هرگاه نطفه موجود باشد، واجب باشد که جنین هم موجود گردد و چنین نیست که هرگاه دیوار موجود باشد، واجب گردد که سقف نیز موجود باشد. بلکه امور برعکس است. در این جا نباید این علل بر معلولات خود اخذ شوند، بلکه باید معلولات بر سبیل استدلال بر این علل اخذ گردند؛ مثلاً گفته شود: سقف موجود است بنابراین دیوار هم موجود است؛ سقف موجود بود، بنابراین دیوار نیز موجود بود؛ سقف خواهد بود، بنابراین دیوار هم خواهد بود. و چنین است در مورد پدر و فرزند. و به‌طور کلی این امر در مورد فاعل و ماده است و این دو از نظر زمانی بر معلول خود ذاتاً مقدم‌اند زیرا این دو گاهی دو علت بالفعل‌اند و گاهی دو علت بالقوه. و هرگاه دو علت بالقوه باشند و در حدود وسطی وضع شوند، واجب نیست که معلول آنها حد اکبر باشد.

(۷۵۸) و لك في هذا موضع تعجب، و هو أن الكون كيف يتصل إذا كان يجوز أن توجد المبادئ و لا يتصل بها الثواني؟ ثم كيف يمكن أن تتصل و مبدأ كون العلّة في آن و مبدأ كون المعلول في آن، و الآتات لا يحدث من تألفها زمان، و لا أيضا يمكن أن يتلو آن آنا كما تتلو وحدة واحدة، بل بين كل آتات زمان فيه آتات بالقوة بلا نهاية؟ فإن أريد أن يوصل الكون بالزمان، وجب أن يكون بين كل معلول و علّة وسائط بغير نهاية، فما كانت علل و معلولات متوالية. فواجب من هذه الأشياء التي نقبلها هاهنا قبولاً، و نبرهن عليها في العلم الطبيعي، ألا تكون معلولات الكون متصلةً بعللها اتصال كون بكون، فعسى أن يقال إن اتصال الكون انما هو من جهة أخرى، و هو أن الحركة المستديرة الفاعلة للزمان تصل المبادئ الطبيعية بالثواني الطبيعية بتوسيط الحركة بينهما. فإذا كان كون في آن، اندفع بالحركة إلى كون آخر في آن آخر يصل ما بينهما زمان. و هذا سيتعلم في الحقيقة في العلوم دون المنطق.

(۷۵۸) این جا برای تو موضع تعجب است، و آن این که حدوث پس چگونه اتصالی است؛ هرگاه جایز باشد که مبادی موجود باشند و [حوادث] ثانوی به آنها متصل نباشد. سپس چگونه ممکن است متصل باشند در جائی که مبدأ کون علت در یک آن و مبدأ کون معلول در آن دیگر است، و از تألیف آنات زمان حادث نمی‌شود، و هم چنین ممکن نیست که آنی به دنبال آن دیگر باشد

همان‌طور که وحدتی به دنبال واحد دیگر است، بلکه بین هر دو آن زمانی است که در آن آنات بالقوه بی‌نهایتی وجود دارد؟ بنابراین اگر بخواهید کون با زمان وصل شود، واجب است که بین هر علت و معلولی وسائط بی‌نهایتی موجود باشد، بنابراین علت‌ها و معلولات

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۶۰

متوالی نیستند. بنابراین واجب است که اتصال معلولات کون به علت‌هایشان مانند اتصال کون به کونی دیگر نباشد، و چه‌بسا گفته شود که اتصال کون از جهت دیگری است و آن حرکت مستدیر بوجود آورنده‌ی زمان است که مبادی طبیعی را به حوادث ثانوی طبیعی از طریق توسیط حرکت بین آن‌ها متصل می‌کند. به نحوی که هرگاه کونی در آنی باشد، حرکت آن را به کونی دیگر در آن دیگری که بین آن‌ها را زمان متصل می‌کند دفع می‌نماید. حقیقت این مطلب را عن‌قرب در علوم دیگری غیر از منطق دریافت خواهی کرد.

(۷۵۹) و مما يجب أن ينظر فيه إذا وسط النوع للجنس و كان برهان بعلة، فبأي علة يكون ذلك البرهان؟ فنقول:

(۷۵۹) و از مسائلی که نظر کردن در آن واجب است این است که هرگاه نوع برای اثبات جنس حد اوسط واقع شود و برهان از طریق علت اقامه شود، این برهان با کدام علت اقامه می‌شود؟ در جواب می‌گوئیم:

(۷۶۰) إنه قد يظن أنه يكون من علة مادية لأنه يكون موضوعا للأكبر، و هذا غير مستقيم. و ذلك لأن المعلول هو النتيجة، ثم النتيجة ليست موجودة فيه. و ذو العلة المادية موجود في مادته. و إنما يقع هذا الغلط للاشتراك في اسم الموضوع. و لكنه إما أن يكون علة غائية لأن الأنواع كمالات للأجناس: فإن طبيعة الجنس تزداد في الطبائع لأجل النوع، و عند النوع يستكمل الوجود، و هذا بالقياس إلى الحد الأكبر؛ أو علة فاعلة لأنه مؤثر أثر في شيء و موجب شيئا في موضوع، و هو مبين الذات لما أوجبه، و مثل هذا هو أشبه بالعلة الفاعلية. و هذا بالقياس إلى النتيجة.

(۷۶۰) گاهی گمان کرده‌اند که این برهان با علت مادی اقامه می‌شود. زیرا علت مادی موضوع اکبر است، ولی این گمان درست نیست. زیرا معلول همان نتیجه است و نتیجه در آن موجود نیست، و حال آن‌که آنچه که دارای علت مادی است در ماده‌ی خود موجود است. و این پندار غلط از اشتراک در اسم موضوع نشأت گرفته است. و لکن این برهان یا از طریق علت غایی اقامه می‌شود، زیرا انواع، کمالات اجناس‌اند: زیرا طبیعت جنس در طبایع به خاطر نوع ازدیاد پیدا می‌کند، و وجود جنس با نوع تکمیل می‌شود، و این در مقایسه با حد اکبر است؛ و یا این‌که این برهان با علت فاعلی اقامه می‌شود زیرا این علت به وجود آورنده‌ی اثری در یک شیء

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۶۱

است و ایجاب‌کننده‌ی شیء در یک موضوع است، و ذات این معلول مباین ذات علتش است و چنین علتی به نظر می‌رسد که علت فاعلی باشد. و این در مقایسه با نتیجه است.

(۷۶۱) و كثير من الأمور الطبيعية ليس ترتيب عللها و معلولاتها على الاستقامة بل على الدور. مثال ذلك في العلل المادية أن الأرض ابتلت من المطر فبخرت فحدث غيم فمطرت فابتلت من المطر. فإذا العلة الأولى لا بتلاها من المطر هو ابتلالها من المطر. فإن قيل إن الأرض طين مبتلة من المطر، و كل طين مبتلة من المطر فإنها تبتل من المطر، كان برهانا دائرا و مع دوره صادقا لا بد منه، إلا أن بين حده الأوسط و الأكبر وسائط و مطالب للم:

لأنه يقال لم الأرض المبتلة من المطر تبتل من المطر؟ فيجاب لأنها تبخر. ثم يسأل مرة، و لم إذا بخرت ابتلت من المطر؟ قيل لأنه يحدث من ذلك سحب. فيسأل: و لم عند حدوث السحاب تبتل من المطر؟ فيجاب لأن السحاب يبرد و يتكاثف و ينزل قطرا. فكل واحد من هذه الأمور علة و معلول، و أخذه حد أوسط برهان و دليل معا. و لكن ليس العلة و المعلول فيها واحدة بالذات بل بالنوع:

فلیس الابتلال الذی کان عنه المطر هو الابتلال الذی کان عن ذلك المطر. فأما نوع الابتلال فواحد. و كذلك ليس البخار الذی کان عن السحاب هو البخار الذی کان عنه السحاب.

(۷۶۱) ترتیب علت‌ها و معلول‌های بسیاری از امور طبیعی مستقیم نیست بلکه دوری است. مثال این مطلب در علت‌های مادی چنین است: زمین از باران تر شد، و بخار گردید، و ابر پدید آمد، و باران آمد و زمین از باران تر شد. در این مثال علت اولی برای تر شدن از باران، تر شدن از باران است. بنابراین اگر گفته شود: زمین گلی است که از باران خیس است، و هر گلی که از باران خیس است، از باران خیس می‌شود، این برهان، یک برهان دوری خواهد بود و علی‌رغم دوری بودنش ناچار صادق خواهد بود جز این که بین حد اوسط و حد اکبر وسائط و مطالب لم وجود دارد: زیرا گفته می‌شود: چرا زمین که از باران خیس است از باران خیس می‌شود؟ جواب داده می‌شود چون بخار می‌گردد. سپس سؤال می‌شود و چرا وقتی بخار می‌شود از باران خیس می‌شود؟ جواب داده می‌شود چون از بخار ابر پدید می‌آید. دوباره سؤال می‌شود: و چرا با حدوث ابر زمین از باران خیس می‌شود؟ جواب داده می‌شود چون ابر سرد و متکاثف می‌گردد قطرات [باران] نازل می‌شود. هر یک از این امور علت و معلول‌اند و اخذ آن‌ها به عنوان حد اوسط هم‌زمان هم برهان [لم] است و هم دلیل. لکن علت و معلول در آن از نظر ذات واحد نیستند بلکه وحدت نوعی دارند: زیرا آن «تری» که منشأ باران است غیر از آن «تری»

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۶۲

است که از باران حاصل می‌شود. اما نوع تر شدن واحد است و همین‌طور «بخاری» که ناشی از ابر است همان «بخاری» نیست که منشأ ابر است.

(۷۶۲) و علی هذا القیاس فإذا اعتبرت نوع المعنی کان البرهان دائراً، و إذا اعتبرت الشخص لم یکن البرهان دائراً و البرهان هاهنا ليس على النوع، بل على شيء متعين من النوع. فإذن ليس الذی یبین به هو بعینه الذی یبین. فلیس هناك عند التحقيق دور و إن أوهم دوراً.

(۷۶۲) بدین ترتیب هرگاه نوع معنی را اعتبار کنید، برهان دوری می‌شود؛ و هرگاه شخص را اعتبار کنید برهان دوری نمی‌شود. در این جا برهان بر نوع اقامه نمی‌گردد، بلکه بر شیء معینی از نوع اقامه می‌شود. و آنچه که تبیین می‌کند غیر از آن چیزی است که تبیین می‌شود. بنابراین در این جا از نظر تحقیق، دوری وجود ندارد هرچند موهم دور است.

(۷۶۳) هذا و قد قلنا إن البرهان إما لأمر ضروريه و إما لأمر أكثریه. فالأمر الضروريه لا يلتبس من حالها أن الواجب فی براهینها أن توسّط العلّة الضروريه. فأما الأمر الأكثریه فالحد الأوسط فی برهانه یكون علّه أكثریه: مثل أن كل ذكر من الناس ففی الأكثر یغلظ ما یتحلل عنه و یكتف جلدّه ذقنه، و كل من یكون كذلك فإنه ینبت له على الأكثر لحیه. فقد أعطی هذا البرهان علّه لوجود الأمر، و لكن أكثریه، لأن وجود الأمر أكثریه.

(۷۶۳) قبلاً گفتیم که برهان یا برای امور ضروری است و یا برای امور اکثری است. در اقامه‌ی برهان بر امور ضروری واجب نیست که علت ضروری حد اوسط واقع شود. اما در برهان بر امور اکثری باید حد اوسط، علت اکثری باشد مانند: در اکثر مردان پوست چانه سفت می‌شود، و هر کس چنین گردد در اکثر موارد ریش درمی‌آورد. که این برهان علت وجود امر را به صورت اکثری اعطا می‌کند، زیرا وجود امر، اکثری است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۶۳

الفصل السادس فی الإشارة إلى أن اكتساب الحد هو بطريق التركيب (۷۶۴) نقول إنما وقعنا إلى ما وقعنا إليه من التطويل بسبب ذكر العلل لأمر بیان مشاركه الحد و البرهان حتی نشیر إلى أنه كيف يستخرج منه الحد. و قد حققنا أنه لا برهان على الحد بوجه. و لا القسمه تكسب الحد. فيجب الآن أن نبين كيف يمكن أن يكتسب الحد.

فصل ششم در اشاره به این که حدّ از طریق ترکیب اکتساب می‌شود ۶۵۳

(۷۶۴) در واقع این همه تطویل در ذکر علل برای بیان مشارکت حدّ و برهان بود تا این که اشاره کنیم که حدّ چگونه از برهان استخراج می‌شود. و تحقیق کردیم که نمی‌توان به وجهی برای حدّ برهان اقامه کرد. و حدّ از طریق تقسیم نیز اکتساب نمی‌شود. اینک واجب است بیان کنیم که حدّ چگونه اکتساب می‌شود.

(۷۶۵) نقول إنا نعلم إلى الذوات و الأمور التي لا تنقسم من جملة المحدود - سواء كان المحدود جنسا أو كان المحدود نوعا - فنأخذ الأمور الذاتية المحمولة عليها، التي هي أعم منها و ليس تخرج من جنسها الأول، مثلا عن الجوهر أو الكم أو الكيف و سائر ذلك؛ أو الجنس الأقرب مثلا جنس يكون كالعدد للفرد. فنأخذ من جميع ذلك ما هو داخل في ماهيتها و نجعلها جمعا حتى يحصل منها شيء مساو للمحدود في الانعكاس، و إن كان كل واحد أكبر منه في العموم، و مساو أيضا للمحدود في المعنى حتى لا يبقى شيء من المقومات ليست مضمّنة فيه.

(۷۶۵) ما ابتدا ذوات و اموری را که تقسیم نمی‌شوند ۶۵۴ از جمله‌ی محدود قرار داده - اعم از این که محدود جنس یا نوع باشد - و سپس امور ذاتی محمول بر آن را اخذ می‌کنیم، اموری که اعم از آن محدود هستند و از جنس اول آن، مانند جوهر یا کم یا کیف و غیره، یا از جنس قریب آن خارج نیستند، جنسی که مانند عدد است نسبت به فرد؛ و آن گاه تمام آنچه را که برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۶۴

در ماهیت محدود داخل است اخذ کرده و جمع می‌کنیم تا این که از آن‌ها چیزی حاصل شود که از نظر انعکاس با محدود مساوی بوده، هر چند هریک از آن‌ها از نظر عمومیت از محدود بزرگ‌تر بوده، و همچنین در معنی نیز با محدود مساوی باشند، تا این که چیزی از مقومات باقی نماند که در محدود نگنجانده شده باشد. ۶۵۵

(۷۶۶) فإن أردنا أن نحدّ النوع و لا- نتجاوز منه إلى تحديد الجنس، أخذنا كلّ محمول مقوم لماهية ضروري مقول على الكل، و أولى معا. و إن أردنا أن نتجاوز إلى تحديد الجنس، لم نقتصر على المحمولات الكلية الأولى، بل أخذنا جميع ذلك و أخذنا ما هو أولى له و ما ليس أوليا له. فإذا وجدنا فقد تمكّنا من تحديد الجنس. فإننا إذا أسقطنا من حد النوع ما هو أخص المحمولات به، بقي حد الجنس. مثاله: إذا أردنا أن نحدّ الثلاثية فلا نأخذ «الموجود» لأنه خارج عن جنسها - و هو العدد - بل نأخذ ما يلائم جنسها. فإن كنا نريد أن نحدّها وحدها، أخذنا في الحد كل ما هو أولى من الذاتيات. و قد علمت أن الأولى لا توجب الخصوص: فإن الجنس و الفصل أولى للنوع: فنأخذ «العدد» لأنّ الثلاثية عدد، و نأخذ «الفرد» لأنّ الثلاثية فرد، و نأخذ «الأول». و «الأول» له معنيان فنأخذه بالمعنيين جميعا: أحدهما أن يكون العدد غير مركب من عددين ألبته، و الآخر أن يكون العدد لا يعدّه عدد. فخمسة. «أول» من جهة أنه لا- يعدّه عدد، و ليس «أولا» من جهة أنه لم يتركب من عددين: و ذلك لأنه مركب من ثلاثة و اثنين. و أما الثلاثة «فأول» من الجهتين جميعا. فالعدد محمول أول عليه و على غيره، و «الفرد» محمول أول عليه و على خمسة و سبعة. و «الأول» محمول عليه و على غيره و هو الاثنان. و لا يوجد محمول مقوم لماهيته «أول» يحمل عليه إلا هذه. فتكون جملتها مساوية للثلاثة من الوجهين جميعا: أعني في المعاكسة و في الماهية معا.

(۷۶۶) هرگاه بخواهیم فقط نوع را تحدید کنیم و از تحدید نوع به تحدید جنس تجاوز نکنیم، تمام محمول‌های مقوم ماهیت آن را که ضروری، کلی و اولی هستند اخذ می‌کنیم. و اگر بخواهیم به تحدید جنس تجاوز کنیم، فقط محمولات کلی و اولی را اخذ نمی‌کنیم، بلکه تمام این امور اولی و غیر اولی را نیز اخذ می‌کنیم. و هرگاه چنین مفاهیمی را بیابیم می‌توانیم جنس را تحدید کنیم. هرگاه اخص‌ترین محمولات نوع را کنار بگذاریم حدّ جنس باقی می‌ماند. مثال:

هرگاه بخواهیم صفت سه بودن را تحدید کنیم، «موجود» را اخذ نمی‌کنیم زیرا «موجود» خارج از جنس آن - که عبارت از عدد

است- است، بلکه چیزی را اخذ می‌کنیم که با جنس آن ملائم

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۶۵

باشد. بنابراین اگر بخواهیم فقط خود این «سه بودن» را تحدید کنیم، در حدّ آن تمام آنچه را که ذاتی و اولی هستند اخذ می‌کنیم. و قبلاً دانسته‌ای که اولی بودن به این معنی نیست که مخصوص آن شیء باشد: مثلاً جنس و فصل برای نوع اولی هستند. بنابراین «عدد» را اخذ می‌کنیم زیرا «سه بودن» عدد است و «فرد» را اخذ می‌کنیم زیرا «سه بودن» فرد است و «اول» را اخذ می‌کنیم. و «اول» دارای دو معنی است و ما به هر دو معنی آن را اخذ می‌کنیم: اول این که، عدد از دو عدد دیگر مرکب نباشد، ۶۵۶ و دیگر این که، هیچ عددی عادّ او نباشد. مثلاً عدد پنج از این جهت که عددی عادّ او نیست عدد اول است، و اما از این جهت که مرکب از دو عدد است عدد اول نیست: زیرا پنج از ترکیب سه و دو حاصل می‌شود اما عدد سه از هر دو جهت عدد اول است. بنابراین «عدد» برای سه و برای غیر سه معمولی اولی است، و فرد برای سه و پنج و هفت معمول اولی است. و «اول» برای سه و برای غیر سه معمول است و آن غیر سه عبارت از دو است. و هیچ مفهوم اولی دیگر جز این سه امر که مقوم ماهیت عدد سه باشد نمی‌یابیم. بنابراین مجموع این امور از هر دو وجه یعنی: در انعکاس و در ماهیت با عدد سه مساوی‌اند.

(۷۶۷) و يجب ألا يناقش في الأمثلة، ولا يقال لنا إن الفرد ليس نوعاً من العدد بل هو من الأعراض اللازمة لأنواع العدد، الذاتية لها، فإن المناقشة في الأمثلة لا فائدة فيها.

(۷۶۷) و واجب است که در مثال مناقشه نشود، و گفته نشود که فرد نوعی از عدد نیست ۶۵۷ بلکه عبارت است از اعراض لازم برای انواع عدد و ذاتی عدد؛ زیرا مناقشه در مثال هیچ فایده‌ای ندارد.

(۷۶۸) و نعود من رأس فنقول إن مساواة هذا القول للثلاثية أمر ظاهر: إذ لا يقال على جنسه ولا يقال على شيء غير الثلاثية مما هو تحت جنسه و هو مما يختص بجنسه، و هو آخر ما ينقسم المحمول عليها، فيتأدى إلى جوهره.

(۷۶۸) از نو برگشته و می‌گوئیم: مساوات این تعریف با عدد سه امری آشکار است: زیرا این تعریف بر جنس عدد سه و بر چیزی غیر سه که تحت جنس عدد سه است صادق نیست و فقط مختص به جنس عدد سه است و آن آخر چیزی است که معمول عدد سه بر آن تقسیم می‌شود، ۶۵۸ بنابراین، این تعریف مؤدّی به ماهیت عدد سه است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۶۶

(۷۶۹) ثم يجب أن يفهم من الجنس هاهنا أمران: هما المحمول العام المأخوذ في ماهية الشيء، و الموضوع المأخوذ في ماهيته معاً. فإذا أريد أن يحدّ الجنس الذي هو المحمول، فيجب أن يلتقط من صفات الجزئيات النوعية، لا ما هو أولية له فيكون ذلك جنساً و فصلاً و لا يكونان داخلين في حد الجنس، فإن الفصل أخص من الجنس، و الجنس نفسه لا يكون داخلاً في حد نفسه، بل إنما يدخلان في حد ما ليس جنساً و فصلاً. و هذا مثل أن نكون قد حددنا الإنسان فنأخذ في حده الحيوان الناطق. فإن من هذه السبيل لا يصار إلى تحديد الجنس: لأنك إذا حذف الخواصّ لحدّ نوع نوع، بقي اسم الجنس: مثلاً إذا حذفت الناطق من هذا الحد، و غير الناطق من حد ما ليس بإنسان من الحيوان، بقي الحيوان. فحينئذ يكون الباقي اسم الجنس، و اسم الجنس ليس بحد له. فيجب أن تطلب جميع المحمولات التي تحمل عليه داخله في ماهيته، كانت أولية أو غير أولية له. فحينئذ يخرج لك حد النوع و حد جنسه معاً بسهولة. و أما كيف يخرج ذلك فقد جعل مثال هذا في التعليم الأول أن يؤخذ الخط المستقيم و خط الدائرة و خط القطع المنحني و خط الزاوية، مثلاً القائمة. فإن اتّصل كل خط بخط إما على الاستقامة و إما على الانحناء و الاستدارة و إما على زاوية. فيكون الخط المستقيم يوجد له أنه طول بلا عرض، و النقط التي تفرض فيه تقع بين نقطتي طرفيه على محاذاتها كلها إياهما. و القوس طول بلا عرض، و يمكن أن توجد فيه نقطة كلّ الخطوط المستقيمة التي تخرج إليها منه تكون متساوية.

و المتحدب على زاوية طول بلا عرض يحيط بسطح و فيه نقطة بالفعل يتصل عليها جزأه، فإذا حذف خاصه كل واحدة من هذه بقي

ما باقی مشترکا و كان حدا للجنس - و هو أنه طول بلا عرض.

(۷۶۹) واجب است در این جا از «جنس» دو معنی فهمیده شود: آن دو معنی عبارتند از:

محمول عام مأخوذ در ماهیت شیء، و موضوع مأخوذ در ماهیت شیء. پس هرگاه خواستید جنسی را که محمول است تحدید کنید، واجب است از میان صفات جزئیات انواع، آنچه را که برای انواع اولی نیست انتخاب شود؛ زیرا آنچه برای نوع اولی است عبارت است از جنس و فصل که داخل در حدّ جنس نیستند، زیرا فصل اخصّ از جنس است، و خود جنس داخل در حدّ خودش نیست، بلکه جنس و فصل در حدّ چیزی که جنس و فصل نیست داخل اند. و این امر مثل این است که ما انسان را تحدید کنیم و در حدّ آن حیوان ناطق را اخذ کنیم. و از این راه که انسان را تحدید کردیم تحدید جنس به دست نمی آید: زیرا وقتی از حد هر تک تک انواع خواصّ مربوط به آن‌ها را حذف کنید، فقط اسم جنس باقی می ماند: مثلاً وقتی ناطق را از حدّ

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۶۷

انسان حذف کنید، و غیر ناطق را از حد آنچه انسان نیست ولی از جنس حیوان است حذف کنید، فقط حیوان باقی می ماند. بنابراین در این صورت اسم جنس باقی می ماند، و اسم جنس حدّ جنس نمی تواند باشد. بنابراین واجب است جمیع محمولات اعم از اولی یا غیر اولی، را که بر آن حمل می شوند و داخل در ماهیت آن هستند طلب شوند. در این صورت به آسانی حد نوع و حد جنس نوع برای شما حاصل می شود. اما در مورد این که چگونه این حد حاصل می شود مثالی در تعلیم اول مطرح شده است به این ترتیب که خط مستقیم و خط دایره و خط منحنی و خط زاویه، مانند قائمه را، اخذ می کنیم. زیرا اتصال یک خط با خطی دیگر یا به صورت مستقیم، یا به صورت دایره و انحنا و یا به صورت زاویه است. بر خط مستقیم این معنی حمل می شود که آن طولی است بدون عرض، و تمام نقاط فرض شده در روی آن با دو نقطه‌ی دو طرف آن در یک جهت واقع شده باشند. و قوس نیز طول بدون عرض است، و امکان دارد که در آن نقطه‌ای یافت شود که تمام خطوط مستقیمی که از این نقطه به طرف خط خارج می شوند مساوی باشند. و خط متحدّب به زاویه طولی است بدون عرض که به سطحی احاطه دارد و در آن نقطه‌ی بالفعلی وجود دارد که دو جزء آن خط متحدّب بر زاویه در آن نقطه باهم متصل می شوند، و هرگاه صفات خاص هریک از این خطوط را حذف کنیم، آنچه که باقی می ماند بین هر سه خط مشترک است و آن همان حد جنس است - و آن عبارت است از: «طول بدون عرض». ۶۵۹

(۷۷۰) ثم قيل فارجع إلى المقولة التي تقال عليه و انظر في لوازمه الخاصة بتلك المقولة أولا، فإن لوازم المركبات تستنبط من لوازم البسائط. فأما بعض المفسرين فيقول إن معناه إن كان الشيء كالخط قلت كم طول بلا عرض، و إن كان كيفا كاللون قلت كيف يخرق المشفّ بما هو مشفّ بالفعل. و كذلك ثم إن المترجم يقول: إن معنى هذا أنك تقول في لغة العرب طول ما بلا عرض، و في لغة اليونانيين لا يستعملون لفظه ما الدالة على الانتشار إلا في الجوهر. و أما في الأشياء الأخرى فيستعملون بدل لفظه «ما» اسم المقولة العالية. فإذا أرادوا أن يقولوا سطح ماء، قالوا كم سطح، أو لون ما قالوا كيف لون. و هؤلاء غير منازعين في هذا الباب لأنهم أرباب تلك اللغة. و إن كان لقائل أن يقول ما الحاجة في تحديد الخط بعد أن بان أنه طول بلا عرض، إلى أن يقال ما معناه طول ما بلا عرض حتى يحتاج أن يراجع الجنس؟ و مع ذلك فما الحاجة إلى ذكر اللوازم و استنباطها من البسائط للمركب إن كان الغرض ما يقوله ذلك القائل؟ بل عسى أن يكون معنى كلام المعلم الأول هو أنه يجب أن تؤخذ الفصول كلها الداخلة في الجنس الأعلى إلى المحدود، و ترتب حتى

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۶۸

يمكن أن تحذف خواص الأنواع القسيمة فيه، فيبقى حد جنس، ثم يرکب ذلك الجنس مع جنس هو مقاسمه تحت جنس فوقهما، و يحذف غير المشترك بينهما و يؤخذ ما يبقى حدا لما فوقه. و كذلك حتى ينتهي إلى أعلى الأجناس الذي ليس له بالحقيقة حد. و يكون معنى هذه اللوازم هي الفصول المقسّمة لما فوق الذي يلزمه بالتقابل، أو بالفصول العالية التي للأجناس العالية، فإنه يشير إلى

هذا المعنى بعد، و يذكر أن للقسمه معونه في هذا الباب. و يمكن أن يكون عنى باللوازم العوارض الذاتية، و أشار بهذا إلى أن الحد كيف يتوصل به إلى البرهان، و أن ذلك بأن يطلب لوازم أجزائه حتى الأجناس العاليه.

(۷۷۰) در تعلیم اول گفته شده است که «به مقوله‌ای باز گرد که بر این نوع حمل می‌شود و در لوازم اول خاص این مقوله نظر کن، زیرا لوازم مرکبات از لوازم بسائط استنباط می‌شود». ۶۶۰ بعضی از مفسرین گفته‌اند که معنای این سخن این است که اگر چیزی مانند خط وجود داشته باشد باید بگویی کمی که طول بدون عرض است، و اگر کیفی مانند رنگ وجود داشته باشد باید بگویی کیفی که جسم شفاف را از آن جهت که شفاف است از شفافیت خارج می‌کند و همین‌طور در سایر مقولات. سپس مترجم این قول می‌گوید: معنی این سخن همان است که در زبان عربی می‌گوییم طولی بدون عرض، و در زبان یونانی لفظ «ما» که بر انتشار و ابهام دلالت دارد جز در مورد جوهر استعمال نمی‌شود. اما در اشیاء دیگر به جای لفظ «ما» اسم مقوله‌ای عالی استعمال می‌شود. بنابراین هرگاه بخواهند سطحی را مطرح کنند می‌گویند کمی که سطح است، یا اگر بخواهند از رنگی صحبت کنند می‌گویند کیفی که رنگ است. و در این باب نمی‌توان با یونانی‌ها منازعه داشت زیرا آن‌ها زبانشان چنین است. هرچند کسی ممکن است بگوید که در تحدید خط بعد از این که روشن شد آن طول بدون عرض است چه نیازی است که گفته شود معنای آن طولی بدون عرض است تا این که لازم باشد که به جنس آن مراجعه شود؟ و اگر هدف آن چیزی است که این مترجم می‌گوید دیگر چه نیازی به ذکر لوازم و ذکر استنباط آن‌ها از بسائط برای مرکب وجود دارد؟ بلکه چه بسا معنی کلام معلم اول این باشد که واجب است تمام فصول داخل در جنس اعلای محدود اخذ شوند، و مرتب گردند تا این که امکان داشته باشد که خواص انواعی که در آن قسیم هم‌اند حذف شود، تا حدّ جنس باقی بماند، سپس خود این جنس با جنس قسیم خود تحت جنس بالاتری قرار دارد، و آنچه بین این‌ها مشترک نیست حذف می‌شود تا این که آنچه باقی می‌ماند به عنوان حد جنس برتر اخذ می‌شود. و همین‌طور تا این که به جنس اعلایی منتهی شود که در حقیقت حدّ ندارد. و معنای این لوازم همان فصولی است که ما فوق خود را که این لوازم را به تقابل، یا به فصول عالی‌ای که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۶۹

برای اجناس عالیه وجود دارد، دارند تقسیم می‌کنند، زیرا خود [معلم اول] به‌زودی به این معنا اشاره می‌کند و ذکر می‌کند که تقسیم در این باب کمک می‌کند. و ممکن است مقصود از لوازم عوارض ذاتی باشد، و به این معنی در آن‌جا اشاره کرده است که چگونه می‌توان توسط حدّ به برهان نایل شد، و این به این صورت است که لوازم اجزاء حد طلب شوند تا این که به اجناس عالی منتهی گردد.

(۷۷۱) و يجب إذا أريد تركيب الحدود من الأنواع إلى الأجناس أن يؤخذ من المحمولات المقومه للشيء ما ليس بعضه مضمنا في بعض مقوما له، و إن كان ملازما. فإن وجد شيء يتضمن أشياء منها، حذف أو عزل إلى وقت الحاجة إليه. مثاله إذا أخذ الانسان أو الفرس على أنه أول نوع، أبتدى منه تركيب الحد، و أخذ له الناطق أو الصّهل و الحساس و المتحرك بالإرادة و الحيوان و المتغذى و النامي و المولد و ذو النفس و الطويل و العريض و العميق و الجسم و الجوهر. فيحذف من جمله هذه «الحيوان» أولا لأن الحساس و المتحرك بالإرادة مضمنان في الحيوان. و كذلك جميع تلك العاليه مضمّن فيه. و يحذف الجسم أيضا لأن الطويل و العريض و العميق مضمّن فيه. ثم يجمع على الترتيب فتقول: إن الإنسان جوهر ذو طول و عرض و عمق و نفس مولده متغذية حساسة متحركة بالإرادة ناطق. و تأخذ في حد الفرس «الصهل» بدل «الناطق»، فتجد الناطق و الصاهل خاصين بالنوعين، و ماوراء ذلك مشترك، فتطلب اسما مفردا لجمله المشترك. فإن وجد - كما يوجد الحيوان هاهنا - فقد كفى أن يذكر هو مع الفصل في حد اسم النوع: فيقال إن الإنسان حيوان ناطق، و الفرس حيوان صاهل. و إن لم يوجد للجمله المشتركة اسم طلب لما هو أعلى من ذلك و أعم. و فليؤخذ مثلا للجوهر الطويل العريض العميق اسم - و هو «الجسم». فليؤخذ ذلك فيقال جسم ذو نفس ناطق: فقد تم حد الإنسان. و على هذا القياس

للفرس.

(۷۷۱) واجب است هرگاه خواستید ترکیب حدود را از انواع تا اجناس به دست آورید، از محمولات مقوم شی آنچه را که بعضی متضمن بعضی دیگر و مقوم بعضی دیگر نیست، هرچند ملازم باشند، اخذ کنید؛ بنابراین اگر چیزی که متضمن بعضی از این اشیاء باشد یافت شود، حذف می‌گردد یا کنار گذاشته می‌شود تا این که وقت حاجت به آن برسد. مثال: هرگاه انسان یا اسب به عنوان نوع اول اخذ شود، ترکیب حدّ از آن شروع می‌شود، و برای آن ناطق یا صهّال و حساس و متحرک بالاراده و حیوان و متغذی و نامی و مولّد و ذو نفس و طویل و عریض و عمیق و جسم و جوهر اخذ می‌شود. و ابتدا از تمام این اوصاف، «حیوان» حذف می‌شود زیرا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۷۰

حساس و متحرک بالاراده و همین‌طور تمام این امور عالیّه در ضمن آن وجود دارند. و همچنین جسم حذف می‌شود زیرا متضمن طویل و عریض و عمیق است. سپس آن‌ها را به ترتیب جمع کرده و می‌گوییم: انسان جوهری است دارای طول و عرض و عمق و نفس مولده متغذیه حساس متحرک بالاراده ناطق. و در حدّ اسب «صهّال» به جای «ناطق» اخذ می‌شود، و می‌بینیم [که در میان همه‌ی این مفاهیم] ناطق و صاهل مختص به دو نوع هستند، و بقیه مشترک‌اند، و اسم مشترکی برای همه‌ی این مشترکات طلب می‌کنیم. اگر چنین اسمی یافت شود- همان‌طور که در این جا حیوان یافت می‌شود- همین اسم کفایت می‌کنند که با فصل در حد اسم نوع ذکر شود؛ و گفته شود: انسان حیوان ناطق است، و اسب حیوان صاهل است. و اگر برای تمام مشترکات اسمی یافت نشود، آنچه که اعم از آن است طلب می‌شود. مثلاً- برای جوهر طویل عریض عمیق اسمی اخذ می‌شود- که عبارت است از «جسم». بنابراین، این اسم اخذ می‌شود و گفته می‌شود: جسم ذو نفس ناطق. و در این جا حدّ انسان تمام می‌شود. و [حدّ] اسب هم بر این قیاس است.

(۷۷۲) فإن أريد أن ينتقل إلى حد الجنس فيجب أن تترك الفصول الخاصّة و يؤخذ جميع ذلك المشترك للأأنواع مفصلاً، فهو حد الجنس. و على ذلك الوجه يجب أن تطلب حدود الأجناس الأخرى القسميّة للجنس المحدود، فينظر ما هو المشترك لها و ما هو الخاص بكل جنس، و يطلب المشترك و يضمّ ذلك الاسم إلى اسم الفصل الخاص فيكون حدّ ذلك الجنس. و كذلك إلى أعلى الأجناس.

(۷۷۲) اگر بخواهید به حدّ جنس منتقل شوید، واجب است که فصول خاصه ترک شود و تمام این مفاهیم مشترک برای انواع مفصل اخذ گردد، که آن حدّ جنس را تشکیل می‌دهد. و به این وجه واجب است که حدود اجناس دیگری که قسم جنس محدوداند طلب شوند، و بررسی شود که چه چیزی با آن مشترک است و چه چیزی مختص هر جنس است، و مشترک طلب شود و این اسم به اسم فصل خاص منضمّ گردد تا حدّ آن جنس حاصل شود. و همین‌طور تا اجناس عالی.

(۷۷۳) و إنما طلبنا ذلك القانون الموجب لإسقاط المتضمنات لغيرها، و حفظها مع ذلك إلى وقت آخر، لأننا إن أخذنا مثل الحيوان و ضمّمنا إليه فصل الإنسان و فصل الفرس، و قلنا حيوان ناطق و حيوان صاهل، ثم حذفنا الفصلين، لم يمكننا أن نحذف الحيوان

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۷۱

بما بقى لأنه لم يبق إلا اسم الحيوان فقط. و أيضا إن أخذنا الحيوان و الحساس معا فقد أخذنا الحساس في الحد مرتين: مرة مصرحا و مرة مضمرا. فلذلك حذفنا الحيوان من جملة المحمولات. و أيضا إذا لم نطلب ما هو مثل لفظ الحيوان أو مثل لفظ الجسم مرة أخرى بعد حذفه و لم نعهده، بل سردنا جميع المحمولات سردا، كنا قد أطلنا الحد، و الحد قد يطلب فيه الإيجاز.

(۷۷۳) و ما این قانون را که موجب استقاط تفاهیم متضمن غیر است و آن را تا وقت حاجت کنار می‌گذارد به این خاطر طلب کردیم که اگر ما حیوان را اخذ می‌کردیم و فصل انسان و فصل اسب را به آن ضمیمه می‌کردیم و می‌گفتیم حیوان ناطق و حیوان

صاهل، سپس دو فصل را حذف می‌کردیم، در این صورت تحدید حیوان با آنچه که باقی می‌ماند ممکن نبود، زیرا فقط اسم حیوان باقی می‌ماند. و همچنین اگر حیوان و حسّاس را باهم اخذ می‌کردیم در واقع حساس را در حدّ دوبار اخذ کرده بودیم: یک بار به‌طور صریح و بار دیگر به‌طور مضمّر. ۶۶۱ به این خاطر از میان تمام محمولات فقط حیوان را حذف کردیم. و همچنین هرگاه لفظ حیوان یا لفظ جسم را بعد از حذف آن‌ها دوباره طلب نکنیم و باز نگردانیم، بلکه تمام محمولات را در حدّ بیاوریم، در واقع حدّ طولانی می‌شود، در حالی که در حدّ، ایجاز مطلوب است.

(۷۷۴) فقد بان العرض فی الحاجة إلى أخذ هذه المعانی کلها و حذف المتضمّن لغیره منها و عزله، و فی رده مرة أخرى. فإذا فعلت هذا فقد ترکّب الحد.

(۷۷۴) بنابراین هدف از حاجت به اخذ تمام این معانی و حذف آنچه که متضمن غیر است و بازگرداندن دوباره‌ی آن‌ها روشن شد. پس هرگاه چنین کردی حدّ ترکیب می‌شود.

(۷۷۵) ولا يجب أن یظنّ بالمعلم الأول أنه یقتصر فی اکتساب الحد علی طریق أخذ من أسفل، لا قط لما یتفق من الأوصاف کیف کان، كأنه لا یری إلا طريقة ترکیب فقط.

بل یضیف إلى ذلك مراعاة الجنس و مراعاة المحمولات الأولیة و الأولیة للأولیة. و ذلك أيضا مما یفتقر فیہ إلى القسمة أحيانا و مراعاة الترتیب. و لیس لغیر ما فعله، علی الوجه الذی فعله، وجه.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۷۲

(۷۷۵) واجب است که در مورد معلم اول این گمان نرود که وی در اکتساب حد به طریق اخذ اوصاف از پائین به هر وصفی که باشد اکتفا کرده است، گوئی معلم اول جز طریق ترکیب را نمی‌شناسد بلکه معلم اول بر این طریق مراعات جنس و مراعات محمولات اولی، و اولی برای اولی را اضافه می‌کند. و این همان چیزی است که گاهی در آن به تقسیم و مراعات ترکیب حاجت می‌افتد. و هرکس غیر آنچه که این‌جا [معلم اول] انجام داده است انجام دهد، عملش وجهی ندارد.

الفصل السابع فی أن طريقة القسمة نافعة أيضا فی التحدید. و کیفیة ذلك، و تفصیل طريقة الترتیب و ما فیها من قلة الوقوع فی تضلیل الاسم المشترك (۷۷۶) نقول إن القسمة و إن كانت لا تقيس علی الحد فهي نافعة فی الحد: و ذلك لأن القسمة و إن كانت إنما تؤخذ منها أجزاء الحد اقتضایا لا لزوما، فهي نافعة فی التحدید من وجوه ثلاثة: أحدها أن القسمة تدل علی ما هو أعم و ما هو أخص، و یستنبط من هذا کیفیة ترتیب أجزاء الحد فیجعل الأعم أولا و الأخص ثانيا. فیقال مثلا فی تحدید الإنسان حیوان ذو رجلین آنس، لا- ذو رجلین حیوان إنس، فإن بین الأمرین فرقا، لأن قولک ذو رجلین حیوان إنس إذا قیل فیہ ذو رجلین فقد قیل فیہ حیوان. فإذا قیل فیہ حیوان بعد ذلك فهو تکرار و سوء ترتیب.

فصل هفتم در این که روش تقسیم، در تحدید سودمند است، و در کیفیّت این امر؛ و در تفصیل روش ترکیب، و در کیفیّت تقلیل خطای ناشی از اسم مشترک در آن ۶۶۲

(۷۷۶) می‌گوییم: هرچند از راه تقسیم نمی‌توان قیاسی تشکیل داد که حد نتیجه‌ی آن باشد، با این حال روش تقسیم در تحدید سودمند است: و این بدین خاطر است که هرچند

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۷۳

اجزاء حد از راه تقسیم فقط به نحو اقتضاب، نه لزوما، اخذ می‌شود، با این حال روش تقسیم از سه جهت در تحدید سودمند است: اول این که تقسیم بر آنچه که اعم و بر آنچه که اخص است دلالت می‌کند و از این‌جا کیفیت ترتیب اجزاء حد استنباط می‌شود و آنچه اعم است ابتداء و آنچه اخص است پس از آن قرار داده می‌شود: مثلا- در تحدید انسان گفته می‌شود: حیوان دو پای آنس

گیرنده است. و گفته نمی‌شود: دارای دو پا است و حیوان انس گیرنده است، و بین این دو فرق است، زیرا وقتی می‌گوییم: «دارای دو پا است و حیوانی انس گیرنده است»، حیوان در دارای دو پا مستتر است؟ و وقتی بعد از آن حیوان را ذکر می‌کنی، هم تکرار است، و هم سوء ترتیب.

(۷۷۷) و أما إذا قيل حيوان أولاً- و لم يقل بعد ذو الرجلين، لا بالفعل و لا بالقوة التي يقال بها المضمنات، فإذا قيل ذو الرجلين بعد الحيوان لم يكن خلافاً.

(۷۷۷) اما وقتی اول حیوان گفته شود، دارای دو پا نه بالفعل و نه بالقوه در حیوان مستتر نیست و گفته نشده است، بنابراین وقتی بعد از حیوان دارای دو پا ذکر شود، خللی در تعریف حاصل نمی‌شود.

(۷۷۸) و الثاني أن القسمة تدلّك على أن تقرر كلّ فصل مع جنس فوقه فتجعله جنساً لما تحته، فيجری ترتيب الفصول على التوالي حتى يكون ما يجتمع من الفصول إنما يجتمع على تواليها فلا يذهب منها شيء في الوسط. فإذا أريد أن يركب الحد من الأنواع إلى الأجناس لم يطر من نوع إلى جنس أبعد، بل الجنس الذي يليه.

(۷۷۸) دوم این که تقسیم تو را راهنمایی می‌کند که هر فصلی را با جنس فوق آن مقرون کرده و مجموع آن‌ها را برای آنچه که در تحت قرار دارد، جنس قرار دهی، و با این روش ترتیب فصول به‌طور متوالی جریان می‌یابد تا این که فصول به ترتیب قرار می‌گیرند و چیزی از آن‌ها در وسط جا نمی‌ماند. و هرگاه خواستید حدّ را از انواع به اجناس ترکیب کنید، طفره‌ای از یک نوع به جنس بعید حاصل نمی‌شود، بلکه جنس به دنبال نوع می‌آید که بلافاصله بعد از آن قرار دارد.

(۷۷۹) و الثالث أنها إذا وفّت على الواجب كانت تشتمل على الفصول الذاتية

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۷۴

كلّها، فلا يبقى شيء من الداخلات في ماهية الشيء إلا وقد ضمن فيه، فنكون قد أعطينا الفصول على تواليها طولاً، و أعطيناها بتمامها و لو عرضاً. فإنه يمكن أن يقسم الجنس بقسمين ليس أحدهما تحت الآخر مثل الجسم ذي النفس: إلى المتحرك بالإرادة و غير المتحرك بالإرادة مرة، و إلى الحساس و غير الحساس مرة. فيجب أن يراعى هذا في القسمة عرضاً كما روعى طولاً لئلا يفوت فصل من فصول ما ينقسم إلى فصول ذاتية متداخلة أو متوافية. و المتداخلة مثل المائت و غير المائت، و الناطق و غير الناطق.

و المتوافية مثل الحساس و غير الحساس، و المتحرك بالإرادة و غير المتحرك بها.

(۷۷۹) سوم این که اگر تقسیم شرایط لازم تقسیم را دارا باشد بر تمام فصول ذاتی مشتمل خواهد بود و چیزی از امور داخل در ماهیت شی نخواهد ماند مگر این که تقسیم متضمن آن خواهد بود، و در این صورت ما تمام فصول را در ترتیب طولی آن‌ها به دست خواهیم آورد و تمام فصول، حتی فصول عرضی را هم کسب خواهیم کرد، زیرا ممکن است که جنس به دو قسم تقسیم شود که یکی تحت دیگری نیست، مانند: تقسیم جسم ذي نفس به متحرک بالاراده و غير متحرک بالاراده؛ و بار دیگر تقسیم آن به حساس و غير حساس. بنابراین واجب است که این امر در تقسیم عرضی نیز مراعات شود همان‌طور که در تقسیم طولی مراعات می‌شود تا بدین ترتیب فصلی را از فصول تقسیم‌شونده به فصول ذاتی متداخل یا متوافی جا نماند. فصول متداخل مانند مائت و غير مائت نسبت به ناطق و غير ناطق، و فصول متوافی مانند حساس و غير حساس نسبت به متحرک بالاراده و غير متحرک بالاراده است.

۶۶۳

(۷۸۰) و القانون في مراعاة الوجه الثاني و الثالث حتى يحصل منه منفعة، أن تكون القسمة بالذاتيات المقومات للأنواع، و أن تكون القسمة قسمة أولية للجنس؛ و هو في القسمة التي للجنس من طريق ما هو جنس. مثلاً إنما يجب أن يقسم الحيوان أولاً إلى الطائر و السابح و الزاحف و الماشي، ثم يقسم الماشي إلى ذي رجلين و كثير الأرجل، و الطائر إلى متصل الجناح و منفصل الجناح. فإن أخل بهذا و قسم الحيوان أولاً إلى متصل الجناح و منفصل الجناح، فما قسم الحيوان من جهة ما هو حيوان بل من جهة ما هو طائر.

و كذلك إن قسم الحيوان إلى كثير الأرجل و ذى الرجلين فما قسم الحيوان من جهة ما هو حيوان، بل من جهة ما هو ماش.

(۷۸۰) دو وجه دوم و سوم برای این که منفعتی داشته باشند باید درباره‌ی آن‌ها قانونی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۷۵

مراعات شود و آن این است که تقسیم باید از طریق ذاتیاتی که مقوم انواعند صورت گیرد، و این که تقسیم برای جنس اولی باشد؛ و آن در جایی است که جنس بما هو جنس تقسیم شود.

مثلا واجب است که حیوان اولاً به پرنده و چرنده و شناکننده و راه رونده تقسیم شود، سپس به دارای دو پا و دارای پاهای بسیار تقسیم شود و پرنده به آن که بال متصل دارد و آن که بال منفصل دارد تقسیم شود. اما اگر در این امر خللی افتد و حیوان اولاً به آن که بال متصل و آن که بال منفصل دارد تقسیم شود، در واقع در این تقسیم، حیوان بما هو حیوان تقسیم نشده بلکه حیوان از آن جهت که پرنده است تقسیم شده است. و همین طور اگر حیوان به دارای دو پا و دارای پاهای بسیار تقسیم شود، در واقع حیوان بما هو حیوان تقسیم نشده، بلکه حیوان از این جهت که راه رونده است تقسیم شده است.

(۷۸۱) فیجب أن ينظر أولاً- أن الجنس هل يحتاج إلى أن تصير له طبيعة زائدة على طبيعته الجنسية حتى يقبل هذه القسمة؟ أولاً يحتاج، بل و هذه القسمة له أولاً، فتقدم القسمة التي تكون أولاً و تؤخر القسمة التي ليست أولاً. فإذا قسّمت قسمة أولية جمعت المقسوم و الفصل ثم قسمت قسمة أولية أخرى، و كذلك إلى أن تنتهي إلى ما لا- ينقسم الا- بالعدد، ثم تقتضب أطراف القسمة محمولات للنوع و تضيفها للتركيب. فإذا قسمت شيئاً مرة قسمة أولية فيجب أن تجتهد جهدك و تنظر هل يوجد له قسمة أخرى أولية غير هذه القسمة؛ فإن وجدت قسمت أيضاً حتى تستوفي القسمة طولاً و عرضاً فتستوفي جميع المحمولات. و يجب أن تكون الفصول المقسمة ذاتية. و قد بينا كيفية ذلك في الفن الأول.

(۷۸۱) بنابراین لازم است ابتداء نگریسته شود که آیا جنس برای پذیرفتن این تقسیم نیاز دارد که طبیعتی زائد بر طبیعت جنسی‌اش داشته باشد؟ یا نیاز ندارد، بلکه این تقسیم برای آن اولی است، و تقسیمی که اولی است مقدم قرار داده شود و تقسیمی که اولی نیست مؤخر واقع شود. بنابراین هرگاه تقسیم اولی را تقسیم کردید مقسوم و فصل را جمع کرده و آن‌ها را با تقسیم اولی دیگر تقسیم می‌کنید، و همین طور ادامه می‌دهید تا این که به چیزی برسید که جز به افراد تقسیم نمی‌شود، سپس اطراف تقسیم را به عنوان محمول‌هایی برای نوع اخذ می‌کنید و بر ترکیب اضافه می‌کنید. و هرگاه چیزی را با تقسیم اولی یک بار تقسیم کردید واجب است که بکوشید و ببینید که آیا غیر از این تقسیم، تقسیم دیگری برای آن شیء می‌یابید؛ و اگر بیابید، باید تقسیم کنید تا این که تقسیم طولی و عرضی و تمام محمول‌ها را استیفاء کرده باشید. و واجب است که فصول مقسم ذاتی باشند. و کیفیت این مطلب را در فن اول گفته‌ایم. ۶۶۴

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۷۶

(۷۸۲) ثم قيل في التعليم الأول: لا المقسم يضطر في تقسيمه و لا الحاد في تحديده إلى أن يعلم كل شيء على ما ظن بعضهم إذ قال: إذا قسم المقسم قسمة تامّة و جب أن يضع الأنواع الأخيرة كلها بالفعل. و إذا حدّ المحدد حداً تاماً و جب أن يذكر كلّ فصل للمحدود مع كل واحد من الأشياء بالفعل. و إذا لم يعلم كلّ فصل فلا سبيل إلى الحد. و إن ما لا يخالف الشيء فهو هو بعينه؛ و ما ليس هو هو بعينه فهو مخالف و إن وافق في النوع، كسقراط لأفلاطون بل سقراط للإنسان. و المخالفات الشخصية هي بلا نهاية، و يحتاج كل إلى فصل عن كل. و يشبه أيضاً أن تكون المخالفات النوعية عنده كذلك؛ و كذلك الصنفيّة، فيحتاج أن يعرف فرق الشيء عن كل نوع و عن كلّ صنف تحت النوع، و أن تلك فروق بلا نهاية لا بد منها كلها.

(۷۸۲) در تعلیم اول گفته شده است که: لازم نیست، چنانکه بعضی گمان کرده‌اند، تقسیم کننده در تقسیم و تحدید کننده در تحدید تمام اشیاء را بشناسد. ۶۶۵ این عده گفته‌اند: وقتی مقسم چیزی را تقسیم تام می‌کند واجب است که تمام انواع اخیر را

بالفعل وضع کند. ۶۶۶ و هرگاه تحدیدکننده حد تام می‌آورد واجب است که تمام فصل‌های محدود را همراه با هر چیزی به صورت بالفعل ذکر کند؛ زیرا تا تمام فصول را نشناسد نمی‌تواند تحدید کند. و هرآنچه با شیء مخالف نیست پس عینا همان شیء است و آنچه عینا همان شیء نیست، پس مخالف آن شیء است هرچند در نوع با آن شیء موافق باشد، مانند سقراط نسبت به افلاطون، بلکه مانند سقراط نسبت به انسان. و مخالف‌های نوعی و صنفی بی‌نهایت‌اند و هریک از آن‌ها به فصلی از کل نیاز دارند. و به نظر می‌رسد که هم‌چنین مخالف‌های نوعی و صنفی نیز نزد وی چنین باشد، بنابراین محتاج است که فرق هر شیء با کل نوع و فرق هر شیء با هر صنف موجود در تحت نوع را بشناسد، و در این جا فرق‌های بی‌نهایتی است که چاره‌ای جز شناختن تمام آن‌ها نیست.

(۷۸۳) فأجیب بأن هذا باطل:

(۷۸۳) جواب داده شده است که این مطلب باطل است:

(۷۸۴) أما أولا فلائنه ليس كل مباينة توجب أن يكون الشيء مخالفا لآخر بالذات والحد: فإن الفصول العرضية لا توجب خلافا في الجوهر والحد. و الأشياء المتفقة في النوع
برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۷۷

الذي له الحد تختلف بالعرضيات. و لا يبالي حينما يحّد النوع بذلك الاختلاف في العرض. و لا يلتفت إلى الأصناف والأشخاص تحت النوع الذي يحّد.

(۷۸۴) اولاً، هر مباینیتی ایجاب نمی‌کند که شیء با شیء دیگر ذاتاً و از نظر حدّ مخالف باشد: زیرا فصول عرضی در جوهر و در حد موجب خلاف نمی‌شود. و اشیا بی که در نوع اتفاق داشته و حدّ دارند، می‌توانند در عرضیات اختلاف داشته باشند. و به هنگام تحدید به این اختلافات عرضی اهمیتی داده نمی‌شود و به اصناف و اشخاص موجود در تحت نوعی که تحدید می‌شود توجهی نمی‌شود.

(۷۸۵) و أما ثانياً فإننا إذا أخذنا الفصول متقابلة مثل الناطق و غير الناطق، و نظرنا المحدود أنه في أي الطرفين يقع منهما، فوقع مثلاً في الناطق، فقد فصلناه عن كل نوع تحت غير الناطق لا شراك الأنواع التي تحت غير الناطق في أنها غير ناطقة. و لا نحتاج أن نفرقه عن الثور وحده و الفرس وحده و الكلب وحده. و لا يكون إيقاعنا المحدود تحت الناطق مصادرة: فإنه ليس يمكن أن يقع بينهما متوسط لأنه لا- واسطة بينهما في جنس الحيوان، و ليس يمكن أن يقع ما هو إنسان و ناطق تحت غير الناطق. فوقعه تحت الناطق ضرورة لا مصادرة. فإذا التمسنا فصولاً مثل هذه مساوية له لم نحتاج أن نطلب فصلاً له عن كل واحد من الأنواع.

(۷۸۵) ثانیاً، وقتی ما فصول متقابل مانند ناطق و غیر ناطق، را اخذ می‌کنیم و نظر می‌کنیم که محدود در کدام طرف از آن واقع می‌شود، مثلاً دیدیم که در ناطق واقع می‌شود، در واقع آن را از هر نوعی که تحت غیر ناطق واقع می‌شود تمییز داده‌ایم، زیرا انواعی که در تحت غیر ناطق واقع می‌شوند در این که غیر ناطق‌اند مشترک‌اند. و لازم نیست که آن را از گاو به تنهایی، از اسب به تنهایی و از سگ به تنهایی تمییز دهیم. و این که ما محدود را تحت ناطق قرار می‌دهیم، مصادره نیست: زیرا بین این دو ممکن نیست واسطه‌ای باشد، به خاطر آن که بین این دو واسطه‌ای در جنس حیوان نیست و ممکن نیست که آنچه انسان و ناطق است تحت غیر ناطق واقع شود. بنابراین وقوع آن در تحت ناطق ضروری است و مصادره نیست. بنابراین وقتی فصولی را که مساوی است به دست آوریم دیگر نیازی نیست که فصل آن از تمام واحدهای انواع را طلب کنیم.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۷۸

(۷۸۶) و يجب أن يراعى في اختيار القسم النافعة في التحديد أعراض ثلاثة:

(۷۸۶) لازم است که در اختیار تقسیم سودمند در تحدید هدف‌های سه گانه‌ای مراعات شود:

(۷۸۷) أحدها أن يتحرى أن تكون القسمه داخله في الماهية - أعنى أن تكون بفصول ذاتية للأنواع. و يجوز أن يستعان في هذا الباب بالمواضع المذكورة في كتاب الحجج الجدلية حيث نذكر مواضع هل الشيء جنس أو فصل أو ليس، و يؤخذ من ذلك ما كان ليس مبيّناً على المشهورات الساذجة. و يستعان أيضاً بالمواضع التي تدل على أن الشيء عرض غير مقوم لماهية الشيء ليتحرز عن أن تكون القسمه بفصول عرضية.

(۷۸۷) اول این که شایسته است تقسیم داخل در ماهیت باشد - مقصود من این است که تقسیم با فصول ذاتیه انواع انجام گیرد. و جایز است که در این باب از مواضع مذکور در حجت‌های جدلی کمک گرفته شود، آن‌جا که این مواضع ذکر می‌شود که: آیا شی جنس یا فصل است یا جنس و فصل نیست، و از این امر آنچه که مبنی بر مشهورات ساده نیست اخذ می‌شود. و نیز از مواضعی که دلالت دارند بر این که شیء عرض غیر مقوم ماهیت شیء است کمک گرفته شود تا از تقسیم به فصول عرضیه احتراز شود. ۶۶۷

(۷۸۸) والغرض الثاني أن يستفاد من القسمه الترتيب: فما هو في ترتيب القسمه أول، فيجعل في ترتيب الحد أولاً: فيجعل الأعم أولاً والأخص ثانياً. فإن تساوى فصلان في العموم والخصوص قدم ما هو أشبه بالمادة وآخر ما هو أشبه بالغاية. وإن لم يختلفا في هذا فلك أن تقدم أيهما شئت وتؤخر أيهما شئت.

(۷۸۸) و هدف دوم این است که از تقسیم، ترتیب مفاهیم ذاتی استفاده شود: و آنچه در ترتیب تقسیم، اول است در ترتیب حد نیز، اول قرار داده شود. و اعم، اول و بعد از آن اخص قرار داده شود. و اگر دو فصل در عموم و خصوص مساوی باشند آنچه که به ماده شباهت دارد بر آنچه که به غایت شباهت دارد مقدم شود. و اگر در این باب اختلاف نداشته باشند، در این صورت هر کدام را خواستی می‌توانی مقدم و هر کدام را خواستی مؤخر داری.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۷۹

(۷۸۹) و الثالث أن لا تزال تقسم حتى تبلغ الشيء المحدود إن كان نوعاً متوسطاً، أو تنتهي إلى آخر القسمه التي بالذاتيات التي ليس بعدها إلا القسمه بالعرضيات إن كنت تريد تحديد الأنواع الأخيرة.

(۷۸۹) سوم این که تقسیم نباید متوقف شود مگر این که به شیء محدود منتهی گردد، به شرطی که آن شیء محدود، نوع متوسط باشد. یا این که تقسیم به آخر ذاتیات منتهی شود که بعد از آن تقسیم به عرضیات آغاز می‌شود و این در صورتی است که بخواهید انواع اخیر را تحدید کنید.

(۷۹۰) ثم قيل إنك إذا أحضرت بالقسمه أو بأى وجه كان، جميع المحمولات الداخلة في ما هو، فميز المشتركة منها المتشابهة في أنواع كثيرة، و ميز الخواص بنوع نوع لتحديد الجنس، فرتبه أولاً ثم أردفه بالفصول. فإن وقع في يدك شيء مقول على كثيرين و طلبت المحمولات الخاصة التي لواحد واحد من الكثيرين من جهة ذلك، فركبت الحد ثم رفعت ما يخص واحداً واحداً فلم يبق شيء من المعنى مشتركاً، فاعلم أن الاسم مشترك و أن تلك الأشياء ليست متجانسة. مثال ذلك إذا أردت أن تحد «كبر النفس» ففعلت ما يجب أن تفعل في التركيب بأن قصدت الموصوفين من الأشخاص بكبر النفس فطلبت محمولاً - تهم من جهة كبر النفس، فوجدت ألقبيادس الملك و أخيلوس الشجاع و آيس، كل منهم يسمى «كبير النفس»، و وجدت أيضاً لوسندرس الصالح و سقراط الفيلسوف بوصفان بكبر النفس، فطلبت الأمر الموجود لواحد واحد منهم. ففي الطبقة الأولى تجد واحداً قتل نفسه أنفه من احتمال الضيم، و الآخر اعتقد حقاً لوقوع الضيم عليه اعتقاداً لم يفارقه، و الآخر قاتل شديداً لطلب الثأر من وقوع الضيم. و في الطبقة الثانية تجد واحداً منهما ورد عليه حير عظيم فلم يعبأ به بسبب أنه كان من البخت، و الآخر ورد عليه بلاء عظيم فلم يعبأ به لأن وروده عليه كان بسبب البخت. فإذا حذفت خواص واحد واحد من الفرقه الأولى وجدتهم قد يبقى لهم شيء مشترك و هو قلّة الاحتمال لوقوع الضيم. و إذا حذفت خواص واحد واحد من الفرقه الثانية بقي لهم شيء مشترك و هو قلّة المبالاة بتصريف البخت. فإن كبر النفس يقال على تلك

الفرقة بحد واحد، و على هذه الفرقة بحد واحد، و ذلك الحد هو ما يبقى في كل فرقة بعد حذف العوارض غير الذاتية لكبر النفس التي تخص. و أما إذا عمدت إلى الفرقة الأولى و الفرقة الثانية فحذفت خاصية هذه الفرقة و خاصية تلك الفرقة، لم يبق شيء مشترك. فقد علمت أن «كبر النفس» ليس جنسا يعم برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۸۰

الفرقتين و لا معنى واحدا، بل اسما فقط. و لم يمكنك في مثل هذه أن تمنع في التركيب، بل ينقطع بك العمل و تجد الاستخفاف بالبخت، و الامتعاض للضميم، ليسا نوعين لكبر النفس. فليس «كبر النفس» كلياً لهما. و إنما يكون الحد الواحد و البرهان الواحد لكلي واحد لا للتفريق الجزئية. فإن الطبيب يحد الصحة من حيث هي صحة كلية، لا من حيث هي صحة صحة، و يبرهن على شفاء العين، لا شفاء هذه العين و تلك العين، بل شفاء العين الكلية الواقعة بمعنى واحد على عيون شخصية.

(۷۹۰) سپس گفته شده است که وقتی تو از راه تقسیم یا از هر راه دیگری تمام محمولات داخل در ماهیت را جمع کردی، باید مفاهیم مشترک آن‌ها را که در انواع کثیر مشابه هستند جدا کنی، و نیز خواص هر تک‌تک انواع را هم جدا کنی تا به جنس برسی، تا آن را در ابتدا قرار بدهی و بعد از آن فصول را بیاوری. ۶۶۸ اگر مفهومی به دست تو برسد که بر کثیر صدق کند و تو محمولات مختص به تک‌تک انواع این کثیر را از این جهت طلب کنی و حد را ترکیب کنی و آنچه را که به تک‌تک انواع اختصاص دارد رفع کنی و چیزی بعنوان معنی مشترک باقی نماند، در این صورت بدان که آن اسم، مشترک لفظی بوده و این اشیاء با همدیگر متجانس نیستند. مثال:

هرگاه خواستی مفهوم «روح بزرگ» را تحدید کنی ۶۶۹ و آنچه را که باید در ترتیب انجام داد انجام دادی و سراغ افرادی را که به داشتن «روح بزرگ» مشهورند گرفتی، و محمولات آن‌ها را از جهت داشتن «روح بزرگ» طلب کردی و در این میان القیادس ۶۷۰ پادشاه و اخیلاس ۶۷۱ شجاع و آیس ۶۷۲ را که همگی دارای «روح بزرگ» اند یافتی و همچنین لوسندراس ۶۷۳ صالح و سقراط فیلسوف را یافتی که آن‌ها نیز در داشتن روح بزرگ موصوف‌اند، و امر موجود را برای تک‌تک این‌ها طلب کردی؛ در این صورت در طبقه‌ی اول کسی را می‌یابی که چون احتمال ظلم در حق خویش می‌داد خود را کشت ۶۷۴ و دیگری به خاطر ظلمی که در حق وی روا داشته بودند کینه‌ای به دل گرفت که هرگز از او جدا نشد ۶۷۵ و سومی برای خونخواهی در قبال ظلم شدیداً جنگید. ۶۷۶ و در طبقه‌ی دوم یکی را می‌یابی که چیز عظیمی به او روی می‌آورد و وی عنایتی به آن نمی‌کند ۶۷۷ زیرا این چیز عظیم به سبب بخت و [اتفاق] بوده است؛ و دیگری را می‌یابی که بلاء عظیمی به او روی می‌آورد ولی عنایتی به آن نمی‌کند زیرا این بلاء عظیم به سبب بخت و اتفاق بوده است. ۶۷۸ اگر از دسته اول خصوصیات هر تک‌تک آن‌ها را حذف کنی چیز مشترکی در بین آن‌ها می‌یابی و آن کمی تحمل ظلم است. و هرگاه خواص هر تک‌تک افراد دسته دوم را حذف کنی چیز مشترکی در بین آن‌ها می‌یابی و آن عدم اعتنا به تصرفات بخت در آن‌ها است. بنابراین در این صورت «بزرگی روح» بر فرقه‌ی اول به یک برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۸۱

حد و بر فرقه دوم به یک حد دیگر اطلاق می‌شود و آن حد عبارت است از آنچه که بعد از حذف عوارض غیر ذاتی مختص به بزرگی روح باقی می‌ماند. اما اگر این دو فرقه را در نظر بگیری و خاصیت این فرقه و آن فرقه را حذف کنی چیز مشترکی بین این دو فرقه باقی نمی‌ماند. و در این صورت بر تو روشن می‌شود که «بزرگی روح» جنسی نیست که هر دو فرقه را شامل باشد و نیز معنای واحدی نیست بلکه نسبت به این دو فرقه فقط مشترک اسمی است. در چنین مواردی برای تو ادامه دادن ترکیب امکان ندارد؛ بلکه کار تو در این جا خاتمه پیدا می‌کند؛ و «عدم اعتنا به بخت» و «ظلم ستیزی»، دو نوع «بزرگی روح» نیستند. بنابراین «بزرگی روح» برای این دو وصف، معنی کلی نیست. در صورتی که حد واحد و برهان واحد منحصر به کلی واحد است نه به متفرقات جزئی. مثلاً پزشک صحت را از جهت صحت کلی، و نه از جهت صحت‌های جزئی، تحدید می‌کند، و بر شفاء چشم به‌طور کلی

برهان می‌آورد نه بر شفاء این چشم یا آن چشم، بلکه بر شفاء چشم کلی برهان می‌آورد که به معنای واحدی بر چشم‌های شخصی صادق است.

(۷۹۱) و اعلم أنا إذا ابتدأنا في التحديد من الكليات لم نأمن أصعب شيء تقع فيه و أجره أينا إلى الغلط، و هو اشتراك الاسم الخفي. فإذا ابتدأنا من المفردات و الجزئيات و تصعدنا من طريق المعنى إلى الكليات على نحو ما مثلنا في كبر النفس، أمنا الوقوع في اشتراك الاسم لأن تضليل اشتراك الاسم في الكليات أكبر. و كما أن الغرض المقدم في القياس و المصادر عليه للقياس هو أن يكون مظهرا للتصديق الخفي، فكذلك يجب أن يكون الغرض المقدم في الحد و المصادر عليه للحد هو أن يكون مظهرا للتصور الخفي و أن يكون في غاية الوضوح. و هذا الوضوح قد يستره الاسم المشترك. و قل ما يقع هذا الخلل إذا أخذت من الجزئيات الوحيدة: فإنه إذا قيل لون شبيه بلون و شكل شبيه بشكل، فإن أتى من جانب الشبه أمكن أن يغلط و يظن أنه معنى واحد، و خصوصا إذ هو من العوارض الذاتية بالكيفية، و هما من باب الكيفية. و أما إذا أتى من جانب الشكل و اللون فنظر أي شكل شبيه بشكل فكان ذلك شكلا-يساوي زواياه زوايا شكل آخر و تناسب أضلاعهما على التناظر، ثم نظر أي لون شبيه بلون فكان ذلك لونا يشارك اللون الآخر في الحاسة مشاركة يكون انفعالها منهما واحدا. و إذا حذفت الخاصيتين من الشبهين لم يبق شيء مشترك، فأمن وقوع الغلط من اتفاق الاسم. و كذلك حال الحاد في الصوت و الحاد في الشكل كالزاوية.

(۷۹۱) بدان که، هرگاه در تحدید از کلیات شروع کنیم از دشوارترین چیزی که در آن

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۸۲

واقع می‌شویم و ما را به غلط می‌کشاند ایمن نخواهیم بود و آن عبارت است از اشتراك اسمی خفی. اما هرگاه از مفردات و جزئیات آغاز کنیم و از طریق معنی، چنانچه در مثال «بزرگی روح» گفتیم، به کلیات برسیم از وقوع در اشتراك اسم ایمن خواهیم بود، زیرا گمراهی از طریق اشتراك اسم در کلیات بیش تر است. و همان‌طور که هدف مقدم و مبنای کار در قیاس این است که قیاس تصدیق خفی را آشکار کند، به همین سان باید هدف مقدم و مبنای کار در حدّ این باشد که حد، تصوّر خفی را آشکار کند و خود در غایت وضوح باشد. و گاهی اسم مشترک این وضوح را می‌پوشاند. و اگر از جزئیات واحد شروع کنی این خلل کم تر واقع می‌شود: مثلا-وقتی گفته می‌شود این رنگ شبيه آن رنگ است و این شکل شبيه آن شکل است، اگر از جانب شباهت شروع کنی ممکن است در غلط واقع شوی و گمان کنی که شباهت معنای واحد است. به‌ویژه شباهت از عوارض ذاتی کیفیت است و رنگ و شکل هم از باب کیفیت‌اند. اما اگر از جانب شکل و رنگ آغاز کنی و ببینی که کدام شکل با شکل دیگر شبیه است و شباهت در شکل را به این صورت در نظر آوری که شکل با شکل دیگر شبیه است در صورتی که زوایای آن دو مساوی و اضلاعشان نظیر به نظیر متناسب باشد؛ سپس ببینی که کدام رنگ شبيه رنگ دیگر است و شباهت در رنگ را به این صورت در نظر آوری که رنگی با رنگ دیگر شبیه است در صورتی که در حسّ، مشترک باشند و مشارکتی که موجب این باشد مشارکتی است که انفعال از آن‌ها یکسان باشد. و هرگاه دو خاصیت را از دو شبیه حذف کنی چیز مشترکی باقی نمی‌ماند، و از این طریق از وقوع در غلط از طریق اشتراك اسم در امان می‌مانی. و چنین است لفظ «حاد» که هم درباره‌ی صوت و هم درباره‌ی زاویه به کار می‌رود. ۶۷۹

(۷۹۲) فبين أن الابتداء في التحديد من الأنواع ثم تركيبها بعضها إلى بعض لظهور حد الجنس أفضل و أقرب إلى الاحتياط.

(۷۹۲) بنابراین روشن شد که در تحدید، آغاز کردن از انواع و سپس ترکیب بعضی از آن‌ها با بعضی دیگر، برای ظهور حدّ جنس، افضل و به احتیاط نزدیک تر است.

الفصل الثامن في الانتقاع بقسمه الكل إلى الأجزاء، و تمام الكلام في توسيط العلل المنعكسة و غير المنعكسة و تحقيق الحال فيه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۸۳

(۷۹۳) قال: ليس يجب أن يقتصر على استنباط الأمور التي توجد في الحدود و المقاييس من القصة التي للكل إلى الجزئي بل و من

التشريح الذى للكل إلى الأجزاء: مثل تشريح الحيوان و النبات الى أجزائه الأولى كالأعضاء الآلية، ثم الثانية كالأعضاء البسيطة، ثم الثالثة كالأخلاط و كذلك إلى آخر الأجزاء. و ليس ينبغي أن يقتصر على ذلك فقط، بل أن يتأمل إذا كثرت الأجزاء و الجزئيات أنه ما الذى يلزم كل واحد، أو كل عدّة من المحمولات و العوارض، و أيضا أى الأجزاء تلزم أى الجزئيات.

فصل هشتم در سود بردن از تقسیم کلّ به اجزاء، و اتمام سخن درباره‌ی حدّ اوسط قرار دادن علل منعکس و غیر منعکس، و تحقیق چگونگی آن ۶۸۰

(۷۹۳) می‌گوید: ۶۸۱ لازم نیست در استنباط اموری که در حدود و قیاس‌ها یافت می‌شوند به تقسیم «کلی» به «جزئیات» اکتفا شود، بلکه از تشريح «کل» به «اجزاء» نیز باید استفاده کرد: مانند تشريح حيوان و نبات به اجزاء اولی آن، مانند اعضای آلی، و سپس به اجزاء بسیط و پس از آن به اخلاط و همان‌طور تا آخرین اجزاء، و شایسته نیست که فقط بر این امر اکتفا شود، بلکه باید تأمل شود که وقتی اجزاء و جزئیات کثرت پیدا می‌کنند کدام یک از آن‌ها هریک یا تمام محمولات و عوارض را لازم می‌آورد، و همچنین کدام «اجزاء» کدام «جزئیات» را لازم می‌آورد.

(۷۹۴) و اعلم أنا کما استنبطنا من القسمه أن الحيوان تحت الجسم و تحت ذی النفس، فکذلك استنبطنا من التشريح أن الحيوان مرکب من جوهر مستمسک و من جوهر سیال. و كذلك استنبطنا لوازم الجزئيات من الأجزاء مثل أن کل حيوان أصلم يبيض، و أن کل حيوان طائر منفصل الجناح يبيض، و متصل الجناح لا يبيض، و أن کل حيوان ذی قرن فلا أسنان على فكه الأعلى. و علمنا أن ذلك لأن المادة تذهب في قرنه، و کل حيوان ذی قرن فله کرش لأنه لا يجيد المضغ، فيجب أن يكون لغذائه قبل وصوله إلى جوفه الباطن هضم ما، و کل سمكه فلا رئه لها.

(۷۹۴) بدان همان‌طور که از راه تقسیم استنباط کردیم که حیوان تحت جسم و ذی نفس

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۸۴

قرار دارد، به همین‌سان از راه تشريح استنباط کردیم که حیوان مرکب از جوهر مستمسک و جوهر سیال است. ۶۸۲ و همین‌طور لوازم جزئیات را از اجزاء استنباط کردیم، مثل این که هر حیوانی که گوش ندارد تخم‌گذار است، و هر حیوانی که بال آن منفصل است تخم‌گذار است و حیوانی که بال آن متصل است تخم‌گذار نیست و هر حیوانی که شاخ دارد، فک بالای آن فاقد دندان است. و از این‌جا می‌دانیم که ماده‌ی دندان صرف شاخ شده است، و هر حیوان شاخ‌دار دارای شکمبه است زیرا دندان ندارد و لازم است که غذای وی قبل از رسیدن به جوف باطن‌اش تا حدّی هضم شود، و هیچ ماهی ریه ندارد.

(۷۹۵) و أمثال هذه المستنبطات و عللها نافعة في إعطاء اللّم، و إن لم يكن کل ما ذکرناه إعطاء علة، فإنه إذا كنا حصلنا بالتشريح و التجربة معاً أن الكرّش يوجد لشيء هو ذو قرنين و ذو رجل، و لكن لا لأنه ذو رجل: إذ قد لا يوجد لذی رجل آخر، و لكن لأنه ذو قرن - إذ کل ذی قرن مثل الثور و الأروى و الماعز فله کرش، فإذا قيل لنا لم لهذا الحيوان کرش؟ فقلنا لأنه له قرن، أو إن قيل لنا لم ليس له کرش؟ فقلنا لأنه ليس له قرن، كان هذا نافعاً بوجه ما في جواب اللّم، و إن لم يكن فيه إعطاء العلة القريبة. و لكن يجب أن يتأمل أن أى معنى يلزم أى معنى بالذات حتى لا يجعله لازماً لما هو أخص منه أو أعم منه. و ربما كان المعنى المشترك مأخوذاً من طريق التناسب مثل أن الحرف للسلفاء كالشوك للسّمك و العظم للإنسان.

(۷۹۵) امثال این استنباطات و علت‌های آنان در اعطای لمّ نافع‌اند، هرچند آنچه گفتیم اعطای علت نکند؛ زیرا وقتی ما از راه تشريح همراه با تجربه حاصل کردیم که حیواناتی که دارای دو شاخ و پا هستند شکمبه دارند، لكن نه از آن جهت که پا دارند: زیرا بعضی حیواناتی که پا دارند شکمبه ندارند، بلکه از آن جهت که شاخ دارند - زیرا هر حیوانی که شاخ دارد مانند گاو و بز کوهی و بز، شکمبه هم دارد؛ و وقتی از ما پرسند که چرا این حیوان شکمبه دارد؟ در جواب می‌گوییم چون شاخ دارد، یا وقتی پرسند چرا این

حیوان شکمبه ندارد؟ در جواب می‌گوییم که چون شاخ ندارد، این امر به وجهی در جواب لم سودمند است، هرچند در این جواب علت قریب اعطا نشود. لکن واجب است که تأمیل شود که کدام معنی ذاتا کدام معنی را مستلزم است تا این که چیزی را به آنچه اخص یا اعم از آن است نسبت ندهیم. و چه بسا معنی مشترک از طریق تناسب اخذ شود، مانند این که لاک لاک پشت به منزله‌ی استخوان‌های خار ماهی و استخوان انسان است. ۶۸۳

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۸۵

(۷۹۶) و قد تتحد مسائل كثيرة مسألة واحدة على اختلاف استحقاق الوحدة، و ذلك لكون الحد الأوسط شيئا واحدا بالنوع مثل احتباس الماء في السِّراقَة و انزراقه إلى الزَّرَاقَة و انجذاب الجلد في المحجمة، فإن جميع ذلك قد يتَّحد لكون السبب في جميعه ضرورة الخلاء. و عند فلاطون جذب المغناطيس و الكهرباء و المحجمة سببه شيء واحد و هو انتقال الهواء فيتبعه انتقال ما هو فيه. أو كون الحد الأوسط واحدا في الجنس مثل الصُّدى و قوس قزح، فإن المتوسط فيهما واحد بالجنس - و هو أنه انعكاس محسوس. لكن ذلك انعكاس صوت، و هذا انعكاس لون.

(۷۹۶) گاهی مسائل کثیر، بدون استحقاق وحدت، بصورت مسالهی واحدی درمی‌آیند، و این بدین خاطر است که حد اوسط در آن‌ها نوعا شيء واحدی است؛ مانند جمع شدن آب در آب دزدک و داخل شدن آب در سرنک و جذب شدن پوست در محجمه، که تمام این‌ها به خاطر ضرورت خلاء اتحاد می‌یابند. ۶۸۴ و به عقیده‌ی افلاطون جذب مغناطیس و کهربا و محجمه سبب واحدی دارند و آن انتقال هواست، که به سبب آن آنچه در هوا قرار دارد منتقل می‌شود. یا دلیل این امر ۶۸۵ این است که حد اوسط در آن مسائل از نظر جنس، واحد است؛ مانند انعکاس صوت و پیدایش قوس قزح که حد اوسط در هر دو از نظر جنس، واحد است - و آن عبارت است از انعکاس [امر] محسوس. لکن این انعکاس صوت است و آن انعکاس رنگ است.

(۷۹۷) و قد تختلف مسائل مشتركة في سبب واحد فلا تكون بالحقيقة مسألة واحدة لأن نسبتها إلى ذلك المتوسط ليست نسبة واحدة، بل هي لهذا أقرب، و لذلك أبعد.

و لكن في الجملة تكون الأوساط مرتبة بعضها تحت بعض، مثلا إذا سئل فقیل لم صار النيل عند المحاق أشد سيلانا؟ فيقال الشهر عند المحاق أشبه بحال الشتاء. فقد تمت مسألة. ثم تسأل مسألة أخرى: و لم صار الشهر عند المحاق أشبه بحال الشتاء؟ فيقال لأن القمر ينقص ضوءه الذي يلينا فيعدم التسخن الكائن منه. و لو سئل لم يكون هذا أيضا؟ كان الجواب لأن الشمس - و هو الذي يفيد الضوء - صارت محاذية لجانبه الأعلى الذي لا يلينا.

(۷۹۷) و گاهی مسائل مختلفی که در یک سبب واحد مشترک‌اند در حقیقت مسالهی واحد نیستند، زیرا نسبت آن‌ها به حد اوسط نسبت واحد نیست، و در بعضی از آن‌ها حد اوسط سبب قریب، و در بعضی از آن‌ها سبب بعید است. لکن به‌طور کلی اوساط مرتب‌اند و بعضی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۸۶

تحت بعضی دیگر قرار دارند؛ مثلا- هرگاه سؤال شود که چرا جریان رود نیل در اواخر ماه بیش‌تر است؟ پاسخ داده می‌شود که اواخر ماه شبیه به زمستان است، و مساله تمام می‌شود. سپس مسالهی دیگری مطرح می‌شود: چرا آخر ماه شبیه به زمستان است؟ در جواب گفته می‌شود که زیرا در اواخر ماه نور کم شده و حرارت آن از بین می‌رود. و اگر دوباره سؤال شود که چرا این اتفاق می‌افتد؟ پاسخ این است: زیرا خورشید - که نور ماه از آن است - به آن طرف ماه می‌تابد که در مقابل ما قرار ندارد.

(۷۹۸) فهذه المسائل كلها تحت سبب واحد و هو الاجتماع، إلا أنها مختلفة في القرب و البعد، فليست مسألة واحدة.

(۷۹۸) و این مسائل همه تحت یک سبب قرار دارند و آن عبارت است از اجتماع. ۶۸۶ جز این که این مسائل از نظر قرب و بعد اختلاف دارند، و یک مسالهی واحد محسوب نمی‌شوند. ۶۸۷

(۷۹۹) قيل: و يمكن أن يسأل سائل فيقول: إذا كان من المحدود الوسطى التي توضع عللا للكبريات ما يساويها مثل توسط الأرض بين القمر و الشمس لكسوف القمر، و مثل كون الورق عريضا لانتثاره، فإنه سبب مساو للانتثار و إن كان بعيدا، و القريب هو سرعة انقشاش الرطوبة الماسكة، و هو أيضا مساو، فيمكن أن يبين العلّة بالمعلول أيضا كما يبين المعلول بالعلّة و يصير البيان دورا. فإنه إن شئنا قلنا إن القمر انكسف فقد توسّطت الأرض بينه و بين الشمس، و إن شئنا قلنا إن القمر توسطت الأرض بينه و بين الشمس فقد انكسف. و أيضا هذه الشجرة عريضة الورق فينتثر ورقها، و هذه الشجرة انتثر ورقها فهي عريضة الورق. و هذا دور ظاهر. فيقال في جوابه إن هذا البيان فيهما ليس دورا و لا وجه البيان فيهما واحدا.

(۷۹۹) گفته شده است که: ۶۸۸ ممکن است کسی سؤال کرده و بگوید: هرگاه حدود وسطایی که به عنوان علل کبریات وضع می‌شوند با کبریات مساوی باشند، مانند قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید برای کسوف ماه، و مانند پهن بودن برگ درخت، برای زود ریختن آن، که هرچند علت بعید است اما سبب مساوی با زود ریختن برگ است، و علت قریب آن خشک شدن رطوبت است که آن هم مساوی است، در چنین مواردی امکان دارد که علت با معلول، و
برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۸۷

معلول با علت تبیین شود و در نتیجه بیان، بیان دوری باشد. زیرا اگر خواستیم می‌گوییم ماه منکسف است پس زمین بین آن و خورشید قرار گرفته است، و اگر خواستیم می‌گوییم زمین بین ماه و خورشید قرار گرفته است پس ماه منکسف است. همین‌طور می‌گوییم: برگ‌های این درخت پهن است بنابراین زود خواهند ریخت، و برگ‌های این درخت زود می‌ریزند بنابراین پهن هستند. و این دور صریح است. پاسخ داده می‌شود که نه این دو بیان، بیان دوری است و نه وجه بیان در این دو، یکسان است.
(۸۰۰) أما أن البيان ليس فيهما دورا فذلك أنه لا يخلو إما أن يكون الأمران مجهولين فيكون ذلك هو الدور- و لا كلام لنا في مثله. و إن سبق التوسيط إلى الذهن فعرف بحساب ثم أثبت بتوسيطه الكسوف، لم يكن دورا إلا- أن يحاول إثبات التوسط من الكسوف الذي ثبت من المتوسط، فإن الكسوف مجهول. و إن سبق الكسوف إلى الحس ثم أثبت بتوسيطه التوسط، لم يكن دورا إلا أن يحاول نظير ما ذكرناه. و أما أن كان كسوف ما يدل على توسط ما، و توسط آخر- لا ذلك بعينه- يدل على كسوف آخر- لا ذلك الأول بعينه- فليس هناك كما علمت دور. و إنما يكون البيان في هذه الأشياء دورا إذا كان مثلا الكسوف مجهولا و يثبت بالتوسط: و هو مجهول إنما يثبت بالكسوف.

(۸۰۰) اما این که بیان، بیان دوری نیست به این خاطر است که از دو حال خارج نیست یا هر دو امر مجهول‌اند که در این صورت بیان، بیان دوری خواهد بود- و سخن ما در این مورد نیست. ولی اگر قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید به ذهن سبقت جوید و از این راه معلوم گردد، سپس از طریق آن، کسوف ثابت شود، این بیان دور نخواهد بود مگر این که شخص بخواهد قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید را از طریق این کسوفی که خود توسط قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید اثبات شده است اثبات کند، زیرا کسوف مجهول است. و اگر کسوف حس شود سپس توسط آن قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید اثبات شود باز این بیان دور نخواهد بود مگر این که شخص بخواهد چنان کند که مذکور شد. و اما این که یک کسوف به یک نوع قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید دلالت کند، و یک قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید دیگر- نه این قرار گرفتن- به کسوف دیگر دلالت کند- نه عینا به کسوف اول- همان‌طور که می‌دانی «دور» نیست. و بیان در صورتی در این موارد «دور» است که مثلا- کسوف مجهول باشد و از طریق قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید اثبات شود: و قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید مجهول باشد و آن‌هم از طریق کسوف اثبات شود.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۸۸

(۸۰۱) و بعد هذا فإن التوسط يعطى برهان اللم للكسوف، و الكسوف يعطى قياس الإن للتوسط. ألا ترى أن التوسط علّة للكسوف

فیؤخذ فی حد الکسوف، و لیس الکسوف علّة للتوسط فلیس یؤخذ فی حدّه؟

(۸۰۱) از سوی دیگر، قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید برای کسوف برهان لمّ محسوب می‌شود ولی کسوف برای آن برهان انّ محسوب می‌شود. ۶۸۹ مگر نمی‌دانی که قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید علت کسوف است و در حدّ آن اخذ می‌شود، اما کسوف علت قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید نیست و در حدّ آن اخذ نمی‌شود؟ ۶۹۰

(۸۰۲) و نقول إنا قد نبرهن علی نتیجه واحدة بوسائط من أسباب مختلفة: فتارة من الفاعل و تارة من الصورة و تارة من الغایة و تارة من العنصر. مثاله أنا نبرهن علی أن الإنسان یجب أن یموت بیان العلّة الفاعلة للموت و هی الحرارة المفنیة للرطوبة التي تتعلّق بها الحیاة. و تارة من جهة العلّة المادیة: فإن کلّ مادة موضوعة للکون فهی موضوعة للفساد: و ذلك لأنه إذا کان للشیء مادة، یلزمها هیئة ما بالضرورة، و کان أيضا هناك علّة فاعلة یلزم عنها تلك الهیئة بالضرورة. فواضح أن توسط المادة صالح لإنتاج وجود الهیئة؛ و كذلك توسط الفاعل؛ و كذلك توسطهما مجتمعین. لكنه إذا وسط أيهما، کان وحده یضمن فی القوة توسط الآخر: لأن المادة لا تخرج إلى الفعل إلا- بفاعل، و الفاعل فی ذوات المادة لا یفعل إلا فی مادة. فیکون التوسط التام هو مجموعهما جمیعا إما بالقوة و إما بالفعل، فیکون كأن مجموع ذلك هو العلّة الموجبة للنتیجة، و إن کان فیها مجتمعة. مثاله أنك إذا قلت إن القمر ینکسف لتوسط الأرض، فقد أعطیت السبب الفاعل للكسوف و ضمّنته فی القوة السبب القابل من الکسوف- إذا المتوسط یستر قابلا للضوء- فیکون تمام التوسط اجتماع الأمرین: ستر و هو فعل الفاعل، و قبوله و هو حال القابل، و إن أعطیت العلّة فی هیئة قبول القمر الضوء، و جعلت کرّیته و هو من السبب القابل، فلا یتّم ذلك إلا أن تصیفه إلى الشمس علی وضع ما، فتكون ضمّنته السبب الفاعل و القابل أيضا. و كذلك إن أعطیت الغایة فی أمر، فقد ضمّنت الفاعل و القابل فیهِ، و إلا- لم یجب المعلول. و لو لا قبول الستّر لما کان التوسط علّة الکسوف. و لو لا مکان المتأثر القابل للضوء من المفید، لما كانت الکرّیة علّة لذلك النحو من القبول. فمن هذه الجهة تكون العلّة الموجبة للنتیجة شیئا واحدا هو مجموع الجملة.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۸۹

(۸۰۲) می‌گوییم: گاهی برای یک نتیجه‌ی واحد با حد اوسطهای مختلفی برهان اقامه می‌کنیم: یکبار از طریق علت فاعلی، و بار دیگر از طریق علت صوری، و یک بار از طریق علت غایی، و یک بار از طریق علت مادی. مثال: گاهی ما بر این مطلب که انسان واجب است بمیرد با بیان علت فاعلی برهان اقامه می‌کنیم که عبارت از حرارتی است که رطوبت بدن را، که حیات به آن تعلق دارد، از بین می‌برد. و گاهی از جهت علت مادی برهان اقامه می‌کنیم: زیرا هر ماده‌ای که کائن باشد فاسد هم خواهد بود: و این بدین خاطر است که وقتی چیزی ماده‌ای داشته باشد، این ماده ضرورتا مستلزم یک صورت است، و همچنین در این جا این صورت ضرورتا مستلزم یک علت فاعلی است. بنابراین روشن است که ماده برای حد اوسط قرار داده شدن برای انتاج وجود صورت صلاحیت دارد، و همین‌طور حدّ اوسط بودن فاعل هم چنین است، و همین‌طور مجموع هر دو برای حد اوسط قرار داده شدن صلاحیت دارند. لکن وقتی یکی از این دو را حدّ اوسط قرار می‌دهیم، آن حد اوسط، دیگری را بالقوه متضمن است: زیرا ماده جز با فاعل فعلیت نمی‌یابد، و فاعل در آنچه که دارای ماده است جز در ماده عمل نمی‌کند. بنابراین حدّ اوسط تام عبارت است از مجموع این دو، یا بالقوه و یا بالفعل، و مجموع این دو علت موجهی نتیجه محسوب می‌شود، هر چند در آن‌ها علل مجتمع وجود داشته باشند. مثال: وقتی می‌گوییم که ماه به خاطر در وسط قرار گرفتن زمین منکسف است، در واقع سبب فاعلی کسوف را اعطاء کرده و سبب قابلی کسوف را در ضمن آن بیان کرده‌ای- زیرا چیزی که در وسط قرار می‌گیرد چیزی را که قابل نور است می‌پوشاند- بنابراین حد اوسط از اجتماع آن دو امر حاصل می‌شود:

پوشاندن که فعل فاعل است و قبول آن که حال قابل است، و اگر علت این را بیان کردید که چرا ماه نور را قبول می‌کند، و کروی بودن آن را حدّ اوسط قرار دادید که همان سبب قابلی است، این تمام نمی‌شود مگر این که مقابله با خورشید را به آن اضافه کنید،

که در این صورت علت فاعلی و قابلی را باهم آورده‌اید. و همین‌طور اگر درباره‌ی چیزی علت غایی را اعطا کنید، قطعاً علت فاعلی و علت قابلی را همراه آن آورده‌اید، و گرنه معلول واجب نمی‌آید. اگر ماه ستر را قبول نمی‌کرد در وسط قرار گرفتن زمین علت کسوف نمی‌شد. و اگر چیزی نباشد که از افاده‌کننده‌ی نور، نور را قبول کند، کروی بودن نمی‌تواند علت این چنین قبول کردن نور باشد. ۶۹۱ بنابراین از این جهت علت موجهی نتیجه امر واحد است که عبارت است از مجموع تمام [علت‌های اربعه].

(۸۰۳) و اما أنه يجب أن يعطى فاعل دون قابل أو دون غاية، أو أن يعطى فاعل فقط بالفعل، و القابل بالقوة، أو القابل فقط و الفاعل بالقوة، و سائر الأقسام، فأمر باطل. بل يجب برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۹۰

أن يعلم من حال إعطاء الأسباب الكثيرة حدودا وسطى أنها تكون فى قوة علة واحدة فى الحقيقة: لأن الإعطاء ما لم يشر إلى مجموعهما لم يكن تاما موجبا. و قد يظن بسبب هذا الفصل أنه لا يجوز أن يوسط فى مطلوب واحد إلا سبب واحد، و ليس كذلك على الإطلاق، بل على النحو الذى بينا.

(۸۰۳) امّا اگر توهم شود که واجب است فاعل بدون قابل یا بدون غایت اعطا شود، یا فقط فاعل، بالفعل اعطا شود و قابل، بالقوه اعطا گردد، یا فقط قابل، بالفعل اعطا شود و فاعل، بالقوه اعطا گردد و یا سایر اقسام اعطا شوند، این توهم امر باطلی است. بلکه واجب است از حدّ اوسط قرار گرفتن اسباب کثیر دانسته شود که این اسباب کثیر در حقیقت در حکم علت واحداند: زیرا اعطایی که به مجموع آن‌ها اشاره نکند تام و موجب نخواهد بود. و به سبب این فصل گاهی گمان شده است که جایز نیست برای مطلوب واحد جز سبب واحد حدّ اوسط قرار گیرد؛ در حالی که به‌طور مطلق چنین نیست، بلکه به نحوی است که بیان کردیم.

(۸۰۴) و قد يظن أيضا أن العلة يجب لا محالة أن تكون مساوية للمعلول منعكسة عليه، و هذا أيضا غير واجب إلا فى وجه واحد: و إياه قصد فى التعليم الأول: و ذلك الوجه الواحد أن يكون الأوسط علةً للأكبر مطلقا، و تكون طبيعته الأكبر فى ماهيتها معلولة لطبيعته معينه، فتكون حيث كانت تكون معلولة له: أى إذا كان المعلول علته واحدة. و أما الوجه الأخرى فلا يجب فيها ذلك: فإن الطبيعة الواحدة كالرعد تكون لله من أسباب كثيرة أخص وجودا منها، مثل ريح فى سحاب أو طفوء نار فيه. و السحاب نفسه طبيعته واحدة قد يكون لها أسباب كثيرة مثل صعود البخار و مثل تبرّد الهواء بنفسه؛ و كذلك الحرارة المنتشرة من القلب فى الأعضاء التى هى الحمى قد يكون لها أسباب، إما اشتعال روح، أو عفونة خلط، أو اشتعال عضو. فأى هذه الأسباب جعلت حدودا وسطى أنتجت المعلول و هى أخص منه.

(۸۰۴) هم چنین گاهی گمان شده است که واجب است علت مساوی معلول بوده و بر آن منعکس باشد؛ امّا این نیز واجب نیست جز به یک وجه: و در تعلیم اول همین وجه قصد شده است: ۶۹۲ و آن یک وجه عبارت از این است که حدّ اوسط مطلقا علت حدّ اکبر باشد و طبیعت اکبر در ماهیت خویش معلول طبیعت معینی باشد، و از این حیث معلول حدّ اوسط باشد: یعنی وقتی که معلول، علت واحد داشته باشد. امّا در وجوه دیگر این مطلب واجب نیست: زیرا

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۹۱

طبیعت واحد مانند رعد از اسباب کثیری که از نظر وجود از آن اخص‌اند حاصل می‌شود، مانند بودن باد در ابر و خاموش شدن آتش در آن. و ابر خود به‌خود طبیعت واحدی است که گاهی اسباب کثیری دارد مانند صعود بخار و تبرّد هوا؛ و همین‌طور حرارت منتشر از قلب در اعضا که عبارت از تب است گاهی سبب‌های مختلف دارد، مانند اشتعال روح، یا عفونت خلط، یا اشتعال عضو. و هریک از این اسباب حدّ اوسط قرار گیرد معلول حاصل می‌شود، ولی این حدّ اوسط از آن معلول اخص است. ۶۹۳

(۸۰۵) و ليس لقائل أن يقول إن سخونة الروح ليست سببا للحمى كلة بل لحمى ما، فلا تصلح أن توضع علة للقياس المنتج للحمى. و إنما ليس له ذلك لأن المحمول فى الكبرى ليس هو أيضا الحمى كلة بل حمى ما. فإننا إذا قلنا «الإنسان حيوان» لم نعن أن الإنسان

کل حیوان، بل حیوان ما. و یکفی فی إثبات الحيوانية له أن يثبت أى حيوانية كانت.

و ليس يكفي في سلب الحيوانية أن يسلب أى حيوانية كانت، بل الحيوانية على الإطلاق. و كذلك فإن الأنواع المتوسطة كل نوع منها سبب لوجود جنسه في النوع الذى دونه و الأشخاص تحته: فلا- يجب أن يشترط أن العلة يجب أن تكون مساوية دائما في البراهين، حتى إذا كان الحد الأوسط أخص من الأكبر لم يكن برهانا. بل يجب أن يعلم أن الأسباب بعضها يدخل في الحد، و تلك مساوية لا محالة- كانت مادة أو فاعلة- و بعضها يكون أخص من طبيعة الشيء، و ربما كانت أعم. فالأخص لا يدخل في الحد لأن طبيعة الشيء لا تتضمنه من جهة ما هو حتى يتوقف وجود تلك الطبيعة على وجود ذلك السبب. مثلا أن السحابية غير متوقفة في الوجود على وجود سبب بعينه من الأسباب الخاصة. و أيضا الحمى من جهة طبيعتها ليست تتوقف في الوجود على أن توجد سخونة الروح فقط، بل إن كان سبب آخر كانت. فإذا كانت الأسباب التي هي أخص- مع أنها أسباب و مع أنها تعطى اللب للنتيجة- ليست أسبابا لمطلق طبيعة الحد الأكبر، لم تدخل في الحد. و هذه الأسباب تكون عللا للنتيجة بالذات، و للحد الأكبر إذا كان مطلقا لا مضافا إلى الأصغر- بالعرض. و نحن قد بينا قبل أن من الحدود الوسطى التي هي علل، ما هو علة للنتيجة فقط دون الحد الأكبر، مثل السخونة التي في الروح فإنها علة لوجود الحمى في هذا البدن- لا لوجود الحمى على الإطلاق. فإن وجد لهذه العلل التي هي أخص أمر عام، فكان ذلك علة مطابقة للشيء المعلول منعكسة عليه، كانت هذه الخواص عللا لذلك العام. و لا يجب أن لا يزال يوجد بينها و بين العام عام آخر فذلك محال. بل نقف عند عام هو لها أول بلا توسط فتكون علل خاصة و معلول عام و لا واسطة بينهما ألبتة من العلل. مثاله: أن السحاب

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۹۲

و إن كانت تجمع علله كلها في شدة تكثيف الهواء العالی، فتكون مثلا العلة المطابقة للسحاب شدة تكثيف الهواء العالی، فإن لشدة تكثيف الهواء العالی علتين البخار المتصاعد و البرد. و لا يجوز أن يكون بينهما و بين شدة التكثيف سبب عام آخر، و إن كان وقف آخر الأمر. فالبرد و البخار غير مأخوذ في حد السحاب لذلك. و العلة المكثفة للهواء العالی مأخوذة في حد السحاب. فما كان من العلل بهذه الحال- أعنى داخله في الحد- فهي منعكسة.

(۸۰۵) کسی نمی تواند بگوید که سخونت روح سبب هر تب نیست بلکه سبب تب خاصی است، بنابراین صلاحیت ندارد که در قیاسی که تب را نتیجه دهد حد اوسط واقع شود.

زیرا محصول مقدمه‌ی کبری هر تب نیست، بلکه تب خاص است. ما وقتی می‌گوییم «انسان حیوان است» مقصود ما این نیست که انسان هر حیوانی است، بلکه مقصود ما این است که انسان حیوان خاصی است. و در اثبات حیوانیت بر انسان کفایت می‌کند که یک حیوانیتی بر او ثابت شود. اما در سلب حیوانیت از انسان کفایت نمی‌کند که یک حیوانیت خاصی از آن سلب شود، بلکه باید حیوانیت به‌طور مطلق سلب شود. همین‌طور هریک از انواع متوسط سبب وجود جنسی است که نوع و اشخاص، تحت آن قرار دارد: و واجب نیست شرط شود که لازم است علت دائما در برهین، مساوی با معلول باشد، تا این که اگر حد اوسط از حد اکبر اخص باشد، برهان، برهان نباشد. بلکه واجب است دانسته شود که گاهی بعضی از اسباب در حد داخل می‌شوند که ناچار مساوی‌اند- چه ماده باشند چه فاعل- و گاهی بعضی از اسباب از طبیعت شیء اخص‌اند و چه بسا اعم باشند. اخص در حد داخل نمی‌شود، زیرا طبیعت شیء از آن جهت که چنان است که است متضمن آن نیست تا این که وجود این طبیعت متوقف بر وجود آن سبب باشد. مثلا ابر بودن در وجود خود بر وجود یکی از سبب‌ها متوقف نیست. و همین‌طور وجود تب از جهت طبیعت خود متوقف بر این نیست که فقط سخونت روح وجود داشته باشد، بلکه اگر علت دیگری هم موجود باشد تب به وجود می‌آید. بنابراین هرگاه اسباب اخص باشند- با این که اسباب‌اند و با این که لم نتیجه را اعطا می‌کنند- اسباب مطلق طبیعت حد اکبر نیستند، و در حد داخل نمی‌شوند. و این اسباب، ذاتا علت نتیجه‌اند: و برای حد اکبر، وقتی حد اکبر مطلق در نظر گرفته شود و با حد اصغر در نظر گرفته نشود- بالعرض

علت‌اند. ۶۹۴ و ما قبلاً بیان کرده‌ایم که بعضی از حدود وسطی که علت‌اند، فقط علت نتیجه‌اند نه علت حد اکبر، مانند سخونت روح که علت وجود تب در این بدن است،- نه علت وجود «مطلق تب». ۶۹۵ بنابراین اگر برای این علل اخص، امر عامی وجود داشته باشد، این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۹۳

علل مطابق معلول بوده و با آن منعکس خواهند بود، و این علل اخص، علل آن امر عام خواهند بود. ۶۹۶ و واجب نیست که مدام بین آن علت خاص و بین آن امر عام ۶۹۷، عام دیگری وجود داشته باشد، زیرا این محال است. بلکه باید در عامی که اولاً و بدون واسطه برای آن علت ثابت است توقف یابد و این علل، خاص باشند و آن معلول، عام؛ و بین شان واسطه‌ای از علل نباشد.

مثال: تمام علت‌های ابر در تکثف شدید هوا جمع می‌شود، و تکثف شدید هوا علت مطابق ابر می‌گردد، اما خود این تکثف هوا دو علت دارد: بخار متصاعد و تبرّد هوا. و جایز نیست که بین این دو علت و تکثف هوا سبب عام دیگری باشد، اگر باشد سرانجام باید توقف یابد. بنابراین «تبرّد هوا» و «بخار متصاعد» در حدّ ابر اخذ نمی‌شود؛ و «تکثف هوا» که علت عالی است در حدّ ابر اخذ می‌شود. بنابراین علتی که چنین باشد- یعنی داخل در حد باشد- منعکس است. ۶۹۸

الفصل التاسع فی تحقیق ما آورده المعلم الأول فی معنى توسط العلل و محاذاة مذهب كلامه فيه مع الإيضاح (۸۰۶) فلنرجع الآن إلى الوجه الذى يجب أن يفهم عليه كلام المعلم الأول لئلا تعرض الشكوك فنقول:

فصل نهم در تحقیق آنچه معلّم اول در معنى توسط علل آورده، و سیر موازی با مذهب او در این مطلب همراه با توضیح آن ۶۹۹

(۸۰۶) اینک وجهی را مطرح می‌کنیم که واجب است کلام معلم اول را بر آن وجه فهمید، تا شاید بدین طریق شبهات پیش نیایند، و می‌گوییم:

(۸۰۷) يجب أن يفهم كأنه يقول: إنه وإن كان قد يمكن أن يحكم بالحد الأكبر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۹۴

الواحد لشيئين بتوسط سببين: مثل أن يحكم به على ج، ه بواسطتين إحداهما ب و الأخرى د، ففي مثل ذلك لا يلزم إذا وضع المعلول الأعم موجوداً أن يوضع من علله التي هي أخص أى علة كانت و اتفقت، و لا أن توضع واحدة بعينها- وإن كان لا بد من أن يكون قد وجدت علة ما، و لكن لا كل علة و كيف اتفق- بل إنما يتعين ما يتعين بسبب. و قد يمكن أن يوجد ما هو بخلاف هذا، و تكون العلة فيه لا توجد للأشياء الكثيرة إلا بتوسط معلول واحد. و ليكن المطلوب فى المسألة كلياً و علته كلياً، و يطلب لشيء كلي له العلة أولاً، و إن كان لما تحته ثانياً: مثل أن جمود الرطوبة يوجد لأشجار شتى من التين و الخروع و الكرم، و لكن يوجد أولاً لشيء عام لها و هو عرض الورق- فيكون الانتثار هو الأكبر المعلول، و جمود الرطوبة هو السبب و العلة، و عرض الورق هو الذى له العلة أولاً. و ليس الماسكة فانتشرت. فيكون الانتثار هو الأكبر المعلول، و جمود الرطوبة هو السبب و العلة، و عرض الورق هو الذى له العلة أولاً. و ليس الانتثار معلول جمود الرطوبة فى ذاته، و لكن بحسب وجوده فى موضوع قابل هو معلول له مطلقاً. و ما كان مثل هذا مما يكون يوجب حكماً معلوماً فى أشياء كثيرة، و لكن ليس لها أولاً، بل لمعنى يجمعها كلها، و هى علة له لا فى وجوده فى موضوع موضوع فقط، بل لوجوده مطلقاً، ففي مثل هذه ما يجب أن تكون العلة داخله فى حد الحكم المساوى لها. و ذلك أن العلل هاهنا يجب ألا تكون أخص من المعلول، فإن الأخص من المعلول ليس علة لطبيعة الحد الأكبر المعلول على الإطلاق، بل علة لوجوده فى موضوع موضوع كما أوضحناه من قبل، و تلك الموضوعات تكون لا محالة مختلفة الأنواع، و قد فرضنا هاهنا أن العلة ليست لموضوع موضوع بل لأمر جامع:

فإذن مثل هذه العلة داخله فى الحد، فهى حد مبدأ برهان، و الأوسط فى مثل هذا الموضوع هو الذى يكون منعكساً لا فى كل موضع.

فعلی هذا يجب أن يفهم قول المعلم الأول، و لا- يجب أن يضابق في هذا المثال من جهة أن انقشاش الرطوبة ليست علّة بالذات للانتشار، بل بالعرض. و إنما العلّة بالذات هو الثقل الطبيعي، و إنما الانقشاش و الجمود للرطوبة أيهما كان فهو علّة لعدم العلّة الواصلة، فهو سبب الانفصال بالذات، و الانتشار بالعرض- بمعنى مزيل العائق.

(۸۰۷) واجب است چنین فهمیده شود که گویی گفته است: ۷۰۰ هر چند ممکن است حدّ اکبر واحد برای دو چیز، با وساطت دو سبب، اثبات شود، مانند: این که بر آن حدّ اکبر، توسط دو حدّ اوسط که یکی «ب» و دیگری «د» است حکم شود که «ج»، «ه» است؛ ۷۰۱ اما در چنین مواردی لازم نیست که هر گاه معلول اعمّ ۷۰۲ را موجود فرض کنیم، یکی از علل اخصّ برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۹۵

آن را ۷۰۳ به صورت انتخابی، و نه به صورت تعینی، وضع کنیم- هر چند باید علّتی وضع شود، اما چنین نیست که آن علت هر چه می خواهد باشد- بلکه آنچه تعین می یابد به سبب علّت خاصی تعین می یابد. ۷۰۴ گاهی ممکن است خلاف این وضعیت پیش آید، وضعیتی که در آن علت، جز از طریق معلول واحد، برای اشیاء کثیر وجود نداشته باشد؛ در این حالت، مطلوب و علت آن، هر دو، کلی اند و علت، اولاً برای امر کلی و ثانیاً برای آنچه تحت آن امر کلی قرار دارد ثابت می شود: مانند این که خشک شدن رطوبت در انواع گوناگون درخت مثل درخت انجیر، زیتون و انگور یافت می شود، لکن این صفت اولاً برای امر اعم و کلی یافت می شود- که عبارت است از پهن بودن برگ- بنابراین هر چه که برگ های آن پهن باشد، یا هر درختی که برگ های آن زود بریزد، رطوبت آن خشک می شود. و هر گاه خشک شود لزوجیت طبیعی آن از بین رفته و برگ هایش می ریزد. بنابراین ریختن برگ، همان حد اکبر و معلول است و خشک شدن رطوبت، علت است، و پهن بودن برگ همان چیزی است که علت، اولاً علت آن است. و ریختن برگ ذاتاً معلول خشک شدن رطوبت نیست، لکن به حسب وجودش در موضوع قابل، ۷۰۵ مطلقاً معلول آن است. وقتی که حکمی درباره ی اشیاء کثیر ایجاب می شود، لکن این حکم اولاً برای آن ها ایجاب نمی شود، بلکه اولاً برای معنایی ایجاب می شود که تمام این اشیاء کثیر را در خود جمع می کند، و آن علت، علت این معنا است اما نه به خاطر وجودش در تک تک موضوعات، بلکه علت وجود مطلق آن است؛ در چنین جایی علت در حد حکم داخل بوده و با آن مساوی است. ۷۰۶ و این بدین خاطر است که در این جا واجب است علت ها از معلول، اخصّ نباشند، زیرا آنچه اخصّ از معلول است نمی تواند علت طبیعت حد اکبر و معلول به طور مطلق باشد، بلکه می تواند علت وجود حد اکبر در تک تک موضوعات باشد همان طور که قبلاً توضیح داده ایم، ۷۰۷ و این موضوعات ناچار از نظر نوع مختلف اند، و ما در این جا فرض کرده بودیم که علت، علت تک تک موضوعات نیست بلکه علت امر جامع آن ها است: بنابراین چنین علمی داخل در حد است، و خود، حدّ و مبدأ برهان است، حد اوسط در چنین جایی است که منعکس است، نه در هر جا، سخن معلم اول باید بر این وجه فهمیده شود. و نباید در این مثال مناقشه شود مبنی بر این که خشک شدن رطوبت علت بالذات ریختن برگ نیست، بلکه علت بالعرض آن است. آری علت بالذات همان ثقل طبیعی است و خشک شدن رطوبت علت عدم علت واصله و بنابراین سبب بالذات انفصال و سبب بالعرض ریختن برگ است- یعنی: به معنای از بین برنده ی مانع. ۷۰۸

(۸۰۸) ثم قيل: فليت شعري هل يمكن ألا يكون لشيء واحد بعينه من العوارض

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۹۶

المطلوبه بالبرهان في الكل علّة واحدة- أي في مثل المعنى الجامع للموضوعات المختلفة- لا في موضوع موضوع؟ ثم قيل أما العلّة الحقيقية الذاتية للأمر فلا يمكن، لأنها تكون حداً مبدأ برهان كما أوضحنا. و أما علّة القياس كالعلامة و الأعراض الغريبة فهو ممكن. فيمكن أن يفهم أنه يعنى العلّة التي هي علّة في جميع الموضوعات، لا علّة خاصية بموضوع موضوع. فكأنه يقول إن مثل هذه العلّة تكون مساوية للمعلول، حتى إن كان المعلول مشترك الاسم و أخذ شيئاً واحداً، فما يجعل علّة له لا يمكن أن يؤخذ شيئاً واحداً إلا

باشتراک الاسم حتی يكون مساويا له. و إن كان المعلول جنسا لمعلولات نوعیه، كانت العلل جنسیه لعلل نوعیه. و إن كان واحدا بالنسبه إلى كثير، كانت العله كذلك.

فتجد الحد الأوسط في ذلك على طبيعة الحد الأكبر. فإنه أن كان الأكبر متواطئا، يجب أن يكون ما يوجبه، و هو عله له بالذات، معنى محصلا متواطئا. و إن كانت العله، من حيث هي عله، معنى محققا محصلا غير مبهم، فيجب أن يكون ما يجب عنها معنى بإزائها محققا محصلا غير مبهم، و لا معنى يدل عليه باسم واحد. و إذا كان هذا هكذا، فإن لم يكن الأكبر محصلا، فالأوسط ليس محصلا. فإن خصصت مسائل بموضوعات مختلفه فيها مطلوب واحد، و المطلوب أولا لمعنى عام لها فالمسائل ليست كثيره بل واحده. و إذا أخذت لها حدود وسطی مخصصه فليست بالحقيقه كثيره بل واحده لوحده المطلوب: فإن التخصيصات الملحقه به قد تزال و تبقى العله عله للمعنى العام في ذلك الحكم بعينه:

مثل إبدال النسبه يخصص بالعدد. و هناك حد أوسط و يخصص بالمقادير، و هناك حد أوسط آخر، و إنما هو أولا للكم بما هو كم. و الحد الأوسط هو الشيء المشترك للحدین الأوسطین المأخوذین فی العلمین المختلفین، و هو النحو من التزید المجعول عله. و ذلك أيضا أولا- للكم، لكنه كما عرض للحدین الأكبرین و الأصغرین إن خصصا بجنس واحد، فكذلك عرض للأوسطین أن خصصا.

(۸۰۸) سپس گفته است: ۷۰۹ کاش می دانستم که آیا ممکن است که برای چیز واحدی از میان عوارض موجود در کل، که با برهان اثبات می شوند، علت واحدی نباشد ۷۱۰- یعنی مثل معنی جامع موضوعات مختلف- نه در تک تک موضوعات؟ ۷۱۱ سپس گفته است، علت حقیقی و ذاتی یک امر ممکن نیست چنین باشد، زیرا همان طور که توضیح داده ایم، علت حقیقی، حد و مبدأ برهان است. اما علت قیاس مانند علامت و اعراض غریب ممکن است چنین باشد. ممکن است معنای [کلام ارسطو] چنین فهمیده شود که مقصود وی علتی است که در جمیع موضوعات علت است، نه علت مخصوص به تک تک موضوعات. گویی [ارسطو] گفته است

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۹۷

که چنین علتی با معلول مساوی است، حتی اگر معلول مشترک اسمی باشد و به عنوان چیز واحدی اخذ شود. آنچه به عنوان علت آن وضع می شود ممکن نیست به عنوان شیء واحدی اخذ شود مگر به اشتراک اسم تا این که با آن مساوی باشد. و اگر معلول جنس معلولات نوعی باشد، در این صورت علل هم جنس علل نوعیه خواهد بود. و اگر [معلول] نسبت به کثیر واحد باشد، علت نیز چنین خواهد بود. بنابراین در چنین موردی حد اوسط علت طبیعت حد اکبر خواهد بود. اگر حد اکبر یک مفهوم متواطی باشد، واجب است آنچه این حد اکبر را ایجاب می کند، که عبارت از علت بالذات است، نیز معنی محصل متواطی باشد، و اگر علت از آن حیث که علت است معنی محقق و محصّل غیر مبهمی باشد، لازم است آنچه از او واجب می آید نیز معنی محقق و محصّل غیر مبهم باشد نه معنایی که بر آن با اسم واحد دلالت می شود. ۷۱۲ و چون چنین است، اگر حد اکبر محصّل نباشد، حد اوسط نیز محصّل نخواهد بود. بنابراین اگر مسائلی به موضوعات مختلفی مختص باشند که مطلوب در آنها واحد است، و مطلوب اولاً برای معنای عام آنها موجود باشد، در این صورت مسائل در حقیقت کثیر نبوده و واحداند، و هرگاه برای آن مسائل حدود وسطای مخصوص اخذ شود، این حدود وسطی در حقیقت کثیر نخواهند بود بلکه به خاطر وحدت مطلوب، واحد خواهند بود: زیرا گاهی این تخصیصات از بین می روند ولی علت برای معنی عام در این حکم، عینا علت باقی می ماند: مانند تبدیل نسبت مخصوص به عدد. در این جا یک حد اوسطی است که مخصوص مقادیر است و در آن جا حد اوسط دیگری است، و این حد اوسط اولاً برای کم از آن جهت که کم است، حدّ اوسط است. و این حدّ اوسط عبارت است از امر مشترک برای دو حد اوسطی که در دو علم مختلف ۷۱۳ اخذ می شوند و این یک نحو زیاد شدن چیزی است که علت است. و این زیاد شدن اولاً برای کم است، لکن همان طور که به

دو حد اکبر و دو حد اصغر، اگر به جنس واحد تخصیص داده شوند، عارض می‌شود، به همین سان به دو حد اوسط نیز عارض می‌شود اگر این دو حد اوسط تخصیص داده شوند. ۷۱۴

(۸۰۹) و اما إن لم يكن البيان مثل بيان إبدال النسبة المأخوذ في الهندسة على وجه، و في الحساب على وجه، بل مثل بيان المشابهة المأخوذة في اللون على وجه، و في الشكل على وجه، فليس يمكن أن يكون الحد الأوسط في المشابهة المطلوبة في المسألتين واحدا بوجه إلا بالاسم: لأن المشابهة فيهما واحدة بالاسم، و مخالفة في الحد: فإن حد المشابهة في اللون هو اشتراك في حس، و في الشكل تساوى الزوايا و تناسب الأضلاع.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۹۸

(۸۰۹) اما اگر بیان، مثل بیان تبدیل نسبت مأخوذ در هندسه به وجهی و در حساب به وجهی نباشد، بلکه مثل بیان مشابهت مأخوذ در رنگ به وجهی و در شکل به وجهی دیگر باشد، در این صورت ممکن نیست که حد اوسط، در مشابهت مطلوب در دو مساله، واحد باشد مگر به اشتراك اسم: زیرا مشابهت در این دو فقط از نظر اسم واحد است ولی از نظر حد مخالف است:

زیرا حد مشابهت در رنگ عبارت است از اشتراك در حس، و حد مشابهت در شکل عبارت است از تساوی زوایا و تناسب اضلاع. (۸۱۰) و لو كانت المشابهة لا باشتراك الاسم و لكن بالتشكيك و الاتفاق في النسبة، لكان الحد الأوسط كذلك: كما يوجد في المسائل التي مطلوباتها أشياء نسبية مشككة مثل الصّحى و الطبى و القوة و غير ذلك.

(۸۱۰) اما اگر مشابهت مشترک اسمی نبوده و تشکیکی بوده و در نسبت متفق باشد، حد اوسط می‌تواند چنین باشد، ۷۱۵ همان‌طور که در مسائلی که مطلوب آن‌ها اشیایی است که نسبت تشکیکی دارند چنین است مانند صحی و طبی و قوه و غیره.

(۸۱۱) فقد بان من هذا حال نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأكبر في مثل هذا الباب. و أما نسبه إلى الحد الأصغر فإنه إنما يكون منعكسا عليه إذا أخذ ما الحد الأوسط و العلة له أولا- مثل عرض الورق- فجعل هو الحد الأصغر فقل: كل شجر عريض الورق. فأما إن أخذ ما هو له ثانيا، فجعل حدا أصغر مثل شيء من الأنواع تحت الحد الأصغر الأول، لم يجب أن ينعكس ألبتة. مثل التينة و الكرم، فإن انتشار الورق يكون عليها كليا.

(۸۱۱) بنابراین از این جا حال نسبت حد اوسط به حد اکبر در این باب روشن شد. اما نسبت حد اکبر به حد اصغر به این صورت است که اگر آنچه حد اوسط و علت است اولاً برای حد اصغر اخذ شود، آن دو برهم منعکس می‌شوند- مانند پهن بودن برگ- که حد اصغر قرار داده می‌شود و گفته می‌شود: هر درختی برگ‌هایش پهن است. اما اگر آنچه برای آن ثانيا ثابت است اخذ شود، و حد اصغر به عنوان چیزی از انواع تحت حد اصغر اول اخذ شود، در این صورت البته واجب نیست که برهم منعکس باشند. مانند درخت زیتون و درخت انگور، که ریختن برگ برای آن‌ها کلی است. ۷۱۶

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۴۹۹

(۸۱۲) ثم قيل: أعني بالكلية الفاضل عليه الزائد. و من قبل فإنما كان يسمي كليا بمعنى آخر دللنا عليه هناك.

(۸۱۲) سپس گفته شده است: که مقصود از «کلی» در این جا همان اعم بودن است، ولی قبلا کلی را به معنای دیگری به کار بردیم که در جای خود مورد بحث واقع شد.

(۸۱۳) ثم عاد المعلم الأول فأوضح ما ذهب إليه من المذهب فقال: إنه قد يجوز أن تكون علل كثيرة، و هي مع كثرتها أخص من المعلول، و تكون علة لشيء واحد و لكن في موضوعات مختلفة: مثل أن علة طول العمر: أما في الناس و ذوات الأربع فعظم المرارة، و أما في الطير فييس المزاج أو شيء آخر. و أما لشيء واحد في شيء واحد فلا- يجوز أن تكون علل مختلفة، أي العلل التي تعطى بالتمام على نحو ما قلنا في الصدر.

(۸۱۳) سپس معلم اول برگشته و مذهب خود در این باره را توضیح داده و گفته است:

جایز است گاهی علل، کثیر باشند و علی‌رغم کثرت‌شان اخَصّ از معلول بوده و علت یک شیء واحد در موضوعات مختلف باشند: مانند علت طول عمر: که در انسان و چهارپایان، عدم حرارت و در پرندگان، خشکی مزاج یا چیز دیگر است. اما جایز نیست برای یک شیء واحد در شیء واحد علل مختلف وجود داشته باشد، یعنی عللی که به نحو تام اعطا می‌کنند؛ به نحوی که اول گفتیم. ۷۱۷.

(۸۱۴) و لَسائلُ أن یسألَ أنه إذا انعكس على الموضوع علّةُ المحمول، ثم كان للمحمول علّةُ أعم منها لا تنعكس على الموضوع: مثلاً إن هذا السحاب كان من برد و من تكثيف الهواء، و سحاب آخر كان من بخار و من تكثيف الهواء: و فی أحدهما علّة تكاثف الهواء هو البرد، و فی الآخر تكاثف البخار: فأيهما هو العلّة الخاصیة بالسحاب الأول، و أيهما هو العلّة الخاصیة بالسحاب الثاني؟ فالجواب أن الخاص بالأول هو الأقرب إليه:

أعني البرد؛ و بالثاني الأقرب إليه و هو البخار. و الخاص بالسحاب المطلق هو الأقرب إليه و هو تكثيف الهواء.

(۸۱۴) ممکن است کسی سؤال کند که وقتی علت محمول، ۷۱۸ بر موضوع منعکس باشد، سپس محمول علت اعم دیگری نیز داشته باشد که بر موضوع منعکس نباشد: ۷۱۹ مثلاً

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۰۰

این ابراز تبرّد و از تكتّف هوا، و آن ابر از بخار و از تكتّف هوا حاصل شده است: و در یکی از آن‌ها علت تكتّف هوا، تبرّد و در دیگری علت تكتّف هوا بخار است: در این‌جا کدام علت به ابر اول و کدام علت به ابر دوم اختصاص دارد؟ پاسخ این است که علت خاص به ابر اول همان است که به آن قریب است: یعنی تبرّد؛ و علت خاص به ابر دوم همان است که به آن قریب است، یعنی بخار. و علت خاص به ابر مطلق همان است که به آن قریب است و آن عبارت از تكتّف هوا است.

(۸۱۵) و بالجملة فإنّ العلّ للموضوعات الخاصیة هی العلل الخاصیة. و العلّة للموضوع العام هی العلّة العامة. و قد عرفت معنی هذا الخاص و العام فی العلل.

(۸۱۵) و به‌طور کلی علل موضوعات خاص، علل خاص هستند و علت موضوع عام، علت عام است؛ و قبلاً- معنی خاص و عام درباره‌ی علل را دانسته‌ای.

(۸۱۶) و أيضاً إذا كان بین الطرفين أوساط متعاكسه بعضها علّة للبعض، فالعلّة للأصغر هو الأقرب إليه منها، لأنه علّة لوجود العلّة الثانیة لها الثی هی أقرب من المحمول.

و العلّة للأکبر هی الأقرب من الأکبر. فقد عرفت الفرق بین علّة نتیجۀ و علّة الأکبر وحده، بأن الأول هو علّة للنتیجۀ: فما هو أقرب من الأصغر فهو أولى بالعلّة للنتیجۀ. و الثانی هو علّة الأکبر وحده. و لست أعنی بعلّة نتیجۀ فی هذا الموضع علّة التصدیق بها بل علّة وجودها فی نفسها.

(۸۱۶) همچنین هرگاه بین دو حد اکبر و اصغر اوساطی وجود داشته باشد که بعضی بر بعض دیگر متعاکس باشند، در این‌جا علت حد اصغر همان است که از میان آن اوساط به حد اصغر اقرب است، زیرا همین علت، علت وجود علت دوم است که به محمول اقرب است. و علت حد اکبر همان است که به حد اکبر اقرب باشد. و تو قبلاً فرق بین علت نتیجه و علت حد اکبر را دانسته‌ای، به این که اولی همان علت نتیجه است: بنابراین آنچه به اصغر اقرب است، آن برای علت بودن به نتیجه اولویت دارد. و دومی علت حد اکبر است. و مقصود من از علت نتیجه در این‌جا علت تصدیق نیست، بلکه علت فی نفسه‌ی وجود نتیجه است. ۷۲۰

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۰۱

الفصل العاشر فی خاتمة الکلام فی البرهان (۸۱۷) قد بیّنا من قبل أن العلم بمبادئ البرهان یجب أن یكون أكد من العلم بنتائج البرهان. فلشاک أن یشکّ أنه هل کلاهما علم، و لقوة واحدة، أو أحدهما علم و الآخر شیء آخر و لقوة أخرى؟ ثم لا یخلو إما أن

تكون موجوده فينا كما خلقنا و نحن نعلمها منذ ذلك الوقت، فكيف يكون عندنا علم و كنا لا نفطن له حتى استكملنا؟ و ليس يجوز أن يكون عندنا علم برهاني لا- نعلمه، فكيف علم أصبح من البرهان؟ و إن كنا نعلم ثم نسينا، متى كنا نعلم و في أنى وقت نسينا؟ و ليس يجوز أن نعلمها و نحن أطفال و ننساها بعد الاستكمال ثم نتذكرها بعد مدة أخرى عند الاستكمال. فإذن الحق أنا نكون غافلين عن مبادئ البرهان أولاً، ثم إنا نصيبها و نحصلها، فكيف نحصل مجهولاً بغير برهان؟ و إن كان ببرهان، احتجنا إلى مبادئ قبل المبادئ الأولى، و هذا محال. فلا- سبيل إلى حل هذا العويص إلا أن تكون عندنا قوة من شأنها أن تعلم أشياء ما بلا تعلم و بمعاونة أعوان تكون معونتها على جهة غير جهة المعونة في التعليم. و تلك الأعوان قوى الحس الظاهر و الحس الباطن الموجودين في الحيوان كله أو أكثره. فإن الحس الظاهر و إن وجد في الحيوان كله فإن الحس الباطن الحافظ لما يؤدّي الحس إلى النفس ربما لا يوجد لكل حيوان، أو إن وجد لكل حيوان فربما لم يكن في بعضها لفعله ثبات مثل حالها في الدود و الذباب و الفراش التي تفر من النار ثم تنسى أنها مؤذية فترجع إليها. و أما الحيوانات الكاملة فيبقى عندها ما أخذت من الحواس مدة طويلة. و الحيوانات تأخذ بقواها الدراكة شيتين: أحدهما صورة المحسوس و خلقته كخلق الذئب الضار لها، و خلقه المحسن لها من الناس. و انما تأخذ هذه الصورة بالحس و تخزينها في الخيال و هو في مقدم الدماغ. و الثاني معنى المحسوس مثل منافاة الذئب و موافقة المحسن. و هذا القسم لا يدركه الحيوان بالحس، بل بقوة مميزة لها كالعقل لنا، و تسمى و هما، و تخزنه في قوة أخرى تسمى ذكرا، و هي في مؤخر الدماغ. و هذه القوة الباطنة للإنسان أقوى؛ و خاصة قوة الذكر و الحفظ و الوهم. و الحس و الوهم يؤكدان ما يخزن في المصورة، و في الحافظة بالتكرير.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۰۲

فصل دهم خاتمه‌ی سخن در برهان ۷۲۱

(۸۱۷) قبلاً- بیان کردیم که لازم است علم به مبادی برهان از علم به نتایج برهان مؤکدتر باشد. ممکن است کسی شک کرده و بگوید: آیا این هر دو علم‌اند و به یک قوه مربوطند، یا یکی علم است و دومی چیز دیگری است که مربوط به قوه‌ی دیگری است؟ و آیا [علم به مبادی برهان] از زمانی که خلق شده‌ایم در ما موجوداند، و ما آن‌ها را از آن زمان می‌دانیم، در این صورت چگونه امکان دارد که ما علمی داشته باشیم و از آن آگاه نباشیم تا این که رشد کرده و کامل شویم در حالی که جایز نیست ما علم برهانی‌ای داشته باشیم که آن را ندانیم، پس چگونه امکان دارد علمی صحیح‌تر از برهان داشته باشیم و آن را ندانیم؟ و اگر ما آن را می‌دانستیم و بعداً فراموش کردیم، کی می‌دانستیم و کی فراموش کردیم؟ جایز نیست ما در دوران کودکی آن را بدانیم و موقعی که استكمال یافتیم آن را فراموش کنیم و بعد از مدتی آن را به هنگام استكمال به یاد آوریم. حق این است که ما ابتدا نسبت به مبادی برهان غفلت داریم، سپس آن‌ها را تحصیل می‌کنیم، پس ما چگونه می‌توانیم امر مجهولی را بدون برهان تحصیل کنیم؟ ۷۲۲ و اگر با برهان تحصیل می‌کنیم، در این صورت به مبادی‌ای محتاج هستیم که قبل از مبادی اولی وجود دارند و این محال است. ۷۲۳ راهی برای حلّ این مشکل وجود ندارد مگر این که در ما قوه‌ای وجود داشته باشد که شأن آن یادگیری بدون تعلیم و به کمک اعوانی باشد که کمک‌شان در جهتی غیر از جهت تعلیم است. و این اعوان همان قوای حس ظاهر و حس باطن است که در تمام، یا اکثر حیوانات موجود است. حس ظاهر هرچند در تمام حیوانات یافت می‌شود، با این حال حس باطنی که داده‌های حس ظاهر به نفس را حفظ می‌کند چه‌بسا در تمام حیوانات یافت نشود، یا اگر در تمام حیوانات هم یافت شود، چه‌بسا در بعضی از آن‌ها فعل آن قوه ثباتی نداشته باشد مانند کرم و پشه و پروانه، که از آتش فرار می‌کند سپس فراموش می‌کند که آتش به آن اذیت می‌رساند و به سوی آن باز می‌گردد. اما در حیوانات کامل، آنچه که از طریق حواس اخذ می‌شود مدت مدیدی باقی می‌ماند. حیوانات از طریق قوای دژا که دو چیز را اخذ می‌کنند: اول صورت محسوس و خلقت آن مانند خلقت مضرّ بودن گرگ، و خلقت مهربان بودن

انسان؛ و این صورت را حیوان با حس اخذ کرده و در خیال، که در مقدم دماغ است، حفظ می‌کند. و دوم معنی محسوس مانند منافات داشتن گرگ و موافقت شخص مهربان. حیوان این قسم را با حس درک نمی‌کند، بلکه با قوه ممیزه‌ای درک می‌کند که وهم نامیده می‌شود که به سان عقل ماست، و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۰۳

آن را در قوه‌ی دیگری به نام ذاکره حفظ می‌کند که در مؤخر دماغ است. در انسان، این قوه‌ی باطنی قوی است. مخصوصاً قوه‌ی ذاکره و حافظه و وهم. حس و وهم آنچه را که در مصوره و در حافظه قرار دارد، از طریق تکرار، مورد تأکید قرار می‌دهند. (۸۱۸) ثم إن القوة المقتنية للعلوم الأولى فينا تطالع هذه الأوهام الباطنة فتُمَيِّز الشَّيْءَ والمخالف وتَنَزَّعُ عن كل صورة ما لها بالعرض وتجرد ما بالذات؛ فيحدث فيها أول شيء تصور البسائط، ثم تتركب تلك البسائط بعضها ببعض بمعونة قوة تسمى مفكرة، وتفصل بعضها عن بعض فتلوح لها في تلك المعاني تركيبات: فما اتفق أن كان منها ما من شأنها أن تعلمه بلا تعلم ولا وسط، علمته وخرنته، مثل أن الكل أعظم من الجزء. وفي كثير منها تستفيد حكم التركيب والتفصيل من الحس على سبيل التجربة. وقد قلنا ما معنى التجربة.

(۸۱۸) سپس قوه‌ای که در ما علوم اولی را کسب می‌کند، این اوهام باطنی را مطالعه کرده و شبیه و مخالف را تمیز می‌دهد، و از هر صورتی آنچه را که بالعرض است انتزاع کرده و آنچه را که بالذات است تجرید می‌کند؛ و اول چیزی که حادث می‌شود تصور بسائط است، سپس این بسائط را به کمک قوه مفکره با همدیگر ترکیب می‌کنند و بعضی را از بعضی دیگر جدا می‌سازد، و ترکیبات از این معانی حاصل می‌شود: و آنچه را که شأن آن این است که بدون تعلیم و بدون واسطه دانسته شود، می‌داند و حفظ می‌کند، مانند این که «کل بزرگ‌تر از جزء است». و در بسیاری از این موارد حکم ترکیب و تفصیل را از حس، بر سبیل تجربه، استفاده می‌کند. و قبلاً معنی تجربه را گفته‌ایم. ۷۲۴

(۸۱۹) فإذا سبب في أنا لا نعلم هذه المبادئ هو فقداننا مبدأ أيضاً لها وهو التصور: فإن المبادئ الأولى وإن لم تكن لها مبادئ من جهة التصديق فلها مبادئ من جهة التصور. وأما مبادئها من جهة التصور فتكتسب بالحس والتخيل والتوهم. فإذا اكتسبت أمكن أن يورد التركيب فيها والتفصيل بينها مورد التصديق فتصور من حيث هي مركبة ومفصلة. وبعد هذا التصور نعقلها بالذات. وهذا التصور أحد مبادئها.

(۸۱۹) بنابراین دلیل این که ما این مبادی را قبلاً نمی‌دانستیم این است که مبدأ آن را که تصور است نداشتیم: مبادی اولی هرچند از جهت تصدیق مبادی ندارند ولی از جهت تصور

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۰۴

مبادی دارند؛ و مبادی آن‌ها از جهت تصور توسط حس و تخیل و توهم کسب می‌شود. و وقتی این تصورات کسب شوند امکان دارد که ترکیب در آن‌ها، و تفصیل بین آن‌ها در جایگاه تصدیق واقع شود و از آن حیث که مرکب و مفصل‌اند تصور شوند. و بعد از این تصور است که ما آن را بالذات تعقل می‌کنیم. و این تصور یکی از مبادی است.

(۸۲۰) وكما أن الحفظ يتأكد بمحسوسات متشابهة متكررة، كذلك التجربة تتأكد - بل تنعقد - بمحفوظات متشابهة متكررة. فيكون بهذا الوجه لنا أن نقتنص الكليات المتصورة والكليات المصدق بها بلا برهان، فيكون اقتناؤها بوجه غير وجه التعلم والتعليم. ونكون إنما جهلناها قديماً لأن بسائطها لم تلح لنا ولم تخطر ببالنا. فلما استفاد الواحد منا من الحس والتخيل بسائطها على النحو المذكور ولاح له تأليفها، كان ذلك سبب تصديقنا بها لذاتها إذا كان متصلاً بالفيض الإلهي الذي لا ينفصل عنه المستعد.

(۸۲۰) و همان‌طور که حفظ کردن با محسوسات متشابه مکرر تأکید می‌شود، به همین سان تجربه، محفوظات متشابه مکرر را تأکید - بلکه منعقد - می‌کند. و به این وجه است که ما کلیات تصور شده و کلیات تصدیق شده را بدون برهان اقتناص می‌کنیم و

البته اقتناص آن غیر از وجه تعلیم و تعلّم است. در گذشته نسبت به این کلیات جاهل بوده‌ایم به خاطر این که این بسائط در ما به وجود نیامده و به ذهن ما خطور نکرده بودند. و وقتی یکی از ما از طریق حس و تخیل این بسائط را به نحو مذکور استفاده کرده و تألیف آن‌ها بر وی ظاهر شد، این امر، هرگاه عقل به فیض الهی که شخص مستعدّ از آن جدا نمی‌شود متّصل باشد، ۷۲۵ سبب می‌شود که ما خود به خود آن را تصدیق می‌کنیم.

(۸۲۱) و أما سائر العلوم فتستفاد إما من التجربة و إما بوسط إذا كان نفس تأليف البسائط لا يقتضى التصديق. فتكون المكتسبات من العلوم قد سبقها سببا الجهل - و هما عدم لوح البسائط للذهن و عدم الوسط و التجربة و الأوائل البينة بنفسها سبقها أحد السببين: و هو الأول.

(۸۲۱) اما سایر علوم، هرگاه تألیف بسائط خود به خود تصدیق را اقتضاء نکند، یا از طریق تجربه یا از طریق حدّ اوسط کسب می‌شوند. ۷۲۶ بنابراین علوم اکتسابی مسبوق به دو برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۰۵

جهل‌اند - که عبارتند از عدم ظاهر شدن بسائط در ذهن، و عدم حد اوسط و تجربه؛ ولی علوم اوائل، که خود به خود بین‌اند، به یکی از آن دو جهل مسبوق‌اند: جهل اول.

(۸۲۲) و قد شبه المعلم الأول حال اجتماع صورة الكلى فى النفس بحال اجتماع الصف فى الحرب، فإنه إذا وقعت هزيمة فثبت واحد فقصد آخر و وقف معه، ثم تلاهما ثالث و اتصل الأمر فجعل واحد واحد يعود، انتظم الصف ثانيا، فيكون الصف ينتظم قليلا قليلا. و كذلك العلم و الصورة الكلية العقلية ترسم فى النفس قليلا قليلا عن آحاد محسوسة إذا اجتمعت اكتسبت منها النفس الصورة الكلية ثم قذفتها. و ذلك أيضا لأن الذى يحس الجزئى فقد يحس بوجه ما الكلى، فإن الذى يحس بسقراط فقد يحس بإنسان. و كذلك ما يؤدیه؛ فإنه يؤدى إلى النفس سقراط و إنسانا: إلا أنه إنسان منتشر مخالط بعوارض لا إنسان صراح. ثم إن العقل يقشره و يميّط عنه العوارض فيبقى له الإنسان المجرد الذى لا يفارق به سقراط افلاطون. و لو أن الحس لم يكن أدرك الإنسان بوجه ما، لكان الوهم فينا و فى الحيوان لا يميز بين أشخاص النوع الواحد و النوع الآخر ما لم يكن عقل. و لا الحس أيضا يميز ذلك؛ بل الوهم. و إن كان الوهم إنما يميّز شيئا و العقل يميّز شيئا آخر.

(۸۲۲) معلم اول اجتماع صورت کلی در نفس را به اجتماع صف لشکر در جنگ تشبیه کرده است، و وقتی گروهی شکست می‌خورند و یکی از آن‌ها ثابت بر جای می‌ماند و دیگری او را قصد کرده و در کنار او می‌ایستد، و سپس سوّمی به آن‌ها ملحق می‌شود و یکی یکی باز می‌گردند، صف دوباره منظم می‌گردد؛ بنابراین صف دوباره و یواش یواش منظم می‌شود. به همین سان علم و صورت کلی عقلی آرام آرام از طریق آحاد محسوس، در نفس مرتسم می‌شود؛ که وقتی این آحاد محسوس جمع می‌شوند، نفس از آن‌ها صورت کلی را کسب کرده و آن‌ها را رها می‌کند. و این بدین خاطر است که کسی که جزئی را حس می‌کند در واقع به وجهی کلی را هم حس می‌کند، کسی که سقراط را حس می‌کند در واقع انسان را هم حس می‌کند. و سقراط و انسان در نفس به وجود می‌آید: جز این که آن انسان، منتشر و با عوارض مخلوط است، و انسان خالص نیست. سپس عقل آن را تقشیر کرده و عوارض را از آن جدا می‌کند و آن‌گاه برای عقل، انسان مجردی که در آن سقراط و افلاطون فرق ندارند باقی می‌ماند. اگر حس، انسان را به هیچ وجه درک نمی‌کرد در این صورت و هم ما و هم حیوان اشخاص نوع واحد را از نوع دیگر تمییز نمی‌داد تا آن را تعقل کند؛ حس نیز این امر را تمییز نمی‌دهد، بلکه و هم تمییز می‌دهد. هر چند و هم و عقل هر کدام چیزهای مخصوصی را تمییز می‌دهند.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۰۶

(۸۲۳) و كلما اصطادات هذه القوة معنى كليا ضمنه إلى آخر و اصطادات بهما معنى كليا آخر. و هذا المأخذ الطبعي فى إدراك

النفس للأمر الأولی، شبهه بالمأخذ الصناعی الذی إلیه یدعو المعلم الأول فی اقتناص الحدود- و هو التركیب. و هذا من دلائل شرف التركیب. قیل فلننظر أى قوة من قوى النفس هذه؟ فإننا نقول: إن للنفس قوة علامة بها تکتسب المجہولات بالنظر، و قوة عاقله، و قوة ظانہ، و قوة مفکره، و قوة متوهمه. و لا یعرض لنا فی القوى الباطنة قوة دراکه غیر هذه. ثم الظانہ و المتفکره و المتوهمه لا یعتد بها، و لا- حکمها صادق دائماً، حتی تتقدم علی قوة العلم. و لا- قوة العلم صالحة لهذا، لأنه كما أن مبدأ البرهان لیس یکتسب بالبرهان، فکذلك مبدأ العلم لا- ینال بقوة العلم. و لم تبق قوة تصلح لهذا إلا- العقل. فهذه القوة هی قوة العقل النظری المجبول فینا، و هو الاستعداد الفطری الصحیح.

(۸۲۳) و وقتی این قوه ۷۲۷ یک معنی کلی را بدست آورد، آن را به معنی کلی دیگری ضمیمه کرده و معنی کلی سوّمی را بدست می‌آورد. و این مأخذ طبیعی در نفس برای ادراک برای امور اولی، شبهه مأخذ صناعی ای است که معلم اول در اقتناص حدود به آن دعوت می‌کند- و آن عبارت از ترکیب است. و این از دلایل شرافت ترکیب است. گفته شده است کدام یک از قوای نفس همین قوه است؟ می‌گوییم: نفس دارای قوه‌ای است علامه که توسط آن مجهولات از طریق نظر کسب می‌شوند؛ نیز نفس دارای قوه‌ای عاقله، ظانہ، مفکره و متوهمه است. و ما در قوای باطنی قوه‌ای دیگری غیر از این‌ها سراغ نداریم. در مورد قوه ظانہ و مفکره و متوهمه چون حکم‌شان دائماً صادق نیست نمی‌توان به آن‌ها اعتنا کرد، تا این که بر قوه‌ای علم مقدّم باشند. قوه علم نیز برای این امر صلاحیت ندارد، زیرا همان‌طور که مبدأ برهان با برهان کسب نمی‌شود، به همین سان مبدأ علم نیز با قوه‌ای علم حاصل نمی‌شود؛ و هیچ قوه‌ای جز عقل باقی نمی‌ماند که صلاحیت این امر را داشته باشد. بنابراین این قوه، همان قوه‌ای عقل نظری است که جبلی ماست و آن عبارت است از استعداد فطری صحیح.

(۸۲۴) و أما المبدأ لقبول العلم فهو العقل بالملكة. و سیر فان فی «کتاب النفس».

و هذه القوة العاقله إنما تفعل فعلها الأول إذا اعتدل مزاج الدماغ، فقویت القوى المعینة: أعنی الخیال و الذکر و الوهم و الفکره فتتمت آلات العقل.

(۸۲۴) اما مبدأ قبول علم، عقل بالملکه است، که بزودی در «کتاب نفس» آن را خواهی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۰۷

شناخت. قوه‌ای عاقله فعل خود را زمانی انجام می‌دهد که مزاج دماغ معتدل بوده و قوای کمکی، یعنی خیال و ذاکره و وهم و مفکره، قوی بوده و آلات عقل کامل باشد.

(۸۲۵) و اعلم أن النظر فی المواضع المعینة فی الفن الذی فی الجدل نافع جداً فی البرهان إذا تعقبت منه المواضع البرهانیة. و نحن نتنقل من هاهنا إلی ما هنا لک. فإذا وضع موضع برهانی دللنا علیه.

(۸۲۵) بدان که نظر کردن در مواضع فن «جدل»، هرگاه برهانی در آن مواضع تعقیب شود، جدّاً سودمند است. و ما از این جا به «جدل» منتقل می‌شویم. در آن جا هرگاه موضع برهانی پیش آمد آن را توضیح خواهیم داد.

(۸۲۶) تم البرهان من کتاب الشفا: و هو الفن الخامس و لله الحمد.

(۸۲۶) تمام شد «برهان» کتاب «شفا»، و آن فن پنجم بود؛ و سپاس مر خداوند راست.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۰۹

یادداشت‌ها

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۰ (۱)- البته روشن است که منطق با علم غیر اکتسابی سروکار ندارد و صرفاً در مورد علم اکتسابی و روش صحیح دریافت آن بحث می‌کند.

(۲) - اصطلاح «قیاس» در این جا شامل قیاس‌های موجود در «تمثیل» و «استقراء» هم می‌شود.

(۳) - منظور از «حدّ» در این جا معنی عامّ آن است که شامل حدّ و رسم می‌شود، زیرا برخی از تصوّرات فقط از راه رسم حاصل می‌شوند.

(۴) - ر ک: ارسطو، جدل، کتاب اول فصل پنجم.

(۵)

(۵) - هدف اصلی از کتاب «برهان» همان هدف اصلی از خود منطق است؛ منطق روش اندیشه‌ی صحیح را می‌آموزد و این هدف تنها در «کتاب برهان» تأمین می‌شود و سایر مباحث منطقی در واقع به منزله‌ی مقدمات بحث «برهان» است. هدف از تدوین کتاب برهان بیان کیفیت اندیشیدن درباره‌ی تصوّرات و تصدیقات است به گونه‌ای که بتوانیم تصوّر و تصدیق تام و تمامی درباره‌ی امور واقع به دست آوریم.

بنابراین ما در کتاب «برهان» دو هدف را دنبال می‌کنیم: ۱- به دست آوردن نحوه‌ی کسب حدّ تام و کامل و ۲- به دست آوردن نحوه‌ی کسب نتایج یقینی از قیاسات؛ به عبارت دیگر در «کتاب برهان» درباره‌ی دو مطلب اساسی بحث می‌شود: تصوّرات تام و تصدیقات یقینی، که اولی بحث «حدّ» و دومی بحث «برهان» را تشکیل می‌دهد. پس مناسب است، چنانچه بعضی از منطق‌دانان کرده‌اند، اسم این کتاب را «کتاب حدّ و برهان» بگذاریم؛ اما از آن جا که تصوّرات از مبادی تصدیقات هستند و تصدیق بلا تصوّر محال است، و از سوی دیگر رسیدن به تصدیق یقینی مستلزم این است که ابتدا به تصوّر تام و کامل نایل شویم، لذا تسمیه‌ی این کتاب به «کتاب برهان» بی‌وجه نیست، هر چند در حقیقت آن، «کتاب برهان و حدّ» است.

(۶) - در این جا مقصود از «بسیاط» مباحث مربوط به ایساغوجی، مقولات و کلیات خمس است؛ که چون دیگر بحث‌های منطق بر آن‌ها مبتنی هستند، بنابراین این بحث‌ها باید قبل از هر بحث دیگری انجام شوند.

(۷) - مقصود از قیاسات خاصّ، انواع قیاسات مورد استعمال در صناعات خمس است، که این قیاسات باید بعد از بحث مطلق قیاس - که از خصایص مشترک قیاس‌ها بحث می‌کند - مورد بحث واقع شوند.

(۸) - مقصود خطابه، شعر و جدل است.

(۹) - مقصود «مغالطه» است.

(۱۰) - مقصود فن «خطابه» است، و منظور از آنچه که تخیل می‌کنند، «شعر» است.

(۱۱) - مقصود از این پاراگراف این است که رابطه‌ی جدل با برهان از لحاظ موادّ و نسبت بین موادّ، از نظر عامّ و خاص بودن، شبیه رابطه‌ی قیاس مطلق با قیاس برهانی است؛ و همان‌طور که در بحث قیاس، بحث قیاس مطلق را - که از قیاس برهانی عامّ بود - بر بحث قیاس برهانی مقدّم داشتیم، به همین دلیل می‌توان بحث جدل را بر بحث برهان مقدّم داشت.

(۱۲) - منظور نسبت عام و خاص است؛ که در یادداشت شماره‌ی (۱۱) مورد بحث قرار دادیم.

(۱۳) - هدف از این فصل تعیین مرتبه‌ی «کتاب برهان» در بین سایر کتاب‌های صناعات‌های پنجگانه است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۱

صناعات خمس، برخلاف ابواب مختلف منطق که باید با ترتیب خاصی تعلیم شوند، از نظر تعلیم یکی بر دیگری توقّف ندارد؛ با این حال «برهان» را از یک جهت می‌توان به دیگر صناعات چهارگانه‌ی: جدل، مغالطه، خطابه و شعر مقدّم داشت و آن جهت این است که هدف اصلی منطق در این صنعت تأمین می‌شود. با این حال ممکن است کسی از میان صناعات چهارگانه‌ی مذکور، جدل را بر برهان مقدّم دارد؛ و این کار از نظر بو علی چندان بی‌وجه نیست! توجیهی که بو علی بر این جهت دارد این است که موادّ جدل با مواد برهان رابطه‌ی عموم و خصوص دارند: ملاک پذیرش مواد جدلی قبول همگان است (مشهورات)، و این موادّ این‌طور

نیست که همه فی حدّ نفسه باطل باشند، چه بسا بعضی از موادّ جدل صحیح بوده و برهان داشته باشند و حتّی در بعضی از اوقات بدیهی باشند. زیرا هر قضیه‌ای که بدیهی باشد، معمولاً مشهور نیز است، و بعضی قضایا که یقینی هستند ولی بدیهی نیستند بلکه برهان دارند باز ممکن است مشهور باشند؛ بنابراین مقدمات جدلی شامل مقدمات برهانی هم می‌شوند. به عبارت دیگر، می‌توان بعضی از مقدماتی را که در جدل مورد استفاده هستند در برهان هم مورد استفاده قرار داد: چنین مقدماتی در جدل از جهت شهرت‌شان مورد استفاده قرار می‌گیرند و در برهان از جهت بدها یا یقینی بودن‌شان به کار می‌آیند. از این لحاظ چون مقدمات جدلی اعمّ از مقدمات برهانی هستند باید تعلیم جدل را بر تعلیم برهان مقدّم داشت.

اما خود بو علی پس از بیان این مطلب و صحیح دانستن وجه تقدّم جدل بر برهان و مقایسه‌ی تقدّم جدل بر برهان با وجه تقدّم قیاس مطلق بر قیاس برهانی، بر این بیان اشکال می‌کند. آن اشکال این است که در مورد قیاس مطلق و قیاس برهانی، خاصّ (یعنی: قیاس برهانی) در بطن عام (یعنی: قیاس مطلق) موجود است؛ امّا بین جدل و برهان چنین رابطه‌ای وجود ندارد. زیرا چنین نیست که هر برهانی جدل باشد. از این جا معلوم می‌شود که نسبت بین قیاس مطلق و قیاس برهانی، درباره‌ی برهان و جدل صادق نیست.

شیخ بو علی این اشکال را می‌پذیرد ولی همان اندازه از عمومیت را که در موادّ جدل نسبت به مواد برهان موجود است، وجهی صحیح بر تقدّم بحث جدل بر بحث برهان تلقی می‌کند. امّا اگر طوری بود که بحث‌های جدلی نسبت به بحث‌های برهانی عام بود و رابطه‌ی این دو مثل رابطه‌ی قیاس مطلق با قیاس برهانی بود، در آن صورت حتماً ضرورت داشت که بحث جدل بر بحث برهان مقدّم باشد. (۱۴) - این فصل از برهان شفاء در واقع به موازات فصل اول از مقاله‌ی اول «انولوطیقا الاواخر» ارسطو نوشته شده است.

(۱۵) - مقصود مقدمات قیاس است که برای انتاج مطلوب تشکیل می‌شوند.

(۱۶) - شیخ در این پاراگراف خاطر نشان می‌کند که فقط تعلیم و تعلّم ذهنی و فکری نیست که به علمی مسبوق است، بلکه تعلّم صناعات عملی هم مسبوق به یک علم است، منتها ما در این جا فعلاً فقط درباره‌ی تعلیم و تعلّم ذهنی و فکری بحث می‌کنیم.

(۱۷) - منظور این است که در نوعی از تعلیم و تعلّم حدسی یک مقدمه به ذهن خطور می‌کند و مقدمه‌ی دوم به آن اضافه می‌گردد، حال ممکن است مقدمه‌ای که به ذهن خطور می‌کند حد اصغر باشد که در این صورت حد اکبر به آن اضافه می‌شود، و اگر مقدمه‌ای که به ذهن خطور می‌کند حد اکبر باشد، حد اصغر به آن اضافه می‌شود.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۲ (۱۸) - معنی این پاراگراف چنین است: اگر متعلّم خودش به تفکر پرداخته و مطلب را بفهمد، این نوع تعلیم را تعلیم فکری می‌نامند؛ امّا اگر دوباره از معلّم سؤال کند و بعد مطلب را بفهمد، در این مرتبه است که تعلیم فهمی حاصل می‌شود.

(۱۹) - مقصود تعلیم و تعلّم فهمی است.

(۲۰) - مقصود تعلیم و تعلّم حدسی و فکری است.

(۲۱) - گاهی ما یک مفهوم لازم را بر ملزوم آن حمل می‌کنیم، مانند این که می‌گوییم: «هر متغیر حادث است»؛ در این جا حدوث لازمه‌ی تغیر است؛ امّا گاهی فقط ملزوم را می‌گوییم و لازم را بر آن حمل نمی‌کنیم که در این صورت نمی‌توان گفت علم به لازم در علم به ملزوم مندرج است.

(۲۲) - در این مثال مصداق «ب» را حد اوسط و مصداق «الف» را حد اکبر باید قرار داد. به عبارت دیگر قضیه‌ی:

«هر «ب» «الف» است» را باید کبری فرض کرد، مانند: هر متغیر حادث است.

(۲۳) - اگر قضیه‌ی «هر جسم متغیر است» را صغری فرض کنیم، و قضیه‌ی کبری - که در یادداشت ۲۲ از آن سخن گفتیم - را به آن ملحق نماییم می‌بینیم که مفهوم متغیر (یعنی حد اوسط) مشتمل بر مفهوم حادث (یعنی احد اکبر) نیست و مفهوم حدوث در مفهوم تغیر تضمین نشده است. بنابراین صغری نسبت به نتیجه (یعنی: «هر جسم حادث است») علم بالقوه نیست، امّا کبری نسبت به نتیجه

علم بالقوه است.

(۲۴) - متن شفاء چنین است: «فان کون الاکبر للاصغر لیس مدرجا فی کون الاصغر للاوسط» - ولی شاید تعبیر:

«کون الاوسط للاصغر» صحیح و بهتر باشد، و ما در ترجمه به صورت اخیر آوردیم.

(۲۵) - یعنی: علم به ثبوت اوسط به اصغر در علم به ثبوت اکبر بر اصغر مندرج است.

(۲۶) - مقصود علم به اکبر است.

(۲۷) - معنی این سخن شیخ این است که اموری که مورد اعتقاد و تصدیق نیستند، فقط زمانی در قیاس‌ها به کار می‌آیند که هرچند

مورد اعتقاد نیستند، ولی در عمل و از جهت تأثیر در نفس سودمند هستند، مانند تخیلات؛ زیرا تخیلات هرگز مورد اعتقاد نیستند

ولی با این حال، در نفس انسان منشاء اثر هستند و موجب انقباض و یا موجب انبساط نفس می‌شوند.

(۲۸) - یعنی یک قسم از مبادی، تخیلات هستند.

(۲۹) - منظور از ضرورت ظاهری این است که امری خارج از نفس باعث تصدیق ضروری باشد، نه امری در خود نفس.

(۳۰) - سرّ بدهت «اُولیات» در این است که تمام قضایای اُولی به قضایای تحلیلی بازگشت دارند و یک قضیه‌ی تحلیلی از این جهت

بدیهی است که مفهوم محمول در این نوع قضایا در مفهوم موضوع مندرج است: به عبارت دیگر، یک قضیه تحلیلی است فقط و

فقط اگر محمول آن با شکافتن موضوع حاصل شود. روشن است که چنین قضیه‌ای خودبه‌خود قابل تصدیق است و نیازی به تأیید

تجربه ندارد، به همین سان از طریق تجربه ابطال‌پذیر هم نیست.

(۳۱) - متن عربی چنین است: «انتج انّ للمحسوسات مبادی مخالفه للمحسوسات»؛ و در پاورقی به جای «للمحسوسات» اَوَّل

«المحسوسات» از نسخه‌ی بدل ضبط شده است. اما به نظر می‌رسد که هر دو غلط باشد و به جای آن‌ها «للمعقولات» صحیح باشد،

که ما در ترجمه به این صورت تصحیح کردیم.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۳ (۳۲) - شیخ در «نجات» به «فطرت وهم» تصریح کرده است و فرموده است که تمام آنچه

که فطرت انسان ایجاب می‌کند صادق نیست، بلکه ممکن است بسیاری از این امور، کاذب باشد؛ آنچه که همواره صادق است

ناشی از فطرت عقل است، ولی آنچه که از فطرت وهم نشأت می‌گیرد چه بسا که کاذب باشد.

در این خصوص رجوع کنید به: بو علی، النّجات من الغرق فی بحر الضّلالات، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه

تهران، ۱۳۶۴، بخش منطق، صفحه‌ی ۱۱۵، تحت عنوان: «فصل: فی الوهمیات».

بخشی از عبارات شیخ در این فصل چنین است:

«و لیس کلّ ما توجیه فطره الانسان، بصادق؛ بل، کثیر منها کاذب. انّما الصّیادق، فطره القوه التي تسمی عقلا و اما فطره الوهم

بالجملة، فرما کان کاذبا.»

(۳۳) - شیخ تا این جا ضروریات را از غیر ضروریات جدا کرده و ضروریات را به دو دسته تقسیم نمود: (۱) ضروریات عقلی و (۲)

ضروریات وهمی. ضروریاتی که مبادی برهان واقع می‌شوند، همان ضروریات عقلی‌اند.

(۳۴) - شیخ در این پاراگراف در مورد مشهورات، مانند احکام اخلاقی، بحث می‌کند؛ عقیده‌ی ایشان این است که احکامی مانند

احکام اخلاقی جزو بدیهیات اُولی نیستند و عقل انسان آن‌ها را خودبه‌خود ضروری تلقی نمی‌کند، بنابراین نمی‌توان از چنین

احکامی به عنوان مبادی اُولی در براهین استفاده کرد مگر آن که شرط صدق آن‌ها رعایت شود؛ و به عبارت دیگر برای اثبات

صدق آن‌ها برهان اقامه شود. و وقتی صدق این گونه احکام با برهان اثبات شد، و این احکام به عنوان احکام یقینی ثابت و پذیرفته

شدند، در این صورت می‌توان از آن‌ها به عنوان مقدمه‌ی براهین دیگر استفاده کرد.

ظاهرا آنچه که از بیانات شیخ در این مورد استفاده می‌شود این است که وی استفاده از احکام اخلاقی اثبات شده در برهان را مجاز

می‌داند و در این جا قایل به خلط بین اعتباریات و حقایق نیست.

(۳۵) - یعنی دلیل این که مردم به مشهورات اعتقاد دارند این است که مردم هنگامی که این مشهورات را برای بررسی و امتحان در ذهن خود متمثل می‌کنند از شرایطی که در پاراگراف قبلی گفته شد - که برای این که فقط اصل تصدیق مشهور بررسی شود باید از آن شرایط رعایت شود - رعایت نمی‌کنند؛ و مثلاً - امر مشهور را نه از روی فطرت عقل و ضرورت عقل، بلکه از روی تلقین‌های دیگران و اموری مانند حیاء و خجالت و غیره مورد تصدیق قرار می‌دهند. در حالی که اگر امر مشهور را فقط از جانب عقل صریح بررسی کنند چه بسا که کذب آن را دریابند.

(۳۶) - این سخن شیخ محلّ تأمل است که تمام اوّلیات مشهورند! زیرا ای بسا یک قضیه‌ی بدیهی و اوّلی که چون حاوی نکات دقیق است عوام نتوانند آن را درک کنند. اما می‌توان گفت که شأن تمام اوّلیات این است که مشهور باشند، و بین این سخن و آن سخن شیخ فرق بسیار است.

خواجehی محقق نصیر الدّین طوسی در کتاب بی‌نظیر اساس الاقتباس می‌نویسد:

«صادق هر چند به حکم اغلب مشهور بود، اما گاه بود که به سببی از اسباب چنانک گفته شود مشهور نبود، و نقیضش مشهور بود.» اساس الاقتباس، به تصحیح: مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵، ص: ۳۴۷.

(۳۷) - یکی از معانی «عین»، «دینار» است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۴ (۳۸) - مقصود از این پاراگراف این است که مقدّمات چهارده گانه‌ای که قبلاً ذکر شدند، از این جهت که شخص قیاس‌کننده آن‌ها را می‌پذیرد مبادی قیاسات هستند، اما اصول موضوعه و مصادرات از طرف معلّم به متعلّم القا می‌شود تا متعلّم آن‌ها را بپذیرد و معلّم بیان امور دیگری را به آن اصول موضوعه یا مصادرات بنا سازد.

(۳۹) - در مورد مطالبی که شیخ الرئیس در فصل چهارم از مقاله‌ی اول کتاب «برهان» درباره‌ی مبادی قیاسات مطرح کرده است، لازم است به نکاتی توجه گردد:

الف) یقینی را که در «برهان» لازم است نمی‌توان از مقدّمات محسوس اخذ کرد، زیرا وجود خطا در احکام حواس امری است که برای تمام متفکرین روشن است؛ بنابراین محسوب داشتن محسوسات از مبادی برهان قابل تأمل است.

ب) در میان انواع مبادی قیاسات که بو علی آن‌ها را مطرح کرده است آنچه که واقعاً یقینی است عبارت است از اوّلیات، که در واقع قضایای تحلیلی می‌باشند و مدار امر آن‌ها حول محور مفهوم واحد می‌چرخد. اما مثلاً قضایای فطری القیاس قطعاً احتیاج به فکر دارند، و البته نمی‌توان مبدأ خاصی به نام «فطرت» برای این گونه قضایا و احکام در نظر گرفت - زیرا احدی از متفکرین مسلمان «فطرت» به این معنی را قبول نکرده است؛ و البته قابل پذیرش هم نیست! از سوی دیگر در مورد مجزّبات می‌توان گفت که چون این نوع قضایا حاصل استقراء ناقص به علاوهِی کبرای مشهور فلسفی، موسوم به قاعده‌ی اتفاقی است، بنابراین نمی‌توانند جزو بدیهیات محسوب شوند. زیرا در این که استقراء ناقص تولید یقین نمی‌کند هیچ شکی نیست، از سوی دیگر قاعده‌ی اتفاقی - یعنی این که: امر اتفاقی نه اکثری است و نه دائمی - که با ضمیمه‌ی آن به حاصل استقراء ناقص قیاس خفی حاصل می‌شود و بدین ترتیب استقراء به قیاس تحویل داده می‌شود تا تولید یقین کند شدیداً قابل تأمل است و حتی می‌توان گفت که به عنوان امری که منطقیاً یقینی نیست رد شده است (رجوع کنید به بخش اول کتاب: «الاسس المنطقیه للاستقراء» شهید سیّد محمد باقر صدر - که در آن جا اشکالات فراوان این قاعده مطرح شده است). بنابراین مجزّبات نمی‌توانند جزو مبادی قیاسات برهانی واقع شوند. و نیز برهان، مقاله‌ی اول، فصل ۹، و یادداشت‌های مربوط به این فصل.

ج) در مورد متواترات باید در نظر داشت که یک خبر با واجد بودن شرایط خاصّی متواتر می‌شود که اهمّ آن‌ها این است که «توافق افراد دهنده‌ی خبر بر کذب محال باشد» و نیز «این افراد در درک خبر هیچ کدام اشتباه نکنند»؛ بنابراین خبر متواتر به خودی خود

یقینی نیست و یقینی بودن آن- اگر چنین یقینی در کار باشد- ناشی از یک قیاس است؛ پس نمی‌تواند جزو مبادی اولی قیاسات برهانی واقع شود. علاوه بر این، صحت متواترات بر صحت مجربات مستند است؛ در حالی که مجربات نمی‌توانند یقین منطقی تولید کنند.

د) به‌طور کلی آنچه در کلام قدما بدیهیات ثانوی خوانده شده است، صلاحیت ندارد جزو مبادی اولی قیاسات برهانی واقع شود. و تنها «اولیات» اند که خودبخود این صلاحیت را دارند- اولیاتی که از نوع قضایای تحلیلی می‌باشند. در مورد اولیات هم اشکال بزرگی مطرح می‌شود و آن کیفیت ارتباط این قضایا با واقعیت است، زیرا چگونه امکان دارد محتوای یک قضیه‌ی تحلیلی- یا محتوای آنچه که از یک

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۵

یا چند قضیه‌ی تحلیلی ناشی و نتیجه می‌شود- بیانگر حدّ واقعیت باشد؟ این مساله یکی از مسایل بسیار اساسی معرفت‌شناسی است و شایسته‌ی هر گونه تأمل و تفکر است!

مثلا- گفته شده است که محتوای اصل علیت امری یقینی است، اما این اصل همواره به صورت یک قضیه‌ی توتولوژیک و تحلیلی بیان می‌شود؛ مثلا- گفته می‌شود: «هر معلول به علت احتیاج دارد» که یک قضیه‌ی تحلیلی است. به عقیده‌ی من، در طرح این اشکال از یک نکته‌ی بسیار دقیق معرفت‌شناسانه غفلت شده است. قضایای تحلیلی، یا توتولوژیک، از مواد گوناگون و مفاهیم مختلف ساخته می‌شوند.

اگر مفاهیم سازنده‌ی یک قضیه‌ی تحلیلی، از مقولات ثانیه‌ی فلسفی باشند، در این صورت آن قضیه‌ی تحلیلی، با این که تحلیلی است، معرّف حد واقعیت خارج نیز هست. زیرا، مثلا، معلولیت وصف خارجی یک شیء است، نه وصف ذهنی آن.

در غیاب مقولات ثانیه‌ی فلسفی، نه تنها معارف ما بعد الطبیعی، بلکه حتی علم تجربی نیز ساخته نمی‌شوند. زیرا هر علم و معرفتی از تصدیق‌ها ساخته می‌شود نه فقط از تصورات، و روشن است که هر تصدیق از آن جهت که تصدیق است حاوی نسبت و رابطه است و نسبت، امری انتزاعی است و جزو مفاهیم ماهوی محسوب نمی‌شود.

از سوی دیگر، چنین نیست که هر مفهوم غیر ماهوی، الزاما ذهنی باشد؛ مفاهیم فلسفی ثانوی برزخی بین ذهن و عین‌اند. و حاصل سخن این است که اولیات از مقولات ثانیه‌ی فلسفی ساخته می‌شوند و بنابراین بر عالم اعیان دلالت دارند. (۴۰)- شیخ در این جا به‌طور عمد «خلا» و «عنقا» را مطرح کرده است، زیرا این دو از اموری هستند که ماهیت ندارند، اما می‌توانند شرح اللفظ داشته باشند. به این ترتیب بین «ما شارحه» و «ما حقیقه»، که از ماهیت شیء سؤال می‌کند، تمایز حاصل می‌شود.

(۴۱)- ارسطو مفاد هل بسیط «وجود علی الاطلاق» و مفاد هل مرکب را «وجود بالجزء» خوانده است: (-: فصل ۲، مقاله‌ی ۲، انولوطیقا الاواخر).

محقق طوسی این مطلب را چنین گزارش کرده است: «و ارسطاطاليس اول را موجود به کل خواند و دوم را موجود بجزو.» (اساس الاقتباس، ص ۳۵۱).

(۴۲)- در این جا مقصود از مطالب دیگر، مطالب «کم»، «کیف»، «مکان» و «زمان» و ... است.

(۴۳)- مقصود این است که پاسخ از مطالب «کم»، «کیف»، «مکان»، «زمان» و غیره مختص به یک شیء نیست:

مثلا وقتی از مکان شخصی سؤال شود و در پاسخ گفته شود مکان وی در فلان ساختمان است، روشن است که آن ساختمان مکان چیزهای دیگر نیز می‌باشد؛ اما پاسخ از مطلب «ای» مختص به یک شیء خاص است، زیرا در پاسخ مطلب «ای» باید یا «فصل» شیء و یا یکی دیگر از ممیزات و خواصّ شیء گفته شود که البته این پاسخ به یک شیء خاصّ مختص خواهد بود.

(۴۴)- چون در جواب مطلب «هل» و «لم» از وجود و علت وجود شیء جواب داده می‌شود بنابراین، این دو مطلب مربوط به تصدیق

خواهند بود؛ و چون در جواب مطلب «ای» از خصوصیات شیء و در جواب مطلب «ما» از حدّ شیء جواب داده می‌شود، بنابراین این دو مطلب به تصوّر شیء مربوط خواهند بود.

(۴۵) - «ما» شارحه از معنی لفظ سؤال می‌کند، اما «ما» حقیقه از ماهیت شیء سؤال می‌کند؛ پاسخ «ما» شارحه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۶

در مورد لفظ یک شیء و اسم آن، پس از آن که موجودیت آن شیء اثبات شود عیناً به پاسخ «ما» حقیقه تبدیل می‌شود و به عنوان حدّ آن شیء تلقی می‌شود. بنابراین شرح الاسم زمانی به حدّ حقیقی تبدیل می‌شود که وجود شیء اثبات شده باشد. زیرا معنی حدّ این است که آن وجود و حقیقت یک موجود خارجی را توضیح می‌دهد. مثلاً فرض کنید کسی این سؤال را درباره‌ی مثلث مطرح کند که: «مثلث چیست؟» بدون آن که بداند مثلث در خارج موجود است یا نه. در پاسخ او که در واقع مطلب «ما» شارحه را مطرح کرده است، گفته می‌شود که: مثلث شکلی است که از سه ضلع تشکیل شده است. همین پاسخ مطلب «ما» شارحه بعد از اثبات وجود مثلث به حدّ حقیقی - و در نتیجه به پاسخ مطلب «ما» حقیقه - مثلث تبدیل می‌شود.

منظور ابن سینا از اصطلاحات «به حسب اسم» و «به حسب ذات» در این جا، به ترتیب مطلب «ما شارحه» و مطلب «ما حقیقه» است. (۴۶) - منظور از قضایای متعارف بدیهیاتی هستند که در هر علمی مورد استفاده‌اند.

(۴۷) - حاصل این پاراگراف این است که: محمولات مسائل که می‌بایست در یک علم برای موضوع اثبات شوند، اثبات وجودشان بر عهده‌ی خود علم است امّا حدود و تعاریف آن‌ها جزو مبادی است؛ به عبارت دیگر، مطلب «ما» ی این محمولات جزو مبادی و مطلب «هل» آن‌ها جزو مسائل علم است. برای محمولات ذاتی - برهان شفا، مقاله‌ی دوم، فصل دوم.

(۴۸) - زیرا مقصود از قضیه در این جا آن چیزی است که از واقعیت خارجی حکایت می‌کند؛ به عبارت دیگر، حمل موجود در آن حمل شایع است نه حمل اولی.

(۴۹) - مقصود از وجود یا عدم شیء به طور مطلق همان مفاد «هل بسیط» است.

(۵۰) - مقصود از وجود شیء در حالی که به اوصافی متّصف است، همان مفاد «هل مرکّب» است.

(۵۱) - مقصود شیخ این است که مطلب «لم اثبات» بر مطلب «لم ثبوت» مقدّم است: وقتی می‌خواهیم مطلبی را اثبات کنیم، یعنی قضیه‌ای تشکیل بدهیم و در آن حکم و محمولی را برای موضوعی ثابت کنیم، ابتدا باید ببینیم که چرا به مفاد این قضیه معتقد شده‌ایم؟ یعنی، چرا این قضیه را تصدیق می‌کنیم؟ بعد از آن که این مطلب را رسیدگی کردیم به این پرسش می‌رسیم که چرا مفاد این قضیه در نفس الامر نیز وجود دارد؟

بنابراین مطلب «لم اثبات» بر مطلب «لم ثبوت» مقدّم است.

(۵۲) - در مورد مطالب این فصل (فصل پنجم از مقاله‌ی اول) لازم است به این نکته توجه شود که: هر علمی از یک سری مبادی و مسائل و براهین تشکیل می‌شود، مسائل علم عبارتند از ثبوت یک سری محمولات برای یک سری از موضوعات، بنابراین در مسائل علم «اثبات شیء لشیء» صورت می‌گیرد و این مفاد «هل مرکّب» است؛ پس تمام مسائل علم از قبیل مطلب «هل مرکّب» اند. اثبات محمولات برای موضوعات از طریق حد اوسط و برهان صورت می‌گیرد، و حدّ اوسط همان مطلب «لم» است؛ بنابراین برای اثبات مطالب «هل مرکّب» مطلب «لم» را به کار می‌بندیم، یعنی: یا علت وجود و یا علت تصدیق را مطرح می‌کنیم. پس براهین مورد استفاده در مسائل علم حول محور مطلب «لم» می‌گردند. از سوی دیگر قبل از شروع بحث درباره‌ی مسائل علم هم باید تصوّر صحیحی از موضوع علم داشته باشیم - که این مطلب «ما» حقیقه است - و هم باید بدانیم که موضوع علم وجود دارد - و این مطلب «هل بسیط» است - و این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۷

هر دو مطلب- یعنی: مطلب «ما» حقیقه و مطلب «هل بسیط»- جزو مبادی علم محسوب می‌شدند. (۵۳)- مباحث این فصل در واقع دنباله‌ی مباحث فصل سوم از مقاله‌ی اول است.

(۵۴)- یعنی اگر قرار باشد که این امر محال در خارج وجود داشته باشد وجود بسیط داشته باشد، مانند ضد الله، که اگر قرار باشد موجودیت عینی داشته باشد وجود آن بسیط خواهد بود.

(۵۵)- عنزایل، به معنای حیوانی است که هم بز کوهی است و هم بز معمولی.

(۵۶)- حاصل این دو پاراگراف این است که علم اکتسابی به ماهیات حقیقی منحصر نیست، بلکه مفاهیمی هم که باطل الذاتند قابل تصوّر و اکتسابند.

(۵۷)- منظور از «تعلیم اول» در این جا- و در سراسر کتاب برهان شفاء- «تحلیلات ثانوی»- انولوطیقا الثانیه- ارسطو است.

(۵۸)- شیخ در این پاراگراف شبهه‌ای را که ارسطو در فصل اول از مقاله‌ی اول از انولوطیقا الاواخر- ۷۱ الف، ۳۲-۳۵- مطرح کرده و پاسخ گفته است به تفصیل نقل می‌کند. هدف از این شبهه این است که از علم به یک «کلی» نمی‌توان به «جزئیات تحت آن کلی» علم بالفعل پیدا کرد!

(۵۹)- در این پاراگراف شیخ شبهه منون را مطرح کرده و پاسخ می‌دهد؛ این شبهه هم مانند شبهه‌ی قبلی ناظر بر این است که از علم به یک «کلی» نمی‌توان به «جزئیات تحت آن کلی» علم پیدا کرد! ابن سینا بار دیگر این شبهه‌ی منون را در فصل نوزدهم از مقاله‌ی نهم کتاب «قیاس» شفاء- صفحه‌ی ۵۴۵- مطرح کرده است، آن جا که می‌گوید: «فقد زال تشکک رجل یقال له مانن علی فیلسوف یقال له سقراط. اذ قال له: هل المطلوب عندک بالقیاس معلوم، او مجهول؟...». درباره‌ی شبهه‌ی منون رجوع کنید به: افلاطون- منون، ۸۱-۸۰.

(۶۰)- این پاراگراف درباره‌ی علم اکتسابی یقینی بحث می‌کند و بو علی در این جا در صدد است تا آن را از علم اکتسابی غیر یقینی جدا سازد. هم‌چنین ابن سینا در این پاراگراف آن نوع «یقینی» را که در «برهان» مدنظر است تعریف می‌کند. به عقیده‌ی ابن سینا علم به قضیه‌ی: «الف» «ب» است، زمانی یقینی است و می‌تواند در برهان مورد استفاده قرار گیرد که ما اولاً اعتقاد داشته باشیم که «الف» «ب» است، و ثانیاً معتقد باشیم که امکان ندارد «الف» «ب» نباشد، اعتقادی که زوال‌پذیر نباشد و دائمی باشد. بنابراین، این نوع «یقین»- که می‌توان آن را «یقین منطقی» نامید- از دو اعتقاد تشکیل می‌شود.

علاوه بر این نکته که مطرح کردیم، بو علی نکته‌ی دیگری در این پاراگراف مطرح می‌کند که ناظر بر منطق موجّهات Modal Logic است. بو علی می‌گوید: قضایای مطلق فقط شامل این اعتقاد است که مثلاً «الف» «ب» نباشد. مگر آن که قضایای مطلقه را به نحوی تعریف کنیم که شامل انواع سه‌گانه‌ی قضایای زیر باشد: (۱) قضایای ضروری‌ی ذاتیه- مانند: هر انسانی مادام که ذات او باقی است انسان است؛ (۲) قضایای ضروری‌ی وصفیه- مانند: انگشتان هر نویسنده مادام که نویسنده است متحرّک است؛ و (۳) قضایایی که از هر دو نوع ضرورت- خواه ضرورت ذاتی، خواه ضرورت وصف عنوانی- عاری هستند؛ و این به نظر بو علی یک لحاظ دیگری است. اگر قضیه‌ی مطلقه را به این صورت اخیر در معنای عامی لحاظ کنیم می‌توان در برهان از قضایای مطلقه استفاده کرد ولی اگر قضایای مطلقه را در مقابل قضایای ضروری‌ی لحاظ کنیم، در این صورت نمی‌توان از آن‌ها در برهان استفاده کرد. در هر حال هدف از طرح این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۸

مطلب در این پاراگراف این است که ما فقط می‌توانیم از قضایای ضروری در برهان استفاده کنیم.

ارسطو در فصول ۱۲ و ۱۳ کتاب «عبارت» و در فصول ۲ و ۳ و ۸ الی ۲۲ مقاله‌ی اول از «تحلیلات اولی» (قیاس) درباره‌ی قضایای موجهه و مختلطات اشکال چهارگانه‌ی قیاس بحث مفصلی انجام داده است.

وی در اول فصل ۲ از مقاله‌ی اوّل کتاب «تحلیلات اولی» درباره‌ی تقسیم قضایا از نظر جهت چنین می‌نویسد:

«و کل مقدّمه اما ان تكون مطلقة و اما اضطراریه و اما ممکنه.»

و بدین ترتیب قضایا را از نظر جهت به سه قسم تقسیم کرده است: (۱) قضایای مطلقه، (۲) قضایای ضروریه، و (۳) قضایای ممکنه. از کلمات ارسطو در این مورد می‌توان به دست آورد که به عقیده‌ی وی قضایای مطلقه در مقابل و در عرض قضایای ضروریه‌اند؛ اگر چنین باشد، در این صورت نمی‌توان از قضایای مطلقه در «برهان» استفاده کرد. (۶۱) - مفهوم یقینی نتیجه بودن برهان این نیست که خود برهان هم یقینی باشد، زیرا چه بسا می‌توان از مقدمات کاذب به یک نتیجه‌ی صادق و یقینی نایل شد: مانند:

صدر المتألهین انگلیسی است / هر انگلیسی آسیایی است - صدر المتألهین آسیایی است.

که در آن از دو مقدمه‌ی کاذب به نتیجه‌ی صادق و یقینی دست یافته‌ایم، و این در حالی است که خود برهان هم درست soundncss است. بنابراین وصف «یقینی» را اگر به نتیجه نسبت دهیم الزاما این وصف به مقدمات سرایت نمی‌کند، ولی اگر وصف «یقینی» را به مقدمات نسبت دهیم در این صورت نتیجه قهرا باید یقینی باشد؛ زیرا شرط ضروری استدلال درست این است که از مقدمات یقینی و صادق همواره نتیجه‌ی یقینی و صادق اخذ شود.

(۶۲) - ارسطو تعریف مذکور از «برهان» را در فصل ۲ از مقاله‌ی اول «انولوطیقا الاواخر» آورده است، به این صورت: «و اعنی بالبرهان القیاس المؤتلف الیقینی»؛ و این تعریف خود از «برهان» را در فصل ۱ از مقاله‌ی اوّل کتاب «جدل - طوبیقا» تفسیر کرده و روشن ساخته است که وصف «یقینی» بر مقدمات «برهان» ناظر است نه بر نتیجه‌ی «برهان»؛ عبارت ارسطو در کتاب «جدل» چنین است:

«فالبرهان هو القیاس الذی یكون من مقدّمات صادقۀ أوّلیّه، او من مقدّمات یكون مبدأ المعرفة بها قد حصل من مقدمات ما أوّلیّه صادقۀ.»

ترجمه: «برهان قیاسی است که از مقدمات صادق و اوّلی تشکیل می‌شود، یا از مقدماتی تشکیل می‌شود که معرفت به آن‌ها از مقدمات اوّلی و صادق ناشی شده باشد.»

بنابراین آن‌هایی که درباره‌ی تعریف «برهان» از سوی ارسطو اختلاف کرده‌اند که آیا «یقینی بودن» وصف مقدمات برهان است یا وصف نتیجه‌ی آن - و از جمله خود ابن سینا - از کلمات ارسطو در کتاب «جدل» درباره‌ی تعریف «برهان» - که نقل کردیم - غفلت ورزیده‌اند! زیرا همان‌طور که دیدیم، ارسطو در کتاب «جدل» تصریح کرده است که «یقینی بودن» وصف مقدمات «برهان» است نه وصف نتیجه‌ی «برهان». بنابراین، برخلاف نظر ابن سینا، در کلمات ارسطو درباره‌ی «برهان» و تعریف آن تحریفی صورت نگرفته است.

و معنی این سخن شیخ الرئیس که می‌گوید: «زیرا وقتی یقینی بودن وصف مقدمات باشد، نشانگر حال

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۹

خود برهان است و وقتی وصف نتیجه باشد، حال برهان را در قیاس با امری غیر آن نشان می‌دهد.» این است که اگر یقین به محتوای نتیجه‌ی برهان از یقینی بودن مقدمات ناشی شود، نشانگر این است که این یقین محصول خود برهان است، اما اگر یقین به محتوای برهان نتیجه‌ی برهان محصول مقدمات نباشد (- مثال یادداشت قبل) نشانگر این است که این یقین، نه از خود برهان، بلکه از جای دیگر نشأت گرفته است. در مثال یادداشت قبل، یقین به محتوای نتیجه، یعنی: یقینی به آسیایی بودن صدر المتألهین، محصول صدق و یقینی بودن مقدمات نیست، بلکه محصول علم دیگری است. به همین خاطر بو علی نوشت: «وقتی یقینی بودن ... وصف نتیجه باشد، حال برهان را در قیاس با امری غیر آن [استدلال و برهان] نشان می‌دهد.» (۶۳) - سخن بر سر این است که استقراء تام قطعا تولید یقین می‌کند، و بنا بر همین خصلت جزو براهین محسوب می‌شود زیرا استقراء تام در واقع به قیاس مقسّم بازگشت می‌کند.

برای روشن شدن کیفیت بازگشت استقراء تام به قیاس مقسّم مثال زیر را در نظر بگیرید: (این مثال از منطق مظفّر اخذ شده است - بحث اقسام استقراء، ص ۲۶۴)

هر شکل یا کروی است یا دارای اضلاع/ هر شکل، اعم از کروی و دارای اضلاع، متناهی است - پس هر شکل متناهی است. در این قیاس، صغری - هر شکل یا کروی است یا دارای اضلاع - نتیجه‌ی یک استقراء تام درباره‌ی اشکال هندسی است. بنابراین ابن سینا معتقد شد که این نوع استقراء هم در حکم و تعریف برهان داخل است.

اما استقرای دیگری که بو علی آن را مشمول تعریف برهان نمی‌داند، همان استقراء ناقص است؛ زیرا به عقیده‌ی بو علی و حتی خود ارسطو، استقراء ناقص به خودی خود تولید یقین نمی‌کند، چنانچه به زودی در متن کتاب این مساله مورد بحث قرار خواهد گرفت. (۶۴) - عده‌ای گمان کرده‌اند که قیاس اقترانی صرفاً از قضایای حملی تشکیل می‌شود، در حالی که چنین نیست؛ زیرا قیاس اقترانی در مقابل قیاس استثنایی است، بنابراین امکان تشکیل قیاس اقترانی از شرطیات وجود دارد. به عبارت دیگر، تقسیم قیاس به انواع آن از نمودار زیر تبعیت می‌کند:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۰

فرق قیاس اقترانی شرطی با قیاس اقترانی حملی این است که قیاس اقترانی شرطی، برخلاف قیاس اقترانی حملی، از دو قصفیه‌ی حملی تشکیل نمی‌شود؛ بلکه ممکن است هر دو مقدمه، یا یکی از مقدّمات آن، شرطی باشد. به همین جهت قیاس اقترانی شرطی را چنین تعریف کرده‌اند: «قیاس اقترانی شرطی قیاسی است که هر دو، یا یکی از مقدّمات آن، شرطی باشد.» (۶۵) - یعنی حدّ اوسط و حدّ اکبر نسبت به هم تقدّم بالطبع نداشته باشند، یعنی بین‌شان نه از نظر وجود و نه از نظر ماهیت رابطه‌ی علّت و معلولی وجود نداشته باشد.

(۶۶) - در سه پاراگراف اخیر ابن سینا برهان‌های لم، انّ مطلق و دلیل را تعریف کرده و برای هریک از آن‌ها مثال‌هایی می‌زند. لازم است در این مورد به نکاتی چند توجه شود:

الف) در هر برهانی حدّ اوسط علّت تصدیق نتیجه است و منظور از نتیجه ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر است. بنابراین حدّ اوسط همواره علّت علم به نتیجه است؛ و هیچ برهانی از آن جهت که برهان است فاقد این خصلت نیست.

ب) گاهی حدّ اوسط علاوه بر این که علت تصدیق نتیجه است، در نفس الامر هم علّت ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر است؛ به عبارت دیگر حدّ اوسط هم علت علم و تصدیق به نتیجه است و هم علت وجود نتیجه در نفس الامر. اگر در برهانی حدّ اوسط این هر دو نقش را داشته باشد، آن برهان را «برهان لم» می‌نامند.

ج) گاهی حدّ اوسط، هر چند علّت تصدیق به نتیجه است، با این حال معلول نتیجه، یعنی: معلول ثبوت الاکبر للاصغر است - درست برعکس برهان لم. به عبارت دیگر، حدّ اوسط که علت تصدیق نتیجه است، در نفس الامر از نظر وجود معلول نتیجه، یا ثبوت الاکبر للاصغر است. چنین برهانی «دلیل» نامیده می‌شود.

د) گاهی حدّ اوسط، هر چند علّت تصدیق نتیجه است با این حال، نه علّت نفس الامری نتیجه و نه معلول نفس الامری نتیجه است، یعنی: بین نتیجه - ثبوت الاکبر للاصغر - و حدّ اوسط، از نظر وجود و نفس الامر، رابطه‌ی علّیتی و معلولی وجود ندارد بلکه، هر دو، می‌توانند معلول علت ثالثی باشند، و ما در برهان از احد المعلومین به معلول دیگر پی ببریم. این نوع برهان را «برهان انّ مطلق» می‌نامند.

مثال‌های هر سه نوع برهان در متن کتاب آشکار است. ابن سینا در این مثال‌ها گاهی از ذکر نتیجه خودداری کرده است.

(۶۷) - مقصود از «مطلوب»، نتیجه - یعنی: ثبوت الاکبر للاصغر است.

(۶۸) - یعنی: وجود فی نفسی تب نوبه؛ مقصود از «به‌طور مطلق» مفاد هل بسیط است.

(۶۹) - ابن سینا در این پاراگراف نکته‌ی بسیار مهمی را مطرح کرده است که درک کامل برهان لم و علّیت موجود در آن منوط به فهمیدن دقیقه این نکته است؛ این مساله آن‌چنان ظریف است که حتّی برخی از بزرگان اندیشه در دریافت آن و تعیین مصادیق آن در قلمرو معرفت انسانی - و به‌ویژه در حوزه‌ی ربوبیات و الهیات به معنی اخصّ - دچار اضطراب شده‌اند!

و را به نحوی که معلول باشد فرض می‌کنیم، لازم نیست هرگاه این دو در برهانی واقع شوند به نحوی که - که معلول است - نتیجه باشد و - که علّت است - حد اوسط باشد، آن برهان الزاما و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۱

ضرورتا برهان لم باشد! و همین‌طور امکان دارد که - که معلول است - به عنوان حد اوسط در برهانی واقع شود و با این حال آن برهان ضرورتا برهان لم باشد! زیرا همان‌طور که قبلا در تعریف «برهان لم» - رجوع کنید به یادداشت شماره‌ی ۶۶، بند ۲ - گفته شد، ملاک «لمی» بودن یک برهان این نیست که حدّ اوسط علّت خود حدّ اکبر باشد، بلکه ملاک این است که حدّ اوسط - هرچند معلول حدّ اکبر باشد - علّت ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر در نفس الامر باشد. اما گاهی امکان دارد که حدّ اوسط هم علّت خود حدّ اکبر باشد و هم علّت ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر در نفس الامر؛ با این حال علّت بودن حدّ اوسط برای خود حدّ اکبر ربطی به «لمی» بودن برهان ندارد. بنابراین نسبت بین حدّ اوسط و حدّ اکبر هرچه که باشد - خواه حدّ اوسط معلول حدّ اکبر باشد، و خواه حدّ اوسط علّت حدّ اکبر باشد - در «لمی» بودن برهان دخالتی ندارد. پس به‌طور کلی ملاک «لمی» بودن یک برهان فقط و فقط این است که: «حدّ اوسط علّت ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر - یعنی: نتیجه - در نفس الامر باشد».

براساس این مطالب فهم مثالی که ابن سینا در متن برای مورد دوم آورده است آسان می‌شود: انسانیت زید علّت حمل حیوانیت بر زید است، زیرا حیوانیت ابتدا بر انسان حمل می‌شود و سپس از طریق انسان بر زید حمل می‌گردد. بنابراین برهانی که حیوانیت زید را از طریق انسانیت او اثبات می‌کند، یک «برهان لم» است - هرچند خود انسان که در این برهان حدّ اوسط قرار می‌گیرد معلول حیوان، که در این برهان حدّ اکبر است، می‌باشد زیرا حیوان جزء ماهیت انسان و روشن است که جزء ماهیت علّت ماهیت است.

مثال مذکور به صورت زیر درمی‌آید:

زید انسان است / انسان حیوان است - زید حیوان است.

محقق طوسی - اساس الاقتباس، صفحه‌ی ۳۶۳ - می‌گوید: «و بایاد دانست که وجود اکبر اصغر را، غیر نفس اکبر و اصغر بود؛ پس علّت او، غیر علّت هر یکی از این دو حدّ باشد. و وضع علّت اوست تنها در اوسط که مقتضی لمّیت برهان بود نه وضع علّت نفس اکبر». شخص ناشناسی در حاشیه، این عبارت محقق طوسی را که: «وضع علّت اوست تنها در اوسط» به این صورت تفسیر کرده است که: «یعنی علّت وجود اکبر اصغر را». برای بحثی مفصّل در این خصوص - مهدی قوام صفری، مسائل فلسفه‌ی اولی و برهان لم، نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تبریز، ۱۳۶۹ شماره‌ی ۳ - ۲، صص: ۸۵ - ۹۵.

ابن سینا در آخر این پاراگراف اشکالی را مطرح می‌کند ولی پاسخ نمی‌دهد و آن را به آینده موکول می‌کند؛ وی پاسخ این اشکال را در فصل دهم از مقاله‌ی اول مطرح کرده است. (ر ک: یادداشت شماره‌ی ۱۰۵) (۷۰) - ابن سینا در این پاراگراف، تا این جا، دو مطلب را مطرح کرده است: (الف) - اوّلا - علّت حدّ اوسط نسبت به نتیجه، در برهان لم، باید روشن و بین باشد و (ب) - ثانيا حدّ اوسط، باید در برهان لم، علّت تامه‌ی نتیجه باشد نه علّت ناقصه‌ی آن. بنا بر شرط (ب) اگر در برهانی حدّ اوسط علّت ناقصه‌ی نتیجه باشد، آن برهان تولید یقین نمی‌کند؛ و بنا بر شرط (الف) حتّی در صورتی حدّ اوسط علّت تامه‌ی نتیجه باشد ولی ما از علّیت آن آگاه نباشیم، آن برهان نسبت به ما - که به علّیت حدّ اوسط نسبت به نتیجه علم نداریم - برهان لم نخواهد بود. - متن بند ۷۷ پس از این.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۲ (۷۱) - در این مثال سخن بر سر این است که چون حساسیت علت تامه‌ی حیوان نیست بنابراین اگر در برهانی حساسیت حد اوسط قرار بگیرد و از طریق آن حیوانیت اثبات شود، در واقع آن برهان، برهان لثمی نخواهد بود. ذیل این پاراگراف در مورد «یقین» منطقی بحث می‌کند که این نوع «یقین» از طریق مطابقت با وجود و از طریق استقراء حاصل نمی‌شود زیرا «یقین» منطقی ضرورت مطلق را افاده می‌کند (- به یادداشت شماره‌ی ۶۰) در حالی که مطابقت با وجود و استقراء - آن هم در صورتی که تام باشد - فقط درباره‌ی افراد موجود تولید یقین می‌کند نه درباره‌ی افراد موجود و مقدره‌ی الوجود.

معنی این عبارت ابن سینا که: «هرآنچه ضرورت و بدهت، وجود آن را انکار نمی‌کند تو وجود آن را جایز می‌دانی؛ و طرف مقابل آنچه وجودش را جایز بدانی، برای تو یقینی نخواهد بود.» این است که:

وقتی محال بودن امری را نتوانیم اثبات کنیم باید وجود آن را ممکن تلقی کنیم؛ و هرگاه چیزی را ممکن تلقی کردیم طرف مقابل آن برای ما یقینی نخواهد بود. به عبارت دیگر، همان‌طور که پیش از این - در یادداشت شماره‌ی ۶۰ - گفته‌ایم «یقین» عبارت است از تصدیق به امری، به نحوی که خلاف این تصدیق محال باشد، وقتی خلاف تصدیق محال نباشد بلکه ممکن باشد، در واقع آن تصدیق، یک تصدیق یقینی نیست.

(۷۲) - یعنی شعله معلول آتش است، اما همین شعله، که خود معلول آتش است، علت رسیدن آتش به چوب است. بنابراین چه بسا ذات یک چیز معلول ذات چیز دیگری باشد، اما همان معلول، علت بودن ذات آن علت در چیز دیگر باشد؛ مثلاً «الف»، «ب» و «ج» را فرض می‌کنیم: و فرض می‌کنیم که «ب» ذاتا معلول «الف» باشد، در این جا اشکالی ندارد که «ب» - هرچند معلول «الف» است - علت بودن «الف» در «ج» باشد. زیرا ذات «الف» - که علت «ب» است - یک چیز است و بودن «الف» در «ج» - که معلول «ب» است - چیز دیگری است.

(۷۳) - و حال آن‌که شخص با تألیف قیاس مذکور در صدد این بود که از طریق خنده‌ناکی ناطقیت را - که علت خنده‌ناکی است - به عنوان نتیجه مورد شناسایی قرار دهد.

(۷۴) - یعنی حتی اگر فرض کنیم که در قیاس زیر:

انسان خنده‌ناک است / هر خنده‌ناک ناطق است - انسان ناطق است.

قضیه‌ی کبری یقینی است، با این حال چون قضیه‌ی صغری - یعنی: «انسان خنده‌ناک است» - یقینی نیست، بنابراین باز نتیجه‌ی چنین قیاسی - یعنی قضیه‌ی: «انسان ناطق است» - نمی‌تواند یقینی باشد.

(۷۵) - زیرا صفرای قیاس مذکور - یعنی: «انسان خنده‌ناک است» - فرع بر ناطقیت انسان است، و وقتی ناطقیت معلوم نباشد خنده‌ناک بودن هم معلوم نخواهد بود.

(۷۶) - عبارات ابن سینا در این پاراگراف بلند بسیار پیچیده است به نحوی که در وهله‌ی اول استنباط مطلب از آن مشکل به نظر می‌رسد.

موضوع بحث در این پاراگراف قاعده‌ی معروف: «ذوات الاسباب لا يعرف الا باسبابها» است. این قاعده می‌گوید: آنچه که سبب دارد شناختن آن جز از طریق سبب محال است. در این جا ابتدا به بیان یک نکته بسیار اساسی در مورد شناخت اشیاء می‌پردازیم؛ گفته‌اند: «يعرف الاشياء باضدادها او باغيارها»! یعنی:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۳

اشیاء با اضداد و حتی با اغیارشان شناخته می‌شوند؛ اما با توجه به قاعده‌ی «ذوات الاسباب» این سخن مسامحه‌ای بیش نیست و بلکه ممکن است فقط در حوزه‌ی «ارزش‌ها» کارآیی داشته باشد نه حوزه‌ی شناخت حقایق. آری مثلاً، ارزش شب در مقایسه با روز شناخته می‌شود ولی هرگز خود شب از طریق روز شناخته نمی‌شود، بلکه باید از طریق علتش شناخته شود. بنابراین به‌طور کلی

شناسایی هر چیزی که سبب دارد صرفاً باید از طریق آن سبب و علت صورت گیرد؟ اما چگونه؟

هرگاه محمولی را نسبت به یک موضوع لحاظ کنیم و بخواهیم درباره‌ی آن به ایجاب یا به سلب حکم کنیم دو حالت ممکن است پیش بیاید: (۱) عقل بین این محمول و آن موضوع یک رابطه‌ی ضروری درک کند؛ به عبارت دیگر، ثبوت محمول برای موضوع را ضروری بداند، در چنین موردی قضیه‌ای که حاصل می‌شود یک قضیه‌ی بدیهی خواهد بود و احتیاجی به برهان نخواهد داشت. (۲) ممکن است ثبوت محمول برای موضوع فی حدّ نفسه ضروری نباشد بلکه امکان داشته باشد؛ در این صورت اگر ثبوت این محمول برای موضوع ضرورت پیدا کند، این ضرورت ناشی از علتی خواهد بود. در چنین مواردی اگر بخواهیم برهانی تشکیل دهیم، طبیعی‌ترین راه حدّ اوسط قرار دادن آن علت است: یعنی ابتدا آن علت را بر موضوع حمل کنیم و سپس از طریق آن علت - که حدّ اوسط است - محمول را بر آن موضوع ثابت کنیم. زیرا فقط از راه این علت است که می‌توان علم یقینی حاصل کرد، یعنی یقین حاصل کرد که سلب آن محمول از این موضوع محال است. بنابراین چنین برهانی صرفاً برهان «لم» خواهد بود؛ زیرا علت را در آن حدّ اوسط قرار داده‌ایم. پس امکان ندارد چیزی را که علت دارد جز از طریق علتش بشناسیم. اگر در چنین مواردی علت را حدّ اوسط قرار ندهیم، بلکه برعکس، معلول را حدّ اوسط قرار دهیم و بخواهیم از راه معلول، علت را ثابت کنیم، چنین قیاسی هرگز مفید یقین نخواهد بود.

ابن سینا در این مورد مثالی مطرح می‌کند: فرض کنید که بخواهیم ناطق بودن انسان را - که علت است - از راه خنده‌ناک بودن وی - که معلول آن علت است - اثبات کنیم؛ باید قیاس زیر را تألیف کنیم:

انسان خنده‌ناک است / هر خنده‌ناک ناطق است - انسان ناطق است.

به عقیده‌ی ابن سینا چنین قیاسی، برهان نخواهد بود! زیرا فرض این است که ما ناطق بودن انسان را - که علت خنده‌ناک بودن اوست - نمی‌شناسیم، بنابراین خنده‌ناک بودن انسان - یعنی صغرای قیاس - برای ما یقینی نخواهد بود، به عبارت دیگر سلب خنده‌ناکی از انسان محال نخواهد بود. تنها در صورتی به خنده‌ناکی انسان علم یقینی پیدا می‌کنیم که ابتدا بدانیم که انسان ناطق است و ناطق بودن وی علت خنده‌ناک بودن اوست. (۷۷) - یعنی در این جا ذات موضوع علت ثبوت محمول است.

(۷۸) - از آنچه که ابن سینا در پاراگراف قبلی مطرح کرد - و ما آن را در یادداشت شماره‌ی ۷۶ به تفصیل شرح کردیم - ممکن است این سؤال مطرح شود که: اگر ثبوت محمول برای موضوع سبب نداشته باشد، راه حصول علم یقینی در این گونه موارد چیست؟ پاسخ این است که در این گونه موارد قطعاً اقامه‌ی برهان لم مقدور نیست، زیرا روشن است که آنچه را که سبب ندارد نمی‌توان از راه سبب شناخت. بنابراین راه حصول علم یقینی در این گونه موارد چیست؟ پاسخ این است که در این گونه موارد قطعاً اقامه‌ی برهان لم مقدور نیست، زیرا روشن است که آنچه را که سبب ندارد نمی‌توان از راه سبب شناخت. بنابراین راه حصول علم یقینی در این گونه موارد راه دیگری غیر از راه برهان لم است؛ بو علی این را با نام برهان ان معرفی کرده و برای آن شرایطی قایل می‌شود: اگر موضوعی داشته باشیم که این موضوع دارای دو محمول

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۴

جداگانه باشد و این محمولات از عوارض ذاتی آن موضوع باشند، و یکی از این عوارض ذاتی برای موضوع بین الثبوت باشد و همین‌طور ثبوت یکی از این دو عارض بر عارض دیگری هم بین و بدیهی باشد در این صورت عارضی را که ثبوت آن برای موضوع بین است صغری قرار می‌دهیم و عارض دیگر را کبری قرار داده و از این طریق ثبوت عارض دوم بر موضوع را از طریق عارض بین الثبوت ثابت می‌کنیم.

ممکن است در این جا این اشکال مطرح شود که اگر هر دو محمول جزو ذاتیات موضوع‌اند پس چرا یکی از آن‌ها برای موضوع بین الثبوت است و دیگری بین الثبوت نیست؟ پاسخ این است که منظور از ذاتی در کتاب «برهان» ذاتی باب برهان است که به دو قسم

تقسیم می‌شود: (۱) عرض ذاتی بین الثبوت و (۲) عرض ذاتی غیر بین الثبوت.

بنابراین، این نوع برهان که در آن از یکی از دو عارض ذاتی به عارض ذاتی دیگر پی برده می‌شود، از نوع برهان آن مطلق است (-) به یادداشت شماره‌ی ۶۶ بخش ۴؛ و دارای شرایط زیر است:

(الف) حدّ اوسط و حدّ اکبر باید از عوارض ذاتی موضوع باشند؛ یعنی: ثبوت آن‌ها بر موضوع نیازمند به علت و واسطه‌ی در ثبوت نباشد و صرف ذات موضوع به خودی خود ثبوت آن‌ها را اقتضا کند.

(ب) ثبوت حدّ اوسط بر حدّ اصغر بین باشد؛ یعنی: علاوه بر این که حدّ اوسط ذاتی حدّ اصغر (- موضوع) است، ثبوتش بر آن بین هم باشد.

(ج) ثبوت حدّ اکبر (یکی از دو عارض ذاتی) بر حدّ اوسط (عارض ذاتی دیگر) بین باشد.

(د) ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر غیر بین و بنابراین مجهول باشد. (۷۹)- این ارجاع اشاره است به آنچه که در مورد حسّاس و حیوان در فصل هفتم از مقاله‌ی اول گفته شد. آن‌جا گفته شد که هرگاه بخواهیم حسّاس را به انسان حمل کنیم در این‌جا حیوان در ثبوت حسّاس - که از عوارض حیوان است - بر انسان - که از انواع حیوان است - واسطه است.

(۸۰)- بنابراین، این برهان هم برهان لمّی است. محقق طوسی در شرح اشارات (دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ه. ق، ج ۱، ص ۳۰۸) در بحث از برهان لمّ این برهان را جزو براهین لمّ به حساب آورده است: «قولنا العالم مؤلف و لكل مؤلف مؤلف». یعنی: عالم مؤلف است و هر مؤلف مؤلف دارد.

(۸۱)- این پاراگراف اشکالی را درباره‌ی اصل مطلب این فصل مطرح می‌کند و به پاسخ آن می‌پردازد. مطلب اصلی این فصل این بود که آنچه علت دارد باید از راه علتش شناخته شود؛ اشکال‌کننده می‌گوید: ما گاهی از راه معلول به علت پی می‌بریم! ابن سینا در پاسخ این اشکال می‌گوید: از دو حال خارج نیست (۱) یا صغرای قیاس قضیه شخصیّه است که در این صورت از محل بحث خارج خواهد بود زیرا برهان در قضایای کلی جریان دارد و (۲) یا صغرای قیاس قضیه‌ی کلیه است، در این صورت باید در این صغری دقت کرد که آیا یقینی است یا نه. ابن سینا در این مورد مثالی می‌زند:

هر جسم مؤلف از هیولی و صورت است/ هر مؤلف، مؤلف دارد- جسم مؤلف دارد.

و می‌گوید در این‌جا گمان شده است که از معلول به علت علم حاصل شده است و حال آن‌که اگر در این برهان خوب دقت شود، معلوم می‌شود که آن برهان لمّی است و از علت به معلول علم حاصل شده است؛ زیرا حدّ اوسط این برهان عبارت است از: «مؤلف بودن از هیولی و صورت»، که در واقع در قضیه‌ی کبری این حدّ اوسط تماماً تکرار نشده است. بنابراین باید قیاس مذکور به صورت زیر تألیف شود:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۵

هر جسم مؤلف از هیولی و صورت است/ و هر مؤلف از هیولی و صورت احتیاج به مؤلف دارد- جسم احتیاج به مؤلف دارد. در این‌جا حدّ اکبر- احتیاج به مؤلف داشتن، و حدّ اوسط- مؤلف از هیولی و صورت بودن؛ بنابراین از آن‌جا که «مؤلف از هیولی و صورت بودن» علت نیاز و احتیاج به «مؤلف داشتن» است، بنابراین حدّ اوسط علت حدّ اکبر و علت ثبوت حدّ اکبر بر حدّ اصغر (- جسم) است، بنابراین برهان، برهان لمّی است. (۸۲)- در این‌جا شیخ اشکال دیگری مطرح کرده و پاسخ می‌دهد، اشکال این است که گاهی ما دو امری داریم که- مانند دو برادر نسبت به هم متضایف‌اند- توسط یکی دیگری را می‌شناسیم بدون آن‌که آن را از طریق علتش شناخته باشیم؛ بنابراین لازم نیست ما همواره معلول را از طریق علتش بشناسیم بلکه امکان دارد یک معلول را از طریق چیزی شناخت که با آن رابطه‌ی تضایف دارد.

شیخ در پاسخ می‌فرماید: فرض می‌کنیم که «الف» و «ب» دو امر متضایف‌اند، اگر «الف» و نسبت آن به حدّ اصغر (- موضوع) از

طریق علتش شناخته نشده باشد، در این صورت شناخت آن یقینی نبوده و بنابراین نمی‌توان چیز دیگری را- مثلاً «ب» را- براساس آن شناخت. و اگر «الف» و نسبت آن به حد اصغر از راه علتش شناخته شده باشد، قطعاً «ب» نیز، چون با «الف» متضایف است و با آن تکافؤ می‌کند، از راه علتش شناخته شده است. و اگر فرض کنید که مثلاً ثبوت «الف» برای حد اصغر از ثبوت «ب» بر حد اصغر اعراف است، و بخواهید از این طریق آنچه را که اعراف است- یعنی: «الف» را- واسطه‌ی شناسایی آن چیزی قرار دهید که ثبوت آن بر حد اصغر اخفی است- یعنی: «ب»- در این صورت این دو باهم متضایف نخواهند بود.

(۸۳)- اشاره است به قیاس استثنایی مذکور در اشکال قبل مبنی بر این که: عدد یا زوج است یا فرد ...

(۸۴)- یعنی اگر از راه علت شناخته شود در این صورت فقط برهان آن نخواهد بود و می‌تواند برهان لم هم باشد.

(۸۵)- مقصود ابن سینا این نیست که ما درباره‌ی هیچ یک از جزئیات یک مفهوم کلی نمی‌توانیم از راه عقل علم بدیهی حاصل کنیم، بلکه مقصود وی این است که اگر فرض کنیم که حکم برای هریک از جزئیات بدیهی باشد و برای مفهوم کلی بدیهی نباشد و بخواهیم از راه جزئی بدیهی حکم کلی غیر بدیهی را اثبات کنیم، چنین چیزی امکان‌پذیر نیست.

(۸۶)- این فصل، از اهمّ فصول کتاب «برهان» است که درباره‌ی شبهه‌ی ناگشودنی «استقراء» بحث می‌کند که از اهمّ مسائل معرفت‌شناسی یا فلسفه‌ی علم است. مسأله‌ی استقراء با این پرسش مطرح می‌شود که: در موردی که ثبوت محمول برای موضوع سبب و علت نداشته باشد، تا از طریق آن سبب و برهان لم شناخته شود، علم یقینی چگونه حاصل می‌شود؟ (البته این صورت‌بندی مسأله‌ی استقراء صورت‌بندی خاصّ ارسطو و بو علی از مسأله است.) بو علی در پاسخ این سؤال می‌گوید:

ثبوت چنین محمولی برای موضوع یا خودبه‌خود بین است یا نه، خودبه‌خود بین نیست؛ اگر بین باشد نیازی به برهان نیست و اگر بین نباشد باید از طریق استقراء اثبات شود؛ اما استقراء ناقص تولید یقین نمی‌کند! زیرا اثبات یک حکم برای یک مفهوم کلی از راه تفحص در جزئیات آن در «استقراء» محسوسات منحصر است و علم به محسوسات هم اگر واجد ضرورتی باشد، آن ضرورت، فقط ضرورت

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۶

به شرط محمول است؛ یعنی: زایل شدنی است و یقین منطقی تولید نمی‌کند. زیرا استقراء عبارت است از تفحص در جزئیات (یعنی: جزئی حقیقی) و تعمیم حکم آن‌ها به مفهوم کلی؛ و علم به جزئیات حقیقی نمی‌تواند از راه عقل حاصل شود- هرچند در علم به جزئیات اضافی مانند انواع چنین امکانی وجود دارد- بنابراین از راه حسّ حاصل می‌شود. بنابراین علم به مفهوم کلی تابع علم به محسوسات (- جزئیات) است و لذا فاقد یقین منطقی خواهد بود. (۸۷)- از این جا بو علی بحث درباره‌ی «تجربه» را آغاز می‌کند و مراد از این بحث یافتن راه حلی برای مشکل استقراء که در اول این فصل مطرح شد می‌باشد.

(۸۸)- منظور از «اتفاق» در این جا این است که علت بالعرض به جای علت با لّمذات اخذ شود. علت بالعرض، چیزی است که علت اصلی معلوم نیست.

(۸۹)- یعنی ما سبب مسهل بودن سقمونیا را نمی‌دانیم اما به مسهل بودن آن یقین پیدا می‌کنیم، پس این مورد آن قاعده را که در فصل هشتم از مقاله‌ی اول کتاب «برهان» مورد بررسی قرار گرفت نقض می‌کند؛ قاعده‌ای که می‌گفت هرآنچه سبب دارد باید از طریق سببش شناخته شود!

(۹۰)- بو علی از این جا به بعد به پاسخ پرسشی می‌پردازد که در یادداشت قبل آن را مطرح کردیم و می‌گوید:

در تجربه برخلاف استقراء در واقع از طریق سبب علم حاصل می‌شود.

(۹۱)- این سخن بو علی که: «آنچه اتّفاقی است نه دائمی و نه اکثری است» یکی از قوانین اساسی علم‌شناسی ارسطویی است که به «قاعده‌ی اتّفاقی مشهور است. اولین تقریر این قاعده در فصل ۳۰ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر ارسطو: ۷۸ ب، ۲۰ به این صورت

آمده است: «الامر الذی بالاتفاق لیس هو ضروریا و لا علی اکثر الامر». ترجمه‌ی انگلیسی این قاعده (در:

Jonathan Barncs, Vol. one, Princcton university press, second printing, The coplete works of ARRISTOTLE, the Revised oxford translation, Edited by

(. ۱۴۴، ۱۹۸۵ چنین است:

». What holds by chance is neither necessary nor for the most part «

یعنی: «امری که اتفاقی است، نه ضروری و نه اکثری است».

در علم‌شناسی ارسطویی - و به تبع آن در علم‌شناسی سینوی - از این قاعده برای تحویل استقراء به قیاس استفاده می‌شود تا از این رهگذر مس وجود استقراء را با کیمیای قاعده‌ی «اتفاقی» به زرناب قیاسی تحویل دهند که قادر است دربارهی موارد استقراء شده علم یقینی تولید کند. کیفیت این تحویل به سادگی به صورت زیر است:

(۱) سقومونیا اکثرا یا دائما اسهال صفراء می‌کند،

(۲) آنچه اکثری یا دائمی است اتفاقی نیست؛

(۳) بنابراین اسهال صفراء توسط سقومونیا اتفاقی نیست؛

(۴) پس اسهال صفراء توسط سقومونیا علی است!

و به این ترتیب (۱) که تولید معرفت یقینی نمی‌کند به وساطت (۲) - که قاعده‌ی اتفاقی است - به (۳) و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۷

(۴) - که تولید معرفت یقینی می‌کند - تحویل داده می‌شود. قطعی‌ترین مرحله در این استدلال، مرحله‌ی (۲) است. این قیاس را از این جهت که به هنگام مشاهده‌ی تکرار اکثری تجربی در ذهن انسان به‌طور پوشیده و ناخودآگاه تشکیل می‌شود «قیاس خفی» می‌نامند. بنابراین مجربات - که از طریق تحویل استقراء به قیاس حاصل می‌شوند - تولید معرفت یقینی کرده و در منطق ارسطویی جزو بدیهیات ثانوی تلقی می‌شوند؛ و به همین جهت منطق ارسطویی مجربات را جزو مبادی «برهان» محسوب می‌کند!

قیاس «خفی» فقط زمانی تولید معرفت یقینی می‌کند که قطعی‌ترین مرحله‌ی آن، یعنی مرحله (۲) - قاعده‌ی اتفاقی - خود بر یک اساس و شالوده‌ی یقینی استوار باشد. اما قاعده‌ی اتفاقی از استواری و «یقینی بودن» بسیار دور است! در مورد ایرادهای اساسی و بنیان کن وارد بر این قاعده - «سید محمد باقر صدر، الاسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۹۸۶، صص: ۶۵-۴۷» - که در آن انتقادهایی براساس اعتراضات هفت‌گانه از قاعده‌ی اتفاقی ارسطویی به عمل آمده است و ثابت شده است که این قاعده نه یک قاعده عقلی است و نه یک قاعده تجربی و نه یک قاعده‌ی بدیهی است و نه این که یک قاعده‌ی برهانی است! قاعده‌ی مذکور چنانچه از بعضی از کلمات خود ابن سینا برمی‌آید یک قاعده‌ی فلسفی - استدلالی نیست، بلکه یک قاعده‌ی خطابی محض است؛ - ابن سینا، شفاء، الطبیعیات، ۱ - السماع الطبیعی، تحقیق: سعید زاید، چاپ افست قم، ۱۴۰۵، فصل ۱۳، مقاله‌ی اول؛ ابن سینا در صفحه‌ی ۶۳ می‌نویسد: «و انت تعلم انّ الناس لا- يقولون لما يكون كثيرا عن سبب واحد بعينه او دائما، انه كائن اتفاقا او بالبحث».

یعنی: می‌دانی که مردم آنچه را که دائما یا اکثرا از سبب واحدی به وجود می‌آید اتفاقی یا شانس نمی‌خوانند!

و روشن است که این عبارت بر عقل سلیم عامه تأکید می‌کند و خصلت خطابی دارد! نیز در مورد مجربات رجوع کنید به مقاله‌ی من: ارزیابی تجربه در برهان، نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، بهار و تابستان ۱۳۷۰، شماره‌ی مسلسل ۱۳۹ - ۱۳۸، صص: ۱۳۹ - ۱۵۲. (۹۲) - زیرا اگر جسم از آن جهت که جسم است اسهال صفراء را اقتضاء کند، باید هر جسمی چنین اقتضایی داشته باشد.

(۹۳) - منظور از این قوه ذاتیات سقوطی است.

(۹۴) - از این جا به بعد ابن سینا در صدد مطرح ساختن شرایطی است که تحت آن شرایط تجربه تولید یقین می‌کند.

(۹۵) - در این جا ابن سینا این مسأله‌ی اساسی و بسیار مهم معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی علم را مطرح می‌کند که چرا استقراء ناقص تولید یقین نمی‌کند ولی تجربه تولید یقین می‌کند؟ البته جا داشت که این سؤال اساسی قبل از مطالب پاراگراف قبل مطرح شود؛ زیرا در واقع پاسخ این سؤال بنا بر مبنای ارسطو و بو علی بر اساس «قاعده‌ی اتّفاقی» و «قیاس خفی» داده می‌شود که این پاسخ در پاراگراف قبل مطرح شده است. سؤال‌کننده گویی سؤال خود را به این صورت مطرح کرده است که: چرا استقراء اگر بخواهد علم یقینی تولید کند باید تمام موارد را استیفاء کند در حالی که تجربه با مشاهده‌ی موارد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۸

معدود و متناهی علم یقینی تولید می‌کند؟

این همان پرسش و مسئله‌ای است که کارل پوپر آن را به دیوید هیوم نسبت داده و آن را به پیروی از کانت مسأله‌ی هیوم می‌نامد (ر ک: کارل ریموند پوپر، سید حسین کمالی، منطق اکتشاف علمی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول ۱۳۷۰، ص: ۴۸). دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) در خصوص استقراء دو مسئله مطرح کرده است: یک مسئله‌ی منطقی و یک مسئله‌ی روان‌شناختی -)

, Karl R. Popper, objective knowledge, oxford, at the clarendon press

. (۳، ۱۹۷۲)

مسئله‌ی منطقی هیوم درباره‌ی استقراء این است که چگونه می‌توان از موارد مشاهده شده، حکم موارد مشاهده و تجربه نشده را به دست آورد. و مسئله‌ی روان‌شناختی وی این است که با این حال چرا مردم انتظار و باور دارند که موارد مشاهده و تجربه نشده عینا مثل موارد مشاهده و تجربه شده خواهند بود؟ -)

Hume, treatise on (۳۱، p. xii, section III, Part I, Book I, p. ۱۹, vi, section III, Part I, Book I, human Nature, ed. Selby - Bigge, oxford, ۱۸۸۱, ۱۷۹۱

ابن سینا با طرح پرسش مزبور در واقع هشت قرن قبل از هیوم هر دو مسئله‌ی هیوم را مطرح کرده، و به پیروی از ارسطو، با توسل به قاعده‌ی اتّفاقی به آن پاسخ گفته است. مسئله‌ی استقراء اگر در فلسفه‌ی غرب به نام مسئله‌ی هیوم خوانده شود، باید در فلسفه‌ی اسلامی به نام مسئله‌ی بو علی نامیده شود. (۹۶) - منظور قیاس «خفی» است. - (یادداشت شماره‌ی ۹۱).

(۹۷) - ابن سینا در این پاراگراف در واقع مطلب کاملاً مهمی را مطرح کرده است و آن مطلب این است که: اولاً، کلیت حاصل از تجربه کلیتی است مشروط! بنابراین تعمیم نتایج تجربی فقط زمانی میسر و منطقاً مقبول است که شرایطی که تجربه در آن انجام شده عیناً تکرار پذیرد! امّا واقعیت این است که ما در حوزه‌ی علوم تجربی از ادراک تکرار عینی آن شرایط عاجز هستیم! و این نقص بزرگی در حوزه‌ی معارف تجربی آدمی است.

ثانیاً، در هر تجربه‌ای در مورد اموری که باهم مقارنت دارند و تکرار می‌پذیرند باید از یک نکته غفلت نشود: آن نکته این است که ارتباط امور مقارن باهم ذاتی باشد نه عرضی! اگر اموری که باهم تکرار می‌شوند نسبت به هم رابطه‌ی عرضی داشته باشند نتیجه‌ی حاصل از تجربه یقینی نخواهد بود، بلکه ظنی خواهد بود. اگر از این نکته غفلت شود تعمیم نتایج حاصل شده از تجربه منطقاً هیچ پشتوانه‌ای نخواهد داشت. به عبارت دیگر، به هنگام تجربه، شخص تجربه‌گر همواره باید از مغالطه‌ی اخذ «ما بالعرض» به جای «ما بالذات» - که هر تجربه‌ای شدیداً در معرض آن قرار دارد - خودداری ورزد. تجربه به عقیده‌ی بو علی فقط و فقط زمانی تولید علم یقینی می‌کند که همواره روابط ذاتی در نظر گرفته شود. این هر دو نکته، که بو علی جدا و بسیار به جای به آن‌ها اشاره می‌کند، از

شرایط صحت هر تجربه‌ی ممکن‌اند.

اما در این جا جای این سخن باقی است که ملاک تمیز «ما بالعرض» از «ما بالذات» چیست؟ ملاکی که حکیمان، از جمله خود بو علی، در این مورد ارائه داده‌اند این است که: «انّ الذی بالعرض لا یدوم» (- آنچه بالعرض است دوام ندارد). اما خود این ملاک جای بحث است، زیرا عرضی لازم و غیر مفارق چه فرقی با

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۹

ذاتی دارد جز در این که تصوّر امر ذاتی بر تصوّر ماهیت مربوط به آن سابق و تصوّر عرضی لازم و غیر مفارق بر تصوّر ماهیت مربوط به آن مسبوق است. اما تجربه‌گر چگونه می‌تواند امور ذاتی شیء مورد تجربه را قبلاً بشناسد و تصوّر کند؟ حقیقت این است که چنین ملاک‌هایی، حتی اگر فیلسوف پسند باشد، در عمل بی‌فایده و عقیم‌اند! در حوزه‌ی امور و علوم تجربی، که اینک سخن ما در آن حوزه است، تجربه‌گر هرگز نمی‌تواند اوصاف ذاتی اشیاء را واقعا به دست آورده و بشناسد. اگر بو علی و دیگر حکیمان طرفدار روش استقراء، صحت تجربه را به تمیز «ما بالذات» از «ما بالعرض» تعلیل می‌کنند، در واقع صحت تجربه را به حصول امری محال تعلیل کرده‌اند و از این بابت هرگز نمی‌توان به کلیت و صحت احکام تجربی اعتماد کرد! مشکل به دست آوردن اوصاف ذاتی اشیاء مشکلی نیست که بو علی و یا حتی خود ارسطو از آن غفلت داشته باشند؛ بو علی در مقدمه‌ی «رساله‌ی حدود» خود نسبت به صعب و مستصعب بودن این امر اذعان داشته است، (- ابن سینا، محمد مهدی فولادوند، حدود، انجمن فلسفه‌ی ایران، شهریور ۱۳۵۸، مثلاً بند ۸) و درست به همین جهت است که ما هرگز حدود واقعی اشیاء را نمی‌دانیم. بنابراین آنچه تا این جا می‌توان نتیجه گرفت این است که قول به صحت تجربه در عمل منطقی‌تر است! (نیز- مقاله‌ی چهارم برهان و یادداشت‌های مربوط به حد منطقی.) (۹۸-) ذیل عبارت فوق که می‌گوید: «و اگر آن شیء وجود نداشته باشد این امر هم وجود نداشته باشد» به شرط دیگری از شروط صحت تجربه اشاره می‌کند. مثلاً اگر «الف» و «ب» دائماً یا اکثراً باهم حضور دارند، این برای اخذ نتیجه‌ی تجربی کفایت نمی‌کند بلکه باید «ب» در غیاب «الف» نیز غایب باشد، تا بتوان نتیجه گرفت که رابطه‌ی بین «الف» و «ب» یک رابطه‌ی علی و ذاتی است.

این شرط در واقع یکی از ابتکارات ابن سینا در مورد پژوهش و روش علمی است که بعدها توسط جان استوارت میل Jogn Stuart Mill (۱۸۰۶-۱۸۷۳ م) جزو چهار روش پژوهش آزمایشی در روش استقراء حذفی Elimination Induction معرفی شده است. برای آشنایی با روش پیشنهادی جان استوارت میل به کتاب‌های زیر رجوع کنید: ۱- جان لازی، درآمدی تاریخی به فلسفه‌ی علم، ترجمه‌ی علی پایا، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، صفحات ۲۱۱-۱۹۷. ۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد ۸، ترجمه‌ی بهاء الدین خرّمشاهی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۰، فصل ۳، بخش‌های ۵ و ۶، به‌ویژه فصل ۷، صفحه‌ی ۹۲.

یک تفاوت اساسی بین روش‌های پیش‌نهادی جان استوارت میل و راه حلّ بو علی درباره‌ی مسأله‌ی استقراء وجود دارد و آن این است که در حالی که بو علی در امر آزمایش و تجربه ذهن و خود آزمایشگر را تا حد زیادی منفعل تلقی می‌کند، جان استوارت میل حدّاقل در یکی از روش‌های چهارگانه‌ی خود (تغییرات هم‌زمان) نقش فعالی به آزمایشگر می‌دهد. (۹۹-) منظور قیاس «خفی» است.

(۱۰۰-) مثلاً اسهال صفراء از امری که از مطلق سقوط مونیاً اخصّ است تحقق پیدا کند.

(۱۰۱-) در این جا ابن سینا مطلب بسیار مهمی را مطرح می‌کند: تجربه که عبارت است از استقراء ناقص به علاوه‌ی قاعده‌ی اتفاقی و قیاس خفی، تنها تولید یقین به امر کلیّ مقتید می‌کند؛ و خودبه‌خود این امکان را نفی نمی‌کند که نتیجه‌ی تجربه ناشی از امری باشد که از شیء مورد تجربه و آزمایش اخصّ باشد. مثلاً

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۰

همان‌طور که در یادداشت شماره‌ی ۱۰۰ گفتیم تجربه خودبه‌خود این امکان را نفی نمی‌کند که در مورد اسهال صفرا توسط سقموनिया، امری دخالت داشته باشد که از مطلق سقموनिया اخصّ است. زیرا اگر تجربه این امکان را نفی می‌کرد لازم بود با قیاس دیگری همراه شود که آن قیاس اولاً- غیر از قیاس خفی است که همواره جزء تجربه است و ثانیاً ثابت کند که در این جا اسهال صفراء ناشی از امری نیست که از مطلق سقموनिया اخصّ باشد. بنابراین حاصل کلام ابن سینا در این بند این است که ما در تجربه به حاق واقعیّت و علّت اصلی حکم دست نمی‌یابیم و درست به همین دلیل است که تجربه از آن جهت که تجربه است فقط تولید یقین مشروط می‌کند، نه یقین مطلق و غیر مشروط! (۱۰۲)- این آخرین نتیجه‌ای است که ابن سینا از بحث خود درباره‌ی استقراء ناقص و تجربه اخذ می‌کند، و انصافاً بر صاحبان اندیشه پوشیده نیست که دقّت ابن سینا در این مسأله شایسته‌ی هر گونه تعمق و قدردانی است.

(۱۰۳)- چنانچه ملاحظه شد، ابن سینا در این فصل به استقراء و مشکل موجود در آن پرداخته است، بنابراین مشکل استقراء که در دو قرن اخیر به صورت کاملاً جدّی- و حتّی برای برخی از اندیشمندان به صورت کاملاً فکرسوز- مطرح شده است، مشکلی است که از زمان خود ارسطو مطرح بوده است و برای اوّلین بار توسط ارسطو و منطق‌دانان و فلاسفه‌ی مسلمان تلاش‌هایی برای حلّ آن صورت گرفته است.

راه حل ارسطو و پس از وی، ابن سینا درباره‌ی مشکل استقراء منطقاً مشکل مزبور را حلّ نمی‌کند! استاد شهید سید محمد باقر صدر در کتاب وزین خود موسوم به «الاسس المنطقیة للاستقراء» این راه حل را به دقّت مورد بررسی قرار داده و اعتراضاتی اساسی بر آن وارد ساخته است. شهید صدر ره خود در کتاب مزبور راه حلّی براساس نظریه‌ی احتمالات برای حل مشکل فوق ارائه داده است که همان‌طور که استاد دکتر عبد الکریم سروش خاطر نشان کرده است (- دکتر عبد الکریم سروش، تفرج صنع، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۶، مقاله‌ی: مبانی منطقی استقراء از نظر شهید آیة الله محمد باقر صدر، صفحات ۶۷-۴۲۶). نتوانسته است به حل مشکل استقراء راه یابد.

با این حال ابن سینا در این فصل حقایق بسیاری را درباره‌ی تجربه و علوم تجربی روشن کرده است، و این فصل شایسته‌ی هر گونه تأمل است.

(۱۰۴)- فصل هفتم از مقاله‌ی اول.

(۱۰۵)- تا این جا تقریر همان اشکالی است که در فصل هفتم از مقاله‌ی اوّل مطرح شده است. (- ذیل یادداشت شماره‌ی ۶۹).

(۱۰۶)- این اشکال جدیدی است که ابن سینا در این جا مطرح می‌کند، خلاصه‌ی این اشکال چنین است: جزء را نمی‌توان بر کلّ حمل کرد، همان‌طور که نمی‌توان گفت: «دو، یک است»، زیرا یک جزو دو است.

(۱۰۷)- این مطلب پس از این در فصل پنجم از مقاله‌ی چهارم مورد بحث قرار خواهد گرفت.

(۱۰۸)- این لحاظ، همان اعتبار به شرط لا است.

(۱۰۹)- یعنی به شرط لا لحاظ و اعتبار شود.

(۱۱۰)- یعنی مثلاً حیوان وقتی لا بشرط اخذ می‌شود، حتّی در این صورت نیز ضرورتاً معانی تغذیه، حس و حرکت در آن لحاظ می‌شود، امّا در مورد معانی دیگر، نه وجودشان و نه عدمشان، باید گفت که هیچ

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۱

ضرورتی ندارد که در آن لحاظ شود. (۱۱۱)- منظور از این نوع تقدّم همان تقدّم بالعلیه است. قدما تقدّم بالعلیه را هم در مورد وجود و هم در مورد ماهیّت به کار می‌برده‌اند؛ متأخرین تقدم اجزاء ماهیّت بر ماهیّت را «تقدم بالتجوهر» و تقدّم وجودی را تقدّم

بالعیه نامیده‌اند. آنچه در متن به آن اشاره شده است در واقع به اصطلاح متأخرین «تقدّم بالتجوهر» است.

(۱۱۲) - جسمیت وقتی به معنی به شرط لا- اعتبار شود، بر انسان قابل حمل نیست؛ اما زمانی که به معنی لا بشرط اعتبار شود، بر انسان قابل حمل است. اگر جسمیت به معنی به شرط لا- اعتبار شود در این صورت جسمیت برای انسان قبل از حیوانیت حاصل است.

(۱۱۳) - منظور از «نوع حیوان» در این جا «انسان» است.

(۱۱۴) - منظور از «جسم مطلق» در متن، همان اعتبار لا بشرط است.

(۱۱۵) - پس «انواع» علت تحقق «جنس» اند، و نه بالعکس.

(۱۱۶) - زیرا از جمله چیزهایی که ضرورت دارد این است که بین علت و معلول (و در این جا بین جنس و نوع) نباید اتحاد باشد، حال آن که ما می‌دانیم که ضرورت دارد که بین نوع و جنس اتحاد باشد و خلاف آن محال است.

(۱۱۷) - در این جا منظور از موضوعات همان چیزهایی هستند که این اجناس بر آن‌ها حمل می‌شوند.

(۱۱۸) - یعنی اول جنس سافل، بعد جنس متوسط و سپس جنس اعلی بر نوع حمل می‌شود. جنس اعلی از نظر حمل بر یک چیز تابع جنس اسفل است و بعد از آن حمل می‌شود.

(۱۱۹) - مثلاً جسمیت چوب و سنگ از انسان سلب می‌شود، و فقط حصّه‌ای از جسمیت که در انسان است بر انسان حمل می‌شود؛ به عبارت دیگر مطلق جسمیت بر انسان حمل نمی‌شود.

(۱۲۰) - یعنی جسمیتی که بر انسان حمل می‌شود عین حیوانیت است.

(۱۲۱) - ابن سینا تا این جا در این فصل درباره‌ی علت بودن جنس قریب برای حمل جنس بعید بر نوع، دو بیان ارائه داده است و از این جا بیان سوم وی آغاز می‌شود.

(۱۲۲) - در این جا انسان حد اصغر، جسمیت حد اکبر و حیوان حد اوسط است.

(۱۲۳) - منظور از مافوق حیوان در این جا «جسمیت» است.

(۱۲۴) - منظور از بیانات گذشته همان بیانی است که درباره‌ی فرق بین جنس و ماده گفته است، مبنی بر این که فرق بین جنس و ماده اعتبار لا- بشرطی و به شرط لائی است. و یک مفهوم لا بشرط خودبه‌خود تحصیل ندارد و در تحصیل خویش به چیز دیگری محتاج است. (- بند ۱۱۰ و بعد).

(۱۲۵) - اگر مفهوم «فصلی» را در نظر بگیریم، مثلاً مفهوم «ناطق» را، و در آن خوب دقت کنیم می‌بینیم که عقل ضرورتی تشخیص نمی‌دهد که این مفهوم در «نوع خاصی»، مثلاً در «انسان» تحصیل داشته باشد. وقتی ابن سینا می‌گوید: «طبیعت هر فصلی هر چند از نظر وجود با نوع واحدی مساوی است، خودبه‌خود این صلاحیت را دارد که بر انواع زیادی حمل شود.» منظورش این است که مثلاً طبیعت «ناطق» هر چند از نظر وجود با «انسان» مساوی است، اما خودبه‌خود ضرورت ندارد که به «انسان» اختصاص داشته باشد، زیرا برای این که به «انسان» اختصاص پیدا کند به یک واسطه - که در این مورد مثلاً، «حیوان»

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۲

است - نیازمند است؛ بنابراین طبیعت «ناطق» خودبه‌خود صلاحیت دارد که بر انواع زیادی حمل شود. (۱۲۶) - شبهه این بود که: چگونه حیوان علت جسم است، با این که جسم جزء حیوان است؟

(۱۲۷) - پاسخ ابن سینا به شبهه‌ی مذکور در یادداشت شماره‌ی ۱۲۶ این شد که: جسمی که جزء حیوان است، جسم به معنی ماده است. و بحث ما در جسمیتی است که به معنی جنس است، چنین جسمیتی مفهومی است بدون تحصیل، و تحصیل آن توسط صورت‌های بعدی، از جمله توسط حیوانیت حاصل می‌شود. بنابراین به این اعتبار حیوان علت جسم است.

- (۱۲۸) - در این پاراگراف ابن سینا برای مقدمات برهان سه شرط ذکر می‌کند: (۱) مقدمات برهان باید از نتیجه اقدم باشند، (۲) مقدمات برهان باید از نتیجه‌ی برهان اعراف باشند و (۳) مقدمات برهان باید صادق باشند.
- (۱۲۹) - در این پاراگراف ابن سینا شرط دیگر لازم برای مقدمات برهان را مطرح می‌کند که مقدمات برهان باید با نتیجه‌ی برهان مناسبت داشته باشند، یعنی به یک علم مربوط باشند.
- (۱۳۰) - تقدّم بالطبع کلیات جنسی بر کلیات نوعیه به این خاطر است که جنس نسبت به ماهیت نوع جزء ماهیت است و جزء نوع بر خود نوع تقدّم بالطبع دارد، بنابراین جنس بر نوع تقدّم بالطبع دارد.
- (۱۳۱) - منظور از قیام جنس به نوع همان تقدّم نوع بر جنس است از این حیث که نوع علت تحصل جنس است.
- (۱۳۲) - منظور از «این جهت» همان جهتی است که در یادداشت شماره‌ی ۱۳۰ به آن پرداختیم.
- (۱۳۳) - منظور از «طبیاع جزئی» همان «انواع» هستند مانند نوع انسان، نوع اسب و غیره. قدما انواع را در مقابل «عالم»، که طبیعت کلی می‌نامیدند، طبیعت جزئی نامیده‌اند.
- (۱۳۴) - «طبیاع شخصیه»، یعنی: افراد یک نوع.
- (۱۳۵) - ابن سینا در دو پاراگراف گذشته مطلبی را مطرح کرده است که اصل آن در «فیزیک» ارسطو است.

ارسطو در اوایل «فیزیک» در مورد روش تحقیق در علم فیزیک چنین نوشته است:

«بنابراین، واضح است که در علم طبیعت نیز اولین وظیفه‌ی ما این است که برای تعیین آنچه که به اصول آن مربوط است بکوشیم.»

«طریق طبیعی انجام چنین کاری این است که از چیزهایی آغاز کنیم که در نزد ما اعراف و روشن‌تراند، و سپس به سوی اموری پیشروی کنیم که عند الطبیعه اعراف و روشن‌تراند؛ زیرا همان چیزها نسبت به ما اعراف نیستند و بدون شرط اعراف نمی‌باشند. بنابراین ما باید از این متد پیروی کرده و از چیزی که عند الطبیعه مبهم ولی در نزد ما روشن‌تر است به سوی چیزی برویم که عند الطبیعه روشن و اعراف است.»

Volume One ,P. ۵۱۳. (Translation ,Edited by :Jonathan Barnes ,Princeton university , ۴۸۹۱
 Press ,The complete works of Aristotle ,The Revised oxford Aristotle ,Physics
 ,Translated by :R .P .Hardie and R .K .Gaye ,Book I ,۴۸۱ a

منظور ارسطو این است که در فیزیک باید با توسل به آنچه که نزد ما اعراف است چیزی را که عند الطبیعه اعراف است بشناسیم؛ و حاصل این سخن این است که مبادی برهان باید در نزد ما اعراف باشند تا از طریق آن‌ها اموری را که عند الطبیعه اعراف‌اند باز شناسیم. از این جا معلوم می‌شود که بنابر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۳

رأی ارسطو و بو علی اموری وجود دارند که عند الطبیعه اعراف‌اند، هرچند در نزد ما اعراف نباشند! نیز در این باره - ارسطو، انولوطیقا
 الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۲.

ابن سینا این مطلب را از ارسطو گرفته و در این جا پرورده است؛ به اعتقاد وی امور از این جهت چهار قسم‌اند: (۱) آنچه نزد ما اعراف است، (۲) آنچه نزد ما اقدم است، (۳) آنچه عند الطبیعه اقدم است و (۴) آنچه عند الطبیعه اعراف است. امور جزئی از نظر شناسایی نسبت به امور کلی و کلیات، در نزد ما اعراف‌اند. در میان مفاهیم کلی، مثلاً مفهوم جنس به نظر ابن سینا از مفهوم نوع جنس در نزد ما اعراف است؛ زیرا ما وقتی می‌خواهیم مطلبی را برای کسی اثبات کنیم از مطالب عام آغاز می‌کنیم و سپس به مطالب خاص می‌رسیم، بنابراین جنس نسبت به نوع خود در نزد ما و در عقل ما اعراف است. به عبارت دیگر، در مفاهیم ماهوی آنچه اعم است، اعراف است.

از سوی دیگر بنابر نظر ارسطو و تابعان وی - از جمله ابن سینا - عالم - که عبارت است از مجموع انواع موجود، که دارای وحدت شخصی است - دارای طبیعتی است، همان‌طور که هر فردی از افراد یک نوع دارای یک طبیعت نوعیه است (این همان چیزی است که بعدها کارل ر. پوپر آن را «ذات‌گرایی» ارسطویی نامید و رد کرد: مثلاً - کارل ر. پوپر، جامعه‌ی باز و دشمنان آن، ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۶، جلد ۳ فصل ۱۱، ریشه‌های ارسطویی فلسفه‌ی هگل.) و این طبیعت دارای غایتی است، که اولاً و بالذات انواع را قصد می‌کند، انواعی که به عقیده‌ی وی قدیم‌اند! و همین طبیعت جنس نوع را به قصد ثانی قصد می‌کند! بنابراین نوع عند الطبیعه نسبت به جنس اقدم و اعراف است! عبارت ابن سینا در آخر پاراگراف ۱۲۷ آن‌جا که می‌گوید: «همین‌طور اگر خود طبیعت جنس مقصد بود، هرگز انواع جنس در طبیعت تکثر نمی‌یافت و به نوع واحدی اکتفا می‌شد.» استدلالی است بر اثبات این مطلب که نوع نسبت به جنس عند الطبیعه اعراف و اقدم است! و اگر جنس عند الطبیعه اعراف و اقدم بود، در این صورت مثلاً با تحصيل یک نوع حیوان این مقصود حاصل می‌شد و نیازی به تحصيل انواع دیگر حیوان نبود! (۱۳۶) - سیر منطقی تعلیم علمی از نظر ابن سینا به این صورت است که از آنچه در نزد ما اعراف، یعنی: جنس، آغاز می‌کنیم و به آنچه عند الطبیعه اعراف است، یعنی: نوع، می‌رسیم؛ و در نوع تعلیم علمی خاتمه می‌یابد. - یادداشت شماره‌ی ۱۳۷.

(۱۳۷) - طبیعت «جنس» نسبت به طبیعت «نوع» بسیط است، زیرا طبیعت «نوع» از دو مفهوم جنس و فصل مرکب است؛ آغاز شناسایی از مفهوم بسیط، یعنی: جنس، و ختم آن به مفهوم مرکب، یعنی: نوع، در واقع طریق برهانی است. زیرا «نوع» از طریق علت آن که «جنس» است شناخته می‌شود، و دانسته‌ایم که هر شناسایی که توسط علت صورت گیرد، یک شناسایی برهانی است. بنابراین بسیط در نزد ما اعراف است و مرکب عند الطبیعه اعراف است.

اما نباید پنداشت که مطلق بسیط در نزد ما اعراف است، در نزد ما هر بسیط از هر مرکب اعراف نیست؛ آن بساطتی که اجزاء مرکبی را تشکیل می‌دهند نسبت به آن امر مرکب در نزد ما اعراف‌اند.

(۱۳۸) - هدف کلی ابن سینا از مطالب عمده‌ی این فصل این است که چون تعلیم علمی از آنچه که در نزد ما اعراف است و اقدم است آغاز می‌شود و به چیزی که عند الطبیعه اعراف است خاتمه می‌یابد، بنابراین

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۴

طریق تعلیم علمی طریق برهانی است. - یادداشت شماره‌ی ۱۳۷. از سوی دیگر مقدمات برهان قضایایی هستند که در تکوین نتیجه سببیت دارند، لذا بر نتیجه مقدم بالطبع‌اند.

سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که ابن سینا در این فصل در اوائل پاراگراف چهارم در بیان کیفیت شناسایی کلیات گفت که محسوسات جزئی وقتی نسبت به کلیات سنجیده شوند در نزد ما اقدم و اعراف‌اند، اما بعداً گفت که تعلیم علمی از بسیط، یعنی: جنس، که در نزد ما اعراف است آغاز می‌شود و به مرکب، یعنی: نوع، که عند الطبیعه اعراف است خاتمه می‌یابد! این دو مطلب باهم ناسازگاراند!

باید دانست که سیر علمی آن‌چنان که ابن سینا مطرح می‌کند، در واقع امکان هرگونه شناسایی در مورد اشیاء را منتفی می‌سازد! زیرا چگونه امکان دارد که ما برای هر چیزی، مثلاً: برای یک لامپ، جنس و فصل تعیین کنیم و آن‌گاه شناسایی آن را از جنس آغاز کنیم و در نوع آن خاتمه دهیم؟ قبلاً گفته‌ایم (- یادداشت شماره‌ی ۹۷) که شناسایی اوصاف ذاتی اشیاء برای ما مقدور نیست: ما نمی‌توانیم در مورد هر چیزی جنس و فصل آن را تعیین کنیم، اصلاً تعریف به حدّ تام در مورد اکثریت قریب به اتفاق اشیاء مقدور نیست.

به‌طور کلی یکی از بزرگ‌ترین اشکالات علم‌شناسی ارسطو و ارسطوئیان، و از جمله خود ابن سینا، این است که گمان می‌کنند آدمی از طریق دانش به طبایع اشیاء نایل می‌شود! این پنداری است خلاف واقع! قول به این که اشیاء طبع دارند، به نظر می‌رسد که

یک قولی است بی‌ثمر و در شناسایی پدیده‌ها هیچ کمکی نمی‌کند. گفتن این که اجسام طبعاً وقتی از بالا رها شوند به سوی زمین می‌روند، هیچ تبیین معقولی از جهان واقعی اطراف ما به دست نمی‌دهد. حتی اگر پدیده‌ها دارای طبایع باشند، شناختن آن‌ها در حوصله و توانایی آدمی نیست! دلیل اساسی ناکام ماندن علم ارسطویی جست‌وجوی طبایع اشیاء است؛ جست‌وجوی طبایع در طول قرن‌های متمادی هیچ ثمری به بار نیاورد. علم، بدون تردید، از زمانی شروع به بالیدن کرده است که جست‌وجوی طبایع را کنار گذاشته است. (۱۳۹) - «مبدأ برهان» از «مقدمات برهان» اعظم است، زیرا «مقدمات برهان» صرفاً شامل قضایا و تصدیقاتی یقینی است که صغری و کبری برهان را تشکیل می‌دهند، اما «مبادی برهان» شامل مبادی تصویری هم می‌شود مانند حدود.

(۱۴۰) - مبدأ برهان به حسب مطلق علم عبارت است از «اصول متعارف».

(۱۴۱) - مبدأ برهان به حسب علمی خاص عبارت است از «اصول موضوع».

امروزه برخلاف قدما، مجموع اصول متعارف و اصول موضوع را «اصول متعارف» می‌نامند. (- استیفن بارکر، فلسفه ریاضی، ترجمه‌ی احمد بیرشک، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۴۹، صص: ۵۱-۵۲)

(۱۴۲) - مبدأ برهان حتماً باید صادق باشد، به عبارت دیگر در برهان یکی از دو طرف نقیض به عنوان مبدأ مورد استفاده است و طرف دیگر کاذب بوده و مورد اعتنا نیست. اما در جدل فقط یکی از دو طرف نقیض، که صادق است، مورد استفاده قرار نمی‌گیرد؛ بلکه حتی اگر طرف کاذب مشهور باشد می‌تواند به عنوان مبدأ جدل مورد استفاده قرار گیرد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۵ (۱۴۳) - مقدمات برهان شامل اصول متعارف و اصول موضوع است. بعضی از مقدمات برهان، به عنوان اصول موضوع، وضع می‌شود.

(۱۴۴) - منظور «اولیات» است.

(۱۴۵) - منظور «مجزّبات» و «محسوسات» است.

(۱۴۶) - منظور «فطریات» است.

(۱۴۷) - یقین ما به مقدمات برهان باید شدیدتر از یقین ما به نتیجه‌ی برهان باشد؛ و به همین سان تکذیب ما به نقیض مقدمات برهان باید شدیدتر از تکذیب ما به نقیض نتیجه‌ی برهان باشد. در واقع به نظر می‌رسد که به عقیده‌ی ابن سینا «یقین» امری مقول به تشکیک است، حتی در حوزه‌ی یقین منطقی! «یقین» دو جنبه دارد: (۱) جنبه‌ی مربوط به فاعل شناسایی و (۲) جنبه‌ی مربوط به مدرک و واقعیت. یقین از جنبه‌ی دوم مستلزم ثبات واقعیت است و از این جنبه نمی‌تواند امری مقول به تشکیک باشد. اما از جنبه‌ی اول، چون «یقین» وصف فاعل شناسایی است صددرصد مقول به تشکیک است.

(۱۴۸) - ارسطو، انولوپیکا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۱۰، ۷۶ ب، ۲۷-۳۱.

(۱۴۹) - مقدمه‌ی واحدی به دو اعتبار می‌تواند اصل موضوع و مصادره باشد: به اعتبار این که بعداً اثبات خواهد شد، اصل موضوع و به اعتبار این که متعلم ظنی بر وفاق آن ندارد مصادره باشد.

(۱۵۰) - این اصل همان اصل موضوع پنجم اقلیدس در کتاب اصول Elements است. اصل موضوع پنجم که اقلیدس آن را در کتاب هندسی خود آورده است می‌گوید:

«۵- اگر خط راستی دو خط راست دیگر را قطع کند، چنان که مجموع دو زاویه که در یک طرف آن تشکیل می‌شوند از دو قائمه کم‌تر باشد چون آن دو خط راست را به اندازه‌ی کافی امتداد دهیم در همان طرفی که آن دو زاویه هستند تقاطع می‌کنند.» (استیفن بارکر، فلسفه ریاضی، صفحه‌ی ۴۱)

در کتاب‌های ابتدایی هندسه معمولاً اصل موضوع پنجم اقلیدس را به این صورت می‌آورند که: «از یک نقطه‌ی خارج خطی یک

خط، و فقط یک خط، می‌توان به موازات آن کشید.» اما باید توجه داشت که این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۶

اصل اخیر، هرچند با اصل پنجم موضوع اقلیدس از نظر هندسی هم ارز است اما از سوی اقلیدس گفته نشده است. اصل مزبور که به «اصل موضوع توازی» مشهور است توسط پلی‌فیر Playfair در قرن هجدهم میلادی وضع شده است و از آن پس «در بسیاری از متون هندسه‌ی اقلیدسی به کار برده شده و موجب گردیده است که گاهی، تا حدی به غلط، اصل موضوع پنجم، «اصل موضوع توازی» نامیده شود». (- استیفن بارکر، فلسفه ریاضی، ص ۶۹). (۱۵۱)- چون اصل موضوع پنجم امری پیچیده را بیان می‌کند و متعلم در بدو امر ظنی بر وفاق آن ندارد (- یادداشت شماره‌ی ۱۴۹) از این جهت می‌توان آن را «مصادره» نامید.

(۱۵۲)- سخن بر سر این است که هرگاه کسی معنی دایره را بفهمد دیگر نمی‌تواند در تساوی شعاع‌های آن با یکدیگر شک کند. (۱۵۳)- بنابراین به عقیده‌ی ابن سینا اصل موضوع بودن یک حکمی، امری نسبی است، و حکم واحد برای کسی که آن را از روی ظن و گمان پذیرفته، اصل موضوع و برای کسی که برهان آن را می‌داند و آن را از روی ظن و گمان پذیرفته اصل موضوع نیست. (۱۵۴)- خلاصه‌ی دلیل اول این است که، یک چیز از سویی باید از چیز دیگر اعرف باشد تا آن را بشناساند، و از سوی دیگر از آن چیز دیگر باید اخفی باشد تا توسط آن شناخته شود.

(۱۵۵)- خلاصه‌ی دلیل دوم این است که برهان دوری در حقیقت مصادره بر مطلوب اول است؛ مانند: چون «الف» «ج» است و «ج» «ب» است پس «الف» «ب» است و «الف» «ج» است پس «ج» «ب» است. که در این برهان دوری، آشکارا آنچه مطلوب است به عنوان مقدمه در صدر نشسته است؛ یعنی، این حکم که: «ج» «ب» است.

(۱۵۶)- ر ک- ارسطو، انالوطیقا الاولی، مقاله‌ی دوم فصل پنجم چاپ عبد الرحمن بدوی، دار القلم، بیروت، چاپ اول ۱۹۸۰.

(۱۵۷)- منظور از «بیان دوری» همان قیاس دوری است.

(۱۵۸)- هر «دور» ی به «تسلسل» می‌انجامد، زیرا مثلاً «الف» بر «ب» و «ب» بر «الف» و باز «الف» بر «ب» و دوباره «ب» بر «الف» متوقف است و همین‌طور تا ما لا نهائیه!

(۱۵۹)- منظور از قول فاسد که علم را باطل می‌کند، همان «قول به نبودن برهان» است، که ابن سینا در پاراگراف قبل به آن اشاره کرد. بنابراین قول فاسد هیچ برهانی در هیچ علمی منعقد نمی‌شود.

(۱۶۰)- پاراگراف ۶۴.

(۱۶۱)- این نوع ضرورت فقط برای ذات خداوند تبارک و تعالی صادق است. وقتی که می‌گوییم: «خداوند موجود است.» جهت این حکم، چنین ضرورتی است.

(۱۶۲)- ضرورت به‌حسب عدم مطلق مثلاً در حکم زیر صادق است: «شریک الباری معدوم است.»

(۱۶۳)- منظور ضرورت در قضایای هلیه‌ی مرکبه است.

(۱۶۴)- این همان «ضروریه‌ی ازلیه» است.

(۱۶۵)- این همان «ضروریه‌ی ذاتیه» است.

(۱۶۶)- این همان «ضروریه‌ی وصفیه» است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۷ (۱۶۷)- این همان «ضرورت به شرط محمول» است.

(۱۶۸)- این همان «ضرورت وقتی» است.

(۱۶۹)- منظور از «قسم چهارم»، «ضرورت به شرط محمول» است. ابن سینا اعتقاد دارد که از این نوع قضایا که ضرورت در آنها «ضرورت به شرط محمول» است نباید در برهان استفاده کرد.

(۱۷۰) - تعجب از جناب ابن سینا که در این جا قضایایی را هم که جهت آن‌ها امکان است، برهانی می‌داند و جواز استفاده از آن‌ها در اقامه‌ی براهین را صادر می‌کند! نیز - یادداشت شماره‌ی ۱۷۲، پس از این.

(۱۷۱) - ابن سینا از این جا بحث درباره‌ی «کلی بودن» مقدمات برهان را شروع می‌کند.

(۱۷۲) - در این دو پاراگراف بحث بر سرفرق «کلی بودن» در کتاب «قیاس» با «کلی بودن» در کتاب «برهان» است. اصطلاح «کلی» در کتاب «برهان» از اصطلاح «کلی» در کتاب «قیاس» اخصّ است. منظور از «کلیت» در کتاب «قیاس» این است که وقتی می‌گوییم فلان قضیه، قضیه‌ای است کلی، یعنی هریک از افراد موضوع دارای حکم محمول‌اند. اما در کتاب «برهان» آن قضیه‌ای «کلی» است که هریک از افراد موضوع در تمام «زمان‌ها» دارای حکم محمول باشند. شرط ثبوت محمول بر تمام افراد موضوع در تمام «زمان» ها در کتاب «برهان» درباره‌ی قضیه‌ی «کلی» در واقع از این شرط ناشی می‌شود که مقدمات «برهان» باید ضرورت داشته باشند. اگر محمولی در بعضی از ازمه بر موضوع خود ثابت باشد و در بعضی از ازمه ثابت نباشد، در واقع جهت چنین قضیه‌ای ضرورت نیست. بنابراین شرط کلیت زمانی از شرط ضرورت ناشی می‌شود.

اما در این جا باید به این نکته توجه داشت که شرط کلیت زمانی در بعضی از قضایایی که جهت در آن‌ها امکان است حاصل نیست و حال آن‌که ابن سینا حتی جواز استفاده از چنین قضایایی را نیز در «برهان» صادر کرده است (- یادداشت شماره‌ی ۱۷۰).

(۱۷۳) - در دو پاراگراف آخر این فصل ابن سینا اشکالی را مطرح کرده و به آن پاسخ می‌دهد:

اشکال: بیان شما درباره‌ی قضایای مطلقه در کتاب «قیاس» با بیان شما در این باره در کتاب «برهان» ناسازگار است. زیرا در کتاب «قیاس» شما «ضرورت وصفی» را جزو مطلقات دانستید و کلیت زمانی نداشتن آن‌ها را ناقض «کلیت» آن‌ها تلقی نکردید و گفتید که حتی اگر در بعضی از ازمه موضوع به محمول متصف نباشد اشکال ندارد. ولی در کتاب «برهان» کلیت قضایایی را که دارای «ضرورت وصفی» اند، به کلیت زمانی آن‌ها مشروط کردید و گفتید اگر در بعضی از ازمه موضوع به محمول متصف نباشد، کلیت آن قضیه باطل است. این دو بیان باهم ناسازگاراند!

پاسخ ابن سینا: قضایای مطلقه در کتاب «قیاس» نسبت به شرط ضرورت ثبوت محمول بر موضوع در تمام زمان‌ها لا بشرط است؛ یعنی: در کتاب «قیاس» قضایای مطلقه نه این شرط را دارد که محمول باید در تمام زمان‌ها بر موضوع ثابت باشد و نه این شرط را دارد که محمول نباید در تمام زمان‌ها بر موضوع ثابت باشد. به عبارت دیگر در کتاب «قیاس» قضایای مطلقه دو دسته‌اند: (۱) قضایایی که در آن‌ها محمول در تمام زمان‌ها بر موضوع ثابت است و (۲) قضایایی که در آن‌ها محمول در تمام زمان‌ها بر موضوع ثابت نیست.

اما در کتاب «برهان» ما فقط قضایای نوع اول را، که در آن‌ها محمول در تمام زمان‌ها بر موضوع ثابت

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۸

است، جزو قضایایی می‌دانیم که جهت در آن‌ها ضرورت است. و این با بیان ما در کتاب «قیاس» منافات ندارد، زیرا در آن جا شرط نکرده بودیم که در قضایای مطلقه محمول نباید در تمام زمان‌ها بر موضوع ثابت باشد؛ و گفته بودیم که قضایای مطلقه نسبت به این شرط هم لا بشرط‌اند.

از سوی دیگر قضایایی که «ضرورت وصفی» دارند می‌توانند به یک اعتبار، مطلقه و به اعتبار دیگر ضروری باشند. مثال: «دیوار سفید مادام سفید است مفرّق نور چشم است»؛ اگر ما محمول این قضیه را، یعنی: «مفرّق نور چشم بودن» را، نسبت به ذات موضوع، یعنی: دیوار، بسنجیم، ثبوت این محمول بر آن موضوع هیچ ضرورتی ندارد و قضیه به این اعتبار یک قضیه‌ی مطلقه است. اما اگر همین محمول را، یعنی: «مفرّق نور چشم بودن» را، نسبت به عنوان اخذ شده در موضوع، یعنی: نسبت به «دیوار سفید مادام که سفید است»، بسنجیم، ثبوت این محمول بر آن موضوع ضرورت خواهد داشت، و این قضیه ضروری خواهد بود. به عبارت دیگر، تا

وصف عنوانی در موضوع اخذ نشود، قضایایی که ضرورت وصفی دارند هرگز ضروریه نخواهند بود. (۱۷۴) - ابن سینا در این فصل، که فصل دوم از مقاله‌ی دوم برهان شفاء است، به‌طور مستوفی درباره‌ی «ذاتی باب برهان» بحث کرده است به نحوی که در هیچ کتابی حق مطلب آن‌چنان ادا نشده است که در این فصل ادا شده است.

یکی دیگر از شرایط مقدمات برهان این است که محمول هر قضیه نسبت به موضوع خود باید «ذاتی» باشد. دلیل این مطلب این است که اگر در مقدمات برهان محمول برای موضوع «ذاتی» نباشد، در این صورت مقدمات برهان نمی‌توانند علت نتیجه‌ی برهان باشند. مقدمات برهان فقط در صورتی می‌توانند علت نتیجه باشند که محمولات آن‌ها برای موضوعاتشان «ذاتی» بوده و «غریب» نباشند.

(۱۷۵) - اشاره است به: ارسطو، انولوپیکا الاواخر، م ۱، فصل ۴، ۷۳ الف، ۳۴ - ۴۰ و بعد.

(۱۷۶) - یک اصطلاح «ذاتی» این است که به‌طور کلی محمول قضیه از اجزاء حدّ موضوع قضیه باشد؛ مانند این که محمول جنس، یا جنس جنس، ... و فصل موضوع خود باشد. این اولین اصطلاح «ذاتی» است، که ابن سینا آن را در این پاراگراف توضیح می‌دهد و به مطالب ارسطو، که ماخذ آن در یادداشت قبل نشان داده شده است، استشهاد می‌کند و آن را تفسیر می‌کند. ابن سینا در این پاراگراف بین «مقول در جواب ما هو» و بین «مقول در طریق ما هو» فرق می‌گذارد. و منظور وی این است که آنچه در «جواب ما هو» گفته می‌شود تمام حقیقت شیء است؛ امّا آنچه در «طریق ما هو» گفته می‌شود، تمام حقیقت شیء نیست. وی سخن ارسطو را نیز به همین سان تفسیر کند.

می‌گوید: به عقیده‌ی ارسطو، جنس، جنس جنس، ... و فصل در «طریق ما هو» گفته می‌شوند، امّا فصل اخیر در «جواب ما هو» گفته می‌شود. منظور از «طریق ما هو» راهی است که باید طی شود تا حقیقت شیء روشن گردد و قطعاً در این راه باید از جنس جنس شیء، و جنس شیء و فصل شیء استفاده شود.

امّا آنچه در «جواب ما هو» می‌توان گفت و از این طریق حقیقت شیء را روشن کرد همانا فقط و فقط «فصل اخیر» است.

پس یک اصطلاح «ذاتی» این است که محمول قضیه جزو حدّ موضوع قضیه باشد: مثلاً جنس جنس موضوع باشد، یا فصل و یا جنس موضوع باشد. و روشن است که این معنی «ذاتی» همان معنی‌ای است

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۹

که در باب «ایساغوجی» به کار می‌رود. بنابراین «ذاتی باب ایساغوجی» آن محمولی است که جزء حدّ موضوع باشد. (۱۷۷) - ابن سینا در این پاراگراف بلند اصطلاح دوم «ذاتی» را توضیح می‌دهد. اگر در قضیه‌ای، موضوع یا معروض موضوع، و یا جنس معروض موضوع در حدّ محمول قضیه اخذ شود، آن محمول بر آن موضوع «ذاتی» است. مشاهده می‌شود که این اصطلاح «ذاتی» درست برعکس اصطلاح «ذاتی» در باب ایساغوجی است. این اصطلاح «ذاتی» فقط و فقط به کتاب «برهان» اختصاص دارد.

در اوایل این پاراگراف ابن سینا مطلبی را مطرح می‌کند که دانستن آن کمال اهمیت را دارد، می‌گوید:

«محمولاتی که در حدّ آن‌ها جنس موضوع مسأله اخذ می‌شود، [به این صورت که] اگر این جنس از موضوع علم مورد نظر اعمّ باشد، در همان علم به صورت اعمّ خود استعمال نمی‌شود، بلکه به موضوع علم تخصیص می‌یابد.»

این مطلب روشن است، و ابن سینا می‌خواهد قیدی را که «ذاتی» به اصطلاح دوم، به آن قید مقید است روشن کند. گفتیم اگر جنس موضوع در حدّ محمول اخذ شود، آن محمول برای آن موضوع «ذاتی» خواهد بود؛ امّا این در صورتی است که جنس موضوع از موضوع علمی که قضیه‌ی مورد بحث به آن علم تعلّق دارد اعمّ نباشد، امّا اگر اعمّ باشد، باید به موضوع علم مزبور که قضیه‌ی مورد بحث به آن علم تعلّق دارد تخصیص یابد. مثلاً اگر در تعریف «عدد زوج» بگوییم: «عدد زوج کمیتی است که بر دو قابل تقسیم است»، در این جا «عدد زوج» از مسائل علم حساب است، و مطلق کمیتی که در تعریف عدد زوج اخذ شده از موضوع

حساب، که عبارت است از کمیت منفصل، اعم است؛ بنابراین کمیت با آن اعمیت در تعریف عدد زوج اخذ نشده و در حقیقت با اختصاص به علم حساب در تعریف عدد زوج اخذ شده است؛ گویی در تعریف عدد زوج گفته‌ایم: «عدد زوج کمیتی است منفصل که بر دو قابل تقسیم است».

(۱۷۸) - منظور از عارض در این جا «محمول» است.

(۱۷۹) - منظور از «معروض» در این جمله، «موضوع» است.

(۱۸۰) - در این پاراگراف ابن سینا کیفیت اخذ مقوم موضوع در حدّ محمول را بیان کرده است و گفته است که یا (۱) موضوع موضوع، و (۲) یا جنس موضوع و (۳) یا موضوع جنس موضوع در حدّ محمول اخذ می‌شود و در هر سه حال چنین محمولی برای چنان موضوعی «ذاتی» است. ابن سینا برای هریک از این موارد سه گانه مثالی می‌آورد:

مثال نوع اول - یعنی: اخذ موضوع موضوع در حدّ محمول:

(۱) - اخذ عدد در تعریف حاصل ضرب عدد زوج در عدد فرد.

(۲) - اخذ مثلث در تعریف تساوی حاصل ضرب یک ضلع در خود، با مجموع حاصل ضرب دو ضلع دیگر در خود، که موضوع چنین عارضی مثلث قائم الزاویه است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۰

- بنابر رابطه‌ی فیثاغورس در هر مثلث قائم الزاویه معادله‌ی زیر برقرار است:

$$a^2 + b^2 = Gc^2$$

مثال نوع دوم - یعنی: اخذ جنس موضوع در حدّ محمول:

(۱) - اخذ شدن «سطح» در حدّ مثلث قائم الزاویه، که سطح موضوع جنس آن است!

این مثال با بیان خود ابن سینا تطبیق نمی‌کند، زیرا قرار بود ابن سینا برای «اخذ جنس موضوع در حدّ محمول» مثال بیاورد، نه برای «اخذ موضوع جنس در حدّ محمول»! سطح موضوع مثلث است و مثلث جنس مثلث قائم الزاویه است، بنابراین در این مثال موضوع جنس موضوع در حدّ محمول اخذ شده است که در واقع با نوع سوم تطبیق می‌کند نه با نوع دوم.

مثال نوع سوم - یعنی: اخذ موضوع جنس موضوع در حدّ محمول:

(۱) - اخذ عدد در تعریف زوج زوج. منظور از زوج زوج، حاصل ضرب دو عدد زوج است: $4 * 8 = ۳۲$. (۱۸۱) - منظور ابن سینا این است که حتی عرضی غیر مفارق و لازم در برهان کارآیی ندارد. این نکته‌ی دقیقی است!

(۱۸۲) - ابن سینا در این پاراگراف می‌گوید که مفهومی گاهی عرضی است مانند مفهوم «ماشی» زیرا از اتّصاف یک جوهر به یک صفت حکایت می‌کند؛ و مفهوم آن که از وجود ناعتی حکایت نمی‌کند بلکه از وجود فی نفسه حکایت می‌کند، مفهوم ذاتی نامیده می‌شود؛ مانند مفهوم جسم. چنین مفاهیم ذاتی مربوط به حمل و وضع قضایا نیستند و بنابراین در «برهان» کارآیی ندارند.

(۱۸۳) - در این پاراگراف اصطلاح دیگر «ذاتی» مطرح شده، که آن نیز در باب «برهان» کارآیی ندارد. این اصطلاح به غایت ذاتی و غایت عرضی مربوط می‌شود، که در باب «برهان» به درد نمی‌خورد.

(۱۸۴) - این اصطلاح «ذاتی» هم در «برهان» کارآیی و استعمال ندارد.

(۱۸۵) - منظور از «کتاب قبل از آن» کتاب «ایساغوجی» است.

(۱۸۶) - منظور از «عدم خاص آن»، تقابل عدم و ملکه است.

(۱۸۷) - خلاصه‌ی مطلب در این پاراگراف این است که: در کتاب «برهان» اعراض ذاتی عبارت از محمولاتی است که به موضوع اختصاص داشته باشند و در غیر موضوع یا در جنس غیر موضوع یافت نشوند. و موضوع همواره با خود این محمولات ملازم باشد.

(۱۸۸) - در این پاراگراف ابن سینا به این نکته پرداخته است که تمایز علوم از همدیگر به تمایز موضوعات آن‌هاست.

امروزه بعضی از افواه شنیده می‌شود که قدما با جدی گرفتن تمایز موضوعات به عنوان وجه تمایز علوم از همدیگر، روش‌های علوم مختلف را نادیده گرفته‌اند؛ حتی بعضی از صاحبان اندیشه گفته‌اند که یکی از امتیازات علم‌شناسی جدید باز شناختن روش‌های مختلف علوم از همدیگر است. این سخن چندان وجهی ندارد، زیرا اولاً، هیچ روشی را نمی‌توان مختص یک علم خاص دانست، علوم روش به خصوصی ندارند؛ ثانیاً، روش‌های موفق در یک علم بعد از تعیین موضوع علم است که می‌توانند تشخیص داده شوند - اگر اصولاً چنین کاری ممکن باشد. اعلام یک روش به عنوان روش خاص یک علم از ساده‌انگاری درباره‌ی آن علم نشأت می‌گیرد؛ پاول کارل فایرابند. (Paul, K)

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۱ Feyerabend

فیلسوف بزرگ علم معاصر در این خصوص می‌گوید:

«تنها اصلی که مانع پیشرفت نمی‌شود این است که همه چیز ممکن است.»

(Paul, K). (۱۹۱), P. ۹۱, Against Method, Verso, London, ۸۸۹۱.

این بحث شایسته‌ی هرگونه تأمل است. (به یادداشت ۲۵۸، پس از این، مراجعه کنید). (۱۸۹) - منظور از «علم طبیعی کلی» علمی است که از اعراض کلی و عام جسم بحث می‌کند و آن همان است که امور عامه‌ی طبیعیات یا فنّ سماع طبیعی نامیده می‌شود.

(۱۹۰) - ابن سینا در این پاراگراف مطلبی را بیان می‌کند که خلاصه‌ی آن چنین است:

گاهی در علمی برای اثبات یک مسئله برهانی اقامه می‌کنند و در آن به جای اعراض ذاتی از اعراض غریب استفاده می‌کنند؛ چنین برهانی در اصل به این علم، که برهان مذکور در آن اقامه شده است، متعلق نیست بلکه متعلق به علم دیگری است؛ علمی که آن عرض غریب در آن جزو اعراض ذاتی محسوب می‌شود.

برهانی که در آن از اعراض غریب استفاده شود دو حالت دارد: (۱) یا حد اوسط آن غریب است و (۲) یا حد اکبر آن غریب است؛ زیرا موضوع قضیه‌ی صغری در هر حال موضوع علم است و بنابراین در هیچ علمی حد اصغر هیچ برهانی نمی‌تواند غریب باشد. در حالت اول که حد اوسط، یعنی: محمول موضوع در مقدمه‌ی صغری، غریب است، باید این حد اوسط در علم مربوط به خودش مورد بحث قرار گیرد، و این برهان بالذات به آن علم مربوط خواهد بود و در این علم بر سبیل عرض خواهد بود. در حالت دوم که حد اکبر، یعنی: محمول حد اوسط در مقدمه‌ی کبری، غریب است، در واقع به عقیده‌ی ابن سینا نمی‌توان چنین قیاسی را برهان دانست؛ زیرا در چنین حالتی به عقیده‌ی او حد اوسط دیگری وجود داشته است که حذف شده است. یعنی، برای اثبات حد اکبر بر حد اوسط - که در این جا حد اوسط در مقدمه‌ی کبری موضوع حد اکبر است - حد اوسط دیگری لازم است. بنابراین ثبوت حد اکبر بر حد اوسط خود به خود بین و آشکار نیست و نیاز به حد اوسط دیگری دارد، و از این جاست که چنین قیاسی را نمی‌توان «برهان» نامید.

(۱۹۱) - یعنی مقدمات از جهت صادق بودنشان اخذ شده باشند نه از جهت مسلم یا مشهور بودنشان.

(۱۹۲) - در این جا سخن ابن سینا بر سر این است که در هر برهانی باید محمولات مقدمات آن برای موضوعاتشان ذاتی باشند، و این شرط به «برهان لم» اختصاص ندارد.

(۱۹۳) - در این فقره، ابن سینا علت عدم امکان پذیرش عرض غریب به عنوان حد اوسط در یک برهان را بر اساس مفهوم کلمات ارسطو بیان می‌کند. می‌گوید اگر در کلمات ارسطو خوب دقت شود منظور او به این شرح به دست می‌آید که، اولاً در هر برهانی اگر رابطه‌ی حد اکبر را با حد اوسط بسنجیم معلوم می‌شود که حد اکبر یا مساوی حد اوسط است یا از حد اوسط اعم است، زیرا حد اکبر نمی‌تواند از حد اوسط اخص باشد. برای این که در هر برهانی مقصود اصلی اخذ نتیجه، یعنی: ثبوت الاکبر للاصغر، است و

این فقط زمانی مقدور است که حدّ اصغر از مصادیق حدّ اکبر باشد و برای این که این هدف تحصیل شود باید حدّ اکبر یا از حد اوسط اعمّ باشد یا مساوی آن باشد، زیرا حد اکبر در کبری بر حد اوسط، و حد اوسط در صغری بر حد اصغر حمل می‌شود. به عبارت دیگر، چون حد اکبر در مقدمه‌ی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۲

کبری بر حد اوسط حمل می‌شود، و محمول حد اوسط است، نمی‌تواند از موضوع خود، که حد اوسط است، اخصّ باشد. حال می‌گوییم اگر در یک برهان حد اوسط غریب باشد، حدّ اکبر هم غریب خواهد بود؛ زیرا حد اکبر بنا بر بیان فوق مساوی، یا اعم از، حد اوسط است. اگر حد اکبر مساوی حد اوسط غریب است، پس آن هم در برهان غریب است، و اگر حد اکبر اعم از حد اوسط غریب باشد، به طریق اولی خود نیز غریب خواهد بود؛ و به هر حال چنین حد اکبری نمی‌تواند برای حدّ اصغر در مقدمه‌ی صغری ذاتی باشد. (۱۹۴) - ابن سینا در این جا فرض جدیدی را مطرح می‌کند و می‌گوید، اگر حد اکبر عرض ذاتی ولی حد اوسط عرض غریب و اعمّ از حدّ اکبر باشد در این صورت برهان تولید یقین نخواهد کرد. زیرا در صورتی که حد اکبر عرض ذاتی باشد، حد اوسط زمانی می‌تواند عرض غریب باشد که از حدّ اکبر اعمّ باشد؛ چون اگر مساوی، یا اخصّ از، حد اکبر باشد، در این صورت نمی‌تواند عرض غریب باشد، چون فرض شده است که حدّ اکبر عرض ذاتی است. و همان‌طور که در فن قیاس گفته شده است چنین برهانی مفید یقین نیست. این مطلب را ابن سینا در فصل ۲۴ از مقاله‌ی نهم قیاس شفاء، که فصل آخر قیاس شفاء است، تحت عنوان: «درباره‌ی قیاس دلیل و قیاس علامت و قیاس فراست» مورد بحث قرار داده است. [ابن سینا، الشفاء، المنطق، القیاس، تحقیق: سعید زاید، القاهرة ۱۹۶۴].

ابن سینا در صفحه‌ی ۵۷۴ از قیاس شفاء نوشته است: «قیاس علامت، نومی قیاس مضمّر است که در آن حد اکبر به قرینه‌ی یک علامت بر احد اصغر اثبات می‌شود ... مانند: این زن زرد رنگ است، پس وضع حمل کرده است. و امکان ندارد که گفته شود هر کسی که زرد رنگ است، پس وضع حمل کرده است، بلکه هر زنی که وضع حمل کند، زرد رنگ است.» در مثال فوق زردی رنگ، که حد اوسط است، از «وضع حمل کردن» که حد اکبر است اعم است؛ بنابراین حد اوسط غریب است و قیاس مذکور تولید ظنّ می‌کند نه یقین. و بخش اخیر کلام ابن سینا در فقره‌ی نقل شده بر این معنی دلالت دارد، آن‌جا که نوشت: «و امکان ندارد که ... الخ».

(۱۹۵) - حرکت با جسم مساوی است، یعنی هر جسم متحرک است به این معنی که قابلیت تحرّک دارد. البته بنا بر مبنای صدر المتألهین هر جسم همواره بالذات متحرک است.

(۱۹۶) - منظور این است، یک محمول در حمل بر موضوعی که نسبت به آن موضوع «اولی» است، واسطه‌ی اعمّ نداشته باشد ولی اگر واسطه‌ی مساوی با خود داشته باشد اشکال ندارد.

(۱۹۷) - منظور از «حمل غیر اولی چیزی بر چیزی» این است که مثلاً- در حمل «ب» بر «ج» یک واسطه‌ی اعم از «ب» وجود داشته باشد. چنین حملی را «حمل غیر اولی» نامیده است.

(۱۹۸) - منظور از شرط مذکور این است که: شرط اولی بودن یک محمول برای یک موضوع این است که در حمل بر آن موضوع واسطه‌ی اعم نداشته باشد (- یادداشت ۱۹۶ و متن مربوط به آن)؛ ولی اگر واسطه‌ی مساوی داشته باشد، حتی اگر این واسطه بیش از یکی باشد، اشکال ندارد و محمول برای آن موضوع اولی است.

(۱۹۹) - کلیت موضوع یعنی همه‌ی افراد موضوع.

(۲۰۰) - اگر موضوع علم اقسامی داشته باشد؛ مانند موضوع علم حساب که عدد است و اقسامی دارد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۳

مانند عدد زوج و عدد فرد؛ در این صورت محمولات بر سیل تقابل با موضوع علم مساوی‌اند و بر آن حمل می‌شوند. یعنی مثلاً زوجیت با مقابل خود که فردیت است با موضوع علم حساب که عدد است مساوی است. (۲۰۱) - قسم اول یعنی ذاتیات باب ایساغوجی.

(۲۰۲) - یعنی مقدمات بدیهی.

(۲۰۳) - محمول زمانی «مقول بر کل» یا «مقول علی الکُلّ» است که بر تک تک افراد موضوع صادق باشد.

(۲۰۴) - منظور از «جانشینی جنس موضوع» چیزی است که در حکم جنس است ولی در اصل جنس نیست؛ زیرا بسیاری از مفاهیم مانند معقولات ثانیه جنس ندارند. (به پس از این، یادداشت شماره‌ی ۲۶۰، مراجعه کنید).

(۲۰۵) - منظور ابن سینا در این پاراگراف این است که موضوع علم از دو حال خارج نیست: (۱) یا یکی از جواهر است و (۲) یا یکی از اعراض است.

(۱) اگر موضوع علم یک جوهر باشد، و محمولی برای این موضوع عرضی ذاتی باشد، در این صورت جنس آن محمول برای جنس موضوع عرض ذاتی است.

(۲) اما اگر موضوع علم یک عرض باشد، محمولی که برای این موضوع عرض ذاتی است ضرورت ندارد که جنس آن برای جنس موضوع عرض ذاتی باشد.

(۲۰۶) - مثال اخیر ابن سینا در این فقره مربوط به شکل زیر است:

این که ابن سینا نوشت: «این خط هر چند یک خط است اما از نظر معنی و اعتبار دو خط است»، یعنی:

خط دو اعتبار دارد: (۱) به یک اعتبار دو زاویه‌ی متبادل $e, h?$ ، را که مساوی‌اند تولید می‌کند و (۲) به اعتبار دیگر دو زاویه متقابل $e, f?$ ، را که مساوی‌اند به وجود می‌آورد.

در شکل فوق زوایای $e, d?, ha?$ خارجی و چهار زاویه‌ی دیگر زوایای داخلی نامیده می‌شوند.

(۲۰۷) - منظور از: «جنس فصل وقتی جنس لحاظ نشود»، این است که وقتی جنس فصل برای نوع جنس لحاظ

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۴

نشود، نسبت به نوع اولی است. (۲۰۸) - یعنی، مثلاً، این قیاس را در نظر بگیرید:

انسان حیوان است / حیوان جسم است - بنابراین، انسان جسم است.

در این برهان «جسمیت»، که حد اکبر است، بر «انسان»، که حد اصغر است، «اولی» نیست؛ هر چند «حیوانیت»، که حد اوسط است، برای «انسان» اولی است، و «جسمیت» برای «حیوان» اولی است. و همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این برهان حد اوسط (یعنی: حیوان) از حد اصغر (یعنی: انسان) اعم است.

(۲۰۹) - برهانی که در یادداشت قبل به عنوان مثال مطرح شد، و هر برهانی که این خصوصیت را داشته باشد، در اثبات حد اکبر بر حد اصغر، یک برهان اولی است، امّا در اثبات حد اکبر به تک تک افراد حد اصغر یک برهان ثانوی است. مثلاً برای اثبات «جسمیت» برای زید، که فردی از حد اصغر (یعنی: انسان) است، لازم است نتیجه‌ی برهان مذکور در برهان جدیدی که در صدد اثبات جسمیت زید است به عنوان مقدمه‌ی کبری لحاظ شود:

زید انسان است / انسان جسم است - بنابراین، زید جسم است.

به همین خاطر برهان مذکور در یادداشت ۲۰۸ برای اثبات حد اکبر (یعنی: جسمیت) بر افراد حد اصغر (یعنی: انسان) یک برهان ثانوی است.

(۲۱۰) - زیرا عدد زوج همیشه از حاصل ضرب دو عدد فرد و زوج به دست نمی‌آید، بلکه هر عددی در عدد زوج ضرب شود، باز

عدد زوج به دست می‌آید؛ بنابراین، مفهوم «عدد زوج» از مفهوم «حاصل ضرب عدد فرد در عدد زوج» اعم است. (۲۱۱) - مانند زوجیت نسبت به عدد.

(۲۱۲) - منظور از «متقابل باشد» این است که دو عرض نسبت به هم تقابل داشته باشند، مانند: مساوات و غیر مساوات.

(۲۱۳) - ابن سینا در این جا از مفاهیمی مانند «وجود» و «وحدت» نام می‌برد، بدون این که آن‌ها را معقول ثانی فلسفی بخواند؛ و این امر نشان گر یک نکته‌ی تاریخی است. معلوم می‌شود که در زمان وی هنوز اصطلاح «معقول ثانی فلسفی» وجود نداشته است - نحوه‌ی بحث ابن سینا در الهیات شفاء نیز این نکته‌ی تاریخی را تأیید می‌کند. علاوه بر این، همان‌طور که از ظاهر کلمات این متفکر و فیلسوف عظیم الشان برمی‌آید، وی این مفاهیم را تشکیکی می‌داند و این نکته‌ای شایان توجه عمیق است.

(۲۱۴) - حمل فصل بر جنس، و حمل فصل بر نوع، هر دو، حمل اولی است، یعنی حمل بدون واسطه است؛ اما نسبت اولی بودن در این دو حمل فرق می‌کند. با حمل فصل بر جنس، جنس تقسیم می‌شود؛ با حمل فصل بر نوع، نوع تحصيل و قوام می‌یابد.

(۲۱۵) - این که ابن سینا می‌نویسد: «بلکه، عدد تا زمانی که نوع معلومی نباشد زوج یا فرد نخواهد بود» بر اساس یک عقیده‌ی ریاضی‌دانان مسلمان است که طبق آن هر عدد طبیعی را نوعی از عدد می‌دانسته‌اند. البته به عقیده‌ی آن‌ها مجموعه‌ی اعداد طبیعی با عدد «۲» شروع می‌شود و «۱» به عقیده‌ی آن‌ها عدد نیست! امروزه نه تنها «۱» جزو اعداد طبیعی است، بلکه عده‌ی کثیری از ریاضی‌دانان «صفر»

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۵

را نیز یک عدد طبیعی محسوب می‌کنند. (۲۱۶) - حاصل این پاراگراف این است که: ضرورت ندارد هر جا تقسیم «اولی» است، محمول هم نسبت به «مقسّم» اولی باشد. مثلاً، تقسیم عدد به عدد زوج و به عدد فرد، یک تقسیم اولی است؛ اما حمل «زوج» و «فرد» بر «عدد» اولی نیست. زیرا عدد ابتدا باید نوع خاصی شود مانند: ۲، ۳، ۴ و .. تا «زوج» یا «فرد» بر آن قابل حمل شود.

(۲۱۷) - منظور این است که «زوجیت» و «فردیت» فصل خاص «عدد» نیستند؛ زیرا ما عدد و انواع آن (مانند: ۲، ۳، ۴، ۵، ...) را می‌شناسیم، و امکان دارد علی‌رغم این شناخت خود نسبت به عدد و انواع آن، زوجیت و فردیت را شناسیم. در حالی که اگر زوجیت و فردیت فصل خاص عدد بودند، لازم می‌آمد بلافاصله به همراه شناختن عدد و انواع آن، زوجیت و فردیت را می‌شناختیم. زیرا شناختن نوع، به عقیده‌ی منطق‌دانان منطق کلاسیک، مستلزم شناختن فصل است؛ و، مثلاً، امکان ندارد کسی «انسان» را بشناسد اما «ناطق» را، که فصل آن است، نشناسد!

(۲۱۸) - پس زوجیت و فردیت نه نوع عدد هستند و نه فصل خاص عدد.

(۲۱۹) - منظور ابن سینا از «ذاتیات» در این جمله، ذاتی باب ایساغوجی است. و معنی این جمله این است که هر مفهومی که همواره ملازم موضوع خاصی باشد به این معنی نیست که آن مفهوم، ذاتی (باب ایساغوجی) آن موضوع خاص است. مثلاً مفهوم «زوجیت» از عدد «۲» جدائی‌ناپذیر است، اما این مفهوم، ذاتی عدد «۲» نیست؛ یا، مثلاً، مفهوم «راه رفتن بالقوه» همواره ملازم انسان است، اما برای انسان ذاتی نیست. بنابراین، عدم انفکاک از موضوع وصف اصلی یک محمول ذاتی نیست.

(۲۲۰) - به فصل ۵ از مقاله‌ی اول «انولوطیقا الاواخر»، یا «برهان» ارسطو، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت - کویت، ۱۹۸۰؛ رجوع کنید. عبد الرحمن بدوی به این فصل از «برهان» ارسطو چنین عنوان داده است: «الاعلاط فی کلیة البرهان».

(۲۲۱) - این که ابن سینا در این جا از اصطلاح «توهم» استفاده کرده است، به خاطر این است که نمی‌توان فرد شخصی را آن‌چنان تصوّر کرد که قابل صدق بر کثیرین باشد.

(۲۲۲) - یعنی مقصود از طبیعت کلی، در این جا، کلی طبیعی نیست، بلکه کلی عقلی است؛ زیرا کلی عقلی است که از شرکت ابا ندارد، اما طبعیتی که در فرد شخصی است، از شرکت ابا دارد.

(۲۲۳) - تا این جا ابن سینا دو شبهه را مطرح کرده و به حلّ آن‌ها پرداخته است: (۱) گاهی یک حکم بر یک فرد صادق است، و اصلاً حکم بر روی فرد واحد رفته است، و شخص گمان می‌کند که این حکم چون بالفعل فقط یک مصداق دارد بنابراین حکمی است جزئی. مانند این که بگوییم «ققنوس پرنده‌ای است که از آتش می‌زاید!» و چون، مثلاً ققنوس در هر زمان فقط یک فرد دارد، گمان کنیم که حکم مزبور حکمی است جزئی. در حالی که چنین نیست، زیرا مفهوم «ققنوس» بر کثیرین صادق است و از شرکت ابا ندارد. و (۲) گاهی شخص بر تک‌تک آحاد حکم می‌کند و از این جا، به غلط، گمان می‌کند که حکم وی، حکمی کلی است؛ در حالی که در واقع کلی نیست. مثلاً اگر گفتیم مجموع زوایای داخلی هر مثلث قائم الزاویه ۱۸۰ درجه است، این حکم کلی نیست! زیرا شرط «کلی» بودن حکم در کتاب «برهان» این است که آن حکم «اولی» نیز باشد؛ و حال آن که حکم مزبور درباره‌ی مثلث قائم الزاویه، و نسبت به آن،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۶

«اولی» نیست. زیرا حکم مزبور اولاً و بالذات بر «مطلق مثلث»، و ثانیاً و بالعرض، بر «مثلث قائم الزاویه» صادق است. پس شرط «کلی» بودن یک حکم در کتاب «برهان» این است که (۱) بر روی مفهومی رفته باشد که از شرکت ابا ندارد و (۲) اولاً و بالذات بر آن مفهوم صادق باشد. (۲۲۴) - این که نوشت: «این تبدیل در مورد زمان‌ها و نغمه‌ها و اقوال و غیره که کم بالذات یا ذو کم هستند چنین است»، به خاطر این است که زمان کم بالذات است و نغمه‌ها و اقوال ذو کم بالذات. بنابراین ابن سینا در این جمله بین کم بالذات و ذو کم (دارای کم) تردید کرد. به عقیده‌ی منطق دانان قدیم، اقوال نیز دارای کم هستند، زیرا امتداد دارند. (۲۲۵) - منظور ابن سینا این است که برخی از اذهان، و برخی از مفاهیم کلی، مانند مفهوم مطلق شکل، با قوه‌ی خیال و توسط قوه‌ی خیال مفاهیم کلی را درک می‌کنند.

(۲۲۶) - منظور از «کلی به طریق این کتاب» یعنی، «کلی» ای که «اولی» نیز باشد. به یادداشت شماره‌ی ۲۲۳ رجوع کنید.

(۲۲۷) - اگر، مثلاً، معنی «شکل» را نداشته باشیم امکان ندارد که معنی مثلث را بفهمیم؛ بنابراین ابن سینا نوشت: «اگر چنین اساساً امکان داشته باشد.»

(۲۲۸) - شیوه‌ای که ابن سینا در این جا برای به دست آوردن «اولی بودن» حکم درباره‌ی یک مفهوم به کار برده است؛ تقریباً همان شیوه‌ای است که، بعدها، توسط جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶) (John Stuart Mill م)، فیلسوف انگلیسی برای حلّ مسائل روش شناختی علوم تجربی پیشنهاد شد. در این شیوه از حذف‌های هم‌زمان و از حضورهای هم‌زمان برای یافتن علت اصلی یک پدیده‌ی تجربی استفاده می‌شود. (برای بحثی روشن از روش پیشنهادی میل، در این خصوص، رجوع کنید به:

کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد ۸، از بنتام تا راسل، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، سروش، تهران، ۱۳۷۰، بخش یکم، فصل ۳. نیز: جان لازی، درآمدی تاریخی به فلسفه‌ی علم، ترجمه‌ی علی پایا، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۲، صفحه‌ی ۱۹۷ و بعد.)

(۲۲۹) - مباحث طرح شده در این فصل متمم مباحث طرح شده در فصول اول و دوم همین مقاله (مقاله‌ی دوم) است. درباره‌ی «ضروری» و مفهوم آن در کتاب «برهان»، پیش از این، در فصل هفتم از مقاله‌ی اول نیز مباحثی طرح شده است.

(۲۳۰) - مقدمات برهان باید ضروری باشند؛ اما این تنها شرط مقدمات برهان نیست. این مقدمات باید علاوه بر ضروری بودن «مناسب» نیز باشند. شایان توجه است که منظور از «مناسب بودن» مقدمات برهان این است که محمول مقدمه‌ی برهانی که در یک علم اقامه می‌شود باید از عوارض ذاتی موضوع آن علم باشد. بنابراین، امکان دارد که یک مقدمه در یک برهان ضروری باشد، اما مناسب نباشد؛ یعنی: محمول آن از عوارض ذاتی موضوع علمی نباشد که این برهان در آن علم اقامه می‌شود. به همین جهت ابن سینا نوشت که: «امور ضروری بر دو وجه است».

(۲۳۱) - منظور از به «نحو اطلاق» این است که آن امور (یعنی: امور داخل در حدّ موضوع - عوارض ذاتی موضوع) یا موضوع مساوی باشند؛ و منظور از «به نحو مقابله» این است که آن امور، نه به تنهایی بلکه،
برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۷

به همراه مقابل خود با موضوع مساوی باشند. مثلاً، «وحدت» به تنهایی با «وجود» - که موضوع فلسفه است - مساوی است؛ اما «قوه» به تنهایی با «وجود» مساوی نیست، بلکه به همراه مقابل خود، یعنی:
«فعل»، با آن مساوی است. هر وجود واحد است؛ اما، هر وجود یا «بالقوه» است، یا «بالفعل» است. (۲۳۲) - منظور از ضروری یا غیر ضروری بودن «اکبر» در این جا، ضروری یا غیر ضروری بودن «ثبوت الاکبر للاصغر» - (نتیجه‌ی برهان) است.
(۲۳۳) - حاصل مطالب این پاراگراف چنین است:

اگر حد اوسط برای حد اصغر (در مقدمه‌ی صغری) ضروری نباشد، دو صورت امکان دارد: (۱) یا حد اکبر هم برای حد اصغر (در نتیجه‌ی برهان) ضروری نیست، که در این صورت این برهان نتیجه‌ی یقینی تولید نمی‌کند و (۲) یا حد اکبر برای حد اصغر (در نتیجه‌ی برهان) ضروری است؛ اگر چنین باشد معلوم می‌شود که این ضرورت (یعنی: ضرورت حمل حد اکبر بر حد اصغر در نتیجه‌ی برهان) ناشی از نفس این برهان نیست بلکه از یک برهان دیگر ناشی شده است؛ زیرا اگر از خود این برهان ناشی شده باشد، باید هرگاه علم ما به ثبوت حد اوسط بر حد اصغر در مقدمه‌ی صغری از بین رود - زیرا گفتیم که فرض این است که حمل حد اوسط بر حد اصغر ضروری نیست - علم ما به ثبوت حد اکبر بر حد اصغر نیز که نتیجه‌ی برهان است از بین برود، و حال آن که این علم از بین نمی‌رود زیرا فرض کردیم که حمل حد اکبر بر حد اصغر ضروری است.

محتوای این یادداشت را با محتوای یادداشت شماره‌ی ۶۱ مقایسه کنید. هم‌چنین به متن مربوط به یادداشت شماره‌ی ۶۱ مراجعه کنید. یادآوری می‌کنیم که اگر در تعریف برهان گفته شود که: «برهان قیاسی است که نتیجه‌ی آن یقینی باشد»، می‌توان این اشکال را کرد که این نتیجه‌ی یقینی چه‌بسا ناشی از یک برهان دیگر باشد نه از برهان مورد بحث.

(۲۳۴) - بنابر تعریف ذاتی در باب برهان، «مشی» (یعنی: راه رفتن) هم برای «حیوان» و هم برای «انسان» عرض ذاتی است؛ زیرا در تعریف «ماشی» گفته می‌شود: «ماشی یعنی حیوان راه رونده»، و چون «حیوان» در تعریف آن اخذ می‌شود بنابراین «مشی» برای حیوان عرض ذاتی است؛ اما از آن‌جا که حیوان برای انسان جنس است، پس «مشی» برای انسان هم عرض ذاتی است؛ زیرا جنس انسان (یعنی: حیوان) در تعریف «ماشی» اخذ می‌شود.

این مطالب به تفصیل در فصل دوم از همین مقاله (یعنی: مقاله‌ی دوم) مورد بحث قرار گرفته است.

(۲۳۵) - به عبارت دیگر، قضیه‌ی وجودیه در حکم قضیه‌ی ضروریه است.

(۲۳۶) - یعنی حد اوسط هم نسبت به حد اصغر و هم نسبت به حد اکبر عرض ذاتی باشد. کیفیت این مطلب در یادداشت شماره‌ی ۲۳۴، پیش از این، گذشت؛ مثال:

هر انسان ماشی است / هر ماشی حیوان است - بنابراین، هر انسان حیوان است.

در این برهان، ماشی (یعنی: راه رونده) حد اوسط؛ و انسان حد اصغر؛ و حیوان حد اکبر است. و همان‌طور که در یادداشت ۲۳۴ گفته شد، حد اوسط (یعنی: ماشی) هم نسبت به حد اصغر (یعنی:

انسان) و هم نسبت به حد اکبر (یعنی: حیوان) عرض ذاتی است.

(۲۳۷) - این قیاس را در نظر بگیرید:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۸

هر انسان ممکن و صحیح است که راه می‌رود / هر آنچه ممکن و صحیح است راه رود حیوان است - پس هر انسان حیوان است.

این قیاس، بالفعل یک قیاس ضروری نیست، زیرا قضایای آن قضایای وجودیه است؛ با این حال بالقوه یک قیاس ضروری است. زیرا قضیه‌ی وجودیه در حکم قضیه‌ی ضروری است (به یادداشت ۲۳۵ و متن مربوط به آن مراجعه کنید). (۲۳۸) - در این پاراگراف به این مطلب پرداخته است که همان‌طور که در کتاب «قیاس» گفته شده است امکان ندارد از مقدمات کاذب و غیر ضروری، از آن جهت که کاذب و غیر ضروری هستند، نتیجه‌ی صادق و ضروری تولید شود - اگر چنین نتیجه‌ای تولید شود، صدق و ضرورت آن از مقدمات مورد بحث حاصل نشده است و حتماً از یک قیاس دیگر حاصل شده است. (به پیش از این، یادداشت شماره ۲۳۳ مراجعه کنید).

(۲۳۹) - ابن سینا، اینک، در این پاراگراف اصلی را مطرح می‌کند که بدون استثناء در تمام استدلال‌های منطقی جریان و حاکمیت دارد و آن این است که: «از مقدمات صادق و ضروری، هرگز نتایج کاذب و غیر ضروری تولید نمی‌شود.» این اصلی‌ترین دستور بازشناختن برهان‌های درست (soundness) (از برهان‌های نادرست) unsoundness argument (است. ای. جی. لمون) E. J. Lemmon (در کتاب بسیار سودمند خویش موسوم به آغاز منطق) Beginning Logic (می‌نویسد: «ارتباط اصلی بین برهان‌های درست و نادرست از یک سو و صدق و کذب قضایای تشکیل‌دهنده‌ی آن‌ها از سوی دیگر چنین است: اگر تمام مقدمات یک برهان صادق باشند و نتیجه‌ی برهان کاذب باشد، آن برهان درست نیست. شرط ضروری استدلال درست این است که مقدمات صادق همواره نتیجه‌ی صادق تولید کنند.»

۸۹۱, U. S. A, Hackctt Publishing Company, Beginning Logic, E. J. Lemmon, [۲. P. ,

(۲۴۰) - این که نوشت: «به یکی از دو وجه، ذاتی نیز باشند»، منظور دو نوع ذاتی است: (۱) ذاتی باب برهان و (۲) ذاتی باب ایساغوجی. برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۰ (۱) - البته روشن است که منطق با علم غیر اکتسابی سروکار ندارد و صرفاً در مورد علم اکتسابی و روش صحیح دریافت آن بحث می‌کند.

(۲) - اصطلاح «قیاس» در این جا شامل قیاس‌های موجود در «تمثیل» و «استقراء» هم می‌شود.

(۳) - منظور از «حدّ» در این جا معنی عامّ آن است که شامل حدّ و رسم می‌شود، زیرا برخی از تصوّرات فقط از راه رسم حاصل می‌شوند.

(۴) - ر ک: ارسطو، جدل، کتاب اول فصل پنجم.

(۵)

(۵) - هدف اصلی از کتاب «برهان» همان هدف اصلی از خود منطق است؛ منطق روش اندیشه‌ی صحیح را می‌آموزد و این هدف تنها در «کتاب برهان» تأمین می‌شود و سایر مباحث منطقی در واقع به منزله‌ی مقدمات بحث «برهان» است. هدف از تدوین کتاب برهان بیان کیفیت اندیشیدن درباره‌ی تصوّرات و تصدیقات است به گونه‌ای که بتوانیم تصوّر و تصدیق تام و تمامی درباره‌ی امور واقع به دست آوریم.

بنابراین ما در کتاب «برهان» دو هدف را دنبال می‌کنیم: ۱- به دست آوردن نحوه‌ی کسب حدّ تام و کامل و ۲- به دست آوردن نحوه‌ی کسب نتایج یقینی از قیاسات؛ به عبارت دیگر در «کتاب برهان» درباره‌ی دو مطلب اساسی بحث می‌شود: تصوّرات تام و تصدیقات یقینی، که اولی بحث «حدّ» و دومی بحث «برهان» را تشکیل می‌دهد. پس مناسب است، چنانچه بعضی از منطق‌دانان کرده‌اند، اسم این کتاب را «کتاب حدّ و برهان» بگذاریم؛ اما از آن جا که تصوّرات از مبادی تصدیقات هستند و تصدیق بلا تصوّر محال است، و از سوی دیگر رسیدن به تصدیق یقینی مستلزم این است که ابتدا به تصوّر تام و کامل نایل شویم، لذا تسمیه‌ی این کتاب به «کتاب برهان» بی‌وجه نیست، هرچند در حقیقت آن، «کتاب برهان و حدّ» است.

(۶) - در این جا مقصود از «بسیاط» مباحث مربوط به ایساغوجی، مقولات و کلیات خمس است؛ که چون دیگر بحث‌های منطق بر

آن‌ها مبتنی هستند، بنابراین این بحث‌ها باید قبل از هر بحث دیگری انجام شوند.

(۷) - مقصود از قیاسات خاص، انواع قیاسات مورد استعمال در صناعات خمس است، که این قیاسات باید بعد از بحث مطلق قیاس - که از خصایص مشترک قیاس‌ها بحث می‌کند - مورد بحث واقع شوند.

(۸) - مقصود خطابه، شعر و جدل است.

(۹) - مقصود «مغالطه» است.

(۱۰) - مقصود فن «خطابه» است، و منظور از آنچه که تخیل می‌کنند، «شعر» است.

(۱۱) - مقصود از این پاراگراف این است که رابطه‌ی جدل با برهان از لحاظ مواد و نسبت بین مواد، از نظر عام و خاص بودن، شبیه رابطه‌ی قیاس مطلق با قیاس برهانی است؛ و همان‌طور که در بحث قیاس، بحث قیاس مطلق را - که از قیاس برهانی عام بود - بر بحث قیاس برهانی مقدم داشتیم، به همین دلیل می‌توان بحث جدل را بر بحث برهان مقدم داشت.

(۱۲) - منظور نسبت عام و خاص است؛ که در یادداشت شماره‌ی (۱۱) مورد بحث قرار دادیم.

(۱۳) - هدف از این فصل تعیین مرتبه‌ی «کتاب برهان» در بین سایر کتاب‌های صناعت‌های پنجگانه است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۱

صناعات خمس، برخلاف ابواب مختلف منطق که باید با ترتیب خاصی تعلیم شوند، از نظر تعلیم یکی بر دیگری توقف ندارد؛ با این حال «برهان» را از یک جهت می‌توان به دیگر صناعات چهارگانه‌ی: جدل، مغالطه، خطابه و شعر مقدم داشت و آن جهت این است که هدف اصلی منطق در این صنعت تأمین می‌شود. با این حال ممکن است کسی از میان صناعات چهارگانه‌ی مذکور، جدل را بر برهان مقدم دارد؛ و این کار از نظر بو علی چندان بی‌وجه نیست! توجیهی که بو علی بر این جهت دارد این است که مواد جدل با مواد برهان رابطه‌ی عموم و خصوص دارند: ملاک پذیرش مواد جدلی قبول همگان است (مشهورات)، و این مواد این‌طور نیست که همه فی حدّ نفسه باطل باشند، چه‌بسا بعضی از مواد جدل صحیح بوده و برهان داشته باشند و حتی در بعضی از اوقات بدیهی باشند. زیرا هر قضیه‌ای که بدیهی باشد، معمولاً مشهور نیز است، و بعضی قضایا که یقینی هستند ولی بدیهی نیستند بلکه برهان دارند باز ممکن است مشهور باشند؛ بنابراین مقدمات جدلی شامل مقدمات برهانی هم می‌شوند. به عبارت دیگر، می‌توان بعضی از مقدماتی را که در جدل مورد استفاده هستند در برهان هم مورد استفاده قرار داد: چنین مقدماتی در جدل از جهت شهرت‌شان مورد استفاده قرار می‌گیرند و در برهان از جهت بدهت یا یقینی بودن‌شان به کار می‌آیند. از این لحاظ چون مقدمات جدلی اعم از مقدمات برهانی هستند باید تعلیم جدل را بر تعلیم برهان مقدم داشت.

اما خود بو علی پس از بیان این مطلب و صحیح دانستن وجه تقدّم جدل بر برهان و مقایسه‌ی تقدّم جدل بر برهان با وجه تقدّم قیاس مطلق بر قیاس برهانی، بر این بیان اشکال می‌کند. آن اشکال این است که در مورد قیاس مطلق و قیاس برهانی، خاص (یعنی: قیاس برهانی) در بطن عام (یعنی: قیاس مطلق) موجود است؛ امّا بین جدل و برهان چنین رابطه‌ای وجود ندارد. زیرا چنین نیست که هر برهانی جدل باشد. از این جا معلوم می‌شود که نسبت بین قیاس مطلق و قیاس برهانی، درباره‌ی برهان و جدل صادق نیست.

شیخ بو علی این اشکال را می‌پذیرد ولی همان اندازه از عمومیت را که در مواد جدل نسبت به مواد برهان موجود است، وجهی صحیح بر تقدیم بحث جدل بر بحث برهان تلقی می‌کند. امّا اگر طوری بود که بحث‌های جدلی نسبت به بحث‌های برهانی عام بود و رابطه‌ی این دو مثل رابطه‌ی قیاس مطلق با قیاس برهانی بود، در آن صورت حتماً ضرورت داشت که بحث جدل بر بحث برهان مقدم باشد. (۱۴) - این فصل از برهان شفاء در واقع به موازات فصل اول از مقاله‌ی اول «انولوطیقا الاواخر» ارسطو نوشته شده است.

(۱۵) - مقصود مقدمات قیاس است که برای انتاج مطلوب تشکیل می‌شوند.

(۱۶) - شیخ در این پاراگراف خاطر نشان می‌کند که فقط تعلیم و تعلّم ذهنی و فکری نیست که به علمی مسبوق است، بلکه تعلّم

صناعات عملی هم مسبوق به یک علم است، منتها ما در این جا فعلا فقط درباره‌ی تعلیم و تعلّم ذهنی و فکری بحث می‌کنیم.

(۱۷) - منظور این است که در نوعی از تعلیم و تعلّم حدسی یک مقدمه به ذهن خطور می‌کند و مقدمه‌ی دوم به آن اضافه می‌گردد، حال ممکن است مقدمه‌ای که به ذهن خطور می‌کند حد اصغر باشد که در این صورت حد اکبر به آن اضافه می‌شود، و اگر مقدمه‌ای که به ذهن خطور می‌کند حد اکبر باشد، حد اصغر به آن اضافه می‌شود.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۲ (۱۸) - معنی این پاراگراف چنین است: اگر متعلّم خودش به تفکر پرداخته و مطلب را بفهمد، این نوع تعلیم را تعلیم فکری می‌نامند؛ اما اگر دوباره از معلّم سؤال کند و بعد مطلب را بفهمد، در این مرتبه است که تعلیم فهمی حاصل می‌شود.

(۱۹) - مقصود تعلیم و تعلّم فهمی است.

(۲۰) - مقصود تعلیم و تعلّم حدسی و فکری است.

(۲۱) - گاهی ما یک مفهوم لازم را بر ملزوم آن حمل می‌کنیم، مانند این که می‌گوییم: «هر متغیر حادث است»؛ در این جا حدوث لازم می‌تغیّر است؛ اما گاهی فقط ملزوم را می‌گوییم و لازم را بر آن حمل نمی‌کنیم که در این صورت نمی‌توان گفت علم به لازم در علم به ملزوم مندرج است.

(۲۲) - در این مثال مصداق «ب» را حد اوسط و مصداق «الف» را حد اکبر باید قرار داد. به عبارت دیگر قضیه‌ی:

«هر «ب» «الف» است» را باید کبری فرض کرد، مانند: هر متغیّر حادث است.

(۲۳) - اگر قضیه‌ی «هر جسم متغیّر است» را صغری فرض کنیم، و قضیه‌ی کبری - که در یادداشت ۲۲ از آن سخن گفتیم - را به آن ملحق نماییم می‌بینیم که مفهوم متغیّر (یعنی حد اوسط) مشتمل بر مفهوم حادث (یعنی احد اکبر) نیست و مفهوم حدوث در مفهوم تغیر تضمین نشده است. بنابراین صغری نسبت به نتیجه (یعنی: «هر جسم حادث است») علم بالقوه نیست، اما کبری نسبت به نتیجه علم بالقوه است.

(۲۴) - متن شفاء چنین است: «فان کون الاکبر للاصغر لیس مدرجا فی کون الاصغر للاوسط» - ولی شاید تعبیر:

«کون الاوسط للاصغر» صحیح و بهتر باشد، و ما در ترجمه به صورت اخیر آوردیم.

(۲۵) - یعنی: علم به ثبوت اوسط به اصغر در علم به ثبوت اکبر بر اصغر مندرج است.

(۲۶) - مقصود علم به اکبر است.

(۲۷) - معنی این سخن شیخ این است که اموری که مورد اعتقاد و تصدیق نیستند، فقط زمانی در قیاس‌ها به کار می‌آیند که هر چند مورد اعتقاد نیستند، ولی در عمل و از جهت تأثیر در نفس سودمند هستند، مانند تخیلات؛ زیرا تخیلات هرگز مورد اعتقاد نیستند ولی با این حال، در نفس انسان منشاء اثر هستند و موجب انقباض و یا موجب انبساط نفس می‌شوند.

(۲۸) - یعنی یک قسم از مبادی، تخیلات هستند.

(۲۹) - منظور از ضرورت ظاهری این است که امری خارج از نفس باعث تصدیق ضروری باشد، نه امری در خود نفس.

(۳۰) - سرّ بداهت «اولیات» در این است که تمام قضایای اولی به قضایای تحلیلی بازگشت دارند و یک قضیه‌ی تحلیلی از این جهت بدیهی است که مفهوم محمول در این نوع قضایا در مفهوم موضوع مندرج است: به عبارت دیگر، یک قضیه تحلیلی است فقط و فقط اگر محمول آن با شکافتن موضوع حاصل شود. روشن است که چنین قضیه‌ای خودبه‌خود قابل تصدیق است و نیازی به تأیید تجربه ندارد، به همین سان از طریق تجربه ابطال‌پذیر هم نیست.

(۳۱) - متن عربی چنین است: «انتج انّ للمحسوسات مبادی مخالفه للمحسوسات»؛ و در پاورقی به جای «للمحسوسات» اول «المحسوسات» از نسخه‌ی بدل ضبط شده است. اما به نظر می‌رسد که هر دو غلط باشد و به جای آن‌ها «للمعقولات» صحیح باشد،

که ما در ترجمه به این صورت تصحیح کردیم.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۳ (۳۲) - شیخ در «نجات» به «فطرت وهم» تصریح کرده است و فرموده است که تمام آنچه که فطرت انسان ایجاب می‌کند صادق نیست، بلکه ممکن است بسیاری از این امور، کاذب باشد؛ آنچه که همواره صادق است ناشی از فطرت عقل است، ولی آنچه که از فطرت وهم نشأت می‌گیرد چه بسا که کاذب باشد.

در این خصوص رجوع کنید به: بو علی، النجات من الغرق فی بحر الضلالت، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، بخش منطق، صفحه‌ی ۱۱۵، تحت عنوان: «فصل: فی الوهمیات».

بخشی از عبارات شیخ در این فصل چنین است:

«و لیس کلّ ما توجیه فطره الانسان، بصادق؛ بل، کثیر منها کاذب. انما الصّیادق، فطره القوه التي تسمی عقلا و اما فطره الوهم بالجملة، فربما کان کاذبا.»

(۳۳) - شیخ تا این جا ضروریات را از غیر ضروریات جدا کرده و ضروریات را به دو دسته تقسیم نمود: (۱) ضروریات عقلی و (۲) ضروریات وهمی. ضروریاتی که مبادی برهان واقع می‌شوند، همان ضروریات عقلی‌اند.

(۳۴) - شیخ در این پاراگراف در مورد مشهورات، مانند احکام اخلاقی، بحث می‌کند؛ عقیده‌ی ایشان این است که احکامی مانند احکام اخلاقی جزو بدیهیات اولی نیستند و عقل انسان آن‌ها را خود به خود ضروری تلقی نمی‌کند، بنابراین نمی‌توان از چنین احکامی به عنوان مبادی اولی در براهین استفاده کرد مگر آن که شرط صدق آن‌ها رعایت شود؛ و به عبارت دیگر برای اثبات صدق آن‌ها برهان اقامه شود. و وقتی صدق این گونه احکام با برهان اثبات شد، و این احکام به عنوان احکام یقینی ثابت و پذیرفته شدند، در این صورت می‌توان از آن‌ها به عنوان مقدمه‌ی براهین دیگر استفاده کرد.

ظاهراً آنچه که از بیانات شیخ در این مورد استفاده می‌شود این است که وی استفاده از احکام اخلاقی اثبات شده در برهان را مجاز می‌داند و در این جا قایل به خلط بین اعتباریات و حقایق نیست.

(۳۵) - یعنی دلیل این که مردم به مشهورات اعتقاد دارند این است که مردم هنگامی که این مشهورات را برای بررسی و امتحان در ذهن خود متمثل می‌کنند از شرایطی که در پاراگراف قبلی گفته شد - که برای این که فقط اصل تصدیق مشهور بررسی شود باید از آن شرایط رعایت شود - رعایت نمی‌کنند؛ و مثلاً - امر مشهور را نه از روی فطرت عقل و ضرورت عقل، بلکه از روی تلقین‌های دیگران و اموری مانند حیاء و خجالت و غیره مورد تصدیق قرار می‌دهند. در حالی که اگر امر مشهور را فقط از جانب عقل صریح بررسی کنند چه بسا که کذب آن را دریابند.

(۳۶) - این سخن شیخ محلّ تأمل است که تمام اولیات مشهورند! زیرا ای بسا یک قضیه‌ی بدیهی و اولی که چون حاوی نکات دقیق است عوام نتوانند آن را درک کنند. اما می‌توان گفت که شأن تمام اولیات این است که مشهور باشند، و بین این سخن و آن سخن شیخ فرق بسیار است.

خواجehی محقق نصیر الدین طوسی در کتاب بی‌نظیر اساس الاقتباس می‌نویسد:

«صادق هر چند به حکم اغلب مشهور بود، اما گاه بود که به سببی از اسباب چنانک گفته شود مشهور نبود، و نقیضش مشهور بود.» اساس الاقتباس، به تصحیح: مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵، ص: ۳۴۷.

(۳۷) - یکی از معانی «عین»، «دینار» است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۴ (۳۸) - مقصود از این پاراگراف این است که مقدمات چهارده گانه‌ای که قبلاً ذکر شدند، از این جهت که شخص قیاس کننده آن‌ها را می‌پذیرد مبادی قیاسات هستند، اما اصول موضوعه و مصادرات از طرف معلّم به متعلّم القا می‌شود تا متعلّم آن‌ها را بپذیرد و معلّم بیان امور دیگری را به آن اصول موضوعه یا مصادرات بنا سازد.

(۳۹) - در مورد مطالبی که شیخ الرئیس در فصل چهارم از مقاله‌ی اول کتاب «برهان» درباره‌ی مبادی قیاسات مطرح کرده است، لازم است به نکاتی توجه گردد:

الف) یقینی را که در «برهان» لازم است نمی‌توان از مقدمات محسوس اخذ کرد، زیرا وجود خطا در احکام حواس امری است که برای تمام متفکرین روشن است؛ بنابراین محسوب داشتن محسوسات از مبادی برهان قابل تأمل است.

ب) در میان انواع مبادی قیاسات که بو علی آن‌ها را مطرح کرده است آنچه که واقعا یقینی است عبارت است از اولیات، که در واقع قضایای تحلیلی می‌باشند و مدار امر آن‌ها حول محور مفهوم واحد می‌چرخد. اما مثلاً قضایای فطری القیاس قطعاً احتیاج به فکر دارند، و البته نمی‌توان مبدأ خاصی به نام «فطرت» برای این گونه قضایا و احکام در نظر گرفت - زیرا احدی از متفکرین مسلمان «فطرت» به این معنی را قبول نکرده است؛ و البته قابل پذیرش هم نیست! از سوی دیگر در مورد مجربات می‌توان گفت که چون این نوع قضایا حاصل استقراء ناقص به علاوهِی کبرای مشهور فلسفی، موسوم به قاعده‌ی اتفاقی است، بنابراین نمی‌توانند جزو بدیهیات محسوب شوند. زیرا در این که استقراء ناقص تولید یقین نمی‌کند هیچ شککی نیست، از سوی دیگر قاعده‌ی اتفاقی - یعنی این که: امر اتفاقی نه اکثری است و نه دائمی - که با ضمیمه‌ی آن به حاصل استقراء ناقص قیاس خفی حاصل می‌شود و بدین ترتیب استقراء به قیاس تحویل داده می‌شود تا تولید یقین کند شدیداً قابل تأمل است و حتی می‌توان گفت که به عنوان امری که منطقاً یقینی نیست رد شده است (رجوع کنید به بخش اول کتاب: «الاسس المنطقية للاستقراء» شهید سید محمد باقر صدر - که در آنجا اشکالات فراوان این قاعده مطرح شده است). بنابراین مجربات نمی‌توانند جزو مبادی قیاسات برهانی واقع شوند. و نیز برهان، مقاله‌ی اول، فصل ۹، و یادداشت‌های مربوط به این فصل.

ج) در مورد متواترات باید در نظر داشت که یک خبر با واجد بودن شرایط خاصی متواتر می‌شود که اهم آن‌ها این است که «توافق افراد دهنده‌ی خبر بر کذب محال باشد» و نیز «این افراد در درک خبر هیچ کدام اشتباه نکنند»؛ بنابراین خبر متواتر به خودی خود یقینی نیست و یقینی بودن آن - اگر چنین یقینی در کار باشد - ناشی از یک قیاس است؛ پس نمی‌تواند جزو مبادی اولی قیاسات برهانی واقع شود. علاوه بر این، صحت متواترات بر صحت مجربات مستند است؛ در حالی که مجربات نمی‌توانند یقین منطقی تولید کنند.

د) به‌طور کلی آنچه در کلام قدما بدیهیات ثانوی خوانده شده است، صلاحیت ندارد جزو مبادی اولی قیاسات برهانی واقع شود. و تنها «اولیات» اند که خودبخود این صلاحیت را دارند - اولیاتی که از نوع قضایای تحلیلی می‌باشند. در مورد اولیات هم اشکال بزرگی مطرح می‌شود و آن کیفیت ارتباط این قضایا با واقعیت است، زیرا چگونه امکان دارد محتوای یک قضیه‌ی تحلیلی - یا محتوای آنچه که از یک

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۵

یا چند قضیه‌ی تحلیلی ناشی و نتیجه می‌شود - بیانگر حدّ واقعیت باشد؟ این مساله یکی از مسایل بسیار اساسی معرفت‌شناسی است و شایسته‌ی هر گونه تأمل و تفکر است!

مثلاً - گفته شده است که محتوای اصل علیت امری یقینی است، اما این اصل همواره به صورت یک قضیه‌ی توتولوژیک و تحلیلی بیان می‌شود؛ مثلاً - گفته می‌شود: «هر معلول به علت احتیاج دارد» که یک قضیه‌ی تحلیلی است. به عقیده‌ی من، در طرح این اشکال از یک نکته‌ی بسیار دقیق معرفت‌شناسانه غفلت شده است. قضایای تحلیلی، یا توتولوژیک، از مواد گوناگون و مفاهیم مختلف ساخته می‌شوند.

اگر مفاهیم سازنده‌ی یک قضیه‌ی تحلیلی، از مقولات ثانیه‌ی فلسفی باشند، در این صورت آن قضیه‌ی تحلیلی، با این که تحلیلی است، معرّف حد واقعیت خارج نیز هست. زیرا، مثلاً، معلولیت وصف خارجی یک شیئی است، نه وصف ذهنی آن.

در غیاب مقولات ثانیه‌ی فلسفی، نه تنها معارف ما بعد الطبیعی، بلکه حتی علم تجربی نیز ساخته نمی‌شوند. زیرا هر علم و معرفتی از تصدیق‌ها ساخته می‌شود نه فقط از تصورات، و روشن است که هر تصدیق از آن جهت که تصدیق است حاوی نسبت و رابطه است و نسبت، امری انتزاعی است و جزو مفاهیم ماهوی محسوب نمی‌شود.

از سوی دیگر، چنین نیست که هر مفهوم غیر ماهوی، الزاما ذهنی باشد؛ مفاهیم فلسفی ثانوی برزخی بین ذهن و عین‌اند. و حاصل سخن این است که اولیات از مقولات ثانیه‌ی فلسفی ساخته می‌شوند و بنابراین بر عالم اعیان دلالت دارند. (۴۰) - شیخ در این جا به‌طور عمد «خلا» و «عنقا» را مطرح کرده است، زیرا این دو از اموری هستند که ماهیت ندارند، اما می‌توانند شرح اللفظ داشته باشند. به این ترتیب بین «ما شارحه» و «ما حقیقه»، که از ماهیت شیء سؤال می‌کند، تمایز حاصل می‌شود.

(۴۱) - ارسطو مفاد هل بسیط «وجود علی الاطلاق» و مفاد هل مرکب را «وجود بالجزء» خوانده است: (-: فصل ۲، مقاله‌ی ۲، انولوپیکا الاواخر).

محقق طوسی این مطلب را چنین گزارش کرده است: «و ارسطاطالیس اول را موجود به کل خواند و دوم را موجود بجزو.» (اساس الاقتباس، ص ۳۵۱).

(۴۲) - در این جا مقصود از مطالب دیگر، مطالب «کم»، «کیف»، «مکان» و «زمان» و ... است.

(۴۳) - مقصود این است که پاسخ از مطالب «کم»، «کیف»، «مکان»، «زمان» و غیره مختص به یک شیء نیست:

مثلا وقتی از مکان شخصی سؤال شود و در پاسخ گفته شود مکان وی در فلان ساختمان است، روشن است که آن ساختمان مکان چیزهای دیگر نیز می‌باشد؛ اما پاسخ از مطلب «ای» مختص به یک شیء خاص است، زیرا در پاسخ مطلب «ای» باید یا «فصل» شیء و یا یکی دیگر از ممیزات و خواص شیء گفته شود که البته این پاسخ به یک شیء خاص مختص خواهد بود.

(۴۴) - چون در جواب مطلب «هل» و «لم» از وجود و علت وجود شیء جواب داده می‌شود بنابراین، این دو مطلب مربوط به تصدیق خواهند بود؛ و چون در جواب مطلب «ای» از خصوصیات شیء و در جواب مطلب «ما» از حدّ شیء جواب داده می‌شود، بنابراین این دو مطلب به تصوّر شیء مربوط خواهند بود.

(۴۵) - «ما» شارحه از معنی لفظ سؤال می‌کند، اما «ما» حقیقه از ماهیت شیء سؤال می‌کند؛ پاسخ «ما» شارحه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۶

در مورد لفظ یک شیء و اسم آن، پس از آن که موجودیت آن شیء اثبات شود عینا به پاسخ «ما» حقیقه تبدیل می‌شود و به عنوان حدّ آن شیء تلقی می‌شود. بنابراین شرح الاسم زمانی به حدّ حقیقی تبدیل می‌شود که وجود شیء اثبات شده باشد. زیرا معنی حدّ این است که آن وجود و حقیقت یک موجود خارجی را توضیح می‌دهد. مثلا فرض کنید کسی این سؤال را درباره‌ی مثلث مطرح کند که: «مثلث چیست؟» بدون آن که بداند مثلث در خارج موجود است یا نه. در پاسخ او که در واقع مطلب «ما» شارحه را مطرح کرده است، گفته می‌شود که: مثلث شکلی است که از سه ضلع تشکیل شده است. همین پاسخ مطلب «ما» شارحه بعد از اثبات وجود مثلث به حدّ حقیقی - و در نتیجه به پاسخ مطلب «ما» حقیقه - مثلث تبدیل می‌شود.

منظور ابن سینا از اصطلاحات «به حسب اسم» و «به حسب ذات» در این جا، به ترتیب مطلب «ما شارحه» و مطلب «ما حقیقه» است. (۴۶) - منظور از قضایای متعارف بدیهیاتی هستند که در هر علمی مورد استفاده‌اند.

(۴۷) - حاصل این پاراگراف این است که: محمولات مسائل که می‌بایست در یک علم برای موضوع اثبات شوند، اثبات وجودشان بر عهده‌ی خود علم است اما حدود و تعاریف آن‌ها جزو مبادی است؛ به عبارت دیگر، مطلب «ما» ی این محمولات جزو مبادی و مطلب «هل» آن‌ها جزو مسائل علم است. برای محمولات ذاتی - برهان شفا، مقاله‌ی دوم، فصل دوم.

(۴۸) - زیرا مقصود از قضیه در این جا آن چیزی است که از واقعیت خارجی حکایت می‌کند؛ به عبارت دیگر، حمل موجود در آن

حمل شایع است نه حمل اولی.

(۴۹) - مقصود از وجود یا عدم شیء به طور مطلق همان مفاد «هل بسیط» است.

(۵۰) - مقصود از وجود شیء در حالی که به اوصافی متصّف است، همان مفاد «هل مرکّب» است.

(۵۱) - مقصود شیخ این است که مطلب «لم اثبات» بر مطلب «لم ثبوت» مقدّم است: وقتی می‌خواهیم مطلبی را اثبات کنیم، یعنی قضیه‌ای تشکیل بدهیم و در آن حکم و محمولی را برای موضوعی ثابت کنیم، ابتدا باید ببینیم که چرا به مفاد این قضیه معتقد شده‌ایم؟ یعنی، چرا این قضیه را تصدیق می‌کنیم؟ بعد از آن که این مطلب را رسیدگی کردیم به این پرسش می‌رسیم که چرا مفاد این قضیه در نفس الامر نیز وجود دارد؟

بنابراین مطلب «لم اثبات» بر مطلب «لم ثبوت» مقدّم است.

(۵۲) - در مورد مطالب این فصل (فصل پنجم از مقاله‌ی اول) لازم است به این نکته توجه شود که: هر علمی از یک سری مبادی و مسائل و براهین تشکیل می‌شود، مسائل علم عبارتند از ثبوت یک سری محمولات برای یک سری از موضوعات، بنابراین در مسائل علم «اثبات شیء لشیء» صورت می‌گیرد و این مفاد «هل مرکّب» است؛ پس تمام مسائل علم از قبیل مطلب «هل مرکّب» اند. اثبات محمولات برای موضوعات از طریق حد اوسط و برهان صورت می‌گیرد، و حدّ اوسط همان مطلب «لم» است؛ بنابراین برای اثبات مطالب «هل مرکّب» مطلب «لم» را به کار می‌بندیم، یعنی: یا علت وجود و یا علت تصدیق را مطرح می‌کنیم. پس براهین مورد استفاده در مسائل علم حول محور مطلب «لم» می‌گردند. از سوی دیگر قبل از شروع بحث درباره‌ی مسائل علم هم باید تصوّر صحیحی از موضوع علم داشته باشیم - که این مطلب «ما» حقیقه است - و هم باید بدانیم که موضوع علم وجود دارد - و این مطلب «هل بسیط» است - و این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۷

هر دو مطلب - یعنی: مطلب «ما» حقیقه و مطلب «هل بسیط» - جزو مبادی علم محسوب می‌شدند. (۵۳) - مباحث این فصل در واقع دنباله‌ی مباحث فصل سوم از مقاله‌ی اول است.

(۵۴) - یعنی اگر قرار باشد که این امر محال در خارج وجود داشته باشد وجود بسیط داشته باشد، مانند ضد الله، که اگر قرار باشد موجودیت عینی داشته باشد وجود آن بسیط خواهد بود.

(۵۵) - عنزایل، به معنای حیوانی است که هم بز کوهی است و هم بز معمولی.

(۵۶) - حاصل این دو پاراگراف این است که علم اکتسابی به ماهیات حقیقی منحصر نیست، بلکه مفاهیمی هم که باطل الذّاتند قابل تصوّر و اکتسابند.

(۵۷) - منظور از «تعلیم اول» در این جا - و در سراسر کتاب برهان شفاء - «تحلیلات ثانوی» - انولوطیقا الثانیه - ارسطو است.

(۵۸) - شیخ در این پاراگراف شبهه‌ای را که ارسطو در فصل اول از مقاله‌ی اول از انولوطیقا الاواخر - ۷۱ الف، ۳۲ - ۳۵ مطرح کرده و پاسخ گفته است به تفصیل نقل می‌کند. هدف از این شبهه این است که از علم به یک «کلی» نمی‌توان به «جزئیات تحت آن کلی» علم بالفعل پیدا کرد!

(۵۹) - در این پاراگراف شیخ شبهه منون را مطرح کرده و پاسخ می‌دهد؛ این شبهه هم مانند شبهه‌ی قبلی ناظر بر این است که از علم به یک «کلی» نمی‌توان به «جزئیات تحت آن کلی» علم پیدا کرد! ابن سینا بار دیگر این شبهه‌ی منون را در فصل نوزدهم از مقاله‌ی نهم کتاب «قیاس» شفاء - صفحه‌ی ۵۴۵ - مطرح کرده است، آن جا که می‌گوید: «فقد زال تشکک رجل یقال له مانن علی فیلسوف یقال له سقراط. اذ قال له: هل المطلوب عندک بالقیاس معلوم، او مجهول؟ ...». درباره‌ی شبهه‌ی منون رجوع کنید به: افلاطون - منون، ۸۱ - ۸۰.

(۶۰) - این پاراگراف درباره‌ی علم اکتسابی یقینی بحث می‌کند و بو علی در این جا در صدد است تا آن را از علم اکتسابی غیر یقینی جدا سازد. هم‌چنین ابن سینا در این پاراگراف آن نوع «یقینی» را که در «برهان» مدنظر است تعریف می‌کند. به عقیده‌ی ابن سینا علم به قضیه‌ی: «الف» «ب» است، زمانی یقینی است و می‌تواند در برهان مورد استفاده قرار گیرد که ما اولاً اعتقاد داشته باشیم که «الف» «ب» است، و ثانیاً معتقد باشیم که امکان ندارد «الف» «ب» نباشد، اعتقادی که زوال‌پذیر نباشد و دائمی باشد. بنابراین، این نوع «یقین» - که می‌توان آن را «یقین منطقی» نامید - از دو اعتقاد تشکیل می‌شود.

علاوه بر این نکته که مطرح کردیم، بو علی نکته‌ی دیگری در این پاراگراف مطرح می‌کند که ناظر بر منطق موجّهات Modal Logic است. بو علی می‌گوید: قضایای مطلق فقط شامل این اعتقاد است که مثلاً «الف» «ب» نباشد. مگر آن که قضایای مطلقه را به نحوی تعریف کنیم که شامل انواع سه‌گانه‌ی قضایای زیر باشد: (۱) قضایای ضروری‌ی ذاتیه - مانند: هر انسانی مادام که ذات او باقی است انسان است؛ (۲) قضایای ضروری‌ی وصفیه - مانند: انگشتان هر نویسنده مادام که نویسنده است متحرّک است؛ و (۳) قضایایی که از هر دو نوع ضرورت - خواه ضرورت ذاتی، خواه ضرورت وصف عنوانی - عاری هستند؛ و این به نظر بو علی یک لحاظ دیگری است. اگر قضیه‌ی مطلقه را به این صورت اخیر در معنای عامی لحاظ کنیم می‌توان در برهان از قضایای مطلقه استفاده کرد ولی اگر قضایای مطلقه را در مقابل قضایای ضروری‌ی لحاظ کنیم، در این صورت نمی‌توان از آن‌ها در برهان استفاده کرد. در هر حال هدف از طرح این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۸

مطلب در این پاراگراف این است که ما فقط می‌توانیم از قضایای ضروری در برهان استفاده کنیم.

ارسطو در فصول ۱۲ و ۱۳ کتاب «عبارت» و در فصول ۲ و ۳ و ۸ الی ۲۲ مقاله‌ی اوّل از «تحلیلات اولی» (قیاس) درباره‌ی قضایای موجهه و مختلطات اشکال چهارگانه‌ی قیاس بحث مفصلی انجام داده است.

وی در اول فصل ۲ از مقاله‌ی اوّل کتاب «تحلیلات اولی» درباره‌ی تقسیم قضایا از نظر جهت چنین می‌نویسد:

«و کل مقدّمه اما ان تكون مطلقه و اما اضطراریه و اما ممکنه».

و بدین ترتیب قضایا را از نظر جهت به سه قسم تقسیم کرده است: (۱) قضایای مطلقه، (۲) قضایای ضروری، و (۳) قضایای ممکنه. از کلمات ارسطو در این مورد می‌توان به دست آورد که به عقیده‌ی وی قضایای مطلقه در مقابل و در عرض قضایای ضروری‌اند؛ اگر چنین باشد، در این صورت نمی‌توان از قضایای مطلقه در «برهان» استفاده کرد. (۶۱) - مفهوم یقینی نتیجه‌ی بودن برهان این نیست که خود برهان هم یقینی باشد، زیرا چه‌بسا می‌توان از مقدمات کاذب به یک نتیجه‌ی صادق و یقینی نایل شد: مانند:

صدر المتألهین انگلیسی است / هر انگلیسی آسیایی است - صدر المتألهین آسیایی است.

که در آن از دو مقدمه‌ی کاذب به نتیجه‌ی صادق و یقینی دست یافته‌ایم، و این در حالی است که خود برهان هم درست soundncss است. بنابراین وصف «یقینی» را اگر به نتیجه نسبت دهیم الزاماً این وصف به مقدمات سرایت نمی‌کند، ولی اگر وصف «یقینی» را به مقدمات نسبت دهیم در این صورت نتیجه‌ی قهراً باید یقینی باشد؛ زیرا شرط ضروری استدلال درست این است که از مقدمات یقینی و صادق همواره نتیجه‌ی یقینی و صادق اخذ شود.

(۶۲) - ارسطو تعریف مذکور از «برهان» را در فصل ۲ از مقاله‌ی اوّل «انولوطیقا الاواخر» آورده است، به این صورت: «و اعنی بالبرهان القیاس المؤتلف الیقینی»؛ و این تعریف خود از «برهان» را در فصل ۱ از مقاله‌ی اوّل کتاب «جدل - طوبیقا» تفسیر کرده و روشن ساخته است که وصف «یقینی» بر مقدمات «برهان» ناظر است نه بر نتیجه‌ی «برهان»؛ عبارت ارسطو در کتاب «جدل» چنین است:

«فالبرهان هو القیاس الذی یکون من مقدّمات صادقۀ اوّلیّه، او من مقدّمات یکون مبدأ المعرفة بها قد حصل من مقدمات ما اوّلیّه»

صادقه.

ترجمه: «برهان قیاسی است که از مقدمات صادق و اولی تشکیل می‌شود، یا از مقدماتی تشکیل می‌شود که معرفت به آن‌ها از مقدمات اولی و صادق ناشی شده باشد.»

بنابراین آن‌هایی که درباره‌ی تعریف «برهان» از سوی ارسطو اختلاف کرده‌اند که آیا «یقینی بودن» وصف مقدمات برهان است یا وصف نتیجه‌ی آن- و از جمله خود ابن سینا- از کلمات ارسطو در کتاب «جدل» درباره‌ی تعریف «برهان»- که نقل کردیم- غفلت ورزیده‌اند! زیرا همان‌طور که دیدیم، ارسطو در کتاب «جدل» تصریح کرده است که «یقینی بودن» وصف مقدمات «برهان» است نه وصف نتیجه‌ی «برهان». بنابراین، برخلاف نظر ابن سینا، در کلمات ارسطو درباره‌ی «برهان» و تعریف آن تحریفی صورت نگرفته است.

و معنی این سخن شیخ الرئيس که می‌گوید: «زیرا وقتی یقینی بودن وصف مقدمات باشد، نشانگر حال برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۱۹

خود برهان است و وقتی وصف نتیجه باشد، حال برهان را در قیاس با امری غیر آن نشان می‌دهد.» این است که اگر یقین به محتوای نتیجه‌ی برهان از یقینی بودن مقدمات ناشی شود، نشانگر این است که این یقین محصول خود برهان است، اما اگر یقین به محتوای برهان نتیجه‌ی برهان محصول مقدمات نباشد (- مثال یادداشت قبل) نشانگر این است که این یقین، نه از خود برهان، بلکه از جای دیگر نشأت گرفته است. در مثال یادداشت قبل، یقین به محتوای نتیجه، یعنی: یقینی به آسیایی بودن صدر المتألهین، محصول صدق و یقینی بودن مقدمات نیست، بلکه محصول علم دیگری است. به همین خاطر بو علی نوشت: «وقتی یقینی بودن ... وصف نتیجه باشد، حال برهان را در قیاس با امری غیر آن [استدلال و برهان] نشان می‌دهد.» (۶۳)- سخن بر سر این است که استقراء تام قطعا تولید یقین می‌کند، و بنا بر همین خصلت جزو براهین محسوب می‌شود زیرا استقراء تام در واقع به قیاس مقسم بازگشت می‌کند. برای روشن شدن کیفیت بازگشت استقراء تام به قیاس مقسم مثال زیر را در نظر بگیرید: (این مثال از منطق مظفر اخذ شده است- بحث اقسام استقراء، ص ۲۶۴)

هر شکل یا کروی است یا دارای اضلاع/ هر شکل، اعم از کروی و دارای اضلاع، متناهی است- پس هر شکل متناهی است. در این قیاس، صغری- هر شکل یا کروی است یا دارای اضلاع- نتیجه‌ی یک استقراء تام درباره‌ی اشکال هندسی است. بنابراین ابن سینا معتقد شد که این نوع استقراء هم در حکم و تعریف برهان داخل است.

اما استقرای دیگری که بو علی آن را مشمول تعریف برهان نمی‌داند، همان استقراء ناقص است؛ زیرا به عقیده‌ی بو علی و حتی خود ارسطو، استقراء ناقص به خودی خود تولید یقین نمی‌کند، چنانچه به زودی در متن کتاب این مساله مورد بحث قرار خواهد گرفت. (۶۴)- عده‌ای گمان کرده‌اند که قیاس اقترانی صرفا از قضایای حملی تشکیل می‌شود، در حالی که چنین نیست؛ زیرا قیاس اقترانی در مقابل قیاس استثنایی است، بنابراین امکان تشکیل قیاس اقترانی از شرطیات وجود دارد. به عبارت دیگر، تقسیم قیاس به انواع آن از نمودار زیر تبعیت می‌کند:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۰

فرق قیاس اقترانی شرطی با قیاس اقترانی حملی این است که قیاس اقترانی شرطی، برخلاف قیاس اقترانی حملی، از دو قصفیه‌ی حملی تشکیل نمی‌شود؛ بلکه ممکن است هر دو مقدمه، یا یکی از مقدمات آن، شرطی باشد. به همین جهت قیاس اقترانی شرطی را چنین تعریف کرده‌اند: «قیاس اقترانی شرطی قیاسی است که هر دو، یا یکی از مقدمات آن، شرطی باشد.» (۶۵)- یعنی حد اوسط و حد اکبر نسبت به هم تقدّم بالطبع نداشته باشند، یعنی بین‌شان نه از نظر وجود و نه از نظر ماهیت رابطه‌ی علّ و معلولی وجود نداشته باشد.

(۶۶) - در سه پاراگراف اخیر ابن سینا برهان‌های لم، آن مطلق و دلیل را تعریف کرده و برای هریک از آن‌ها مثال‌هایی می‌زند. لازم است در این مورد به نکاتی چند توجه شود:

(الف) در هر برهانی حد اوسط علت تصدیق نتیجه است و منظور از نتیجه ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است. بنابراین حد اوسط همواره علت علم به نتیجه است؛ و هیچ برهانی از آن جهت که برهان است فاقد این خصلت نیست.

(ب) گاهی حد اوسط علاوه بر این که علت تصدیق نتیجه است، در نفس الامر هم علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است؛ به عبارت دیگر حد اوسط هم علت علم و تصدیق به نتیجه است و هم علت وجود نتیجه در نفس الامر. اگر در برهانی حد اوسط این هر دو نقش را داشته باشد، آن برهان را «برهان لم» می‌نامند.

(ج) گاهی حد اوسط، هر چند علت تصدیق به نتیجه است، با این حال معلول نتیجه، یعنی: معلول ثبوت الاکبر للاصغر است - درست برعکس برهان لم. به عبارت دیگر، حد اوسط که علت تصدیق نتیجه است، در نفس الامر از نظر وجود معلول نتیجه، یا ثبوت الاکبر للاصغر است. چنین برهانی «دلیل» نامیده می‌شود.

(د) گاهی حد اوسط، هر چند علت تصدیق نتیجه است با این حال، نه علت نفس الامری نتیجه و نه معلول نفس الامری نتیجه است، یعنی: بین نتیجه - ثبوت الاکبر للاصغر - و حد اوسط، از نظر وجود و نفس الامر، رابطه‌ی علّیت و معلولیتی وجود ندارد بلکه، هر دو، می‌توانند معلول علت ثالثی باشند، و ما در برهان از احد المعلومین به معلول دیگر پی ببریم. این نوع برهان را «برهان آن مطلق» می‌نامند.

مثال‌های هر سه نوع برهان در متن کتاب آشکار است. ابن سینا در این مثال‌ها گاهی از ذکر نتیجه خودداری کرده است.

(۶۷) - مقصود از «مطلوب»، نتیجه - یعنی: ثبوت الاکبر للاصغر است.

(۶۸) - یعنی: وجود فی نفسه‌ی تب نوبه؛ مقصود از «به‌طور مطلق» مفاد هل بسیط است.

(۶۹) - ابن سینا در این پاراگراف نکته‌ی بسیار مهمی را مطرح کرده است که درک کامل برهان لم و علّیت موجود در آن منوط به فهمیدن دقیقه این نکته است؛ این مساله آن‌چنان ظریف است که حتی برخی از بزرگان اندیشه در دریافت آن و تعیین مصادیق آن در قلمرو معرفت انسانی - و به‌ویژه در حوزه‌ی ربوبیات و الهیات به معنی اخص - دچار اضطراب شده‌اند!

و را به نحوی که معلول باشد فرض می‌کنیم، لازم نیست هر گاه این دو در برهانی واقع شوند به نحوی که - که معلول است - نتیجه باشد و - که علت است - حد اوسط باشد، آن برهان الزاما و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۱

ضرورتا برهان لم باشد! و همین‌طور امکان دارد که - که معلول است - به عنوان حد اوسط در برهانی واقع شود و با این حال آن برهان ضرورتا برهان لم باشد! زیرا همان‌طور که قبلا در تعریف «برهان لم» - رجوع کنید به یادداشت شماره‌ی ۶۶، بند ۲ - گفته شد، ملاک «لمی» بودن یک برهان این نیست که حد اوسط علت خود حد اکبر باشد، بلکه ملاک این است که حد اوسط - هر چند معلول حد اکبر باشد - علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر در نفس الامر باشد. اما گاهی امکان دارد که حد اوسط هم علت خود حد اکبر باشد و هم علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر در نفس الامر؛ با این حال علت بودن حد اوسط برای خود حد اکبر ربطی به «لمی» بودن برهان ندارد. بنابراین نسبت بین حد اوسط و حد اکبر هر چه که باشد - خواه حد اوسط معلول حد اکبر باشد، و خواه حد اوسط علت حد اکبر باشد - در «لمی» بودن برهان دخالتی ندارد. پس به‌طور کلی ملاک «لمی» بودن یک برهان فقط و فقط این است که: «حد اوسط علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر - یعنی: نتیجه - در نفس الامر باشد.»

براساس این مطالب فهم مثالی که ابن سینا در متن برای مورد دوم آورده است آسان می‌شود: انسانیت زید علت حمل حیوانیت بر زید است، زیرا حیوانیت ابتدا بر انسان حمل می‌شود و سپس از طریق انسان بر زید حمل می‌گردد. بنابراین برهانی که حیوانیت زید

را از طریق انسانیت او اثبات می‌کند، یک «برهان لم» است - هرچند خود انسان که در این برهان حدّ اوسط قرار می‌گیرد معلول حیوان، که در این برهان حدّ اکبر است، می‌باشد زیرا حیوان جزء ماهیت انسان و روشن است که جزء ماهیت علت ماهیت است. مثال مذکور به صورت زیر درمی‌آید:

زید انسان است / انسان حیوان است - زید حیوان است.

محقق طوسی - اساس الاقتباس، صفحه ۳۶۳ - می‌گوید: «و بایست دانست که وجود اکبر اصغر را، غیر نفس اکبر و اصغر بود؛ پس علت او، غیر علت هر یکی از این دو حدّ باشد. و وضع علت اوست تنها در اوسط که مقتضی لمیت برهان بود نه وضع علت نفس اکبر». شخص ناشناسی در حاشیه، این عبارت محقق طوسی را که: «وضع علت اوست تنها در اوسط» به این صورت تفسیر کرده است که: «یعنی علت وجود اکبر اصغر را». برای بحثی مفصل در این خصوص - مهدی قوام صفری، مسائل فلسفه‌ی اولی و برهان لم، نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تبریز، ۱۳۶۹ شماره‌ی ۳ - ۲، صص: ۸۰ - ۹۵.

ابن سینا در آخر این پاراگراف اشکالی را مطرح می‌کند ولی پاسخ نمی‌دهد و آن را به آینده موکول می‌کند؛ وی پاسخ این اشکال را در فصل دهم از مقاله‌ی اول مطرح کرده است. (ر ک: یادداشت شماره‌ی ۱۰۵) (۷۰) - ابن سینا در این پاراگراف، تا این جا، دو مطلب را مطرح کرده است: (الف) - اولاً - علّیت حدّ اوسط نسبت به نتیجه، در برهان لم، باید روشن و بین باشد و (ب) - ثانیاً حدّ اوسط، باید در برهان لم، علت تامه‌ی نتیجه باشد نه علت ناقصه‌ی آن. بنا بر شرط (ب) اگر در برهانی حدّ اوسط علت ناقصه‌ی نتیجه باشد، آن برهان تولید یقین نمی‌کند؛ و بنا بر شرط (الف) حتی در صورتی حدّ اوسط علت تامه‌ی نتیجه باشد ولی ما از علّیت آن آگاه نباشیم، آن برهان نسبت به ما - که به علّیت حدّ اوسط نسبت به نتیجه علم نداریم - برهان لم نخواهد بود. - متن بند ۷۷ پس از این.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۲ (۷۱) - در این مثال سخن بر سر این است که چون حساسیت علت تامه‌ی حیوان نیست بنابراین اگر در برهانی حساسیت حدّ اوسط قرار بگیرد و از طریق آن حیوانیت اثبات شود، در واقع آن برهان، برهان لمی نخواهد بود. ذیل این پاراگراف در مورد «یقین» منطقی بحث می‌کند که این نوع «یقین» از طریق مطابقت با وجود و از طریق استقراء حاصل نمی‌شود زیرا «یقین» منطقی ضرورت مطلق را افاده می‌کند (- به یادداشت شماره‌ی ۶۰) در حالی که مطابقت با وجود و استقراء - آن هم در صورتی که تام باشد - فقط درباره‌ی افراد موجود تولید یقین می‌کند نه درباره‌ی افراد موجود و مقدره‌ی الوجود.

معنی این عبارت ابن سینا که: «هرآنچه ضرورت و بدهت، وجود آن را انکار نمی‌کند تو وجود آن را جایز می‌دانی؛ و طرف مقابل آنچه وجودش را جایز بدانی، برای تو یقینی نخواهد بود.» این است که:

وقتی محال بودن امری را نتوانیم اثبات کنیم باید وجود آن را ممکن تلقی کنیم؛ و هرگاه چیزی را ممکن تلقی کردیم طرف مقابل آن برای ما یقینی نخواهد بود. به عبارت دیگر، همان‌طور که پیش از این - در یادداشت شماره‌ی ۶۰ - گفته‌ایم «یقین» عبارت است از تصدیق به امری، به نحوی که خلاف این تصدیق محال باشد، وقتی خلاف تصدیق محال نباشد بلکه ممکن باشد، در واقع آن تصدیق، یک تصدیق یقینی نیست.

(۷۲) - یعنی شعله معلول آتش است، اما همین شعله، که خود معلول آتش است، علت رسیدن آتش به چوب است. بنابراین چه بسا ذات یک چیز معلول ذات چیز دیگری باشد، اما همان معلول، علت بودن ذات آن علت در چیز دیگر باشد؛ مثلاً «الف»، «ب» و «ج» را فرض می‌کنیم: و فرض می‌کنیم که «ب» ذاتا معلول «الف» باشد، در این جا اشکالی ندارد که «ب» - هرچند معلول «الف» است - علت بودن «الف» در «ج» باشد. زیرا ذات «الف» - که علت «ب» است - یک چیز است و بودن «الف» در «ج» - که معلول «ب» است - چیز دیگری است.

(۷۳) - و حال آن که شخص با تألیف قیاس مذکور در صدد این بود که از طریق خنده‌ناکی ناطقیت را - که علت خنده‌ناکی است - به عنوان نتیجه مورد شناسایی قرار دهد.

(۷۴) - یعنی حتی اگر فرض کنیم که در قیاس زیر:

انسان خنده‌ناک است / هر خنده‌ناک ناطق است - انسان ناطق است.

قضیه‌ی کبری یقینی است، با این حال چون قضیه‌ی صغری - یعنی: «انسان خنده‌ناک است» - یقینی نیست، بنابراین باز نتیجه‌ی چنین قیاسی - یعنی قضیه‌ی: «انسان ناطق است» - نمی‌تواند یقینی باشد.

(۷۵) - زیرا صفرای قیاس مذکور - یعنی: «انسان خنده‌ناک است» - فرع بر ناطقیت انسان است، و وقتی ناطقیت معلوم نباشد خنده‌ناک بودن هم معلوم نخواهد بود.

(۷۶) - عبارات ابن سینا در این پاراگراف بلند بسیار پیچیده است به نحوی که در وهله‌ی اول استنباط مطلب از آن مشکل به نظر می‌رسد.

موضوع بحث در این پاراگراف قاعده‌ی معروف: «ذوات الاسباب لا يعرف الا باسبابها» است. این قاعده می‌گوید: آنچه که سبب دارد شناختن آن جز از طریق سبب محال است. در این جا ابتدا به بیان یک نکته بسیار اساسی در مورد شناخت اشیاء می‌پردازیم؛ گفته‌اند: «يعرف الاشياء باضدادها او باغيارها»! یعنی:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۳

اشیاء با اضداد و حتی با اغیارشان شناخته می‌شوند؛ اما با توجه به قاعده‌ی «ذوات الاسباب» این سخن مسامحه‌ای بیش نیست و بلکه ممکن است فقط در حوزه‌ی «ارزش‌ها» کارآیی داشته باشد نه حوزه‌ی شناخت حقایق. آری مثلاً، ارزش شب در مقایسه با روز شناخته می‌شود ولی هرگز خود شب از طریق روز شناخته نمی‌شود، بلکه باید از طریق علتش شناخته شود. بنابراین به طور کلی شناسایی هر چیزی که سبب دارد صرفاً باید از طریق آن سبب و علت صورت گیرد؛ اما چگونه؟

هرگاه محمولی را نسبت به یک موضوع لحاظ کنیم و بخواهیم درباره‌ی آن به ایجاب یا به سلب حکم کنیم دو حالت ممکن است پیش بیاید: (۱) عقل بین این محمول و آن موضوع یک رابطه‌ی ضروری درک کند؛ به عبارت دیگر، ثبوت محمول برای موضوع را ضروری بداند، در چنین موردی قضیه‌ای که حاصل می‌شود یک قضیه‌ی بدیهی خواهد بود و احتیاجی به برهان نخواهد داشت. (۲) ممکن است ثبوت محمول برای موضوع فی حد نفسه ضروری نباشد بلکه امکان داشته باشد؛ در این صورت اگر ثبوت این محمول برای موضوع ضرورت پیدا کند، این ضرورت ناشی از علتی خواهد بود. در چنین مواردی اگر بخواهیم برهانی تشکیل دهیم، طبیعی‌ترین راه حدّ اوسط قرار دادن آن علت است: یعنی ابتدا آن علت را بر موضوع حمل کنیم و سپس از طریق آن علت - که حدّ اوسط است - محمول را بر آن موضوع ثابت کنیم. زیرا فقط از راه این علت است که می‌توان علم یقینی حاصل کرد، یعنی یقین حاصل کرد که سلب آن محمول از این موضوع محال است. بنابراین چنین برهانی صرفاً برهان «لم» خواهد بود؛ زیرا علت را در آن حدّ اوسط قرار داده‌ایم. پس امکان ندارد چیزی را که علت دارد جز از طریق علتش بشناسیم. اگر در چنین مواردی علت را حدّ اوسط قرار ندهیم، بلکه برعکس، معلول را حدّ اوسط قرار دهیم و بخواهیم از راه معلول، علت را ثابت کنیم، چنین قیاسی هرگز مفید یقین نخواهد بود.

ابن سینا در این مورد مثالی مطرح می‌کند: فرض کنید که بخواهیم ناطق بودن انسان را - که علت است - از راه خنده‌ناک بودن وی - که معلول آن علت است - اثبات کنیم؛ باید قیاس زیر را تألیف کنیم:

انسان خنده‌ناک است / هر خنده‌ناک ناطق است - انسان ناطق است.

به عقیده‌ی ابن سینا چنین قیاسی، برهان نخواهد بود! زیرا فرض این است که ما ناطق بودن انسان را - که علت خنده‌ناک بودن

اوست- نمی‌شناسیم، بنابراین خنده‌ناک بودن انسان- یعنی صغرای قیاس- برای ما یقینی نخواهد بود، به عبارت دیگر سلب خنده‌ناکی از انسان محال نخواهد بود. تنها در صورتی به خنده‌ناکی انسان علم یقینی پیدا می‌کنیم که ابتدا بدانیم که انسان ناطق است و ناطق بودن وی علت خنده‌ناک بودن اوست. (۷۷)- یعنی در این جا ذات موضوع علت ثبوت محمول است.

(۷۸)- از آنچه که ابن سینا در پاراگراف قبلی مطرح کرد- و ما آن را در یادداشت شماره‌ی ۷۶ به تفصیل شرح کردیم- ممکن است این سؤال مطرح شود که: اگر ثبوت محمول برای موضوع سبب نداشته باشد، راه حصول علم یقینی در این گونه موارد چیست؟ پاسخ این است که در این گونه موارد قطعاً اقامه‌ی برهان لم مقدور نیست، زیرا روشن است که آنچه را که سبب ندارد نمی‌توان از راه سبب شناخت. بنابراین راه حصول علم یقینی در این گونه موارد چیست؟ پاسخ این است که در این گونه موارد قطعاً اقامه‌ی برهان لم مقدور نیست، زیرا روشن است که آنچه را که سبب ندارد نمی‌توان از راه سبب شناخت. بنابراین راه حصول علم یقینی در این گونه موارد راه دیگری غیر از راه برهان لم است؛ بو علی این را با نام برهان ان معرفی کرده و برای آن شرایطی قایل می‌شود: اگر موضوعی داشته باشیم که این موضوع دارای دو محمول

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۴

جداگانه باشد و این محمولات از عوارض ذاتی آن موضوع باشند، و یکی از این عوارض ذاتی برای موضوع بین الثبوت باشد و همین‌طور ثبوت یکی از این دو عارض بر عارض دیگری هم بین و بدیهی باشد در این صورت عارضی را که ثبوت آن برای موضوع بین است صغری قرار می‌دهیم و عارض دیگر را کبری قرار داده و از این طریق ثبوت عارض دوم بر موضوع را از طریق عارض بین الثبوت ثابت می‌کنیم.

ممکن است در این جا این اشکال مطرح شود که اگر هر دو محمول جزو ذاتیات موضوع‌اند پس چرا یکی از آن‌ها برای موضوع بین الثبوت است و دیگری بین الثبوت نیست؟ پاسخ این است که منظور از ذاتی در کتاب «برهان» ذاتی باب برهان است که به دو قسم تقسیم می‌شود: (۱) عرض ذاتی بین الثبوت و (۲) عرض ذاتی غیر بین الثبوت.

بنابراین، این نوع برهان که در آن از یکی از دو عارض ذاتی به عارض ذاتی دیگر پی برده می‌شود، از نوع برهان انّ مطلق است (-) به یادداشت شماره‌ی ۶۶ بخش ۴؛ و دارای شرایط زیر است:

(الف) حدّ اوسط و حدّ اکبر باید از عوارض ذاتی موضوع باشند؛ یعنی: ثبوت آن‌ها بر موضوع نیازمند به علت و واسطه‌ی در ثبوت نباشد و صرف ذات موضوع به خودی خود ثبوت آن‌ها را اقتضا کند.

(ب) ثبوت حدّ اوسط بر حدّ اصغر بین باشد؛ یعنی: علاوه بر این که حدّ اوسط ذاتی حدّ اصغر (- موضوع) است، ثبوتش بر آن بین هم باشد.

(ج) ثبوت حدّ اکبر (یکی از دو عارض ذاتی) بر حدّ اوسط (عارض ذاتی دیگر) بین باشد.

(د) ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر غیر بین و بنابراین مجهول باشد. (۷۹)- این ارجاع اشاره است به آنچه که در مورد حسّاس و حیوان در فصل هفتم از مقاله‌ی اول گفته شد. آن جا گفته شد که هرگاه بخواهیم حسّاس را به انسان حمل کنیم در این جا حیوان در ثبوت حسّاس- که از عوارض حیوان است- بر انسان- که از انواع حیوان است- واسطه است.

(۸۰)- بنابراین، این برهان هم برهان لمّی است. محقق طوسی در شرح اشارات (دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ه. ق، ج ۱، ص ۳۰۸) در بحث از برهان لم این برهان را جزو براهین لم به حساب آورده است: «قولنا العالم مؤلف و لکل مؤلف مؤلف». یعنی: عالم مؤلف است و هر مؤلف مؤلف دارد.

(۸۱)- این پاراگراف اشکالی را درباره‌ی اصل مطلب این فصل مطرح می‌کند و به پاسخ آن می‌پردازد. مطلب اصلی این فصل این بود که آنچه علت دارد باید از راه علتش شناخته شود؛ اشکال‌کننده می‌گوید: ما گاهی از راه معلول به علت پی می‌بریم! ابن سینا

در پاسخ این اشکال می‌گوید: از دو حال خارج نیست (۱) یا صغرای قیاس قضیه شخصی است که در این صورت از محل بحث خارج خواهد بود زیرا برهان در قضایای کلی جریان دارد و (۲) یا صغرای قیاس قضیه کلیه است، در این صورت باید در این صغری دقت کرد که آیا یقینی است یا نه. ابن سینا در این مورد مثالی می‌زند:

هر جسم مؤلف از هیولی و صورت است / هر مؤلف، مؤلف دارد - جسم مؤلف دارد.

و می‌گوید در این جا گمان شده است که از معلول به علت علم حاصل شده است و حال آن که اگر در این برهان خوب دقت شود، معلوم می‌شود که آن برهان لمی است و از علت به معلول علم حاصل شده است؛ زیرا حدّ اوسط این برهان عبارت است از: «مؤلف بودن از هیولی و صورت»، که در واقع در قضیه کبری این حدّ اوسط تماماً تکرار نشده است. بنابراین باید قیاس مذکور به صورت زیر تألیف شود:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۵

هر جسم مؤلف از هیولی و صورت است / و هر مؤلف از هیولی و صورت احتیاج به مؤلف دارد - جسم احتیاج به مؤلف دارد. در این جا حدّ اکبر - احتیاج به مؤلف داشتن، و حدّ اوسط - مؤلف از هیولی و صورت بودن؛ بنابراین از آن جا که «مؤلف از هیولی و صورت بودن» علت نیاز و احتیاج به «مؤلف داشتن» است، بنابراین حدّ اوسط علت حدّ اکبر و علت ثبوت حدّ اکبر بر حدّ اصغر (- جسم) است، بنابراین برهان، برهان لمی است. (۸۲-) در این جا شیخ اشکال دیگری مطرح کرده و پاسخ می‌دهد، اشکال این است که گاهی ما دو امری داریم که - مانند دو برادر نسبت به هم متضایف‌اند - توسط یکی دیگری را می‌شناسیم بدون آن که آن را از طریق علتش شناخته باشیم؛ بنابراین لازم نیست ما همواره معلول را از طریق علتش بشناسیم بلکه امکان دارد یک معلول را از طریق چیزی شناخت که با آن رابطه‌ی تضایف دارد.

شیخ در پاسخ می‌فرماید: فرض می‌کنیم که «الف» و «ب» دو امر متضایف‌اند، اگر «الف» و نسبت آن به حدّ اصغر (- موضوع) از طریق علتش شناخته نشده باشد، در این صورت شناخت آن یقینی نبوده و بنابراین نمی‌توان چیز دیگری را - مثلاً «ب» را - براساس آن شناخت. و اگر «الف» و نسبت آن به حدّ اصغر از راه علتش شناخته شده باشد، قطعاً «ب» نیز، چون با «الف» متضایف است و با آن تکافؤ می‌کند، از راه علتش شناخته شده است. و اگر فرض کنید که مثلاً ثبوت «الف» برای حدّ اصغر از ثبوت «ب» بر حدّ اصغر اعراف است، و بخواهید از این طریق آنچه را که اعراف است - یعنی: «الف» را - واسطه‌ی شناسایی آن چیزی قرار دهید که ثبوت آن بر حدّ اصغر اخفی است - یعنی: «ب» - در این صورت این دو باهم متضایف نخواهند بود.

(۸۳-) اشاره است به قیاس استثنایی مذکور در اشکال قبل مبنی بر این که: عدد یا زوج است یا فرد ...

(۸۴-) یعنی اگر از راه علت شناخته شود در این صورت فقط برهان آن نخواهد بود و می‌تواند برهان لم هم باشد.

(۸۵-) مقصود ابن سینا این نیست که ما درباره‌ی هیچ یک از جزئیات یک مفهوم کلی نمی‌توانیم از راه عقل علم بدیهی حاصل کنیم، بلکه مقصود وی این است که اگر فرض کنیم که حکم برای هر یک از جزئیات بدیهی باشد و برای مفهوم کلی بدیهی نباشد و بخواهیم از راه جزئی بدیهی حکم کلی غیر بدیهی را اثبات کنیم، چنین چیزی امکان‌پذیر نیست.

(۸۶-) این فصل، از اهمّ فصول کتاب «برهان» است که درباره‌ی شبهه‌ی ناگشودنی «استقراء» بحث می‌کند که از اهمّ مسائل معرفت‌شناسی یا فلسفه‌ی علم است. مساله‌ی استقراء با این پرسش مطرح می‌شود که: در موردی که ثبوت محمول برای موضوع سبب و علت نداشته باشد، تا از طریق آن سبب و برهان لم شناخته شود، علم یقینی چگونه حاصل می‌شود؟ (البته این صورت‌بندی مساله‌ی استقراء صورت‌بندی خاصّ ارسطو و بو علی از مساله است.) بو علی در پاسخ این سؤال می‌گوید:

ثبوت چنین محمولی برای موضوع یا خودبه‌خود بین است یا نه، خودبه‌خود بین نیست؛ اگر بین باشد نیازی به برهان نیست و اگر بین نباشد باید از طریق استقراء اثبات شود؛ اما استقراء ناقص تولید یقین نمی‌کند! زیرا اثبات یک حکم برای یک مفهوم کلی از راه

تفحص در جزئیات آن در «استقراء» محسوسات منحصر است و علم به محسوسات هم اگر واجد ضرورتی باشد، آن ضرورت، فقط ضرورت

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۶

به شرط محمول است؛ یعنی: زایل شدنی است و یقین منطقی تولید نمی‌کند. زیرا استقراء عبارت است از تفحص در جزئیات (یعنی: جزئی حقیقی) و تعمیم حکم آن‌ها به مفهوم کلی؛ و علم به جزئیات حقیقی نمی‌تواند از راه عقل حاصل شود- هرچند در علم به جزئیات اضافی مانند انواع چنین امکانی وجود دارد- بنابراین از راه حس حاصل می‌شود. بنابراین علم به مفهوم کلی تابع علم به محسوسات (- جزئیات) است و لذا فاقد یقین منطقی خواهد بود. (۸۷)- از این جا بو علی بحث درباره‌ی «تجربه» را آغاز می‌کند و مراد از این بحث یافتن راه حلی برای مشکل استقراء که در اول این فصل مطرح شد می‌باشد.

(۸۸)- منظور از «اتفاق» در این جا این است که علت بالعرض به جای علت با لّمذات اخذ شود. علت بالعرض، چیزی است که علت اصلی معلوم نیست.

(۸۹)- یعنی ما سبب مسهل بودن سقمونیا را نمی‌دانیم اما به مسهل بودن آن یقین پیدا می‌کنیم، پس این مورد آن قاعده را که در فصل هشتم از مقاله‌ی اول کتاب «برهان» مورد بررسی قرار گرفت نقض می‌کند؛ قاعده‌ای که می‌گفت هرآنچه سبب دارد باید از طریق سبب شناخته شود!

(۹۰)- بو علی از این جا به بعد به پاسخ پرسشی می‌پردازد که در یادداشت قبل آن را مطرح کردیم و می‌گوید:

در تجربه برخلاف استقراء در واقع از طریق سبب علم حاصل می‌شود.

(۹۱)- این سخن بو علی که: «آنچه اتفاقی است نه دائمی و نه اکثری است» یکی از قوانین اساسی علم‌شناسی ارسطویی است که به «قاعده‌ی اتفاقی مشهور است. اولین تقریر این قاعده در فصل ۳۰ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر ارسطو: ۷۸ ب، ۲۰ به این صورت آمده است: «الامر الذی بالاتفاق لیس هو ضروریا و لا علی اکثر الامر». ترجمه‌ی انگلیسی این قاعده (در:

Jonathan Barncs, Vol. one, Princcton university press, second printing, The coplete works of ARRISTOTLE, the Revised oxford translation, Edited by

(. ۱۴۴، ۱۹۸۵ چنین است:

». What holds by chance is neither necessary nor for the most part «

یعنی: «امری که اتفاقی است، نه ضروری و نه اکثری است».

در علم‌شناسی ارسطویی- و به تبع آن در علم‌شناسی سینی- از این قاعده برای تحویل استقراء به قیاس استفاده می‌شود تا از این رهگذر مس وجود استقراء را با کیمیای قاعده‌ی «اتفاقی» به زرناب قیاسی تحویل دهند که قادر است درباره‌ی موارد استقراء شده علم یقینی تولید کند. کیفیت این تحویل به سادگی به صورت زیر است:

(۱) سقمونیا اکثرا یا دائما اسهال صفراء می‌کند،

(۲) آنچه اکثری یا دائمی است اتفاقی نیست؛

(۳) بنابراین اسهال صفراء توسط سقمونیا اتفاقی نیست؛

(۴) پس اسهال صفراء توسط سقمونیا علی است!

و به این ترتیب (۱) که تولید معرفت یقینی نمی‌کند به وساطت (۲)- که قاعده‌ی اتفاقی است- به (۳) و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۷

(۴)- که تولید معرفت یقینی می‌کند- تحویل داده می‌شود. قطعی‌ترین مرحله در این استدلال، مرحله‌ی (۲) است. این قیاس را از

این جهت که به هنگام مشاهده‌ی تکرار کثیر امری تجربی در ذهن انسان به‌طور پوشیده و ناخودآگاه تشکیل می‌شود «قیاس خفی» می‌نامند. بنابراین مجزبات - که از طریق تحویل استقراء به قیاس حاصل می‌شوند - تولید معرفت یقینی کرده و در منطق ارسطویی جزو بدیهیات ثانوی تلقی می‌شوند؛ و به همین جهت منطق ارسطویی مجزبات را جزو مبادی «برهان» محسوب می‌کند!

قیاس «خفی» فقط زمانی تولید معرفت یقینی می‌کند که قطعی‌ترین مرحله‌ی آن، یعنی مرحله (۲) - قاعده‌ی اتّفاقی - خود بر یک اساس و شالوده‌ی یقینی استوار باشد. اما قاعده‌ی اتّفاقی از استواری و «یقینی بودن» بسیار دور است! در مورد ایرادهای اساسی و بنیان کن وارد بر این قاعده - «سید محمّد باقر صدر، الاسس المنطقیة للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۹۸۶، صص: ۶۵-۴۷» - که در آن انتقادهایی براساس اعتراضات هفت‌گانه از قاعده‌ی اتّفاقی ارسطویی به عمل آمده است و ثابت شده است که این قاعده نه یک قاعده عقلی است و نه یک قاعده تجربی و نه یک قاعده‌ی بدیهی است و نه این که یک قاعده‌ی برهانی است! قاعده‌ی مذکور چنانچه از بعضی از کلمات خود ابن سینا برمی‌آید یک قاعده‌ی فلسفی - استدلالی نیست، بلکه یک قاعده‌ی خطابی محض است؛ - ابن سینا، شفاء، الطبیعیات، ۱ - السماع الطبیعی، تحقیق: سعید زاید، چاپ افست قم، ۱۴۰۵، فصل ۱۳، مقاله‌ی اول؛ ابن سینا در صفحه‌ی ۶۳ می‌نویسد: «و انت تعلم انّ التّیاس لا یقولون لما یكون کثیرا عن سبب واحد بعینه او دائماً، انه کائن اتّفاقا او بالبحث».

یعنی: می‌دانی که مردم آنچه را که دائماً یا اکثراً از سبب واحدی به وجود می‌آید اتّفاقی یا شانسی نمی‌خوانند! و روشن است که این عبارت بر عقل سلیم عامه تأکید می‌کند و خصصت خطابی دارد! نیز در مورد مجربات رجوع کنید به مقاله‌ی من: ارزیابی تجربه در برهان، نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، بهار و تابستان ۱۳۷۰، شماره‌ی مسلسل ۱۳۹ - ۱۳۸، صص: ۱۳۹ - ۱۵۲. (۹۲) - زیرا اگر جسم از آن جهت که جسم است اسهال صفراء را اقتضاء کند، باید هر جسمی چنین اقتضایی داشته باشد.

(۹۳) - منظور از این قوه ذاتیات سقوطی است.

(۹۴) - از این جا به بعد ابن سینا در صدد مطرح ساختن شرایطی است که تحت آن شرایط تجربه تولید یقین می‌کند.

(۹۵) - در این جا ابن سینا این مسأله‌ی اساسی و بسیار مهم معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی علم را مطرح می‌کند که چرا استقراء ناقص تولید یقین نمی‌کند ولی تجربه تولید یقین می‌کند؟ البته جا داشت که این سؤال اساسی قبل از مطالب پاراگراف قبل مطرح شود؛ زیرا در واقع پاسخ این سؤال بنا بر مبنای ارسطو و بو علی براساس «قاعده‌ی اتّفاقی» و «قیاس خفی» داده می‌شود که این پاسخ در پاراگراف قبل مطرح شده است. سؤال‌کننده گویی سؤال خود را به این صورت مطرح کرده است که: چرا استقراء اگر بخواهد علم یقینی تولید کند باید تمام موارد را استیفاء کند در حالی که تجربه با مشاهده‌ی موارد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۲۸

معدود و متناهی علم یقینی تولید می‌کند؟

این همان پرسش و مسئله‌ای است که کارل پوپر آن را به دیوید هیوم نسبت داده و آن را به پیروی از کانت مسأله‌ی هیوم می‌نامد (ر ک: کارل ریموند پوپر، سید حسین کمالی، منطق اکتشاف علمی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول ۱۳۷۰، ص: ۴۸). دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) در خصوص استقراء دو مسئله مطرح کرده است: یک مسئله‌ی منطقی و یک مسئله‌ی روان‌شناختی -

, Karl R. Popper, objextive knowleldge ,oxford ,at the clavendon press

. (۳، ۱۹۷۲)

مسئله‌ی منطقی هیوم درباره‌ی استقراء این است که چگونه می‌توان از موارد مشاهده شده، حکم موارد مشاهده و تجربه نشده را به

دست آورد. و مسئله‌ی روان‌شناختی وی این است که با این حال چرا مردم انتظار و باور دارند که موارد مشاهده و تجربه نشده عیناً مثل موارد مشاهده و تجربه شده خواهند بود؟) -

Book I ,Part III ,section vi ,p .۱۹ ;Book I ,Part III ,section xii ,p .۹۳۱ .(Hume ,treatise on
 ,human Nature ,ed .Selby –Bigge ,oxford ,۱۸۸۸ ,۱۷۹۱

ابن سینا با طرح پرسش مزبور در واقع هشت قرن قبل از هیوم هر دو مسئله‌ی هیوم را مطرح کرده، و به پیروی از ارسطو، با توسل به قاعده‌ی اتّفاقی به آن پاسخ گفته است. مسئله‌ی استقراء اگر در فلسفه‌ی غرب به نام مسئله‌ی هیوم خوانده شود، باید در فلسفه‌ی اسلامی به نام مسئله‌ی بو علی نامیده شود. (۹۶) - منظور قیاس «خفی» است. (- یادداشت شماره‌ی ۹۱).

(۹۷) - ابن سینا در این پاراگراف در واقع مطلب کاملاً- مهمی را مطرح کرده است و آن مطلب این است که: اولاً، کلیت حاصل از تجربه کلیتی است مشروط! بنابراین تعمیم نتایج تجربی فقط زمانی میسر و منطقی مقبول است که شرایطی که تجربه در آن انجام شده عیناً تکرار پذیرد! امّا واقعیت این است که ما در حوزه‌ی علوم تجربی از ادراک تکرار عینی آن شرایط عاجز هستیم! و این نقص بزرگی در حوزه‌ی معارف تجربی آدمی است.

ثانیا، در هر تجربه‌ای در مورد اموری که باهم مقارنت دارند و تکرار می‌پذیرند باید از یک نکته غفلت نشود: آن نکته این است که ارتباط امور مقارن باهم ذاتی باشد نه عرضی! اگر اموری که باهم تکرار می‌شوند نسبت به هم رابطه‌ی عرضی داشته باشند نتیجه‌ی حاصل از تجربه یقینی نخواهد بود، بلکه ظنی خواهد بود. اگر از این نکته غفلت شود تعمیم نتایج حاصل شده از تجربه منطقی هیچ پشتوانه‌ای نخواهد داشت. به عبارت دیگر، به هنگام تجربه، شخص تجربه‌گر همواره باید از مغالطه‌ی اخذ «ما بالعرض» به جای «ما بالذات» - که هر تجربه‌ای شدیداً در معرض آن قرار دارد - خودداری ورزد. تجربه به عقیده‌ی بو علی فقط و فقط زمانی تولید علم یقینی می‌کند که همواره روابط ذاتی در نظر گرفته شود. این هر دو نکته، که بو علی جدا و بسیار به‌جای به آن‌ها اشاره می‌کند، از شرایط صحّت هر تجربه‌ی ممکن‌اند.

اما در این جا جای این سخن باقی است که ملائک تمییز «ما بالعرض» از «ما بالذات» چیست؟ ملائکی که حکیمان، از جمله خود بو علی، در این مورد ارائه داده‌اند این است که: «انّ الذی بالعرض لا یدوم» (- آنچه بالعرض است دوام ندارد). اما خود این ملائک جای بحث است، زیرا عرضی لازم و غیر مفارق چه فرقی با

برهان شفا (ترجمہ قوام صفری)، ص: ۵۲۹

ذاتی دارد جز در این که تصوّر امر ذاتی بر تصوّر ماهیت مربوط به آن سابق و تصوّر عرضی لازم و غیر مفارق بر تصور ماهیت مربوط به آن مسبوق است. اما تجربه گر چگونه می تواند امور ذاتی شیء مورد تجربه را قبلا بشناسد و تصوّر کند؟ حقیقت این است که چنین ملاک هایی، حتّی اگر فیلسوف پسند باشد، در عمل بی فایده و عقیم اند! در حوزه ی امور و علوم تجربی، که اینک سخن ما در آن حوزه است، تجربه گر هرگز نمی تواند اوصاف ذاتی اشیاء را واقعا به دست آورده و بشناسد. اگر بو علی و دیگر حکیمان طرفدار روش استقراء، صحت تجربه را به تمییز «ما بالذات» از «ما بالعرض» تعلیل می کنند، در واقع صحت تجربه را به حصول امری محال تعلیل کرده اند و از این بابت هرگز نمی توان به کلیت و صحت احکام تجربی اعتماد کرد! مشکل به دست آوردن اوصاف ذاتی اشیاء مشکلی نیست که بو علی و یا حتّی خود ارسطو از آن غفلت داشته باشند؛ بو علی در مقدمه ی «رساله ی حدود» خود نسبت به صعب و مستصعب بودن این امر اذعان داشته است، (- ابن سینا، محمد مهدی فولادوند، حدود، انجمن فلسفه ی ایران، شهریور ۱۳۵۸، مثلا بند ۸) و درست به همین جهت است که ما هرگز حدود واقعی اشیاء را نمی دانیم. بنابراین آنچه تا این جا می توان نتیجه گرفت این است که قول به صحت تجربه در عمل منطقا غیر ممکن است! (نیز- مقاله ی چهارم برهان و یادداشت های مربوط به حد منطقی.) (۹۸)- ذیل عبارت فوق که می گوید: «و اگر آن شیء وجود نداشته باشد این امر هم وجود نداشته باشد» به

شرط دیگری از شروط صحت تجربه اشاره می‌کند. مثلاً اگر «الف» و «ب» دائماً یا اکثراً باهم حضور دارند، این برای اخذ نتیجه‌ی تجربی کفایت نمی‌کند بلکه باید «ب» در غیاب «الف» نیز غایب باشد، تا بتوان نتیجه گرفت که رابطه‌ی بین «الف» و «ب» یک رابطه‌ی علی و ذاتی است.

این شرط در واقع یکی از ابتکارات ابن سینا در مورد پژوهش و روش علمی است که بعدها توسط جان استوارت میل (Jogn Stuart Mill ۱۸۰۶-۱۸۷۳ م) جزو چهار روش پژوهش آزمایشی در روش استقراء حذفی (Eliminative Induction معرفی شده است. برای آشنایی با روش پیشنهادی جان استوارت میل به کتاب‌های زیر رجوع کنید: ۱- جان لازی، درآمدی تاریخی به فلسفه‌ی علم، ترجمه‌ی علی پایا، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، صفحات ۲۱۱-۱۹۷. ۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد ۸، ترجمه‌ی بهاء الدین خرّم‌شاهی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۰، فصل ۳، بخش‌های ۵ و ۶، به‌ویژه فصل ۷، صفحه‌ی ۹۲.

یک تفاوت اساسی بین روش‌های پیش‌نهادی جان استوارت میل و راه حلّ بو علی درباره‌ی مسأله‌ی استقراء وجود دارد و آن این است که در حالی که بو علی در امر آزمایش و تجربه ذهن و خود آزمایشگر را تا حد زیادی منفعل تلقی می‌کند، جان استوارت میل حدّاقلاً در یکی از روش‌های چهارگانه‌ی خود (تغییرات هم‌زمان) نقش فعالی به آزمایشگر می‌دهد. (۹۹)- منظور قیاس «خفی» است.

(۱۰۰)- مثلاً اسهال صفراء از امری که از مطلق سقُمونیا اخصّ است تحقق پیدا کند.

(۱۰۱)- در این جا ابن سینا مطلب بسیار مهمّی را مطرح می‌کند: تجربه که عبارت است از استقراء ناقص به علاوهِ قاعده‌ی اتفاقی و قیاس خفی، تنها تولید یقین به امر کلیّی مقید می‌کند؛ و خودبه‌خود این امکان را نفی نمی‌کند که نتیجه‌ی تجربه ناشی از امری باشد که از شیء مورد تجربه و آزمایش اخصّ باشد. مثلاً برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۰

همان‌طور که در یادداشت شماره‌ی ۱۰۰ گفتیم تجربه خودبه‌خود این امکان را نفی نمی‌کند که در مورد اسهال صفراء توسط سقُمونیا، امری دخالت داشته باشد که از مطلق سقُمونیا اخصّ است. زیرا اگر تجربه این امکان را نفی می‌کرد لازم بود با قیاس دیگری همراه شود که آن قیاس اولاً- غیر از قیاس خفی است که همواره جزء تجربه است و ثانیاً ثابت کند که در این جا اسهال صفراء ناشی از امری نیست که از مطلق سقُمونیا اخصّ باشد. بنابراین حاصل کلام ابن سینا در این بند این است که ما در تجربه به حاق واقعیّت و علت اصلی حکم دست نمی‌یابیم و درست به همین دلیل است که تجربه از آن جهت که تجربه است فقط تولید یقین مشروط می‌کند، نه یقین مطلق و غیر مشروط! (۱۰۲)- این آخرین نتیجه‌ای است که ابن سینا از بحث خود درباره‌ی استقراء ناقص و تجربه اخذ می‌کند، و انصافاً بر صاحبان اندیشه پوشیده نیست که دقت ابن سینا در این مسأله شایسته‌ی هرگونه تعمق و قدردانی است.

(۱۰۳)- چنانچه ملاحظه شد، ابن سینا در این فصل به استقراء و مشکل موجود در آن پرداخته است، بنابراین مشکل استقراء که در دو قرن اخیر به صورت کاملاً جدّی- و حتّی برای برخی از اندیشمندان به صورت کاملاً فکرسوز- مطرح شده است، مشکلی است که از زمان خود ارسطو مطرح بوده است و برای اولین بار توسط ارسطو و منطق‌دانان و فلاسفه‌ی مسلمان تلاش‌هایی برای حلّ آن صورت گرفته است.

راه حلّ ارسطو و پس از وی، ابن سینا درباره‌ی مشکل استقراء منطقاً مشکل مزبور را حلّ نمی‌کند! استاد شهید سید محمد باقر صدر در کتاب وزین خود موسوم به «الاسس المنطقیة للاستقراء» این راه حل را به دقت مورد بررسی قرار داده و اعتراضاتی اساسی بر آن وارد ساخته است. شهید صدر ره خود در کتاب مزبور راه حلّی براساس نظریه‌ی احتمالات برای حل مشکل فوق ارائه داده است که

همان‌طور که استاد دکتر عبد‌الکریم سروش خاطر نشان کرده است (- دکتر عبد‌الکریم سروش، تفرج صنع، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۶، مقاله‌ی: مبانی منطقی استقراء از نظر شهید آیة‌الله محمد باقر صدر، صفحات ۶۷-۴۲۶). نتوانسته است به حل مشکل استقراء راه یابد.

با این حال ابن سینا در این فصل حقایق بسیاری را درباره‌ی تجربه و علوم تجربی روشن کرده است، و این فصل شایسته‌ی هر گونه تأمل است.

(۱۰۴)- فصل هفتم از مقاله‌ی اول.

(۱۰۵)- تا این جا تقریر همان اشکالی است که در فصل هفتم از مقاله‌ی اول مطرح شده است. (- ذیل یادداشت شماره‌ی ۶۹).

(۱۰۶)- این اشکال جدیدی است که ابن سینا در این جا مطرح می‌کند، خلاصه‌ی این اشکال چنین است: جزء را نمی‌توان بر کل حمل کرد، همان‌طور که نمی‌توان گفت: «دو، یک است»، زیرا یک جزو دو است.

(۱۰۷)- این مطلب پس از این در فصل پنجم از مقاله‌ی چهارم مورد بحث قرار خواهد گرفت.

(۱۰۸)- این لحاظ، همان اعتبار به شرط لا است.

(۱۰۹)- یعنی به شرط لا لحاظ و اعتبار شود.

(۱۱۰)- یعنی مثلاً حیوان وقتی لا بشرط اخذ می‌شود، حتی در این صورت نیز ضرورتاً معانی تغذیه، حس و حرکت در آن لحاظ می‌شود، اما در مورد معانی دیگر، نه وجودشان و نه عدمشان، باید گفت که هیچ

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۱

ضرورتی ندارد که در آن لحاظ شود. (۱۱۱)- منظور از این نوع تقدّم همان تقدّم بالعلیه است. قدماً تقدّم بالعلیه را هم در مورد وجود و هم در مورد ماهیت به کار می‌برده‌اند؛ متأخرین تقدم اجزاء ماهیت بر ماهیت را «تقدم بالتجوهر» و تقدّم وجودی را تقدّم بالعلیه نامیده‌اند. آنچه در متن به آن اشاره شده است در واقع به اصطلاح متأخرین «تقدم بالتجوهر» است.

(۱۱۲)- جسمیت وقتی به معنی به شرط لا- اعتبار شود، بر انسان قابل حمل نیست؛ اما زمانی که به معنی لا بشرط اعتبار شود، بر انسان قابل حمل است. اگر جسمیت به معنی به شرط لا- اعتبار شود در این صورت جسمیت برای انسان قبل از حیوانیت حاصل است.

(۱۱۳)- منظور از «نوع حیوان» در این جا «انسان» است.

(۱۱۴)- منظور از «جسم مطلق» در متن، همان اعتبار لا بشرط است.

(۱۱۵)- پس «انواع» علت تحقق «جنس» اند، و نه بالعکس.

(۱۱۶)- زیرا از جمله چیزهایی که ضرورت دارد این است که بین علت و معلول (و در این جا بین جنس و نوع) نباید اتحاد باشد، حال آن که ما می‌دانیم که ضرورت دارد که بین نوع و جنس اتحاد باشد و خلاف آن محال است.

(۱۱۷)- در این جا منظور از موضوعات همان چیزهایی هستند که این اجناس بر آن‌ها حمل می‌شوند.

(۱۱۸)- یعنی اول جنس سافل، بعد جنس متوسط و سپس جنس اعلی بر نوع حمل می‌شود. جنس اعلی از نظر حمل بر یک چیز تابع جنس اسفل است و بعد از آن حمل می‌شود.

(۱۱۹)- مثلاً جسمیت چوب و سنگ از انسان سلب می‌شود، و فقط حصّه‌ای از جسمیت که در انسان است بر انسان حمل می‌شود؛ به عبارت دیگر مطلق جسمیت بر انسان حمل نمی‌شود.

(۱۲۰)- یعنی جسمیتی که بر انسان حمل می‌شود عین حیوانیت است.

(۱۲۱)- ابن سینا تا این جا در این فصل درباره‌ی علت بودن جنس قریب برای حمل جنس بعید بر نوع، دو بیان ارائه داده است و از

این جا بیان سوم وی آغاز می‌شود.

(۱۲۲) - در این جا انسان حد اصغر، جسمیت حد اکبر و حیوان حد اوسط است.

(۱۲۳) - منظور از مافوق حیوان در این جا «جسمیت» است.

(۱۲۴) - منظور از بیانات گذشته همان بیانی است که درباره‌ی فرق بین جنس و ماده گفته است، مبنی بر این که فرق بین جنس و ماده اعتبار لا- بشرطی و به شرط لائی است. و یک مفهوم لا بشرط خودبه‌خود تحصیل ندارد و در تحصیل خویش به چیز دیگری محتاج است. (- بند ۱۱۰ و بعد).

(۱۲۵) - اگر مفهوم «فصلی» را در نظر بگیریم، مثلاً مفهوم «ناطق» را، و در آن خوب دقت کنیم می‌بینیم که عقل ضرورتی تشخیص نمی‌دهد که این مفهوم در «نوع خاصی»، مثلاً در «انسان» تحصیل داشته باشد. وقتی ابن سینا می‌گوید: «طبیعت هر فصلی هر چند از نظر وجود با نوع واحدی مساوی است، خودبه‌خود این صلاحیت را دارد که بر انواع زیادی حمل شود.» منظورش این است که مثلاً طبیعت «ناطق» هر چند از نظر وجود با «انسان» مساوی است، اما خودبه‌خود ضرورت ندارد که به «انسان» اختصاص داشته باشد، زیرا برای این که به «انسان» اختصاص پیدا کند به یک واسطه - که در این مورد مثلاً، «حیوان»

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۲

است - نیازمند است؛ بنابراین طبیعت «ناطق» خودبه‌خود صلاحیت دارد که بر انواع زیادی حمل شود. (۱۲۶) - شبهه این بود که: چگونه حیوان علت جسم است، با این که جسم جزء حیوان است؟

(۱۲۷) - پاسخ ابن سینا به شبهه‌ی مذکور در یادداشت شماره‌ی ۱۲۶ این شد که: جسمی که جزء حیوان است، جسم به معنی ماده است. و بحث ما در جسمیتی است که به معنی جنس است، چنین جسمیتی مفهومی است بدون تحصیل، و تحصیل آن توسط صورت‌های بعدی، از جمله توسط حیوانیت حاصل می‌شود. بنابراین به این اعتبار حیوان علت جسم است.

(۱۲۸) - در این پاراگراف ابن سینا برای مقدمات برهان سه شرط ذکر می‌کند: (۱) مقدمات برهان باید از نتیجه اقدم باشند، (۲) مقدمات برهان باید از نتیجه‌ی برهان اعراف باشند و (۳) مقدمات برهان باید صادق باشند.

(۱۲۹) - در این پاراگراف ابن سینا شرط دیگر لازم برای مقدمات برهان را مطرح می‌کند که مقدمات برهان باید با نتیجه‌ی برهان مناسبت داشته باشند، یعنی به یک علم مربوط باشند.

(۱۳۰) - تقدّم بالطبع کلیات جنسی بر کلیات نوعیه به این خاطر است که جنس نسبت به ماهیت نوع جزء ماهیت است و جزء نوع بر خود نوع تقدّم بالطبع دارد، بنابراین جنس بر نوع تقدّم بالطبع دارد.

(۱۳۱) - منظور از قیام جنس به نوع همان تقدّم نوع بر جنس است از این حیث که نوع علت تحصیل جنس است.

(۱۳۲) - منظور از «این جهت» همان جهتی است که در یادداشت شماره‌ی ۱۳۰ به آن پرداختیم.

(۱۳۳) منظور از «طبایع جزئی» همان «انواع» هستند مانند نوع انسان، نوع اسب و غیره. قدما انواع را در مقابل «عالم»، که طبیعت کلی می‌نامیدند، طبیعت جزئی نامیده‌اند.

(۱۳۴) - طبایع شخصیه، یعنی: افراد یک نوع.

(۱۳۵) - ابن سینا در دو پاراگراف گذشته مطلبی را مطرح کرده است که اصل آن در «فیزیک» ارسطو است.

ارسطو در اوایل «فیزیک» در مورد روش تحقیق در علم فیزیک چنین نوشته است:

«بنابراین، واضح است که در علم طبیعت نیز اولین وظیفه‌ی ما این است که برای تعیین آنچه که به اصول آن مربوط است بکوشیم.» «طریق طبیعی انجام چنین کاری این است که از چیزهایی آغاز کنیم که در نزد ما اعراف و روشن‌تراند، و سپس به سوی اموری پیشروی کنیم که عند الطبیعه اعراف و روشن‌تراند؛ زیرا همان چیزها نسبت به ما اعراف نیستند و بدون شرط اعراف نمی‌باشند.

بنابراین ما باید از این متد پیروی کرده و از چیزی که عند الطبیعه مبهم ولی در نزد ما روشن تر است به سوی چیزی برویم که عند الطبیعه روشن و اعرف است.»

Volume One, P. ۵۱۳. (Translation, Edited by Jonathan Barnes, Princeton university, ۴۸۹۱
Press, ۵۱-۱۲. in: The complete works of Aristotle, The Revised oxford Aristotle, Physics
, Translated by: R. P. Hardie and R. K. Gaye, Book I, ۴۸۱ a

منظور ارسطو این است که در فیزیک باید با توسل به آنچه که نزد ما اعرف است چیزی را که عند الطبیعه اعرف است بشناسیم؛ و حاصل این سخن این است که مبادی برهان باید در نزد ما اعرف باشند تا از طریق آن‌ها اموری را که عند الطبیعه اعرف‌اند باز شناسیم. از این جا معلوم می‌شود که بنابر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۳

رأی ارسطو و بو علی اموری وجود دارند که عند الطبیعه اعرف‌اند، هرچند در نزد ما اعرف نباشند! نیز در این باره - ارسطو، انولوپیکا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۲.

ابن سینا این مطلب را از ارسطو گرفته و در این جا پرورده است؛ به اعتقاد وی امور از این جهت چهار قسم‌اند: (۱) آنچه نزد ما اعرف است، (۲) آنچه نزد ما اقدم است، (۳) آنچه عند الطبیعه اقدم است و (۴) آنچه عند الطبیعه اعرف است. امور جزئی از نظر شناسایی نسبت به امور کلی و کلیات، در نزد ما اعرف‌اند. در میان مفاهیم کلی، مثلاً مفهوم جنس به نظر ابن سینا از مفهوم نوع جنس در نزد ما اعرف است؛ زیرا ما وقتی می‌خواهیم مطلبی را برای کسی اثبات کنیم از مطالب عام آغاز می‌کنیم و سپس به مطالب خاص می‌رسیم، بنابراین جنس نسبت به نوع خود در نزد ما و در عقل ما اعرف است. به عبارت دیگر، در مفاهیم ماهوی آنچه اعم است، اعرف است.

از سوی دیگر بنابر نظر ارسطو و تابعان وی - از جمله ابن سینا - عالم - که عبارت است از مجموع انواع موجود، که دارای وحدت شخصی است - دارای طبیعتی است، همان‌طور که هر فردی از افراد یک نوع دارای یک طبیعت نوعیه است (این همان چیزی است که بعدها کارل ر. پوپر آن را «ذات‌گرایی» ارسطویی نامید و رد کرد: مثلاً - کارل ر. پوپر، جامعه‌ی باز و دشمنان آن، ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۶، جلد ۳ فصل ۱۱، ریشه‌های ارسطویی فلسفه‌ی هگل.) و این طبیعت دارای غایتی است، که اولاً و بالذات انواع را قصد می‌کند، انواعی که به عقیده‌ی وی قدیم‌اند! و همین طبیعت جنس نوع را به قصد ثانی قصد می‌کند! بنابراین نوع عند الطبیعه نسبت به جنس اقدم و اعرف است! عبارت ابن سینا در آخر پاراگراف ۱۲۷ آن‌جا که می‌گوید: «همین‌طور اگر خود طبیعت جنس مقصد بود، هرگز انواع جنس در طبیعت تکثر نمی‌یافت و به نوع واحدی اکتفا می‌شد.» استدلالی است بر اثبات این مطلب که نوع نسبت به جنس عند الطبیعه اعرف و اقدم است! و اگر جنس عند الطبیعه اعرف و اقدم بود، در این صورت مثلاً با تحصيل یک نوع حیوان این مقصود حاصل می‌شد و نیازی به تحصيل انواع دیگر حیوان نبود! (۱۳۶) - سیر منطقی تعلیم علمی از نظر ابن سینا به این صورت است که از آنچه در نزد ما اعرف، یعنی: جنس، آغاز می‌کنیم و به آنچه عند الطبیعه اعرف است، یعنی: نوع، می‌رسیم؛ و در نوع تعلیم علمی خاتمه می‌یابد. - یادداشت شماره‌ی ۱۳۷.

(۱۳۷) - طبیعت «جنس» نسبت به طبیعت «نوع» بسیط است، زیرا طبیعت «نوع» از دو مفهوم جنس و فصل مرکب است؛ آغاز شناسایی از مفهوم بسیط، یعنی: جنس، و ختم آن به مفهوم مرکب، یعنی: نوع، در واقع طریق برهانی است. زیرا «نوع» از طریق علت آن که «جنس» است شناخته می‌شود، و دانسته‌ایم که هر شناسایی که توسط علت صورت گیرد، یک شناسایی برهانی است. بنابراین بسیط در نزد ما اعرف است و مرکب عند الطبیعه اعرف است.

اما نباید پنداشت که مطلق بسیط در نزد ما اعرف است، در نزد ما هر بسیط از هر مرکب اعرف نیست؛ آن بساطتی که اجزاء مرکبی

را تشکیل می‌دهند نسبت به آن امر مرکب در نزد ما اعراف‌اند.

(۱۳۸) - هدف کلی ابن سینا از مطالب عمده‌ی این فصل این است که چون تعلیم علمی از آنچه که در نزد ما اعراف است و اقدم است آغاز می‌شود و به چیزی که عند الطبیعه اعراف است خاتمه می‌یابد، بنابراین

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۴

طریق تعلیم علمی طریق برهانی است. - یادداشت شماره‌ی ۱۳۷. از سوی دیگر مقدمات برهان قضایایی هستند که در تکوین نتیجه سببیت دارند، لذا بر نتیجه مقدم بالطبع‌اند.

سؤال‌ی که در این جا مطرح می‌شود این است که ابن سینا در این فصل در اوائل پاراگراف چهارم در بیان کیفیت شناسایی کلیات گفت که محسوسات جزئی وقتی نسبت به کلیات سنجیده شوند در نزد ما اقدم و اعراف‌اند، اما بعدا گفت که تعلیم علمی از بسیط، یعنی: جنس، که در نزد ما اعراف است آغاز می‌شود و به مرکب، یعنی: نوع، که عند الطبیعه اعراف است خاتمه می‌یابد! این دو مطلب باهم ناسازگاراند!

باید دانست که سیر علمی آن‌چنان که ابن سینا مطرح می‌کند، در واقع امکان هرگونه شناسایی در مورد اشیاء را منتفی می‌سازد! زیرا چگونه امکان دارد که ما برای هر چیزی، مثلاً: برای یک لامپ، جنس و فصل تعیین کنیم و آن‌گاه شناسایی آن را از جنس آغاز کنیم و در نوع آن خاتمه دهیم؟ قبلاً گفته‌ایم (- یادداشت شماره‌ی ۹۷) که شناسایی اوصاف ذاتی اشیاء برای ما مقدور نیست: ما نمی‌توانیم در مورد هر چیزی جنس و فصل آن را تعیین کنیم، اصلاً تعریف به حدّ تام در مورد اکثریت قریب به اتفاق اشیاء مقدور نیست.

به‌طور کلی یکی از بزرگ‌ترین اشکالات علم‌شناسی ارسطو و ارسطوئیان، و از جمله خود ابن سینا، این است که گمان می‌کنند آدمی از طریق دانش به طبایع اشیاء نایل می‌شود! این پنداری است خلاف واقع! قول به این که اشیاء طبع دارند، به نظر می‌رسد که یک قولی است بی‌ثمر و در شناسایی پدیده‌ها هیچ کمکی نمی‌کند. گفتن این که اجسام طبعاً وقتی از بالا رها شوند به سوی زمین می‌روند، هیچ تبیین معقولی از جهان واقعی اطراف ما به دست نمی‌دهد. حتی اگر پدیده‌ها دارای طبایع باشند، شناختن آن‌ها در حوصله و توانایی آدمی نیست! دلیل اساسی ناکام ماندن علم ارسطویی جست‌وجوی طبایع اشیاء است؛ جست‌وجوی طبایع در طول قرن‌های متمادی هیچ ثمری به بار نیاورد. علم، بدون تردید، از زمانی شروع به بالیدن کرده است که جست‌وجوی طبایع را کنار گذاشته است. (۱۳۹) - «مبدأ برهان» از «مقدمات برهان» اعظم است، زیرا «مقدمات برهان» صرفاً شامل قضایا و تصدیقاتی یقینی است که صغری و کبری برهان را تشکیل می‌دهند، اما «مبادی برهان» شامل مبادی تصویری هم می‌شود مانند حدود.

(۱۴۰) - مبدأ برهان به‌حسب مطلق علم عبارت است از «اصول متعارف».

(۱۴۱) - مبدأ برهان به‌حسب علمی خاص عبارت است از «اصول موضوع».

امروزه برخلاف قدما، مجموع اصول متعارف و اصول موضوع را «اصول متعارف» می‌نامند. (- استیفن بارکر، فلسفه‌ی ریاضی، ترجمه‌ی احمد بیرشک، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۴۹، صص:

۵۲-۵۱).

(۱۴۲) - مبدأ برهان حتماً باید صادق باشد، به عبارت دیگر در برهان یکی از دو طرف نقیض به عنوان مبدأ مورد استفاده است و طرف دیگر کاذب بوده و مورد اعتنا نیست. امّا در جدل فقط یکی از دو طرف نقیض، که صادق است، مورد استفاده قرار نمی‌گیرد؛ بلکه حتی اگر طرف کاذب مشهور باشد می‌تواند به عنوان مبدأ جدل مورد استفاده قرار گیرد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۵ (۱۴۳) - مقدمات برهان شامل اصول متعارف و اصول موضوع است. بعضی از مقدمات برهان، به عنوان اصول موضوع، وضع می‌شود.

(۱۴۴) - منظور «اولیات» است.

(۱۴۵) - منظور «مجرّبات» و «محسوسات» است.

(۱۴۶) - منظور «فطریات» است.

(۱۴۷) - یقین ما به مقدّمات برهان باید شدیدتر از یقین ما به نتیجه‌ی برهان باشد؛ و به همین سان تکذیب ما به نقیض مقدّمات برهان باید شدیدتر از تکذیب ما به نقیض نتیجه‌ی برهان باشد. در واقع به نظر می‌رسد که به عقیده‌ی ابن سینا «یقین» امری مقول به تشکیک است، حتی در حوزه‌ی یقین منطقی! «یقین» دو جنبه دارد: (۱) جنبه‌ی مربوط به فاعل شناسایی و (۲) جنبه‌ی مربوط به مدرک و واقعیت. یقین از جنبه‌ی دوم مستلزم ثبات واقعیت است و از این جنبه نمی‌تواند امری مقول به تشکیک باشد. اما از جنبه‌ی اول، چون «یقین» وصف فاعل شناسایی است صددرصد مقول به تشکیک است.

(۱۴۸) - ارسطو، انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۱۰، ۷۶ ب، ۲۷-۳۱.

(۱۴۹) - مقدّمه‌ی واحدی به دو اعتبار می‌تواند اصل موضوع و مصادره باشد: به اعتبار این که بعدا اثبات خواهد شد، اصل موضوع و به اعتبار این که متعلّم ظنّی بر وفاق آن ندارد مصادره باشد.

(۱۵۰) - این اصل همان اصل موضوع پنجم اقلیدس در کتاب اصول Elements است. اصل موضوع پنجم که اقلیدس آن را در کتاب هندسی خود آورده است می‌گوید:

«۵- اگر خط راستی دو خط راست دیگر را قطع کند، چنان که مجموع دو زاویه که در یک طرف آن تشکیل می‌شوند از دو قائمه کم‌تر باشد چون آن دو خط راست را به اندازه‌ی کافی امتداد دهیم در همان طرفی که آن دو زاویه هستند تقاطع می‌کنند.» (استیفن بارکر، فلسفه ریاضی، صفحه‌ی ۴۱).

در کتاب‌های ابتدایی هندسه معمولاً اصل موضوع پنجم اقلیدس را به این صورت می‌آورند که: «از یک نقطه‌ی خارج خطی یک خط، و فقط یک خط، می‌توان به موازات آن کشید.» اما باید توجه داشت که این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۶

اصل اخیر، هرچند با اصل پنجم موضوع اقلیدس از نظر هندسی هم ارز است اما از سوی اقلیدس گفته نشده است. اصل مزبور که به «اصل موضوع توازی» مشهور است توسط پلی‌فیر Playfair در قرن هجدهم میلادی وضع شده است و از آن پس «در بسیاری از متون هندسه‌ی اقلیدسی به کار برده شده و موجب گردیده است که گاهی، تا حدّی به غلط، اصل موضوع پنجم، «اصل موضوع توازی» نامیده شود.» (- استیفن بارکر، فلسفه ریاضی، ص ۶۹). (۱۵۱) - چون اصل موضوع پنجم امری پیچیده را بیان می‌کند و متعلّم در بدو امر ظنّی بر وفاق آن ندارد (- یادداشت شماره‌ی ۱۴۹) از این جهت می‌توان آن را «مصادره» نامید.

(۱۵۲) - سخن بر سر این است که هرگاه کسی معنی دایره را بفهمد دیگر نمی‌تواند در تساوی شعاع‌های آن با یکدیگر شکّ کند. (۱۵۳) - بنابراین به عقیده‌ی ابن سینا اصل موضوع بودن یک حکمی، امری نسبی است، و حکم واحد برای کسی که آن را از روی ظنّ و گمان پذیرفته، اصل موضوع و برای کسی که برهان آن را می‌داند و آن را از روی ظنّ و گمان پذیرفته اصل موضوع نیست. (۱۵۴) - خلاصه‌ی دلیل اول این است که، یک چیز از سویی باید از چیز دیگر اعرف باشد تا آن را بشناساند، و از سوی دیگر از آن چیز دیگر باید اخفی باشد تا توسط آن شناخته شود.

(۱۵۵) - خلاصه‌ی دلیل دوم این است که برهان دوری در حقیقت مصادره بر مطلوب اول است؛ مانند: چون «الف» «ج» است و «ج» «ب» است پس «الف» «ب» است و «الف» «ب» است پس «ج» «ب» است. که در این برهان دوری، آشکارا آنچه مطلوب است به عنوان مقدمه در صدر نشسته است؛ یعنی، این حکم که: «ج» «ب» است.

(۱۵۶) - ر ک- ارسطو، انالوطیقا الاولی، مقاله‌ی دوم فصل پنجم چاپ عبد الرحمن بدوی، دار القلم، بیروت، چاپ اول ۱۹۸۰.

(۱۵۷) - منظور از «بیان دوری» همان قیاس دوری است.

(۱۵۸) - هر «دور» ی به «تسلسل» می‌انجامد، زیرا مثلاً «الف» بر «ب» و «ب» بر «الف» و باز «الف» بر «ب» و دوباره «ب» بر «الف» متوقف است و همین‌طور تا ما لا نهاییه!

(۱۵۹) - منظور از قول فاسد که علم را باطل می‌کند، همان «قول به نبودن برهان» است، که ابن سینا در پاراگراف قبل به آن اشاره کرد. بنابراین قول فاسد هیچ برهانی در هیچ علمی منعقد نمی‌شود.

(۱۶۰) - پاراگراف ۶۴.

(۱۶۱) - این نوع ضرورت فقط برای ذات خداوند تبارک و تعالی صادق است. وقتی که می‌گوییم: «خداوند موجود است.» جهت این حکم، چنین ضرورتی است.

(۱۶۲) - ضرورت به حسب عدم مطلق مثلاً در حکم زیر صادق است: «شریک الباری معدوم است.»

(۱۶۳) - منظور ضرورت در قضایای هلیه‌ی مرگبه است.

(۱۶۴) - این همان «ضروریه‌ی ازلیه» است.

(۱۶۵) - این همان «ضروریه‌ی ذاتیه» است.

(۱۶۶) - این همان «ضروریه‌ی وصفیه» است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۷ (۱۶۷) - این همان «ضرورت به شرط محمول» است.

(۱۶۸) - این همان «ضرورت وقتی» است.

(۱۶۹) - منظور از «قسم چهارم»، «ضرورت به شرط محمول» است. ابن سینا اعتقاد دارد که از این نوع قضایا که ضرورت در آنها «ضرورت به شرط محمول» است نباید در برهان استفاده کرد.

(۱۷۰) - تعجب از جناب ابن سینا که در این جا قضایایی را هم که جهت آنها امکان است، برهانی می‌داند و جواز استفاده از آنها در اقامه‌ی براهین را صادر می‌کند! نیز - یادداشت شماره‌ی ۱۷۲، پس از این.

(۱۷۱) - ابن سینا از این جا بحث درباره‌ی «کلی بودن» مقدمات برهان را شروع می‌کند.

(۱۷۲) - در این دو پاراگراف بحث بر سر فرق «کلی بودن» در کتاب «قیاس» با «کلی بودن» در کتاب «برهان» است. اصطلاح «کلی» در کتاب «برهان» از اصطلاح «کلی» در کتاب «قیاس» اخصّ است. منظور از «کلیت» در کتاب «قیاس» این است که وقتی می‌گوییم فلان قضیه، قضیه‌ای است کلی، یعنی هریک از افراد موضوع دارای حکم محمول‌اند. اما در کتاب «برهان» آن قضیه‌ای «کلی» است که هریک از افراد موضوع در تمام «زمان‌ها» دارای حکم محمول باشند. شرط ثبوت محمول بر تمام افراد موضوع در تمام «زمان» ها در کتاب «برهان» درباره‌ی قضیه‌ی «کلی» در واقع از این شرط ناشی می‌شود که مقدمات «برهان» باید ضرورت داشته باشند. اگر محمولی در بعضی از ازمه بر موضوع خود ثابت باشد و در بعضی از ازمه ثابت نباشد، در واقع جهت چنین قضیه‌ای ضرورت نیست. بنابراین شرط کلیت زمانی از شرط ضرورت ناشی می‌شود.

اما در این جا باید به این نکته توجه داشت که شرط کلیت زمانی در بعضی از قضایایی که جهت در آنها امکان است حاصل نیست و حال آن که ابن سینا حتی جواز استفاده از چنین قضایایی را نیز در «برهان» صادر کرده است (- یادداشت شماره‌ی ۱۷۰).

(۱۷۳) - در دو پاراگراف آخر این فصل ابن سینا اشکالی را مطرح کرده و به آن پاسخ می‌دهد:

اشکال: بیان شما درباره‌ی قضایای مطلقه در کتاب «قیاس» با بیان شما در این باره در کتاب «برهان» ناسازگار است. زیرا در کتاب «قیاس» شما «ضرورت وصفی» را جزو مطلقات دانستید و کلیت زمانی نداشتن آنها را ناقض «کلیت» آنها تلقی نکردید و گفتید که حتی اگر در بعضی از ازمه موضوع به محمول متصف نباشد اشکال ندارد. ولی در کتاب «برهان» کلیت قضایایی را که دارای

«ضرورت وصفی» اند، به کلیت زمانی آن‌ها مشروط گردید و گفتید اگر در بعضی از ازمینه موضوع به محمول متصف نباشد، کلیت آن قضیه باطل است. این دو بیان باهم ناسازگاراند!

پاسخ ابن سینا: قضایای مطلقه در کتاب «قیاس» نسبت به شرط ضرورت ثبوت محمول بر موضوع در تمام زمان‌ها لا بشرط است؛ یعنی: در کتاب «قیاس» قضایای مطلقه نه این شرط را دارد که محمول باید در تمام زمان‌ها بر موضوع ثابت باشد و نه این شرط را دارد که محمول نباید در تمام زمان‌ها بر موضوع ثابت باشد. به عبارت دیگر در کتاب «قیاس» قضایای مطلقه دو دسته‌اند: (۱) قضایایی که در آن‌ها محمول در تمام زمان‌ها بر موضوع ثابت است و (۲) قضایایی که در آن‌ها محمول در تمام زمان‌ها بر موضوع ثابت نیست.

اما در کتاب «برهان» ما فقط قضایای نوع اول را، که در آن‌ها محمول در تمام زمان‌ها بر موضوع ثابت

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۸

است، جزو قضایایی می‌دانیم که جهت در آن‌ها ضرورت است. و این با بیان ما در کتاب «قیاس» منافات ندارد، زیرا در آن‌جا شرط نکرده بودیم که در قضایای مطلقه محمول نباید در تمام زمان‌ها بر موضوع ثابت باشد؛ و گفته بودیم که قضایای مطلقه نسبت به این شرط هم لا بشرط‌اند.

از سوی دیگر قضایایی که «ضرورت وصفی» دارند می‌توانند به یک اعتبار، مطلقه و به اعتبار دیگر ضروری باشند. مثال: «دیوار سفید مادام سفید است مفرق نور چشم است»؛ اگر ما محمول این قضیه را، یعنی: «مفرق نور چشم بودن» را، نسبت به ذات موضوع، یعنی: دیوار، بسنجیم، ثبوت این محمول بر آن موضوع هیچ ضرورتی ندارد و قضیه به این اعتبار یک قضیه مطلقه است. اما اگر همین محمول را، یعنی: «مفرق نور چشم بودن» را، نسبت به عنوان اخذ شده در موضوع، یعنی: نسبت به «دیوار سفید مادام که سفید است»، بسنجیم، ثبوت این محمول بر آن موضوع ضرورت خواهد داشت، و این قضیه ضروری خواهد بود. به عبارت دیگر، تا وصف عنوانی در موضوع اخذ نشود، قضایایی که ضرورت وصفی دارند هرگز ضروری نخواهند بود. (۱۷۴) - ابن سینا در این فصل، که فصل دوم از مقاله‌ی دوم برهان شفاء است، به‌طور مستوفی درباره‌ی «ذاتی باب برهان» بحث کرده است به نحوی که در هیچ کتابی حق مطلب آن‌چنان ادا نشده است که در این فصل ادا شده است.

یکی دیگر از شرایط مقدمات برهان این است که محمول هر قضیه نسبت به موضوع خود باید «ذاتی» باشد. دلیل این مطلب این است که اگر در مقدمات برهان محمول برای موضوع «ذاتی» نباشد، در این صورت مقدمات برهان نمی‌توانند علت نتیجه‌ی برهان باشند. مقدمات برهان فقط در صورتی می‌توانند علت نتیجه باشند که محمولات آن‌ها برای موضوعاتشان «ذاتی» بوده و «غریب» نباشند.

(۱۷۵) - اشاره است به: ارسطو، انولو طبقا الاواخر، م ۱، فصل ۴، ۷۳ الف، ۳۴ - ۴۰ و بعد.

(۱۷۶) - یک اصطلاح «ذاتی» این است که به‌طور کلی محمول قضیه از اجزاء حدّ موضوع قضیه باشد؛ مانند این که محمول جنس، یا جنس جنس، ... و فصل موضوع خود باشد. این اولین اصطلاح «ذاتی» است، که ابن سینا آن را در این پاراگراف توضیح می‌دهد و به مطالب ارسطو، که ماخذ آن در یادداشت قبل نشان داده شده است، استشهاد می‌کند و آن را تفسیر می‌کند.

ابن سینا در این پاراگراف بین «مقول در جواب ما هو» و بین «مقول در طریق ما هو» فرق می‌گذارد. و منظور وی این است که آنچه در «جواب ما هو» گفته می‌شود تمام حقیقت شیء است؛ امّا آنچه در «طریق ما هو» گفته می‌شود، تمام حقیقت شیء نیست. وی سخن ارسطو را نیز به همین سان تفسیر کند.

می‌گوید: به عقیده‌ی ارسطو، جنس، جنس جنس، ... و فصل در «طریق ما هو» گفته می‌شوند، اما فصل اخیر در «جواب ما هو» گفته می‌شود. منظور از «طریق ما هو» راهی است که باید طی شود تا حقیقت شیء روشن گردد و قطعاً در این راه باید از جنس جنس

شیء، و جنس شیء و فصل شیء استفاده شود.

اما آنچه در «جواب ما هو» می‌توان گفت و از این طریق حقیقت شیء را روشن کرد همانا فقط و فقط «فصل اخیر» است.

پس یک اصطلاح «ذاتی» این است که محمول قضیه جزو حدّ موضوع قضیه باشد: مثلاً جنس جنس موضوع باشد، یا فصل و یا جنس موضوع باشد. و روشن است که این معنی «ذاتی» همان معنی‌ای است

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۳۹

که در باب «ایساغوجی» به کار می‌رود. بنابراین «ذاتی باب ایساغوجی» آن محمولی است که جزء حدّ موضوع باشد. (۱۷۷) - ابن سینا در این پاراگراف بلند اصطلاح دوّم «ذاتی» را توضیح می‌دهد. اگر در قضیه‌ای، موضوع یا معروض موضوع، و یا جنس معروض موضوع در حدّ محمول قضیه اخذ شود، آن محمول بر آن موضوع «ذاتی» است. مشاهده می‌شود که این اصطلاح «ذاتی» درست برعکس اصطلاح «ذاتی» در باب ایساغوجی است. این اصطلاح «ذاتی» فقط و فقط به کتاب «برهان» اختصاص دارد.

در اوایل این پاراگراف ابن سینا مطلبی را مطرح می‌کند که دانستن آن کمال اهمیّت را دارد، می‌گوید:

«محمولاتی که در حدّ آن‌ها جنس موضوع مسأله اخذ می‌شود، [به این صورت که] اگر این جنس از موضوع علم مورد نظر اعمّ باشد، در همان علم به صورت اعمّ خود استعمال نمی‌شود، بلکه به موضوع علم تخصیص می‌یابد.»

این مطلب روشن است، و ابن سینا می‌خواهد قیدی را که «ذاتی» به اصطلاح دوّم، به آن قید مقیّد است روشن کند. گفتیم اگر جنس موضوع در حدّ محمول اخذ شود، آن محمول برای آن موضوع «ذاتی» خواهد بود؛ امّا این در صورتی است که جنس موضوع از موضوع علمی که قضیه‌ی مورد بحث به آن علم تعلّق دارد اعمّ نباشد، اما اگر اعمّ باشد، باید به موضوع علم مزبور که قضیه‌ی مورد بحث به آن علم تعلّق دارد تخصیص یابد. مثلاً اگر در تعریف «عدد زوج» بگوییم: «عدد زوج کمیتی است که بر دو قابل تقسیم است»، در این جا «عدد زوج» از مسائل علم حساب است، و مطلق کمیتی که در تعریف عدد زوج اخذ شده از موضوع حساب، که عبارت است از کمیت منفصل، اعم است؛ بنابراین کمیت با آن اعمیّت در تعریف عدد زوج اخذ نشده و در حقیقت با اختصاص به علم حساب در تعریف عدد زوج اخذ شده است؛ گویی در تعریف عدد زوج گفته‌ایم: «عدد زوج کمیتی است منفصل که بر دو قابل تقسیم است».

(۱۷۸) - منظور از عارض در این جا «محمول» است.

(۱۷۹) - منظور از «معروض» در این جمله، «موضوع» است.

(۱۸۰) - در این پاراگراف ابن سینا کیفیت اخذ مقوم موضوع در حدّ محمول را بیان کرده است و گفته است که یا (۱) موضوع موضوع، و (۲) یا جنس موضوع و (۳) یا موضوع جنس موضوع در حدّ محمول اخذ می‌شود و در هر سه حال چنین محمولی برای چنان موضوعی «ذاتی» است. ابن سینا برای هریک از این موارد سه گانه مثالی می‌آورد:

مثال نوع اول - یعنی: اخذ موضوع موضوع در حدّ محمول:

(۱) - اخذ عدد در تعریف حاصل ضرب عدد زوج در عدد فرد.

(۲) - اخذ مثلث در تعریف تساوی حاصل ضرب یک ضلع در خود، با مجموع حاصل ضرب دو ضلع دیگر در خود، که موضوع چنین عارضی مثلث قائم الزاویه است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۰

- بنابر رابطه‌ی فیثاغورس در هر مثلث قائم الزاویه معادله‌ی زیر برقرار است:

$$a^2 + b^2 = c^2$$

مثال نوع دوم - یعنی: اخذ جنس موضوع در حدّ محمول:

(۱) - اخذ شدن «سطح» در حدّ مثلث قائم الزاویه، که سطح موضوع جنس آن است!

این مثال با بیان خود ابن سینا تطبیق نمی‌کند، زیرا قرار بود ابن سینا برای «اخذ جنس موضوع در حدّ محمول» مثال بیاورد، نه برای «اخذ موضوع جنس در حدّ محمول»! سطح موضوع مثلث است و مثلث جنس مثلث قائم الزاویه است، بنابراین در این مثال موضوع جنس موضوع در حدّ محمول اخذ شده است که در واقع با نوع سوّم تطبیق می‌کند نه با نوع دوّم.

مثال نوع سوّم - یعنی: اخذ موضوع جنس موضوع در حدّ محمول:

(۱) - اخذ عدد در تعریف زوج زوج. منظور از زوج زوج، حاصل ضرب دو عدد زوج است: $۸ * ۴ = ۳۲$ (۱۸۱) - منظور ابن سینا این است که حتّی عرضی غیر مفارق و لازم در برهان کارآیی ندارد. این نکته‌ی دقیقی است!

(۱۸۲) - ابن سینا در این پاراگراف می‌گوید که مفهومی گاهی عرضی است مانند مفهوم «ماشی» زیرا از اتّصاف یک جوهر به یک صفت حکایت می‌کند؛ و مفهوم آن که از وجود ناعتی حکایت نمی‌کند بلکه از وجود فی نفسه حکایت می‌کند، مفهوم ذاتی نامیده می‌شود؛ مانند مفهوم جسم. چنین مفاهیم ذاتی مربوط به حمل و وضع قضایا نیستند و بنابراین در «برهان» کارآیی ندارند.

(۱۸۳) - در این پاراگراف اصطلاح دیگر «ذاتی» مطرح شده، که آن نیز در باب «برهان» کارآیی ندارد. این اصطلاح به غایت ذاتی و غایت عرضی مربوط می‌شود، که در باب «برهان» به درد نمی‌خورد.

(۱۸۴) - این اصطلاح «ذاتی» هم در «برهان» کارآیی و استعمال ندارد.

(۱۸۵) - منظور از «کتاب قبل از آن» کتاب «ایساغوجی» است.

(۱۸۶) - منظور از «عدم خاصّ آن»، تقابل عدم و ملکه است.

(۱۸۷) - خلاصه‌ی مطلب در این پاراگراف این است که: در کتاب «برهان» اعراض ذاتی عبارت از محمولاتی است که به موضوع اختصاص داشته باشند و در غیر موضوع یا در جنس غیر موضوع یافت نشوند. و موضوع همواره با خود این محمولات ملازم باشد.

(۱۸۸) - در این پاراگراف ابن سینا به این نکته پرداخته است که تمایز علوم از همدیگر به تمایز موضوعات آنهاست.

امروزه بعضی از افواه شنیده می‌شود که قدما با جدّی گرفتن تمایز موضوعات به عنوان وجه تمایز علوم از همدیگر، روش‌های علوم مختلف را نادیده گرفته‌اند؛ حتی بعضی از صاحبان اندیشه گفته‌اند که یکی از امتیازات علم‌شناسی جدید باز شناختن روش‌های مختلف علوم از همدیگر است. این سخن چندان وجهی ندارد، زیرا اولاً، هیچ روشی را نمی‌توان مختص یک علم خاصّ دانست، علوم روش به خصوصی ندارند؛ ثانیاً، روش‌های موفق در یک علم بعد از تعیین موضوع علم است که می‌توانند تشخیص داده شوند - اگر اصولاً چنین کاری ممکن باشد. اعلام یک روش به عنوان روش خاصّ یک علم از ساده‌انگاری درباره‌ی آن علم نشأت

می‌گیرد؛ پاول کارل فایرابند. Paul, K

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۱ Feyerabend

فیلسوف بزرگ علم معاصر در این خصوص می‌گوید:

«تنها اصلی که مانع پیشرفت نمی‌شود این است که همه چیز ممکن است.»

Paul, K. (۱۹۸۱). P. ۹۱. Against Method, Verso, London.

این بحث شایسته‌ی هرگونه تأمل است. (به یادداشت ۲۵۸، پس از این، مراجعه کنید). (۱۸۹) - منظور از «علم طبیعی کلی» علمی است که از اعراض کلی و عامّ جسم بحث می‌کند و آن همان است که امور عامّه‌ی طبیعیات یا فنّ سماع طبیعی نامیده می‌شود.

(۱۹۰) - ابن سینا در این پاراگراف مطلبی را بیان می‌کند که خلاصه‌ی آن چنین است:

گاهی در علمی برای اثبات یک مسأله برهانی اقامه می‌کنند و در آن به جای اعراض ذاتی از اعراض غریب استفاده می‌کنند؛ چنین برهانی در اصل به این علم، که برهان مذکور در آن اقامه شده است، متعلّق نیست بلکه متعلّق به علم دیگری است؛ علمی که آن

عرض غریب در آن جزو اعراض ذاتی محسوب می‌شود.

برهانی که در آن از اعراض غریب استفاده شود دو حالت دارد: (۱) یا حد اوسط آن غریب است و (۲) یا حد اکبر آن غریب است؛ زیرا موضوع قضیه‌ی صغری در هر حال موضوع علم است و بنابراین در هیچ علمی حد اصغر هیچ برهانی نمی‌تواند غریب باشد. در حالت اول که حد اوسط، یعنی: محمول موضوع در مقدمه‌ی صغری، غریب است، باید این حد اوسط در علم مربوط به خودش مورد بحث قرار گیرد، و این برهان بالذات به آن علم مربوط خواهد بود و در این علم بر سبیل عرض خواهد بود. در حالت دوم که حد اکبر، یعنی: محمول حد اوسط در مقدمه‌ی کبری، غریب است، در واقع به عقیده‌ی ابن سینا نمی‌توان چنین قیاسی را برهان دانست؛ زیرا در چنین حالتی به عقیده‌ی او حد اوسط دیگری وجود داشته است که حذف شده است. یعنی، برای اثبات حد اکبر بر حد اوسط - که در این جا حد اوسط در مقدمه‌ی کبری موضوع حد اکبر است - حد اوسط دیگری لازم است. بنابراین ثبوت حد اکبر بر حد اوسط خود به خود بین و آشکار نیست و نیاز به حد اوسط دیگری دارد، و از این جاست که چنین قیاسی را نمی‌توان «برهان» نامید.

(۱۹۱) - یعنی مقدمات از جهت صادق بودنشان اخذ شده باشند نه از جهت مسلم یا مشهور بودنشان.

(۱۹۲) - در این جا سخن ابن سینا بر سر این است که در هر برهانی باید محمولات مقدمات آن برای موضوعاتشان ذاتی باشند، و این شرط به «برهان لم» اختصاص ندارد.

(۱۹۳) - در این فقره، ابن سینا علت عدم امکان پذیرش عرض غریب به عنوان حد اوسط در یک برهان را بر اساس مفهوم کلمات ارسطو بیان می‌کند. می‌گوید اگر در کلمات ارسطو خوب دقت شود منظور او به این شرح به دست می‌آید که، اولاً در هر برهانی اگر رابطه‌ی حد اکبر را با حد اوسط بسنجیم معلوم می‌شود که حد اکبر یا مساوی حد اوسط است یا از حد اوسط اعم است، زیرا حد اکبر نمی‌تواند از حد اوسط اخص باشد. برای این که در هر برهانی مقصود اصلی اخذ نتیجه، یعنی: ثبوت الاکبر للاصغر، است و این فقط زمانی مقدور است که حد اصغر از مصادیق حد اکبر باشد و برای این که این هدف تحصیل شود باید حد اکبر یا از حد اوسط اعم باشد یا مساوی آن باشد، زیرا حد اکبر در کبری بر حد اوسط، و حد اوسط در صغری بر حد اصغر حمل می‌شود. به عبارت دیگر، چون حد اکبر در مقدمه‌ی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۲

کبری بر حد اوسط حمل می‌شود، و محمول حد اوسط است، نمی‌تواند از موضوع خود، که حد اوسط است، اخص باشد.

حال می‌گوییم اگر در یک برهان حد اوسط غریب باشد، حد اکبر هم غریب خواهد بود؛ زیرا حد اکبر بنا بر بیان فوق مساوی، یا اعم از، حد اوسط است. اگر حد اکبر مساوی حد اوسط غریب است، پس آن هم در برهان غریب است، و اگر حد اکبر اعم از حد اوسط غریب باشد، به طریق اولی خود نیز غریب خواهد بود؛ و به هر حال چنین حد اکبری نمی‌تواند برای حد اصغر در مقدمه‌ی صغری ذاتی باشد. (۱۹۴) - ابن سینا در این جا فرض جدیدی را مطرح می‌کند و می‌گوید، اگر حد اکبر عرض ذاتی ولی حد اوسط عرض غریب و اعم از حد اکبر باشد در این صورت برهان تولید یقین نخواهد کرد. زیرا در صورتی که حد اکبر عرض ذاتی باشد، حد اوسط زمانی می‌تواند عرض غریب باشد که از حد اکبر اعم باشد؛ چون اگر مساوی، یا اخص از، حد اکبر باشد، در این صورت نمی‌تواند عرض غریب باشد، چون فرض شده است که حد اکبر عرض ذاتی است. و همان‌طور که در فن قیاس گفته شده است چنین برهانی مفید یقین نیست. این مطلب را ابن سینا در فصل ۲۴ از مقاله‌ی نهم قیاس شفاء، که فصل آخر قیاس شفاء است، تحت عنوان: «درباره‌ی قیاس دلیل و قیاس علامت و قیاس فراست» مورد بحث قرار داده است. [ابن سینا، الشفاء، المنطق، القیاس، تحقیق: سعید زاید، القاهرة ۱۹۶۴].

ابن سینا در صفحه‌ی ۵۷۴ از قیاس شفاء نوشته است: «قیاس علامت، نومی قیاس مضمّر است که در آن حد اکبر به قرینه‌ی یک

علامت بر احد اصغر اثبات می‌شود ... مانند: این زن زرد رنگ است، پس وضع حمل کرده است. و امکان ندارد که گفته شود هر کسی که زرد رنگ است، پس وضع حمل کرده است، بلکه هر زنی که وضع حمل کند، زرد رنگ است.»

در مثال فوق زردی رنگ، که حد اوسط است، از «وضع حمل کردن» که حد اکبر است اعم است؛ بنابراین حد اوسط غریب است و قیاس مذکور تولید ظنّ می‌کند نه یقین. و بخش اخیر کلام ابن سینا در فقره‌ی نقل شده بر این معنی دلالت دارد، آن‌جا که نوشت: «و امکان ندارد که ... الخ».

(۱۹۵) - حرکت با جسم مساوی است، یعنی هر جسم متحرک است به این معنی که قابلیت تحرّک دارد. البته بنا بر مبنای صدر المتألهین هر جسم همواره بالذات متحرک است.

(۱۹۶) - منظور این است، یک محمول در حمل بر موضوعی که نسبت به آن موضوع «اولی» است، واسطه‌ی اعم نداشته باشد ولی اگر واسطه‌ی مساوی با خود داشته باشد اشکال ندارد.

(۱۹۷) - منظور از «حمل غیر اولی چیزی بر چیزی» این است که مثلاً در حمل «ب» بر «ج» یک واسطه‌ی اعم از «ب» وجود داشته باشد. چنین حملی را «حمل غیر اولی» نامیده است.

(۱۹۸) - منظور از شرط مذکور این است که: شرط اولی بودن یک محمول برای یک موضوع این است که در حمل بر آن موضوع واسطه‌ی اعم نداشته باشد (- یادداشت ۱۹۶ و متن مربوط به آن)؛ ولی اگر واسطه‌ی مساوی داشته باشد، حتی اگر این واسطه بیش از یکی باشد، اشکال ندارد و محمول برای آن موضوع اولی است.

(۱۹۹) - کلیت موضوع یعنی همه‌ی افراد موضوع.

(۲۰۰) - اگر موضوع علم اقسامی داشته باشد؛ مانند موضوع علم حساب که عدد است و اقسامی دارد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۳

مانند عدد زوج و عدد فرد؛ در این صورت محمولات بر سیل تقابل با موضوع علم مساوی‌اند و بر آن حمل می‌شوند. یعنی مثلاً زوجیت با مقابل خود که فردیت است با موضوع علم حساب که عدد است مساوی است. (۲۰۱) - قسم اول یعنی ذاتیات باب ایساغوجی.

(۲۰۲) - یعنی مقدمات بدیهی.

(۲۰۳) - محمول زمانی «مقول بر کل» یا «مقول علی الكل» است که بر تک‌تک افراد موضوع صادق باشد.

(۲۰۴) - منظور از «جانشینی جنس موضوع» چیزی است که در حکم جنس است ولی در اصل جنس نیست؛ زیرا بسیاری از مفاهیم مانند معقولات ثانیه جنس ندارند. (به پس از این، یادداشت شماره‌ی ۲۶۰، مراجعه کنید).

(۲۰۵) - منظور ابن سینا در این پاراگراف این است که موضوع علم از دو حال خارج نیست: (۱) یا یکی از جواهر است و (۲) یا یکی از اعراض است.

(۱) اگر موضوع علم یک جوهر باشد، و محمولی برای این موضوع عرضی ذاتی باشد، در این صورت جنس آن محمول برای جنس موضوع عرض ذاتی است.

(۲) اما اگر موضوع علم یک عرض باشد، محمولی که برای این موضوع عرض ذاتی است ضرورت ندارد که جنس آن برای جنس موضوع عرض ذاتی باشد.

(۲۰۶) - مثال اخیر ابن سینا در این فقره مربوط به شکل زیر است:

این که ابن سینا نوشت: «این خط هر چند یک خط است اما از نظر معنی و اعتبار دو خط است»، یعنی:

خط دو اعتبار دارد: (۱) به یک اعتبار دو زاویه‌ی متبادل $h?$, e را که مساوی‌اند تولید می‌کند و (۲) به اعتبار دیگر دو زاویه

متقابل $e, f?$ را که مساوی‌اند به وجود می‌آورد.

در شکل فوق زوایای $ha?, d?, e$ خارجی و چهار زاویه‌ی دیگر زوایای داخلی نامیده می‌شوند.

(۲۰۷) - منظور از: «جنس فصل وقتی جنس لحاظ نشود»، این است که وقتی جنس فصل برای نوع جنس لحاظ

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۴

نشود، نسبت به نوع اولی است. (۲۰۸) - یعنی، مثلاً، این قیاس را در نظر بگیرید:

انسان حیوان است / حیوان جسم است - بنابراین، انسان جسم است.

در این برهان «جسمیت»، که حد اکبر است، بر «انسان»، که حد اصغر است، «اولی» نیست؛ هرچند «حیوانیت»، که حد اوسط است،

برای «انسان» اولی است، و «جسمیت» برای «حیوان» اولی است. و همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این برهان حد اوسط (یعنی:

حیوان) از حد اصغر (یعنی: انسان) اعم است.

(۲۰۹) - برهانی که در یادداشت قبل به عنوان مثال مطرح شد، و هر برهانی که این خصوصیت را داشته باشد، در اثبات حد اکبر بر

حد اصغر، یک برهان اولی است، امّا در اثبات حد اکبر به تک‌تک افراد حد اصغر یک برهان ثانوی است. مثلاً برای اثبات

«جسمیت» برای زید، که فردی از حد اصغر (یعنی: انسان) است، لازم است نتیجه‌ی برهان مذکور در برهان جدیدی که در صدد

اثبات جسمیت زید است به عنوان مقدمه‌ی کبری لحاظ شود:

زید انسان است / انسان جسم است - بنابراین، زید جسم است.

به همین خاطر برهان مذکور در یادداشت ۲۰۸ برای اثبات حد اکبر (یعنی: جسمیت) بر افراد حد اصغر (یعنی: انسان) یک برهان

ثانوی است.

(۲۱۰) - زیرا عدد زوج همیشه از حاصل ضرب دو عدد فرد و زوج به دست نمی‌آید، بلکه هر عددی در عدد زوج ضرب شود، باز

عدد زوج به دست می‌آید؛ بنابراین، مفهوم «عدد زوج» از مفهوم «حاصل ضرب عدد فرد در عدد زوج» اعم است.

(۲۱۱) - مانند زوجیت نسبت به عدد.

(۲۱۲) - منظور از «متقابل باشد» این است که دو عرض نسبت به هم تقابل داشته باشند، مانند: مساوات و غیر مساوات.

(۲۱۳) - ابن سینا در این جا از مفاهیمی مانند «وجود» و «وحدت» نام می‌برد، بدون این که آن‌ها را معقول ثانی فلسفی بخواند؛ و این

امر نشان گر یک نکته‌ی تاریخی است. معلوم می‌شود که در زمان وی هنوز اصطلاح «معقول ثانی فلسفی» وجود نداشته است -

نحوه‌ی بحث ابن سینا در الهیات شفاء نیز این نکته‌ی تاریخی را تأیید می‌کند. علاوه بر این، همان‌طور که از ظاهر کلمات این متفکر

و فیلسوف عظیم الشان برمی‌آید، وی این مفاهیم را تشکیکی می‌داند و این نکته‌ای شایان توجه عمیق است.

(۲۱۴) - حمل فصل بر جنس، و حمل فصل بر نوع، هر دو، حمل اولی است، یعنی حمل بدون واسطه است؛ امّا نسبت اولی بودن در

این دو حمل فرق می‌کند. با حمل فصل بر جنس، جنس تقسیم می‌شود؛ با حمل فصل بر نوع، نوع تحصّل و قوام می‌یابد.

(۲۱۵) - این که ابن سینا می‌نویسد: «بلکه، عدد تا زمانی که نوع معلومی نباشد زوج یا فرد نخواهد بود» بر اساس یک عقیده‌ی

ریاضی‌دانان مسلمان است که طبق آن هر عدد طبیعی را نوعی از عدد می‌دانسته‌اند. البته به عقیده‌ی آن‌ها مجموعه‌ی اعداد طبیعی با

عدد «۲» شروع می‌شود و «۱» به عقیده‌ی آن‌ها عدد نیست! امروزه نه تنها «۱» جزو اعداد طبیعی است، بلکه عده‌ی کثیری از

ریاضی‌دانان «صفر»

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۵

را نیز یک عدد طبیعی محسوب می‌کنند. (۲۱۶) - حاصل این پاراگراف این است که: ضرورت ندارد هر جا تقسیم «اولی» است،

محمول هم نسبت به «مقسّم» اولی باشد. مثلاً، تقسیم عدد به عدد زوج و به عدد فرد، یک تقسیم اولی است؛ امّا حمل «زوج» و «فرد»

بر «عدد» اولی نیست. زیرا عدد ابتدا باید نوع خاصی شود مانند: ۲، ۳، ۴ و .. تا «زوج» یا «فرد» بر آن قابل حمل شود.

(۲۱۷) - منظور این است که «زوجیت» و «فردیت» فصل خاص «عدد» نیستند؛ زیرا ما عدد و انواع آن (مانند: ۲، ۳، ۴، ۵، ...) را می‌شناسیم، و امکان دارد علی‌رغم این شناخت خود نسبت به عدد و انواع آن، زوجیت و فردیت را شناسیم. در حالی که اگر زوجیت و فردیت فصل خاص عدد بودند، لازم می‌آمد بلافاصله به همراه شناختن عدد و انواع آن، زوجیت و فردیت را می‌شناختیم. زیرا شناختن نوع، به عقیده‌ی منطق‌دانان منطق کلاسیک، مستلزم شناختن فصل است؛ و، مثلاً، امکان ندارد کسی «انسان» را بشناسد اما «ناطق» را، که فصل آن است، نشناسد!

(۲۱۸) - پس زوجیت و فردیت نه نوع عدد هستند و نه فصل خاص عدد.

(۲۱۹) - منظور ابن سینا از «ذاتیات» در این جمله، ذاتی باب ایساغوجی است. و معنی این جمله این است که هر مفهومی که همواره ملازم موضوع خاصی باشد به این معنی نیست که آن مفهوم، ذاتی (باب ایساغوجی) آن موضوع خاص است. مثلاً مفهوم «زوجیت» از عدد «۲» جدائی‌ناپذیر است، اما این مفهوم، ذاتی عدد «۲» نیست؛ یا، مثلاً، مفهوم «راه رفتن بالقوه» همواره ملازم انسان است، اما برای انسان ذاتی نیست. بنابراین، عدم انفکاک از موضوع وصف اصلی یک محمول ذاتی نیست.

(۲۲۰) - به فصل ۵ از مقاله‌ی اول «انولوطیقا الاواخر»، یا «برهان» ارسطو، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت - کویت، ۱۹۸۰؛ رجوع کنید. عبد الرحمن بدوی به این فصل از «برهان» ارسطو چنین عنوان داده است: «الاعلاط فی کلیة البرهان».

(۲۲۱) - این که ابن سینا در این جا از اصطلاح «توهم» استفاده کرده است، به خاطر این است که نمی‌توان فرد شخصی را آن چنان تصوّر کرد که قابل صدق بر کثیرین باشد.

(۲۲۲) - یعنی مقصود از طبیعت کلی، در این جا، کلی طبیعی نیست، بلکه کلی عقلی است؛ زیرا کلی عقلی است که از شرکت ابا ندارد، اما طبیعتی که در فرد شخصی است، از شرکت ابا دارد.

(۲۲۳) - تا این جا ابن سینا دو شبهه را مطرح کرده و به حلّ آن‌ها پرداخته است: (۱) گاهی یک حکم بر یک فرد صادق است، و اصلاً حکم بر روی فرد واحد رفته است، و شخص گمان می‌کند که این حکم چون بالفعل فقط یک مصداق دارد بنابراین حکمی است جزئی. مانند این که بگوییم «قنوس پرنده‌ای است که از آتش می‌زاید!» و چون، مثلاً قنوس در هر زمان فقط یک فرد دارد، گمان کنیم که حکم مزبور حکمی است جزئی. در حالی که چنین نیست، زیرا مفهوم «قنوس» بر کثیرین صادق است و از شرکت ابا ندارد. و (۲) گاهی شخص بر تک‌تک آحاد حکم می‌کند و از این جا، به غلط، گمان می‌کند که حکم وی، حکمی کلی است؛ در حالی که در واقع کلی نیست. مثلاً اگر گفتیم مجموع زوایای داخلی هر مثلث قائم الزاویه ۱۸۰ درجه است، این حکم کلی نیست! زیرا شرط «کلی» بودن حکم در کتاب «برهان» این است که آن حکم «اولی» نیز باشد؛ و حال آن که حکم مزبور دربارهی مثلث قائم الزاویه، و نسبت به آن،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۶

«اولی» نیست. زیرا حکم مزبور اولاً و بالذات بر «مطلق مثلث»، و ثانیاً و بالعرض، بر «مثلث قائم الزاویه» صادق است.

پس شرط «کلی» بودن یک حکم در کتاب «برهان» این است که (۱) بر روی مفهومی رفته باشد که از شرکت ابا ندارد و (۲) اولاً و بالذات بر آن مفهوم صادق باشد. (۲۲۴) - این که نوشت: «این تبدیل در مورد زمان‌ها و نغمه‌ها و اقوال و غیره که کم بالذات یا ذو کم هستند چنین است»، به خاطر این است که زمان کم بالذات است و نغمه‌ها و اقوال ذو کم بالذات. بنابراین ابن سینا در این جمله بین کم بالذات و ذو کم (دارای کم) تردید کرد. به عقیده‌ی منطق‌دانان قدیم، اقوال نیز دارای کم هستند، زیرا امتداد دارند.

(۲۲۵) - منظور ابن سینا این است که برخی از اذهان، و برخی از مفاهیم کلی، مانند مفهوم مطلق شکل، با قوه‌ی خیال و توسط قوه‌ی خیال مفاهیم کلی را درک می‌کنند.

(۲۲۶) - منظور از «کلی به طریق این کتاب» یعنی، «کلی» ای که «اولی» نیز باشد. به یادداشت شماره‌ی ۲۲۳ رجوع کنید.

(۲۲۷) - اگر، مثلاً، معنی «شکل» را نداشته باشیم امکان ندارد که معنی مثلث را بفهمیم؛ بنابراین ابن سینا نوشت: «اگر چنین اساساً امکان داشته باشد.»

(۲۲۸) - شیوه‌ای که ابن سینا در این جا برای به دست آوردن «اولی بودن» حکم درباره‌ی یک مفهوم به کار برده است؛ تقریباً همان شیوه‌ای است که، بعدها، توسط جان استوارت میل (۱۸۷۳ - ۱۸۰۶) (John Stuart Mill م)، فیلسوف انگلیسی برای حلّ مسائل روش شناختی علوم تجربی پیشنهاد شد. در این شیوه از حذف‌های هم‌زمان و از حضورهای هم‌زمان برای یافتن علت اصلی یک پدیده‌ی تجربی استفاده می‌شود. (برای بحثی روشن از روش پیشنهادی میل، در این خصوص، رجوع کنید به:

کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد ۸، از بنتام تا راسل، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، سروش، تهران، ۱۳۷۰، بخش یکم، فصل ۳. نیز: جان لازی، درآمدی تاریخی به فلسفه‌ی علم، ترجمه‌ی علی پایا، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۲، صفحه‌ی ۱۹۷ و بعد.)

(۲۲۹) - مباحث طرح شده در این فصل ممتّم مباحث طرح شده در فصول اول و دوم همین مقاله (مقاله‌ی دوم) است. درباره‌ی «ضروری» و مفهوم آن در کتاب «برهان»، پیش از این، در فصل هفتم از مقاله‌ی اول نیز مباحثی طرح شده است.

(۲۳۰) - مقدمات برهان باید ضروری باشند؛ اما این تنها شرط مقدمات برهان نیست. این مقدمات باید علاوه بر ضروری بودن «مناسب» نیز باشند. شایان توجه است که منظور از «مناسب بودن» مقدمات برهان این است که محمول مقدمه‌ی برهانی که در یک علم اقامه می‌شود باید از عوارض ذاتی موضوع آن علم باشد. بنابراین، امکان دارد که یک مقدمه در یک برهان ضروری باشد، اما مناسب نباشد؛ یعنی: محمول آن از عوارض ذاتی موضوع علمی نباشد که این برهان در آن علم اقامه می‌شود. به همین جهت ابن سینا نوشت که: «امور ضروری بر دو وجه است.»

(۲۳۱) - منظور از به «نحو اطلاق» این است که آن امور (یعنی: امور داخل در حدّ موضوع - عوارض ذاتی موضوع) یا موضوع مساوی باشند؛ و منظور از «به نحو مقابله» این است که آن امور، نه به تنهایی بلکه،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۷

به همراه مقابل خود با موضوع مساوی باشند. مثلاً، «وحدت» به تنهایی با «وجود» - که موضوع فلسفه است - مساوی است؛ اما «قوّه» به تنهایی با «وجود» مساوی نیست، بلکه به همراه مقابل خود، یعنی:

«فعل»، با آن مساوی است. هر وجود واحد است؛ اما، هر وجود یا «بالقوه» است، یا «بالفعل» است. (۲۳۲) - منظور از ضروری یا غیر ضروری بودن «اکبر» در این جا، ضروری یا غیر ضروری بودن «ثبوت الاکبر للاصغر» (- نتیجه‌ی برهان) است.

(۲۳۳) - حاصل مطالب این پاراگراف چنین است:

اگر حد اوسط برای حد اصغر (در مقدمه‌ی صغری) ضروری نباشد، دو صورت امکان دارد: (۱) یا حد اکبر هم برای حد اصغر (در نتیجه‌ی برهان) ضروری نیست، که در این صورت این برهان نتیجه‌ی یقینی تولید نمی‌کند و (۲) یا حد اکبر برای حد اصغر (در نتیجه‌ی برهان) ضروری است؛ اگر چنین باشد معلوم می‌شود که این ضرورت (یعنی: ضرورت حمل حد اکبر بر حد اصغر در نتیجه‌ی برهان) ناشی از نفس این برهان نیست بلکه از یک برهان دیگر ناشی شده است؛ زیرا اگر از خود این برهان ناشی شده باشد، باید هرگاه علم ما به ثبوت حد اوسط بر حد اصغر در مقدمه‌ی صغری از بین رود - زیرا گفتیم که فرض این است که حمل حد اوسط بر حد اصغر ضروری نیست - علم ما به ثبوت حد اکبر بر حد اصغر نیز که نتیجه‌ی برهان است از بین برود، و حال آن که این علم از بین نمی‌رود زیرا فرض کردیم که حمل حد اکبر بر حد اصغر ضروری است.

محتوای این یادداشت را با محتوای یادداشت شماره‌ی ۶۱ مقایسه کنید. هم‌چنین به متن مربوط به یادداشت شماره‌ی ۶۱ مراجعه

کنید. یادآوری می‌کنیم که اگر در تعریف برهان گفته شود که: «برهان قیاسی است که نتیجه‌ی آن یقینی باشد»، می‌توان این اشکال را کرد که این نتیجه‌ی یقینی چه‌بسا ناشی از یک برهان دیگر باشد نه از برهان مورد بحث.

(۲۳۴) - بنابر تعریف ذاتی در باب برهان، «مشی» (یعنی: راه رفتن) هم برای «حیوان» و هم برای «انسان» عرض ذاتی است؛ زیرا در تعریف «مشی» گفته می‌شود: «ماشینی یعنی حیوان راه رونده»، و چون «حیوان» در تعریف آن اخذ می‌شود بنابراین «مشی» برای حیوان عرض ذاتی است؛ امّا از آن‌جا که حیوان برای انسان جنس است، پس «مشی» برای انسان هم عرض ذاتی است؛ زیرا جنس انسان (یعنی: حیوان) در تعریف «مشی» اخذ می‌شود.

این مطالب به تفصیل در فصل دوم از همین مقاله (یعنی: مقاله‌ی دوم) مورد بحث قرار گرفته است.

(۲۳۵) - به عبارت دیگر، قضیه‌ی وجودیه در حکم قضیه‌ی ضروریه است.

(۲۳۶) - یعنی حد اوسط هم نسبت به حد اصغر و هم نسبت به حد اکبر عرض ذاتی باشد. کیفیت این مطلب در یادداشت شماره‌ی ۲۳۴، پیش از این، گذشت؛ مثال:

هر انسان ماشینی است/ هر ماشینی حیوان است - بنابراین، هر انسان حیوان است.

در این برهان، ماشینی (یعنی: راه رونده) حد اوسط؛ و انسان حد اصغر؛ و حیوان حد اکبر است. و همان‌طور که در یادداشت ۲۳۴ گفته شد، حد اوسط (یعنی: ماشینی) هم نسبت به حد اصغر (یعنی: انسان) و هم نسبت به حد اکبر (یعنی: حیوان) عرض ذاتی است.

(۲۳۷) - این قیاس را در نظر بگیرید:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۸

هر انسان ممکن و صحیح است که راه می‌رود/ هر آنچه ممکن و صحیح است راه رود حیوان است - پس هر انسان حیوان است. این قیاس، بالفعل یک قیاس ضروری نیست، زیرا قضایای آن قضایای وجودیه است؛ با این حال بالقوه یک قیاس ضروری است. زیرا قضیه‌ی وجودیه در حکم قضیه‌ی ضروری است (به یادداشت ۲۳۵ و متن مربوط به آن مراجعه کنید). (۲۳۸) - در این پاراگراف به این مطلب پرداخته است که همان‌طور که در کتاب «قیاس» گفته شده است امکان ندارد از مقدمات کاذب و غیر ضروری، از آن جهت که کاذب و غیر ضروری هستند، نتیجه‌ی صادق و ضروری تولید شود - اگر چنین نتیجه‌ای تولید شود، صدق و ضرورت آن از مقدمات مورد بحث حاصل نشده است و حتماً از یک قیاس دیگر حاصل شده است. (به پیش از این، یادداشت شماره ۲۳۳ مراجعه کنید).

(۲۳۹) - ابن سینا، اینک، در این پاراگراف اصلی را مطرح می‌کند که بدون استثناء در تمام استدلال‌های منطقی جریان و حاکمیت دارد و آن این است که: «از مقدمات صادق و ضروری، هرگز نتایج کاذب و غیر ضروری تولید نمی‌شود». این اصلی‌ترین دستور بازشناختن برهان‌های درست (soundness) (از برهان‌های نادرست) unsoundness argument (است. ای. جی. لمون) E. J. Lemmon (در کتاب بسیار سودمند خویش موسوم به آغاز منطق) Beginning Logic (می‌نویسد: «ارتباط اصلی بین برهان‌های درست و نادرست از یک سو و صدق و کذب قضایای تشکیل‌دهنده‌ی آن‌ها از سوی دیگر چنین است: اگر تمام مقدمات یک برهان صادق باشند و نتیجه‌ی برهان کاذب باشد، آن برهان درست نیست. شرط ضروری استدلال درست این است که مقدمات صادق همواره نتیجه‌ی صادق تولید کنند».

، P. ۲. [E. J. Lemmon, Beginning Logic, Hackctt Publishing Company, U. S. A. ۸۸۹۱

(۲۴۰) - این که نوشت: «به یکی از دو وجه، ذاتی نیز باشند»، منظور دو نوع ذاتی است: (۱) ذاتی باب برهان و (۲) ذاتی باب ایساغوجی. (۲۴۱) - برای «ضروریات غریبه» به یادداشت ۲۳۰ و متن مربوط به آن مراجعه کنید.

(۲۴۲) - به پس از این، فصل ۸ از مقاله‌ی دوم مراجعه کنید.

(۲۴۳) - منظور مبادی تصدیقیه است.

(۲۴۴) - به عقیده‌ی ابن سینا مبادی تصدیقیه‌ی یک علم (۱) یا بدیهی‌اند و (۲) یا در علم دیگر اثبات می‌شوند. به هر حال، مبادی تصدیقیه‌ی یک علم در خود آن علم اثبات نمی‌شوند. اما آن دسته از مبادی که در علم دیگر اثبات می‌شوند خود دو دسته‌اند: (۱) یا در علم برتر از آن علم اثبات می‌شوند، مانند برخی از مبادی علم طبیعی که در فلسفه‌ی اولی (ما بعد الطبیعه) اثبات می‌شوند، مثل اصل علّیت عام. و

(۲) یا در علم فروتر از آن علم اثبات می‌شوند، مانند برخی از مقدماتی که در علم طبیعی اثبات می‌شوند و در فلسفه‌ی اولی به عنوان اصل موضوع به کار می‌روند؛ به عقیده‌ی ابن سینا این شق بسیار نادر است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۴۹ (۲۴۵) - بحث درباره‌ی «مبادی» در این جا تمام می‌شود، و از پاراگراف ۲۶۴ بحث‌های مربوط به «موضوع» آغاز می‌شود.

(۲۴۶) - هر علم، به عقیده‌ی منطق‌دانان، موضوعی خاص دارد؛ و هم‌چنین هر علم مسائلی دارد؛ و هر مسئله نیز، به نوبه‌ی خود، باز موضوعی دارد. موضوع مسئله از انواع موضوع علم است؛ و موضوع علم در حکم جنس موضوع علم است.

(۲۴۷) - این مسئله که: «آیا جسم به طور بی‌نهایت قابل تقسیم است؟» از مسائل علم طبیعی است؛ با این حال موضوع این مسئله، یعنی: جسم، عین موضوع علم طبیعی است.

(۲۴۸) - این مسئله که: «آیا هوای محبوس در زیر آب بالطبع، یا توسط فشار قاسر، به طرف بالا دفع می‌شود؟» از مسائل علوم طبیعی است؛ اما موضوع این مسئله، یعنی: هوا، نوعی از انواع موضوع علم طبیعی، یعنی: جسم، است.

(۲۴۹) - ظاهراً ابن سینا این مثال را موردی از موارد یادداشت قبل (شماره‌ی ۲۴۸) - که در آن موضوع مسئله نوعی از انواع موضوع علم است - می‌داند؛ اما چگونگی تطبیق آن برای من معلوم نشد.

(۲۵۰) - در این مثال موضوع مسئله، یعنی: حرکت، از اعراض ذاتی موضوع علم، یعنی: جسم، است.

(۲۵۱) - ابن سینا برای نشان دادن این که گاهی موضوع مسئله، عرض ذاتی نوعی از انواع موضوع علم است، مثال زیر را آورده است: «آیا نور خورشید موجب گرم شدن می‌شود؟». زیرا به عقیده‌ی متفکران قدیم نور خورشید از اعراض ذاتی خورشید است؛ و خورشید خود، نوعی از انواع جسم است. پس بر این مبنا مثال مذکور درست است؛ زیرا جسم موضوع علم طبیعی است، خورشید نوعی از جسم است، نور خورشید یکی از اعراض ذاتی خورشید است؛ پس موضوع این مساله، یعنی: نور خورشید، از اعراض ذاتی نوعی از انواع، یعنی: خورشید، موضوع علم، یعنی: جسم، است.

(۲۵۲) - منظور از «هر دو نوع موضوع» این است که (۱) گاهی موضوع مسئله عین موضوع علم است و (۲) گاهی موضوع مساله از اعراض ذاتی موضوع علم است؛ (به یادداشت‌های شماره‌ی ۲۴۷ و شماره‌ی ۲۵۰، قبل از این، مراجعه کنید.).

(۲۵۳) - مانند اعراض غریب.

(۲۵۴) - معنی این که اکبر مقوم اصغر باشد این است که اکبر جنس یا فصل اصغر باشد.

(۲۵۵) - منظور از «وجهی محدود» این است که اگر لمّیت مسئله معلوم نباشد، در این صورت جایز است که محمول، از جنس و فصل موضوع مسئله تشکیل شود.

(۲۵۶) - تقریر دیگر این اشکال چنین است: «چگونه می‌توان نوع چیزی را بدون شناختن جنس آن شناخت؟».

(۲۵۷) - پاسخ ابن سینا به اشکالی که در یادداشت قبل و متن مربوط به آن مطرح شده این است که جایز است درباره‌ی نوع شناخت

داشته باشیم، بدون آن که جنس آن را در نظر بگیریم و قبلاً شناسایی کنیم. مثلاً، ما از مفهوم «شوق» تصویری روشن داریم، اما شاید در بسیاری از اوقات از این نکته غافل باشیم که «شوق» نوعی «کیف نفسانی» است؛ و «کیف نفسانی» در حکم جنس آن است. (۲۵۸) - به عقیده‌ی عموم متفکران گذشته، هر علمی باید موضوع خاصی داشته باشد که آن علم متکفل بحث از عوارض ذاتی آن موضوع باشد. و بر این مبنا اختلاف و تمایز علوم مختلف از هم یا ناشی از تمایز

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۵۰

موضوعات آنهاست و یا از اعتبارات مختلف یک موضوع خاص ناشی می‌شود. (برای بحثی بسیار مختصر ولی راه‌گشا به یادداشت شماره‌ی ۱۸۸، مراجعه کنید.)

بعضی گفته‌اند که می‌شود علمی بدون موضوع داشت! اما چنین کسی بلافاصله از این سخن خود دست برداشته و پذیرفته است که باید حداقل محور واحدی وجود داشته باشد که مسائل مختلف را تحت عنوان یک علم واحد درآورد. (- عبد الکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، چاپ اول، تهران: ۱۳۷۰، ص: ۱ و صص: ۱۷ و ۱۸). محور واحدی که بتواند مسائل یک علم را تحت یک عنوان واحد درآورد، نه غرض واحد است و نه روش واحد. بدون تردید غرض و روش - اگر اصولاً روش خاصی در حوزه‌ی علوم تجربی به عنوان روش واحد پذیرفته شود - علوم تجربی، مانند فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و مانند آن، یکسان است. هرکدام از این علوم از یک جهت در شناختن عالم ماده و خواص آن (غرض واحد) با توسل به تجربه و تئوری‌سازی و آزمایش (روش واحد) تلاش می‌کنند، پس چرا واقعاً فیزیک به جای زمین‌شناسی و شیمی به جای فیزیک نمی‌نشیند؟ آنچه که واقعاً علوم مختلف را از هم متمایز می‌کند تمیز موضوعات آنهاست: یا موضوعات مختلف دارند، یا موضوع واحدی را به اعتبارات مختلف بررسی می‌کنند؛ و این سخن هرچند میراث ارسطو و درخور فلسفه‌ی ارسطویی است، اما نوجویی و نوگویی در قلمرو فلسفه هرگز همیشه با کنار گذاشتن و تقبیح آراء ارسطو و ارسطویی به دست نه آمده است و نه می‌آید! غرض تمام علمی که با عنوان واحد «معارف اسلامی» تعلیم می‌شوند بندگی خالص و ناب خداوند بزرگ است؛ اما واضح است که علم فقه، غیر از علم تفسیر، و علم کلام غیر از علم کلام جدید است. هر ملاکی برای تقسیم علوم در نظر گرفته شود، سرانجام به این امر منتهی خواهد شد که تمایز علوم به تمایز موضوعات آنهاست؛ بدون این ملاک اخیر، علوم هرگز به تمام اقسام خود تقسیم نمی‌شوند.

اما این قول که در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم سخن می‌رود، آشکاراً تأمل‌پذیر است: (۱) کشف عوارض ذاتی یک موضوع اگر محال عقلی نباشد، بدون تردید از انواع محال وقوعی است، همان‌طور که تحدید واقعی - و نه منطقی - و کشف فصل اخیر اشیاء - از موارد و مصادیق محال وقوعی است؛ (۲) از سوی دیگر تعهّد به این تعریف از موضوع علم، دایره‌ی موضوع علم را آن‌چنان محدود می‌کند که بسیاری از مسائل مربوط به موضوع کزرد غفلت واقع می‌شود.

به‌طور کلی موضوع علم چیزی است که مسائل خاصی بنا بر اعتبار خاصی با آن ارتباط دارند. مثلاً - موضوع علم فیزیک و علم شیمی، هر دو، ماده است؛ اما فیزیک از خواص فیزیکی و شیمی از خواص کیمیاوی ماده بحث می‌کنند. و از تمام این مطالب نتیجه می‌شود که موضوع قرار دادن چیزی برای یک علم خاص امری تکوینی نیست بلکه قراردادی است؛ اما این قرارداد، قراردادی لازم است؛ (به یادداشت پس از این و متن مربوط به آن مراجعه کنید). (۲۵۹) - منظور این است که گاهی موضوع یک علم به همراه یک عرض غریب باهم به عنوان امری واحد لحاظ می‌شود و آن‌گاه این امر واحد به عنوان موضوع علم خاصی درمی‌آید که از عوارض ذاتی آن بحث می‌کند. و این خود نشان‌گر قراردادی بودن موضوعات علوم است.

(۲۶۰) - ابن سینا، پیش از این در متن مربوط تعلیقه‌ی شماره‌ی ۲۰۴، نوشته است: «آنچه که برای موضوعی از

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۵۱

جواهر، عرض ذاتی است و جنس آن برای این موضوع عرض ذاتی نیست، لازم است جنس آن برای جنس موضوع یا جانشین جنس موضوع عرض ذاتی باشد.» و ما در تفسیر این متن نوشتیم که: «منظور از «جانشین جنس موضوع» چیزی است که در حکم جنس است ولی در اصل جنس نیست؛ زیرا بسیاری از مفاهیم مانند مقولات ثانیه جنس ندارند.» منظور ما از نوشتن این تفسیر این بود که به عقیده‌ی منطق‌دانان مفاهیم ماهوی (معقول اول) تحت مقولات عشر طبقه‌بندی می‌شوند، بنابراین همواره جنس دارند تا برسد به جنس الاجناس؛ فقط مفاهیم ثانوی ممکن است جنس نداشته باشند زیرا این‌ها مفاهیم ماهوی نیستند و طبقه‌بندی مقولات عشر، آشکارا، به مفاهیم ماهوی اختصاص دارد. بنابراین سخن ابن سینا در آن‌جا بر مقولات ثانیه‌ی فلسفی دلالت می‌کرد، که جنس عرض ذاتی این مفاهیم برای جانشین جنس این مفاهیم، عرض ذاتی باشد. امّا در این‌جا ابن سینا گویا آن سخن خود را فراموش کرده است، یا از آن عدول نموده است؛ زیرا می‌نویسد: مفاهیمی مانند موجود و واحد، یعنی مقولات ثانیه‌ی فلسفی، نسبت به مفاهیم اخص از خود، به هیچ یک از دو معنی ذاتی، ذاتی نیستند. این سخن ابن سینا با آن سخن وی ناسازگار است. (۲۶۱) - مقصود ابن سینا از بخش اخیر این پاراگراف این است که مباحث الهی و ربوبی باید در علم کلی، یعنی: فلسفه‌ی اولی، بحث شود. به نظر می‌رسد که استدلال ابن سینا در این خصوص تمام نباشد.

(۲۶۲) - این سخن ابن سینا واقعا جای تعجب و تأمل است که گویی «تمام علوم با قضایای شرطی اتّصالی برهان اقامه می‌کنند». به عقیده‌ی وی استدلال‌های علوم جزئی همه شرطی است، و زمانی تمام است که شرط آن‌ها در فلسفه‌ی اولی تأمین شود! مثلاً، تمام احکام دایره به شرط وجود دایره صادر می‌شود و امّا وجود خود دایره در فلسفه‌ی اولی اثبات می‌گردد! ولی آیا، مثلاً، در الهیات شفا، یا در دیگر کتاب‌های فلسفه‌ی اولی، واقعا دایره، یا سایر موضوعات احکام علوم جزئی هرگز اثبات شده است؟

(۲۶۳) - در این پاراگراف، ابن سینا اشتراک دو علم در مبادی و مسائل را بیان می‌کند: دو علمی که در مبادی و مسائل اشتراک دارند، یعنی مبدأ یک علم مسئله‌ی علم دیگر باشد، اولاً دو صورت دارد: (۱) یا این دو علم از نظر موضوع نسبت به هم عام و خاص مطلق‌اند و (۲) یا این دو علم از نظر موضوع نسبت به هم عام و خاص مطلق نیستند. در صورت اول دو حالت است: (۱) یا مسئله‌ی علم اعلی، مبدأ علم اسفل است، که این شق صورت طبیعی این نحوه اشتراک است و مسئله‌ی علم اعلی به نحو حقیقی می‌تواند مبدأ علم اسفل باشد و (۲) یا مسئله‌ی علم اسفل، مبدأ علم اعلی است، این نحوه اشتراک در مبادی و مسائل حقیقی نیست و فقط برای شخصی معتبر است که آن را اعتبار کرده است. پیش از این، ابن سینا خاطر نشان کرد که این شق ندرت اتفاق می‌افتد (- یادداشت ۲۴۴ و متن مربوط به آن).

خواجه نصیر الدّین طوسی در صفحه‌ی ۴۰۴ «اساس الاقتباس» دو مثال برای این دو صورت آورده است، برای صورت اول: «وجود ماده و صورت، که مبدأ طبیعیّات بود؛ و مسئله‌ای از فلسفه‌ی اولی.»، و برای صورت دوم: «نفی جزو لا یتجزّی که مبدأ اثبات ماده است در فلسفه‌ی اولی، و مسئله است از طبیعیّات». (در دو فقره‌ی یاد شده، تغییر رسم الخط از من است).

امّا در صورت دوم، که دو علم نسبت به هم از نظر موضوع عامّ و خاصّ مطلق نیستند، دو علم فقط در صورتی می‌توانند که در مسائل و مبادی اشتراک داشته باشند که در موضوع یا در جنس موضوع

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۵۲

اشتراک داشته باشند. مثال این صورت، در متن، روشن است.

بنابراین در این‌جا ابن سینا برای اشتراک در مسائل و مبادی فقط سه صورت مطرح کرده است. (۲۶۴) - حاصل کلام ابن سینا در بخش اخیر این فصل این است که همان‌طور که تمایز علوم به موضوعات است، اشتراک آن‌ها در مبادی و مسائل نیز اکثراً ناشی از اشتراک آن‌ها در موضوع است.

(۲۶۵) - در این فصل سه مطلب مورد بررسی قرار گرفته است: (۱) مسئله‌ی نقل برهان، که در اول فصل بحث شده است، و (۲)

مسئله‌ی کلیت مقدمات برهان که در آخر فصل بحث شده است، و (۳) مسئله‌ی کلیت و ثبات نتایج برهان که به ازای فصل ۸ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر ارسطو مطرح شده است.

(۲۶۶) - رجوع کنید به: ارسطو، انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول فصل ۸. از این جا این بحث را شروع می‌کند که «جزئی» را نمی‌توان با برهان اثبات کرد.

(۲۶۷) - به عقیده‌ی ابن سینا علم ما بر اشیاء فسادپذیر و جزئی، بالعرض نسبت داده می‌شود؛ اما به مفاهیم کلی، بالذات نسبت داده می‌شود. مثلاً وقتی می‌گوییم: «زید ناطق است»، در واقع علم ما در اصل به مفهوم کلی انسان تعلق دارد و در اصل به ناطق بودن انسان علم داریم و این علم، به صورت بالعرض به زید، که جزئی و فسادپذیر است، نسبت داده می‌شود.

(۲۶۸) - رجوع کنید به: ارسطو، انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۸.

(۲۶۹) - منظور ابن سینا از «قیاس مؤقت» آن قیاسی است که مقدمات آن کلی و دائمی نباشد.

(۲۷۰) - ابن سینا این مطلب را، پس از این، در فصل چهارم از مقاله‌ی چهارم کتاب «برهان» مورد رسیدگی قرار داده است.

(۲۷۱) - در این جا بر این مطلب استدلال شده است که: «آنچه برهان ندارد، حدّ ندارد»؛ و چون قبل از این گفته شد که امور شخصی و جزئی، که فسادپذیراند، برهان ندارند؛ پس این امور حدّ هم نخواهند داشت.

برای تفصیل این استدلال به فصل چهارم از مقاله‌ی چهارم کتاب «برهان» مراجعه کنید. بقیه‌ی این پاراگراف استدلال دیگری به همین مطلب است.

(۲۷۲) - این اشکالی است که خود ارسطو در فصل هشتم از مقاله‌ی اول «انولوطیقا الاواخر» مطرح کرده و به آن پاسخ داده است. اشکال این است: چگونه می‌توان برای گرفتگی ماه که امری جزئی و شخصی و فسادپذیر است برهان اقامه کرد؟ پاسخ ارسطو چنین است: در چنین مواردی آنچه که برهان در اصل برای اثبات آن اقامه می‌شود طبیعت معقول است نه فرد فسادپذیر؛ زیرا هرچند خورشید و ماه در خارج فقط یک مصداق دارند، با این حال صرف تصوّر معنی آن‌ها مانع از صدق مفاهیم آن‌ها بر کثیرین نیست. پس برهان بر مفهوم کلی آن‌ها اقامه می‌شود که البته بر مصداق فسادپذیر آن‌ها نیز صدق می‌کند.

(۲۷۳) - در این فقره، پرسشی مطرح شده است که تقریر آن به زبان ساده چنین است: ارسطو گفته است که چون مقدمات برهان باید کلی و دائمی باشد بنابراین امور فسادپذیر و جزئی برهان ندارند، در حالی که مطلب عکس آن است، و باید گفته شود که چون نمی‌توان به امور فسادپذیر و جزئی علم پایدار و دائمی حاصل کرد بنابراین مقدمات برهان باید کلی و دائمی باشد.

(۲۷۴) - رجوع کنید به: ارسطو، انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی ۱، فصل ۲؛ ۷۱ ب: ۱۸-۲۵.

(۲۷۵) - یکی از شرایط مقدمات برهان این است که باید مناسب باشند؛ و منظور از مناسبت این است که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۵۳

محمولات مقدمات برهان باید از عوارض ذاتی باشند نه از عوارض غریب. (۲۷۶) - درباره‌ی تربیع دایره توسط بروسن Bryson و گزارش، و نقد ارسطو از آن - ارسطو، انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۹، ۷۵ ب ۴۰۱ و سوفسطیقا فصل ۱۱، ۱۷۱ ب ۱۶، و ۱۷۲ الف ۲-۷.

(۲۷۷) - منظور از «استدلال هندسی» در این جا «استدلال برهانی مربوط به هندسه» است.

(۲۷۸) - محقق طوسی در انتقاد از این بیان ابن سینا درباره‌ی خلل استدلال بروسن می‌نویسد:

«ظاهراً آن است که آنچه از این قیاس لازم آید آن است که سطحی بود بزرگ‌تر از مضلّعات داخل، و خردتر از مضلّعات خارج؛ و این خود معلوم است. چه دایره که موجود است به این صفت است، اما آن که آن سطح مضلّع بود بالفعل، از این سخن لازم نیاید؛ و مطلوب در اصل همین بیش نبوده است. و امکان وجودش کافی نبود، چه امکان وجود اشکال از مطالب هندسی نباشد، چنان که

گفته است. و به این سبب این قیاس تعرض مطلوب نرسانیده است بر وجه خاص به این علم. پس وجه خلل این است نه وقوع امور بالقوه در مقدمات.» (اساس الاقتباس، فن پنجم، فصل هفدهم، ص ۴۰۸).

حاصل سخن در این فصل تا این جا این است که ابن سینا ابتدا به تبع ارسطو شرط مناسبت مقدمه‌ی برهان را مطرح می‌کند و سپس، باز به تبع ارسطو، در این خصوص مثالی می‌آورد. آن مثال استدلال بروسن بر اثبات تربیع دایره است. بروسن در اثبات تربیع دایره از این مقدمه استفاده کرده است که:

«اشکالی که از اشکال معینی، مانند اشکال محاط در دایره، بزرگ‌تر و از اشکال معینی، مانند اشکال محیط بر دایره، کوچک‌تر باشند، اشکال مساوی هستند.» و چنین استدلال کرده است: دایره از تمام کثیر الاضلاع‌هایی که بر آن محاط هستند، و از جمله از کوچک‌ترین آن‌ها کوچک‌تر، و از تمام کثیر الاضلاع‌هایی که در داخل آن و محیط در آن هستند، و از جمله از بزرگ‌ترین آن‌ها بزرگ‌تر است؛ بنابراین دایره مساوی کثیر الاضلاعی است که از تمام کثیر الاضلاع‌های محیط در دایره بزرگ‌تر و از تمام کثیر الاضلاع‌های محاط بر دایره کوچک‌تر است؛ و چون هر کثیر الاضلاع مساوی مربعی است، پس هر دایره با یک مربع مساوی است. این استدلال، اثبات تربیع دایره نامیده شده است.

(۲۷۹) -- ارسطو، انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۶، ۷۵ الف: ۱-۱۵؛ و مقاله‌ی اول، فصل ۷، ۷۵ ب:

۵-۱۰.

(۲۸۰) - محمولات ذاتی همان عوارض ذاتی است.

(۲۸۱) - یعنی برهانی که برای اثبات چیزی اقامه می‌شود یک برهان ذاتی باشد نه یک برهان عرضی و غریب.

(۲۸۲) - جنس مثلث عبارت است از مقدار.

(۲۸۳) - اگر کسی مطلبی را که باید در علم اعلی اثبات شود در علم اسفل اثبات کند، در واقع چیزی را که جزو علم اسفل نیست در آن وارد کرده و تداخل دو علم را به وجود آورده است.

(۲۸۴) - یعنی، مثلاً، در هریک از دو علم اعلی و اسفل، برهانی از یک نوع، مثلاً از نوع ان، اقامه شود.

(۲۸۵) - منظور از «وجهی» که قبلاً گفته شده است این است که در علم اعلی از آن جهت برهان لم اعطا می‌شود که چیزی که در علم اسفل به عنوان اصل موضوع اخذ می‌شود در علم اعلی اثبات می‌گردد.

(۲۸۶) - علم موسیقی از علم حساب و علم مناظر از علم هندسه اسفل‌اند؛ نقل برهان از علم اعلی به علم اسفل به این خاطر است که مثلاً شخصی که در علم مناظر به پژوهش مساله‌ای خاص پرداخته است ناگهان

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۵۴

درمی‌یابد که خواص مثلاً شکل مورد نظر در علم هندسه مطرح نشده است، و حال آن‌که باید مطرح می‌شده است، زیرا این کار از مسائل علم هندسه است؛ به همین خاطر پژوهشگر آن مسئله را، که در واقع مربوط به علم هندسه است، در علم مناظر - که نسبت به علم هندسه اسفل است - مطرح کرده و اثبات می‌کند. این امر انتقال برهان از علم اعلی به علم اسفل نامیده می‌شود و سرانجام آن همان است که گفته شد. (۲۸۷) - یعنی این امر مورد تردید واقع می‌شود که فلان مسئله به کدام علم مربوط است.

(۲۸۸) - به همین دلیل نمی‌توان گفت که موضوع علم آن چیزی است که در علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود؛ زیرا اولاً تشخیص عوارض ذاتی همواره آسان نیست، و ثانیاً اگر موضوع علم به این معنی اخص شود فقط مسائل برخی از علوم از این طریق قابل تبیین خواهد بود و مسائل بسیاری از علوم را نمی‌توان از عوارض ذاتی موضوع علم به حساب آورد.

(۲۸۹) - براساس مبادی پذیرفته شده در طبیعت قدیم شکل عنصر بسیط باید کروی باشد، زیرا طبیعت بسیط شکلی را اقتضا می‌کند که نسبت آن به تمام اجزاء عنصر یکسان باشد.

(۲۹۰) - زیرا اگر علم اعلی آن دسته از مبادی علم اسفل را به کار گیرد که صحت خود آن‌ها بر مبادی علم اعلی توقف دارد، دور و تقدم شیء بر نفس حاصل می‌شود.

(۲۹۱) - منظور از «موضوع و شئون آن» در این جا، «علت مادی و شئون آن» است.

(۲۹۲) - همان‌طور که دکتر عقیفی خاطر نشان کرده است، این فصل در هیچ کدام از نسخه‌های خطی عنوان ندارد (مقدمه‌ی عقیفی بر برهان، صفحه‌ی ۳۳)؛ و این عنوان به پیشنهاد ایشان انتخاب شده است. این فصل به ازای فصل دهم از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر ارسطو که عنوان آن «المبادی و انواعها» است نوشته شده است.

(۲۹۳) - این سخن ابو علی سینا که: «آنچه وجودش ظاهر است اما حدّش پنهان است، مانند جسم طبیعی ...

السخ، نشان‌گر این است که از دیدگاه ابو علی سینا وجود جسم طبیعی «بدیهی» است. اگر وجود جسم طبیعی بدیهی باشد، پس طبیعیات در اثبات موضوع‌شان - که جسم طبیعی است - به فلسفه احتیاج ندارند!

(۲۹۴) - ظاهراً یک جابجایی در متن برهان رخ داده است، زیرا روشن است که بحث از اصم و منطق که دو نوع عدد هستند در علم حساب انجام می‌شود و حال آن‌که ابو علی سینا بحث از آن‌ها را به هندسه نسبت داده است؛ و از سوی دیگر «مربع» و «مستدیر» از مسائل هندسه‌اند، ولی شیخ الرئیس آن‌ها را به علم حساب نسبت داده است.

(۲۹۵) - منظور از تصدیق حقیقی، تصدیق بین است.

(۲۹۶) - منظور شیخ الرئیس این است که انسان‌های محسوس، جسمانی هستند، اما انسان مثالی - بر فرض وجود - نمی‌توانند جسمانی باشند.

(۲۹۷) - رجوع کنید به: ارسطو، انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۱۱؛ ۷۷ الف، ۱۰ - ۲۵.

(۲۹۸) - منظور ابن سینا از «مبدأ اول»، اصل عدم تناقض است؛ که هر استدلالی در نهایت بر آن مبتنی است. در آغاز این فصل، ابن سینا، در صدد بیان کیفیت کارآیی این اصل در استدلال‌ها است. از دیدگاه وی این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۵۵

اصل در استدلال‌ها هرگز به صورت بالفعل مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، یعنی: اصل عدم تناقض هرگز به عنوان صغری یا کبری یک قیاس واقع نمی‌شود، بلکه از این اصل به سه صورت در استدلال‌ها استفاده می‌شود:

صورت اول: وقتی یک محمول بر یک موضوع حمل شود، دیگر، براساس اصل امتناع تناقض، امکان ندارد که آن موضوع به نقیض آن محمول متّصف شود. به عبارت دیگر موضوع یک محمول نمی‌تواند موضوع نقیض آن محمول نیز باشد؛ و این پیوسته چنین است. امّا این حکم در مورد محمول دوام ندارد، یعنی اگر چیزی محمول یک موضوع باشد می‌تواند در عین حال محمول نقیض آن موضوع هم باشد؛ مثلاً حیوان می‌تواند محمول انسان و لا-انسان باشد. پس وجه اول کاربرد اصل عدم تناقض در استدلال این است که کبری هر استدلال همواره یا موجهه است یا سالبه؛ اگر موجهه است پس سالبه نیست، و اگر سالبه است پس موجهه نیست، زیرا امکان ندارد سلب و ایجاب جمع شوند. در این وجه اصل عدم تناقض به عنوان تکمیل‌کننده‌ی کبری قیاس به کار می‌رود. (۲۹۹) - صورت و وجه دوم کاربرد اصل عدم تناقض در استدلال این است که به صورت تکمیل‌کننده‌ی خود قیاس و استدلال به کار رود نه به صورت تکمیل‌کننده کبری قیاس؛ مانند این استدلال که: «الف ب است» صادق نیست، پس «الف ب نیست» صادق است. گویی صحت این استدلال بر این مبتنی است که پس از آن مفاد اصل عدم تناقض را بگوییم که: «زیرا هر چیزی یا به نحو موجهه تصدیق می‌شود یا به نحو سالبه مورد تصدیق واقع می‌شود.»

(۳۰۰) - صورت و وجه سوم کاربرد اصل عدم تناقض در استدلال‌ها این است که به جای ایجاب و سلب مطلق، موارد خاص و مصداقی از آن‌ها را در استدلال و مقدمات قیاس به کار بندیم؛ مانند این که بگوییم: هر مقدار یا مابین است یا مشارک؛ که در

این جا به جای «هر چیز» امر مختص به یک علم را اخذ کرده‌ایم که عبارت است از «هر مقدار»؛ و به جای سلب مطلق، سلب خاصی را که عبارت از «مباین» است اخذ کرده‌ایم؛ و به جای ایجاب مطلق، ایجاب خاصی را اخذ کرده‌ایم که عبارت است از «مشارک».

(۳۰۱) - و می‌دانیم که «زیبایی» از اعراض ذاتی «خط» نیست.

(۳۰۲) - در این فقره، ابو علی سینا فرق بین استدلال برهانی و استدلال جدلی را به‌طور مجمل بحث می‌کند و تفصیل آن را به کتاب «جدل» موکول می‌کند. ابو علی سینا در این جا سه فرق اساسی برهان را با جدل مطرح می‌کند و می‌گوید برهان از سه جهت محدود است ولی جدل از این جهت هیچ محدودیتی ندارد:

جهت اول: برهان از جهت موضوع محدود است ولی جدل چنین محدودیتی ندارد. درباره‌ی هر چیزی می‌توان جدل کرد، اما برهان کردن، به خاطر شرایطی که درباره‌ی محمولات و موضوعات مقدمات برهان اخذ می‌شود، بر هر چیزی مقدور نیست.

جهت دوم: برهان از جهت مسائل محدود است ولی جدل چنین نیست؛ زیرا اولاً- در جدل همواره مسائل ذاتی موضوع مطرح نمی‌شود و گاهی از اعراض غریب موضوع نیز بحث می‌شود، مانند این که پرسیده می‌شود که آیا خط مستقیم زیبا است یا خط مستدیر؟ که روشن است زیبایی از اعراض غریب خط است نه از اعراض ذاتی آن. و ثانیاً، می‌توان بر له یا علیه یک مسأله‌ی واحد، مانند این که آیا نفس فانی است یا نه؟، جدل کرد اما هر مسأله‌ی برهانی فقط یک طرف دارد. مسائلی که بر دو طرف سلب و

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۵۶

ایجاب آن‌ها استدلال می‌شود، و خود مسائل نیز چنین قابلیت را دارند، در واقع مسائل جدلی الطرفین (antinomy) هستند. اشتفان کورنر (S. Korneer) (در خصوص این گونه مسائل می‌نویسد:

«مراد از هر مسأله‌ی جدلی الطرفین، زوجی از قضایای به ظاهر متناقض است که هر دو از مفروضات واحد لازم بیایند. مسأله‌ی جدلی الطرفین را به یکی از این دو راه می‌توان حل کرد که (الف) نشان داد قضایای به ظاهر متناقض مورد بحث واقعاً نیز باهم تناقض دارند و از فرضی لازم می‌آیند که تباین در ذات آن است؛ یا (ب) نشان داد که قضایای به ظاهر متناقض واقعاً به هیچ وجه باهم تناقض ندارند و مانعاً الجمع نیستند. مثال ساده‌ی نوع اول، این دو قضیه است که یکی می‌گوید «دایره‌ی مربع، مدور است» و دیگری می‌گوید «دایره‌ی مربع، مدور نیست». مسأله بدین نحو حل می‌شود که نشان دهیم هر دو قضیه از فرض دایره‌ی مربع نتیجه می‌شوند که آن فرض خود مستلزم تناقض است. مثال ساده‌ی نوع دو مسائل جدلی الطرفین، این دو قضیه‌ی به ظاهر متنافی است که یکی می‌گوید «غایت زندگی مرگ است» و دیگری می‌گوید «غایت زندگی مرگ نیست». این بار رفع تعارض به این است که نشان دهیم لفظ «غایت» در مورد اول به معنای «پایان» و در مورد دوم به معنای «هدف و مقصود» به کار رفته است و این دو معنا باهم اختلاف دارند.» (اشتفان کورنر، عزت الله فولادوند، فلسفه کانت، خوارزمی، چاپ اول ۱۳۶۷، صص: ۵۶-۲۵۵).

بنابراین هر استدلالی که بر اثبات هر دو طرف ایجابی و سلبی یک مسأله‌ی واحد آورده شود، یک استدلال جدلی است که یا یکی از انواع مغالطه است و یا از فرضی متناقض با خود منشأ می‌گیرد؛ اما استدلال برهانی فقط بر اثبات یک طرف مسأله‌ی واحد اقامه می‌شود؛ و همواره یک طرف هر مسأله‌ی واحد برهان دارد. به این ترتیب یا یکی از دو استدلالی که برای اثبات دو طرف یک مسأله‌ی واحد بیان می‌شوند همواره مغالطی است، و یا این که هر دو استدلال نادرست‌اند. استدلال درست، که ما آن را برهان می‌نامیم، همواره یک طرف مسأله‌ی واحد را برقرار می‌کند.

البته روشن است که بیان اخیر فقط درباره‌ی مسأله‌ی واحد از جهت واحد صادق است ولی اگر جهات متعدد مسأله‌ی واحد را در نظر بگیریم آن سخن به قوت خود باقی نخواهد بود. مسائل جدلی الطرفینی که کانت در مبحث جهان‌شناسی عقلانی «نقد عقل محض» عنوان کرده است، در واقع از این سنخ مسائل‌اند، و فقط یکی از استدلال‌هایی که برای اثبات فرض اصلی و فرض خلاف در هریک از تعارض‌های چهارگانه آورده شده‌اند می‌تواند درست باشد و یا شاید هر دو استدلال، مغالطی باشند و یا این که از

جنبه‌های مختلف مساله‌ی واحد بحث کنند و بنابراین هر دو درست باشند: مثلاً در تعارض اول فرض اصلی با فرض خلاف متعارض نیست زیرا فرض اصلی ناپدیدار را به جای پدیدار و فرض خلاف پدیدار را به جای ناپدیدار گرفته است. در هر حال جای هیچگونه تردید نیست که قیاس برهانی همواره غیر از قیاس جدلی است؛ و همواره آنچه با قیاس برهانی مقابل می‌نشیند قیاس جدلی است نه قیاس برهانی؛ هیچ دو استدلال برهانی نمی‌توانند متعارض باشند.

جهت سوم: برهان از نظر مبادی محدود است و شرایط خاص خود را دارد ولی جدل مبادی صادق و مشهور و غیر صادق را باهم به کار می‌بندد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۵۷ (۳۰۳) - این مطلب در کتاب «جدل» از منطق «شفاء» بحث شده است.

(۳۰۴) - ارسطو در انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۱۲، ۷۷ ب، ۲۳ گفته است که «این گمان که خطوط موازی همدیگر را قطع می‌کنند از جهتی یک مساله‌ی هندسی است و از جهت دیگر یک مساله‌ی غیر هندسی است». ابو علی سینا در این پاراگراف درصدد تبیین این مساله است که چگونه یک مساله می‌تواند به دو علم تعلق داشته باشد. خلاصه‌ی بحث وی در این بند این است که اصطلاح «مساله» دو اطلاق دارد: (۱) مبادی خاص هر علم را، اگر بدیهی و اولی نباشند، از آن جهت که در آن علم سودمند هستند می‌توان مسائل آن علم نامید و (۲) مطالبی را که در یک علم خاص اثبات می‌شوند نیز مسائل آن علم می‌نامند. بنابراین در معنی دوم، مطالب همان مسائل اند، امّا در معنی اول مسائل از مطالب اعم هستند. به این معنا می‌توان مساله‌ی هندسی را، که در هندسه اثبات می‌شود و در علم مناظر به عنوان مبدأ پذیرفته می‌شود، عیناً یک مساله‌ی مربوط به علم مناظر دانست.

(۳۰۵) - منظور همان فقره از انولوطیقا الاواخر ارسطو است که در یادداشت قبل نقل شد.

(۳۰۶) - «کلّ» و «چهار» و «متفق» از اصطلاحات علم موسیقی هستند:

محقق طوسی می‌نویسد: «هر دو نغمه‌ای که از نظر سنگینی و تیزی مختلف باشد بعد نامیده می‌شود، و تفاوت بین نغمه‌ها به وسیله‌ی تفاوت بین اعداد مورد قیاس قرار می‌گیرد.» [ر ک: رساله‌ای از خواجه نصیر الدین طوسی در علم موسیقی، دکتر داود اصفهانیان و دکتر ساسان سپنتا، در نشریه دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره‌ی ۲-۱، بهار و تابستان ۱۳۷۰، صص: ۲۳ الی ۴۲]

تهیه کنندگان مقاله در شرح رساله‌ی مذکور می‌نویسد؛ (ص: ۳۵): «فاصله‌ی بین دو «نوت» موسیقایی را در قدیم بعد می‌گفته‌اند که از ترکیب آن‌ها «لحن» حاصل می‌شده است ... در قدیم به جای فواصل مطبوع و نامطبوع اصطلاح ملایم و متنافر یا اتفاق و تنافر به کار می‌برده‌اند.»

و در بیان معنی «الکل» و «بالاربعة - چهار» می‌نویسند؛ (صص: ۷-۳۵): «ذو الکل: این اصطلاح که در رساله‌ی خواجه نصیر «الذی بالکل» ذکر شده، در موسیقی امروز ایران همان فاصله‌ی «هنگام درست» است که فاصله‌ی اکتاو باشد در تقسیم‌بندی جدید موسیقی ایرانی؛ ذو الاربعة - این همان فاصله‌ای است که در اصطلاح موسیقی امروز «چهارم درست» نامیده می‌شود. به نظر می‌رسد که گام‌های موسیقی مردم آریایی بر ذو الاربعة «تتراکورد» یا فاصله‌ی چهارم قرار داشته، در گام دستگاه شور (فروشو) نیز اهمیت درجه چهارم بیش از درجه پنجم است، غالباً در خاتمه‌ی دستگاه شور نیز نوازندگان سنتی با اشاره به درجه چهارم (نوت) به تکنیک یا درجه اول گام La فرود می‌آیند، و این همان فاصله‌ی «الذی بالاربعة» است که خواجه نصیر الدین ذکر می‌کند.»

(۳۰۷) - این همان فقره‌ی نقل شده از ارسطو در یادداشت شماره‌ی ۳۰۴ است.

(۳۰۸) - مقایسه کنید با: ارسطو، انولوطیقا الاواخر، ۷۷ ب: ۲۷-۳۳. منظور از مضاعف شدن حدّ اوسط، که ارسطو در همین فقره و ابو علی سینا در این پاراگراف آن را مطرح می‌کند، این است که در قیاس‌های علوم ریاضی به خاطر دقت‌های فراوان موجود در آن‌ها حدّ اوسط همواره عیناً تکرار می‌شود. ارسطو اعتقاد دارد که در استدلال‌های ریاضی هرگز به خاطر عدم رعایت تکرار واقعی

حدّ اوسط مغالطه

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۵۸

صورت نمی‌گیرد؛ عبارت او در همین فقره‌ی مذکور چنین است:

«فأما في التعاليم فليس المغالطة فيها على هذا المثال، من قبل أن الحدّ الاوسط هو ابدا مضاعف.»

منظور از «علی هذا المثال» مغالطه‌ی ناشی از عدم تکرار واقعی حدّ اوسط است. (۳۰۹) - در این پاراگراف، ابو علی سینا، به ارزش و سودمندی به کار بستن اشکال و علائم ریاضی در هندسه و ریاضیات تأکید کرده است. یکی از امتیازهای اصلی فرمول‌های ریاضی استفاده از علامت‌ها است، به نحوی که با به کار بستن این علامت‌ها، نه تنها عبارت‌ها و قضایای ریاضی مختصرتر می‌شوند بلکه روشن‌تر و حتی دقیق‌تر می‌گردند. ا. جی. لمون در کتاب خود به نام «آغاز منطق» مختصر، روشن، و دقیق بودن قضایای ریاضی نوشته شده با علائم را از امتیازات این دانش شمرده و گفته است که منطق نیز با به کار بستن علائم (symbols) از امتیازات فوق برخوردار می‌شود. [رجوع کنید به:

۳. p. ۸۷۹۱, E. J. Lemmon, Beginning Logic, Hackett Publishing company.

[از این جهت است که در علوم ریاضی مغالطه کم‌تر رخ می‌دهد.

(۳۱۰) - اشتراک اوّل و آخر یک بیت در یک کلمه را بیت (یا شعر) دایره می‌گویند (- اساس الاقتباس، صفحه‌ی ۵۹۷). مانند:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بی‌خبر ز لذّت شرب مدام ما

(حافظ، قزوینی، ۱۱)

(۳۱۱) - منظور ابو علی سینا از این سخن که گفته است: «بنابراین نزد این شخص به حساب مشهور لفظ مشترکی نیست که با این سخن که: «شعر دایره» شکل نیست، مورد نقض واقع شود، زیرا این نقض ابتدا خود را شامل می‌شود، و آنچه ابتدا بر خود صادق نباشد صلاحیت ندارد غیر خود را نقض کند.» این است که اگر کسی لفظ «دایره» را به حساب مشهور فقط به معنی شکلی بگیرد که مشخصات خاصی دارد، در این صورت این سخن که: (۱) «شعر دایره، شکل نیست» قول وی را که می‌گوید: (۲) «دایره شکل است» نقض نمی‌کند؛ زیرا اگر قضیه (۱) بتواند قضیه‌ی (۲) را نقض کند در این صورت پیش از آن که بتواند قضیه‌ی (۲) را نقض کند باید خود را نقض کند؛ زیرا برای این که (۱)، (۲) را نقض کند باید لفظ «دایره» همواره به معنی «شکل» ی خاص باشد، و در این صورت روشن است که محتوای قضیه‌ی (۱) با خود متناقض خواهد بود. و قضیه‌ای که محتوای آن، خودبه‌خود صادق نباشد نمی‌تواند با قضیه‌ای دیگر متناقض بوده و آن را نقض کند.

(۳۱۲) - «کلمه مقدمه واقع نمی‌شود» یعنی: لفظ «دایره» به تنهایی هرگز مقدمه‌ی یک استدلال واقع نمی‌شود، بلکه همواره در یک جمله قرار می‌گیرد که آن جمله مقدمه واقع می‌شود، امّا معنی «دایره» در این جمله که: «شعر دایره، شکل نیست» روشن نیست، و وقتی معنی «دایره» در این جمله روشن شود، معلوم می‌گردد که محتوای این جمله با محتوای جمله‌ای که می‌گوید: «هر دایره شکل است» متناقض نیست.

(۳۱۳) - یعنی تا زمانی که معنی مقدمه روشن نشده است، نمی‌توان هیچ مقدمه و قضیه‌ی دیگری را متناقض آن فرض کرد.

(۳۱۴) - وجه دوّم از کیفیت وقوع غلط در علوم غیر ریاضی، همان‌طور که ابو علی سینا در اول این فصل (بند ۳۸۹) خاطر نشان ساخته است، عبارت است از کیفیت تألیف و شکل قیاس. یعنی قیاسی را که منتج

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۵۹

نیست، فرض کنیم که منتج است.

به عقیده‌ی ابو علی سینا از آن‌جا که در علوم ریاضی همواره برای استدلال کردن از ضرب اوّل، و به ندرت از ضرب دوّم، شکل

اول استفاده می‌شود، بنابراین غلط ناشی از سوء تألیف در این علوم بسیار نادر اتفاق می‌افتد. (۳۱۵) - هر قیاسی که به هیئت شکل دوم تألیف شود برای منتج بودن دو شرط لازم دارد: (۱) اختلاف مقدمات در کیفیت و (۲) کلیت کبری. محقق طوسی [اساس الاقتباس، صفحه‌ی ۱۹۸] در خصوص شرط اول می‌گوید: «اما شرط اول از جهت آن‌که، اوسط چون در این شکل بر اکبر و اصغر محمول است، اگر بر هر دو به ایجاب بود، مانند حمل حیوان بر انسان و فرس، یا بر انسان و ناطق؛ یا به سلب بود، مانند سلبش از حجر و شجر، یا از شجر و جماد، و ملاقات و مابینت اصغر و اکبر مطرّد نباشد، پس انتاج ضروری نبود.» منظور از این‌که فرمود: «ملاقات و مابینت اصغر و اکبر مطرّد نباشد» این است که ملاقات (در دو مقدمه‌ی موجبّه) و مابینت (در دو مقدمه‌ی سالبه) اصغر و اکبر عامّ و شامل نمی‌شود. مثلاً دو مقدمه‌ی موجبّه را در نظر می‌گیریم - که اتفاقاً ابو علی سینا همین مورد را بر اهل جدل ایراد گرفته است:

هر خط مقدار است / هر جسم مقدار است - هر خط جسم است.

این نتیجه کاذب است، حال اگر به جای واژه «جسم» در مقدمه‌ی کبری واژه‌ی «امتداد» بگذاریم، داریم:

هر خط مقدار است / هر امتداد مقدار است - هر خط امتداد است.

و این نتیجه صادق است. - [محمود شهابی - رهبر خرد، کتاب فروشی خیام، ۱۳۶۱، ص ۲۸۹].

از آن‌جا که در شکل دوم، مثلاً، از دو مقدمه‌ی موجبّه گاهی نتیجه‌ی کاذب و گاهی نتیجه‌ی صادق - با توجه به مواد مختلف اخذ می‌شود، و از آن‌جا که منطق صوری درصدد کشف دستور صوری انتاج قیاس است، بنابراین در انتاج قیاس شکل دوم، اختلاف مقدمات در کیفیت شرط شده است.

(۳۱۶) - مانند مثال دوم در یادداشت قبل.

(۳۱۷) - منظور از «مقدماتی که حدّ اوسط ندارند» مقدماتی است که بدیهی‌اند.

(۳۱۸) - یعنی تفاوت سوم جدل با استدلال‌های ریاضی در «تزید» است. تفاوت اول استدلال‌های جدلی با استدلال‌های ریاضی، در «تحلیل» است. زیرا از آن‌جا که حدود اوساط استدلال‌های جدلی مشوّش و بسیار است در واپسین تحلیل به مقدماتی که خودبه‌خود بین و بدیهی باشند منتهی نمی‌شود. اما استدلال‌های ریاضی، به عقیده‌ی ابو علی سینا، از این جهت از امتیاز خاصی برخوردار است؛ زیرا محمولات مسائل ریاضی (۱) یا از تعریفات ریاضی و حدود و (۲) یا از عوارضی که لازمه‌ی آن تعریفات و حدوداند اخذ می‌شود، و روشن است که هرگاه این مسائل را تحلیل به عکس کنیم، بالاخره در واپسین تحلیل به تعریفات و حدود می‌رسیم که یا اصول متعارف‌اند و یا اصول موضوع.

تفاوت دوم استدلال‌های ریاضی با استدلال‌های جدلی از جهت «ترکیب» است. در استدلال‌های جدلی، شخص استدلال‌کننده، متعهد نیست که صرفاً از مقدمات بدون وسط - یعنی: مقدمات خود به خود بین و بدیهی - استفاده کند؛ اما در ریاضیات و استدلال ریاضی همواره کار از مقدماتی آغاز می‌شود که خودبه‌خود بین و بدیهی‌اند یعنی وسط ندارند.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۶۰

اما تفاوت سوم استدلال‌های جدلی با استدلال‌های ریاضی، به عقیده‌ی بو علی به تبع ارسطو، از نظر تزید است. منظور از «تزید» در این‌جا رشد استدلال‌ها است.

فقره‌ای از «برهان» ارسطو که این بحث ابو علی سینا بر آن مستند است، آن‌چنان مبهم است که خود ابو علی سینا در این‌جا دو تفسیر کاملاً متفاوت از آن به عمل آورده است! من در این‌جا خواهم کوشید با نقل عین کلمات ارسطو از دو ترجمه‌ی عربی و انگلیسی و دقت در کلمات او یکی از دو تفسیر کاملاً متفاوت ابو علی سینا از این فقره را با نشان دادن دلایل آن، ترجیح دهم. ارسطو می‌نویسد:

«و تزیید و تنمی لا بالاً وسط، لکن بآئهم یستأنفون فیقتضبون: مثال ذلك: «ا»، ب «ب»، و هذه ب «ج»، و هذه ایضا ب «د»، و علی هذا النحو الی ما لا نهاية. او یعدلون الی الجانب ایضا بمنزلة «م» علی «ب» و علی «ه».

مثال ذلك، ان كان العدد الکمی او غیر متناه ایضا المرسوم علیه «ا»، و العدد الفرد الکمی الذی علیه «د»، و العدد الفرد الذی علیه «ج»: ف «ا» اذن هو علی «ج». و لیکن ایضا العدد الزوج دو کم ما علیه «د»، و العدد الزوج الذی علیه «ه»: ف «ا» اذن هو علی «ه». [۱۴-۲۱]. ارسطو، انولوجیقا الاواخر، ۷۸ الف: ۱۴-۲۱.

ترجمه‌ی انگلیسی: [ر ک-

university press ,۴۸۹۱ ,vol .one ,pp .۴۱۱ – ۶۶۱ .complet works of Aristole ,Edithed by Janathan Barnes ,Princeton]Aristotle ,Posterior Analytics ,translated by :Janathan Barnes ,in :The number :therefore A holds of E (۵۸ a :۴۱ – ۱۲ therefore A holds of C .And D is definite even number ;E is even or even indefinite –number ;B is –definite odd number ;C odd number ;infinitum :and laterally –e .g .A both of C and of E)e .g .A is definite –assumption –e .g .A of B ,this of C ,this again of D ,and so on ad» A science increases not throught the middle terms but by additional

ترجمه‌ی فارسی:

« [دانش] از طریق حدود اوساط رشد و افزایش پیدا نمی‌کند؛ بلکه آن‌ها فرض‌های جدیدی می‌کنند، مثال: «الف» از «ب»، «ب» از «ج»، و «ج» از «د»، و همین‌طور تا بی‌نهایت. یا به جانب دیگر عدول می‌کنند مانند «الف» از «ج» و از «ه» (مثال: «الف» یک عدد متناهی – یا حتی غیر متناهی – است؛ «ب» یک عدد فرد متناهی است؛ «ج» عدد فرد است؛ بنابراین «الف» از «ج» گرفته می‌شود. و «د» یک عدد زوج متناهی است؛ «ه» عدد زوج است: بنابراین «الف» از «ه» گرفته می‌شود.

بو علی در تفسیر این فقره‌ی مبهم دو قول مخالف می‌آورد: (۱) منظور از [دانش] در این فقره، دانش ریاضی است؛ زیرا رشد و افزایش آن با حدود اوساط صورت نمی‌گیرد، بلکه با اخذ حدی از خارج رشد می‌کند! یعنی رشد ریاضیات از طریق حدود اوساط مترتب برهم نیست، بلکه هر قضیه‌ای با حد اوسطی جداگانه اثبات شود. و (۲) منظور از [دانش] در این فقره، جدل است، زیرا رشد استدلال‌های جدلی، به قول ارسطو، «مستقیم نیست، بلکه گاهی مستقیم است و گاهی به طرف دیگر عدول می‌کند و به نحوی از انحاء در حدود اوساط مقدمات نتایج دیگر داخل می‌شود». مانند:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۶۱

هر عدد فرد ذو کم است / هر عدد ذو کم، عدد ذو کم محدود یا نامحدود است – بنابراین، هر عدد فرد عبارت از عدد ذو کم محدود یا نامحدود است.

یا،

هر عدد زوج ذو کم است / هر عدد ذو کم، عدد ذو کم محدود یا نامحدود است – بنابراین، هر عدد زوج عبارت از عدد ذو کم محدود یا نامحدود است.

روشن است که این دو استدلال از نظر حد اکبر مشترک‌اند، اما نتیجه‌ی متقابل دارند، و چنین استدلالی البته در شأن علوم ریاضی نیست بلکه شأن شخص جدلی است. بنابراین، به نظر می‌رسد که نظر ارسطو در فقره‌ی نقل شده، ناظر بر کیفیت رشد استدلال‌های جدلی است نه استدلال‌های برهانی، و این با تفسیر دوم ابن سینا سازگار است. علاوه بر آن، اخذ فرض‌های جدید و اضافی کار جدلی است، که ارسطو در صدر فقره‌ی مذکور به آن اشاره می‌کند. از سوی دیگر، فقره‌ی مذکور پاراگراف آخر فصل ۱۲ از

مقاله‌ی اول «برهان» ارسطو را تشکیل می‌دهد که ارسطو از اواسط این فصل درصدد نفی وجود غلط‌های حاصل از کیفیت هیئت تألیف قیاس در استدلال‌های ریاضی است؛ این نشان می‌دهد که ارسطو در این فقره یکی دیگر از وجوه رخ دادن غلط ناشی از هیئت تألیف در جدل را بیان می‌کند، و درصدد بیان فرق استدلال‌های ریاضی با استدلال‌های جدلی از این جهت است.

البته ابن سینا، خود، در آخرین پاراگراف این فصل (- بند ۴۰۶) تلویحا جواز عدول از تفسیر دوم خود را - که به نظر ما تنها تفسیر درست است - به دست می‌دهد، که به نظر می‌رسد استدلال وی در این خصوص قانع‌کننده نباشد. (۳۱۹-) این فصل از برهان شفاء، در واقع دنباله‌ی بحث‌های مطرح‌شده در فصل نهم از مقاله‌ی دوم برهان شفاء است، و به موازات مطالب مطرح‌شده در فصل ۱۳ از مقاله‌ی اول برهان (تحلیلات ثانوی) ارسطو نوشته شده است. در این فصل، ابن سینا، جای‌جای به شرح عقاید ارسطو پرداخته و در آراء مفتیران وی به دیده‌ی نقد نگریسته است. محور اصلی بحث در این فصل را، اختلاف برهان لم و برهان ان، و روش‌های مختلف اقامه‌ی براهین لم و ان در دو علم - که به نحوی باهم ارتباط دارند - تشکیل می‌دهد.

(۳۲۰-) قیاس و برهانی که علت قریب مطلوب را اعطا می‌کند، برهان لم؛ و قیاس و برهانی که علت بعید مطلوب را اعطا می‌کند برهان ان است.

(۳۲۱-) اگر امری، معلولی، علت واحد داشته باشد می‌گویند این معلول بر آن علت قابل انعکاس است؛ ولی اگر، امری چند علت داشته باشد، در این صورت آن امر بر هیچ یک از آن علت‌ها، به تنهایی، قابل انعکاس نخواهد بود. مثلا، گرم بودن اتاق در یک روز سرد زمستان علت‌های مختلف، مانند: کار کردن شوفاژ، روشن بودن بخاری و مانند آن، می‌تواند داشته باشد؛ بنابراین گرم شدن اتاق هرچند می‌تواند معلول روشن بودن بخاری باشد، با این حال، نمی‌توان گفت گرم شدن اتاق بر روشن بودن بخاری قابل انعکاس است.

(۳۲۲-) بین هاله داشتن ابر، و ریزش باران از آن ابر رابطه‌ی علت نیست؛ این دو لازم و ملزوم هم‌اند. هاله داشتن ابر علامت ریزش باران از آن ابر است. به‌زودی ان شاء الله درباره‌ی علامت و قیاس علامت توضیح خواهیم داد:- یادداشت ۳۲۴ پس از این.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۶۲ (۳۲۳-) معنی انعکاس معلول بر علت را، پیش از این، در یادداشت ۳۲۱ توضیح دادیم. روشن بودن چراغ می‌تواند علت روشن بودن اتاق باشد، اما تنها علت آن نیست، پس روشن بودن اتاق بر روشن بودن چراغ قابل انعکاس نیست و اعم از آن است. از سوی دیگر دود معلول اخض آتش است، زیرا هر آتش دود ندارد.

(۳۲۴-) گاهی در بعضی از قیاس‌ها حد اکبر در نتیجه‌ی قیاس با تمسک به یک «علامت» بر حد اصغر اثبات می‌شود؛ چنین قیاس‌هایی، در اصطلاح منطق‌دانان، قیاس علامت خوانده شده‌اند. مثال:

این زن شیر دارد/ و هر زن شیر دارد، پس بچه آورده است - پس این زن بچه آورده است.

در این مثال «شیر داشتن» - که حد اوسط است - علامت «بچه آوردن» است؛ بنابراین، قیاس فوق، یک قیاس علامت است.

البته لازم است بدانیم که گاهی «علامت» و «صاحب علامت» متعکس‌اند؛ مانند مثال بالا؛ که فقط در این صورت می‌توان قیاس علامت - که به عقیده‌ی ابن سینا اغلب «دلیل» نامیده می‌شود - تشکیل داد.

[ابن سینا، قیاس شفاء، تصحیح: سعید زاید، مصر، ۱۹۶۴، ص ۵۷۴]. اما اگر «علامت» و «صاحب علامت» متعکس نباشند، مانند «زردی رنگ» و «آوردن بچه»، در این صورت نمی‌توان قیاس علامت تشکیل داد؛ و اگر چنین قیاسی تشکیل داده شود، نمی‌توان آن را «دلیل» نامید، بلکه به تعبیر ابن سینا باید «قیاس مظنون» خوانده شود [همان‌جا]. زیرا «زردی رنگ» هرچند می‌تواند علامت «بچه آوردن» باشد، اما نمی‌توان فقط علامت «بچه آوردن» باشد. به همین خاطر در چنین مواردی قیاس تشکیل شده، «قیاس مظنون» خوانده می‌شود، نه «دلیل» به اصطلاح این بحث. استدلال زیر یک «قیاس مظنون» است:

این زن زرد رنگ است/ و هر زن زرد رنگ است بچه آورده است - پس این زن بچه آورده است.

روشن است که کبرای این قیاس قابل قبول نیست، زیرا زردی رنگ یک زن امکان دارد که ناشی از بچه آوردن نباشد؛ پس «زردی رنگ» که علامت «بچه آوردن» است، و «بچه آوردن» برهم متعکس نیستند. بنابراین قیاس مزبور در حقیقت باید به هیئت زیر تألیف شود:

این زن زرد رنگ است/ و هر زن که بچه آورده باشد زرد رنگ است - پس این زن بچه آورده است. اما این صورت قیاس هم، همان‌طور که ابن سینا خاطر نشان ساخته است، درست نیست، زیرا به هیئت شکل دوم تألیف شده است، در حالی که شرط اول انتاج شکل دوم، که عبارت از اختلاف مقدمات در کیف است، را فاقد است! به هر حال، صورت صحیح تألیف قیاس از «علامت» و «صاحب علامت» در جایی که این دو قابلیت ندارند برهم منعکس شود و نسبت به یکدیگر اعم یا اخصّ اند، شکل دوم است، که در این صورت نیز، اشکال فقدان شرط انتاج شکل دوم پیش می‌آید. به مثال دیگری که ابن سینا در همان‌جا مطرح کرده است توجه کنید:

فلان شخص صاحب فضیلت است/ هر کس حکیم است صاحب فضیلت است - پس فلان شخص حکیم است. می‌بینیم، با این که این قیاس به هیئت شکل دوم تألیف شده است، با این حال هر دو مقدمه‌ی آن موجه است و این در شکل دوم مجاز نیست.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۶۳

ابن سینا این قیاس را به صورت زیر تألیف کرده است:

فلان شخص صاحب فضیلت است/ فلان شخص حکیم است - پس حکماء صاحب فضیلت‌اند. و گفته است این وجه دیگری برای «قیاس علامت» است، که در آن حد اوسط در هر دو مقدمه موضوع است: در مقدمه‌ی اول موضوع علامت - که فضیلت است - و در مقدمه‌ی دوم موضوع صاحب علامت - که حکیم بودن است، می‌باشد. اما این قیاس به صورت شکل سوم تألیف شده است، با این حال فاقد شرط کلیت یکی از مقدمات است؛ و این شرط انتاج شکل سوم است. بنابراین، این قیاس معتبر نیست. حاصل بحث ما در این خصوص این است که فقط زمانی به تشکیل دادن «قیاس علامت» مجاز هستیم که «علامت» و «صاحب علامت» جدا بر همدیگر قابل انعکاس باشند. در مثال اخیر فضیلت - که علامت است - بر حکیم - که صاحب علامت است - قابل انعکاس نیست؛ زیرا هرچند هر حکیم فاضل است، باری هر فاضل حکیم نیست. (۳۲۵) - زیرا در هریک از آن‌ها از معلول به علت پی‌برده شده است؛ و این استدلال برهان آن از نوع دوم، یعنی دلیل است. (۳۲۶) - منظور از مواد منعکس برهم، حد اوسط و حد اکبر است.

(۳۲۷) - وقتی که از طریق رصد و مشاهده‌ی نجومی روشن می‌شود که ماه در طول مسیر یک بار گردش خود به دور زمین نور را به صورت‌های مختلف هلال، نصف قرص، و بدر، و برعکس می‌پذیرد، معلوم می‌شود که ماه کروی شکل است؛ اما با این استدلال، چون طی آن از معلول به علت استدلال می‌شود، فقط اثبت کروی بودن ماه روشن می‌شود، (زیرا چنین و چنان پذیرفتن نور معلول شکل کروی ماه است). سپس در علم طبیعی اصلا علت کروی بودن اجرام آسمانی بیان می‌گردد و در این جاست که لمیت کروی بودن ماه روشن می‌شود.

(۳۲۸) - رجوع کنید به: ارسطو، انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۱۳، ۷۸ الف: ۲۴ - ۴۰، ۷۸ ب: ۱ - ۳۰.

(۳۲۹) - انولوطیقا الاواخر، ۷۸ ب: ۱۳، ۱۵. البته نقل ابن سینا، با کلمات خود ارسطو اندکی تفاوت دارد، عبارت ارسطو چنین است: «و ایضا فی الاشياء التي توضع الاوساط فيها خارجا، فإن فی هذه ایضا انما یکون البرهان علی ان الشیء لا علی «لم هو» اذ کان لا یخبر بالعلّة نفسها».

(۳۳۰) - این مثال را ابن سینا از ارسطو گرفته است؛ ۷۸ ب: ۱۵ - ۱۶. ترتیب استدلال فوق به هیئت شکل دوم چنین است:

هیچ دیوار حیوان نیست/ هر تنفس کننده حیوان است - هیچ دیوار تنفس کننده نیست.

در این استدلال، هرچند «حیوان» حدّ اوسط است، امّا روشن است که «حیوان» علت قریب تنفس کردن نیست؛ زیرا تنفس کردن علت فیزیولوژیک خاصّ خود را دارد. پس در این استدلال «علت قریب» داده نشده است. عبارت ارسطو در خصوص این مثال چنین است:

«لم لا يتنفس الحائط؟ فيقال: لانه ليس بحيوان. فلو كان هذا هو سبب في انه لا يتنفس، لقد كان يجب ان يكون الحيوان هو السبب في التنفس.»

یعنی:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۶۴

«چرا دیوار تنفس نمی کند؟ در پاسخ گفته شود که: زیرا دیوار حیوان نیست. و اگر حیوان نبودن سبب تنفس نکردن بود، لازم می آمد که حیوان بودن سبب تنفس باشد.»

در واقع ارسطو خواسته است در این جا با آوردن این مثال کیفیت «در خارج قرار داشتن» حدّ اوسط را نشان دهد. ابن سینا برای این کیفیت دو توجیه آورده است: توجیه اول او این است که هیئت قیاس به صورت شکل دوم باشد. این توجیه به نظر خود ابن سینا هرچند اظهر و روشن تر است، امّا بعید است بر منظور ارسطو دلالت کند.

توجیه دوم ابن سینا از «در خارج قرار داشتن حدّ اوسط» این است که منظور ارسطو از این عبارت این است که در استدلال آنچه حدّ اوسط قرار داده می شود علت قریب علم به نتیجه نباشد، بلکه حدّ اوسط واقعی، که علت قریب علم به نتیجه است، در خارج از قیاس واقع شود. در مثال فوق علت اصلی تنفس نکردن، ریه نداشتن است که در قیاس نیامده است. این توجیه به نظر ابن سینا هرچند اظهر نیست، در عین حال صحیح تر است. این توجیه ابن سینا در پاراگراف بعدی متن آمده است.

به نظر می رسد تفسیر دوم ابن سینا درست تر است، زیرا در تفسیر اول هرچند بعید بودن علت حدّ اوسط - در مثال مذکور: حیوان بودن یا نبودن - روشن می شود باری در خارج قرار داشتن علت اصلی و حدّ اوسط اصلی روشن نمی شود؛ زیرا نمی شود گفت که همواره در قیاس هایی که به صورت شکل دوم تألیف می شوند حدّ اوسط در خارج قرار دارد. چه بسا قیاس هایی به صورت شکل دوم تألیف شده اند و با این حال حدّ اوسط در آن ها علت قریب علم به نتیجه است. مثال:

دیوار، موجود دارای ریه نیست/ هر تنفس کننده، موجود دارای ریه است - پس دیوار تنفس کننده نیست.

در این مثال، «داشتن ریه» که حدّ اوسط و علت قریب «تنفس کننده» است داده شده و استدلال هم به صورت شکل دوم تألیف شده است.

علاوه بر آن به نقل ابو یحیی، اسکندر افرویدی در تفسیر «در خارج قرار داشتن حدّ اوسط» گفته است که منظور ارسطو «شکل دوم» است - تفسیر اول ابن سینا با این تفسیر سازگار است. نیز ابو یحیی نقل می کند که یحیی نحوی در این خصوص گفته است: «منظور شکل دوم نیست، بلکه مراد ارسطو علت بعید است.» به عقیده ابو یحیی سخن یحیی نحوی صحیح تر است، زیرا خود ارسطو در ذیل فقره مزبور - فقره نقل شده در یادداشت قبل - گفته است: «اذ كان لا يخبر بالعلّة نفسها» - و البته تفسیر دوم ابن سینا با این تفسیر سازگار است. [ر ک - پاورقی شماره ۱ (۱) صفحه ۳۷۱، انولوطيقا الاواخر، تصحيح عبد الرحمن بدوي]. ابو یحیی می گوید: شیخ فاضل یحیی بن عدی به من گفت که در این خصوص حق با یحیی نحوی است. یعنی تفسیر دوم صحیح است. (۳۳۱-) این که چرا در خارج قرار گرفتن علت قریب و حدّ اوسط واقعی اغلب در برهان هایی واقع می شود که نتیجه ی آن ها سالبه است، به خاطر این است که برای سلب چیزی از چیزی وضع علت بعید کفایت می کند. مثلاً برای اخذ این نتیجه که: «دیوار تنفس نمی کند» می توان «حیوان نبودن» آن را - که علت بعید تنفس نکردن است - به عنوان حدّ اوسط قرار داد. زیرا وقتی چیزی حیوان

نیست، حتما تنفس نمی‌کند. اما در برهان‌هایی که هدف اثبات چیزی برای چیزی دیگر است نمی‌توان از علت بعید

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۶۵

استفاده کرد؛ زیرا، مثلا، برای اخذ این نتیجه که: «اسب تنفس می‌کند» نمی‌توان گفت زیرا اسب حیوان است؛ به خاطر آن که بعضی از حیوانات اصلا تنفس نمی‌کنند؛ بلکه باید گفت که زیرا اسب ریه دارد- و این علت قریب تنفس کردن است. (۳۳۲)- انولوطیقا الاواخر، ۷۸ ب: ۳۳- ۴۰ و ۷۹ الف: ۱- ۱۵.

(۳۳۳)- بخشی از علم هندسه که درباره‌ی اجسام دارای حجم بحث می‌کند، علم مجسمات نامیده می‌شود.

(۳۳۴)- یعنی یک اسم به یک معنی بر هر دو علم اطلاق می‌شود.

(۳۳۵)- عبارت ارسطو در انولوطیقا الاواخر، ۷۸ ب: ۳۹- ۴۰، چنین است:

«و ذلك انه كاد ان تكون هذه العلوم متواطئة اسماءها.»

یعنی: «به نظر می‌رسد اسم این علوم متواطی باشد.»

(۳۳۶)- انولوطیقا الاواخر، ۷۹ الف: ۲- ۴؛ ارسطو می‌نویسد:

و و ذلك ان العلم بان الشيء في هذه هولمن يحس بالامر، و اما العلم بلم هو فهو لاصحاب التعاليم.»

(۳۳۷)- انولوطیقا الاواخر، ۷۹ الف- ۵؛ ارسطو می‌نویسد:

«فأنهم كثيرا ما لا يشعرون ببعض الاوحد تعلل تأملهم لها.»

(۳۳۸)- یعنی وقوع یک علم تحت علم دیگر، دو صورت دارد: (۱) این که تمام یک علم تحت علم دیگر باشد، مانند علم مناظر که تحت علم هندسه، و علم مکانیک که تحت علم مجسمات، و علم موسیقی که تحت علم حساب است. ابن سینا می‌گوید وقوع یک علم تحت علم دیگر اغلب به این صورت است.

و (۲) این که جزئی از یک علم تحت علم دیگر باشد. نیز- یادداشت شماره‌ی ۳۴۰ پس از این.

(۳۳۹)- یعنی کل علم طبیعی تحت علم مناظر قرار ندارد، اما بحث از، مثلا، قوس قزح- که جزئی از علم طبیعی است- تحت علم مناظر قرار دارد.

(۳۴۰)- در یادداشت شماره ۳۳۸ گفتیم که واقع شدن یک علم تحت علم دیگر دو صورت دارد: (۱) تمام یک علم تحت دیگری باشد، و (۲) جزئی از یک علم تحت علم دیگر باشد. ابن سینا در این جا صورت سوم واقع شدن یک علم تحت علم دیگر را مطرح می‌کند، که عبارت از این است که فقط مساله‌ی معینی از یک علم تحت علم دیگر واقع شود.

(۳۴۱)- یادداشت شماره‌ی ۳۳۶.

(۳۴۲)- مقدماتی که از حس گرفته شوند، فقط به اثبت شیء دلالت می‌کنند؛ ولی لمیت آن را بیان نمی‌کنند.

(۳۴۳)- حاصل سخن این است که درباره‌ی بعضی از مسائل می‌توان، در دو علم متفاوت، دو برهان اقامه کرد، یکی برهان آن و دیگری برهان لم. ارسطو برای نشان دادن این موارد مثال‌هایی مطرح کرده است که یک طرف این مثال‌ها که به عنوان براهین آن مطرح شده‌اند، به عقیده‌ی ابن سینا، مبهم‌اند و باید توضیح داده شوند. ارسطو برای نشان دادن برهان‌های آن عبارت «حس کردن چیزی» را آورده است، و ابن سینا می‌گوید که در نظر اول چنین می‌نماید که ارسطو برخلاف وعده‌ی خود نشان نداده که چگونه برای اثبات یک مطلب، در دو علم متفاوت، دو قیاس تشکیل می‌دهند که یکی شامل استدلال ائی و دیگری شامل استدلال لمی است. ابن سینا سپس توضیح می‌دهد که منظور ارسطو از «حس کردن چیزی» [یادداشت شماره: ۳۳۶] همان استدلال ائی مبتنی بر

مقدمات محسوس و تجربی است؛ و با این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۶۶

توضیح ابهام موجود در کلمات ارسطو را از بین می‌برد. (۳۴۴) - مطالب این فصل، از فصول ۱۴، ۱۵، ۱۶، و ۱۷ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر ارسطو گرفته شده است.

اهم مطالب این فصل به شرح زیر است:

۱- شکل اول از اشکال اربعه از سه جهت صحیح‌ترین اشکال قیاس است و در تولید یقین نسبت به شکل‌های دیگر قیاس اولویت دارد؛ جهت اول این است که شکل اول به صورت بالفعل برهان لم را افاده می‌کند، اما شکل‌های دیگر این برهان را به صورت بالقوه افاده می‌کنند. جهت دوم این است که شکل اول خودبه‌خود بین است، یعنی انتاج آن خودبه‌خود بدیهی است و نیاز به استدلال دیگری ندارد.

جهت سوم این است که اگر اکتساب «حد» با قیاس امکان داشته باشد، آن قیاس فقط می‌تواند به صورت شکل اول تألیف شود. ۲- ارسطو در انولوطیقا الاواخر، گفته است که تحلیل قیاس‌های شکل دوم و شکل سوم به مقدمات بدون وسط (یعنی: مقدمات بدیهی) از طریق شکل اول امکان دارد. ابن سینا اشکالی را درباره‌ی این سخن ارسطو مورد بحث قرار داده است، محور اصلی استدلال در انتقاد از ارسطو، در این خصوص، این است که: قیاس‌هایی را که نتیجه‌ی آن‌ها قضیه‌ی سالبه است امکان ندارد به مقدمات بدون وسط تحلیل شوند. - یادداشت شماره ۳۶۱ پس از این.

۳- بحث درباره‌ی دو نوع جهل: (۱) جهل بسیط، که عدم علم است، و با قیاس کسب نمی‌شود؛ و (۲) جهل مرکب، که عبارت است از عدم علم به واقع به علاوه‌ی علم متضاد با واقع. به عقیده‌ی ابن سینا، به تبع ارسطو، این نوع جهل گاهی با قیاس و استدلال کسب می‌شود. این مطلب در فصل ۱۶ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر مطرح شده است. هم‌چنین ابن سینا اعتقاد دارد که گاهی قیاسی که جهل مرکب تولید می‌کند از مقدمات دارای وسط (یعنی: مقدماتی که خودبه‌خود بدیهی و بین نیستند) تشکیل می‌شود. این بحث نیز در فصل ۱۷ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر آمده است.

این فصل از پیچیده‌ترین فصل‌های «برهان شفاء» است. تمام مباحث آن، در سه محور مذکور، فرا منطقی (Meta- Logical) است. متون کلاسیک و قدیم منطق، به‌ویژه منطق ارسطو و منطق شفاء، در صناعات برهان و جدل و مغالطه سرشار از بحث‌های معرفت‌شناختی است. جای تأسف فراوان است که این متون گران‌قدر این‌چنین مورد غفلت، و حتی در کمال نادانی گاهی مورد تنفر، قرار گرفته‌اند. هنوز بسیاری از دانشگاهیان ما، «ارسطوئی!» بودن یک مطلب را دال بر خرافی و غیر علمی بودن آن می‌دانند! این در حالی است که هنوز بسیاری از نوشته‌های ارسطو، بو علی سینا و ... به زبان فارسی ترجمه نشده و مورد دقت و پژوهش علمی قرار نگرفته است.

(۳۴۵) - فصل ۱۴ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر.

(۳۴۶) - زیرا شکل دوم با توجه به شروط خاص انتاج آن هرگز نتیجه‌ی ایجابی، و شکل سوم نتیجه‌ی کلی تولید نمی‌کند. و فقط شکل اول است که قادر است هم‌زمان نتیجه‌ی کلی و ایجابی تولید کند.

(۳۴۷) - یعنی در شکل دوم، معلول به تبع علت برای حد اصغر ثابت نمی‌شود؛ بلکه علت بر حد اصغر ثابت می‌شود ولی معلول از علت تبعیت نمی‌کند تا این که به تبع آن بر حد اصغر ثابت شود، بلکه جای برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۶۷

معلول و علت در کبری تغییر می‌کند و در واقع علت، تابع و معلول، متبوع آن می‌گردد. به زودی، ان شاء الله، پس از این به هنگام تفسیر این پاراگراف معانی این اصطلاحات و اصل مطلب بیش‌تر از این روشن خواهد شد. - یادداشت شماره‌ی ۳۴۹ پس از این. (۳۴۸) - یعنی در مقدمه‌ی صغرای شکل سوم علت بر حد اصغر حمل نمی‌شود.

(۳۴۹) - در این پاراگراف، ابن سینا، در صدد بیان این نکته است که شکل اول برای اقامه‌ی «برهان لم» نسبت به اشکال دیگر

مناسبت بیش‌تری دارد. روشن است که حد اوسط در هر برهانی علت تصدیق به نتیجه است؛ و در برهان لم، حد اوسط علاوه بر آن که علت تصدیق به نتیجه است، علت ثبوت الاکبر للاصغر (یعنی: نتیجه) در خارج و نفس الامر نیز است. [فصل هفتم از مقاله‌ی اول برهان شفاء.] بنابراین منظور ابن سینا از اصطلاح «علت» در این پاراگراف، «حد اوسط» است. و از آن‌جا سخن، در این‌جا، بر سر اقامه‌ی «برهان لم» است، بنابراین منظور از علت و علت فقط علت تصدیق نیست بلکه منظور علت تصدیق به علاوه‌ی علت وجود است. امّا اگر منظور از علت، حد اوسط است؛ پس منظور از «معلول» چیست؟ «معلول» در اصل همان «بودن حد اکبر برای حد اصغر»، یعنی: «نتیجه»، است. امّا از بیان ابن سینا برمی‌آید که گویا منظور وی از «معلول» در این‌جا خود «حد اکبر» است؛ حتی اگر منظور وی چنین باشد، در اصل مطلب تفاوت نمی‌کند.

محور اصلی استدلال ابن سینا در خصوص بیش‌تر مناسب بودن شکل اول با اقامه‌ی «برهان لم» چنین است: در شکل اول در مقدمه‌ی صغری علت (حد اوسط) بر حد اصغر حمل می‌شود و در مقدمه‌ی کبری معلول (حد اکبر) بر علت حمل می‌شود و در نتیجه با حذف علت، معلول به‌طور مستقیم بر حد اصغر حمل می‌گردد و این جریان نسبت به جریان‌های انجام شده در شکل دوم و شکل سوم طبیعی‌تر است؛ زیرا معلول از آن جهت بر حد اصغر ثابت می‌شود که علت بر حد اصغر ثابت است: امّا در شکل دوم جریان «معلول» در ثبوت بر حد اصغر تابع ثبوت «علت» بر حد اصغر نیست؛ زیرا در این شکل هرچند در مقدمه‌ی صغری علت بر حد اصغر ثابت است، با این‌حال در مقدمه‌ی کبری به جای آن که معلول بر علت (یعنی: حد اکبر بر حد اوسط) ثابت باشد- و به این ترتیب جریان سیر طبیعی خود را طی کند- علت بر معلول ثابت است:

مشاهده می‌شود که گویی «ب» (یعنی: حد اوسط) در خارج جریان قرار گرفته است، زیرا ثبوت حد اکبر (معلول) بر حد اصغر به‌طور مستقیم انجام می‌شود و نه پس از ثبوت «ب» (یعنی: حد اوسط) بر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۶۸

حد اصغر. به همین خاطر، ابن سینا، می‌گوید: «معلول در بودن برای حد اصغر تابع علت قرار داده نمی‌شود، بلکه جابه‌جا شده و معلول، متبوع و علت، تابع قرار داده می‌شود؛» به همین خاطر در شکل دوم «علت معلول را به قصد اول به دنبال خود نمی‌کشد؛ در حالی که در شکل اول این امر به قصد اول صورت می‌گیرد.» و در شکل سوم اصلاً علت بر حد اصغر ثابت نیست تا معلول نیز به تبع آن بر حد اصغر ثابت باشد، بلکه در مقدمه‌ی صغری حد اصغر بر علت ثابت است و در مقدمه‌ی کبری معلول بر علت ثابت است: در دو شکل دوم و سوم جز با برهم زدن سیر طبیعی استدلال (مثلاً: در ضرب اول هریک از این دو شکل به ترتیب با انعکاس کبری و انعکاس صغری) حد اوسط در جای طبیعی خود قرار نمی‌گیرد، تا علت خود را اعمال کند. بنابراین، ابن سینا می‌نویسد: «فقط در شکل اول است که علت چیزی داده می‌شود و به دنبال آن معلول از علت خود تبعیت می‌کند؛ پس این شکل در واقع همان است که «بالفعل برهان لم» است و اشکال دیگر فقط «بالقوه برهان لم» هستند.» (۳۵۰-) اگر قرار باشد که «حد» نتیجه یک قیاس باشد، آن قیاس باید به صورت شکل اول تألیف شود، زیرا «حد» همواره قضیه‌ای است به صورت «ایجاب کلی». برای این که همان‌طور که گفته‌اند «حد تام» بر تمام ذاتیات دلالت دارد، و چنین قضیه‌ای امکان ندارد بر تمام افراد دلالت نکند. مرحوم علامه‌ی طباطبائی می‌نویسند:

«حد بر محدود خود منعکس می‌شود، یعنی همان‌طور که به نحو کلی حمل می‌شود، به نحو کلی نیز وضع می‌گردد.» [علامه سید محمد حسین طباطبائی، مهدی قوام صفری، برهان، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، چاپ اول، قم ۱۳۷۱، صفحه‌ی ۱۱۲]. شروط خاص شکل دوم مانع این است که این شکل نتیجه‌ی ایجابی، و شروط خاص شکل سوم مانع این است که این شکل نتیجه‌ی کلی بدهد.

(۳۵۱-) یکی از راه‌های اثبات منتج بودن قیاس‌هایی که به صورت شکل اول تألیف نشده‌اند ردّ و تحویل آن‌ها به قیاس شکل اول

است. این ردّ و تحویل به دو صورت امکان‌پذیر است: الف) روش عکس کردن و ب) دلیل افتراض.

الف) روش عکس کردن: در این روش، گاهی جای صغری و کبری را عوض می‌کنند و به این ترتیب قیاس را به صورت شکل اول درمی‌آورند، اما هرگاه این کار انجام شود باید نتیجه قیاس را معکوس کرد؛ این کار در ضرب‌های اول، دوم، و سوم شکل چهارم انجام می‌شود. و گاهی هر دو مقدمه‌ی معکوس می‌کنند، تا شکل قیاس به شکل اول برگردد؛ این کار در ضرب چهارم شکل چهارم صورت می‌گیرد. گاهی برای برگرداندن شکل قیاس به صورت شکل اول فقط مقدمه‌ی کبری را معکوس می‌کنند (مانند ضرب اول از شکل دوم) و گاهی فقط مقدمه‌ی صغری را معکوس می‌کنند (مانند ضرب

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۶۹

اول از شکل سوم). [برای انواع روش‌های عکس به کتاب‌های متداول منطق مراجعه کنید].

ب) دلیل افتراض: از این روش گاهی برای برگرداندن بعضی از ضروب شکل دوم و شکل سوم - که یکی از مقدمات آن‌ها جزئی است - به صورت شکل اول استفاده می‌کنند. این روش سه مرحله دارد [- محمّد رضا مظفر، المنطق، انتشارات فیروزآبادی، قم، چاپ هشتم، ربیع الاول ۱۴۰۸، صص: ۲۹-۲۲۷]:

مرحله‌ی اول: این مرحله، مرحله‌ی «فرض» نامیده می‌شود. در این مرحله برای «بعض» ی که در قضیه‌ی جزئیة مورد حکم است اسم خاصی وضع می‌کنیم. مثلاً، در قضیه‌ی: «بعضی حیوان انسان نیست» به جای «بعضی حیوان» حرف «د» را فرض می‌کنیم. مرحله‌ی دوم: پس از فرض کردن، دو قضیه‌ی صادق را قطعاً می‌توانیم به دست آوریم: (۱) قضیه‌ی موجهی کلیه، که موضوع آن «د» و محمول آن، موضوع قضیه‌ی جزئی مفروض است؛ در مثال مذکور داریم: هر «د» حیوان است. زیرا در مرحله‌ی اول «د» را به جای «بعض حیوان» گرفته بودیم. و (۲) قضیه‌ی کلیه - که البته به تبع کیفیت قضیه‌ی جزئیة، یا سالبه است و یا موجه. موضوع این قضیه‌ی کلیه «د» و محمول آن محمول قضیه‌ی جزئیة است. در مثال مذکور داریم: «هیچ «د» انسان نیست». و این قضیه صادق است، همان‌طور که قضیه‌ای که در بند (۱) به دست آوریم صادق است.

مرحله سوم: در این مرحله به کمک دو قضیه‌ی صادقی که در مرحله‌ی دوم به دست آوردیم و به کمک مقدمات قیاس مفروض اقترانات منتج را به دست می‌آوریم.

مثلاً ضرب پنجم از شکل سوم را در نظر می‌گیریم:

ضرب پنجم از شکل سوم از یک موجهی کلیه و یک سالبه‌ی جزئیة تشکیل می‌شود و نتیجه‌ی این ضرب همواره یک قضیه‌ی سالبه‌ی جزئیة است:

هر «م» «ب» است / بعضی «م» «ح» نیست - بعضی «ب» «ح» نیست.

اثبات از طریق دلیل افتراض:

ابتدا در قضیه‌ی سالبه‌ی جزئیة «بعضی م ح نیست» به جای بعضی م که ح نیست «د» را فرض می‌کنیم.

سپس دو قضیه‌ی صادق استخراج می‌کنیم:

(۱) هر «د» «م» است، و

(۲) هیچ «د» «ح» نیست.

سپس قضیه‌ی شماره‌ی (۱) را برای صغرای قیاس اصلی صغری قرار می‌دهیم، داریم:

هر «د» «م» است، و

هر «م» «ب» است؛

هر «د» «ب» است.

و این ضرب اول از شکل اول است. سپس نتیجه‌ی این قیاس اخیر را صغری و قضیه‌ی شماره‌ی (۲) را کبری قرار داده و استدلال می‌کنیم، داریم:

هر «د» «ب» است، و

هیچ «د» «ح» نیست؛

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۷۰

بعضی «ب» «ح» نیست.

این نتیجه، همان نتیجه‌ی ضرب پنجم از شکل سوم است که در این قیاس - که ضرب دوم از شکل سوم است - به دست آمده است. البته ضرب دوم از شکل سوم نیز به نوبه‌ی خود با عکس کردن صغری به ضرب چهارم از شکل اول باز می‌گردد؛ به صورت زیر:

عکس صغری: بعضی ب د است، و

اصل کبری: هیچ د ح نیست؛

بعضی ب ح نیست.

و این قیاس اخیر، ضرب چهارم از شکل اول است. بنابراین، با استفاده از دلیل افتراض در این جا، بلاخره ضرب پنجم از شکل سوم به ضرب دوم از شکل سوم تحویل شد که آن هم با عکس کردن صغری به ضرب چهارم از شکل اول تحویل داده شد. (۳۵۲) - محقق طوسی «برهان خلف» را چنین توضیح می‌دهد؛ [- اساس الاقتباس، صفحه‌ی ۳۱۹؛ تغییر رسم الخط از من است.]:

«هر گاه که اثبات مطلوب به ابطال نقیض اش کنند، آن را قیاس خلف خوانند. و آن چنان بود که قیاسی تألیف کنند از نقیض مطلوب و مقدمه‌ی غیر متنازع که انتاج حکمی ظاهر الفساد کند، تا معلوم شود که علت انتاجش نقیض مطلوب بوده است. و به آن، فساد نقیض مطلوب ظاهر شود، پس صحت مطلوب معلوم گردد.»

این که چرا تلفظ اصلی اسم این نوع برهان، «خلف» است به این خاطر است که در آن برای اثبات مطلوب راه مستقیم طی نمی‌شود، بلکه راه غیر مستقیم به کار گرفته می‌شود؛ گویی به صحت مطلوب، نه از روبه‌رو، بلکه از پشت (- خلف) نایل می‌شوند.

از این برهان، در اثبات انتاج ضرب‌های شکل دوم و شکل سوم می‌توان استفاده کرد. روش اقامه‌ی برهان خلف چنین است: اگر مطلوب صادق نباشد، براساس اصل عدم تناقض و طرد شق سوم، لازم است نقیض مطلوب صادق باشد؛ پس صحت و صدق نقیض مطلوب را فرض کرده و یکی از مقدمات هیئت یکی از ضرب‌های شکل اول حاصل شود. نتیجه‌ی چنین ضربی با مقدمه‌ی دیگر قیاس اصلی که صدق آن مفروض است، متناقض می‌افتد، و ثابت می‌شود که این تناقض از کذب نقیض مطلوب حاصل شده است، زیرا صدق مقدمه‌ی دیگر قیاس خلف مفروض بود؛ و از این جا معلوم می‌گردد که چون نقیض مطلوب کاذب است پس مطلوب، خود، صادق است. برای مثال استدلال زیر را در نظر می‌گیریم، که ضرب دوم از شکل دوم است [- محمود شهابی، رهبر خرد، تهران، کتاب‌فروشی خیام، چاپ ششم، ۱۳۶۱، صص ۲۹۳ و ۲۹۸]:

هیچ عارف، ترسان نیست / و هر خائن، ترسان است - هیچ عارف خائن نیست.

اثبات صحت نتیجه‌ی این قیاس از طریق برهان خلف چنین است: فرض می‌کنیم نتیجه (یعنی: «هیچ عارف، خائن نیست») صادق نباشد، باید نقیض آن (یعنی: «بعضی از عارفان، خائن‌اند») صادق باشد.

اینک اگر نقیض نتیجه را صغری و کبری قیاس اصل را کبری قرار دهیم، داریم:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۷۱

بعضی از عارفان، خائن‌اند / و هر خائن، ترسان است - بعضی از عارفان، ترسان‌اند.

این قیاس، ضرب سؤم از شکل اول است. اما نتیجه‌ی آن (یعنی: «بعضی از عارفان، ترسان‌اند») با صغرای قیاس اصل (یعنی: «هیچ عارف، ترسان نیست») منافات دارد و از آن‌جا که صدق صغری و کبرای قیاس اصل مفروض است، پس صغرای قیاس اخیر، که نقیض نتیجه‌ی قیاس اصل است، کاذب است؛ بنابراین نتیجه‌ی قیاس اصل صادق است.

به هر حال، دیده شد که استفاده از برهان خلف به نحوی به شکل اول بازگشت می‌کند. (۳۵۳) - زیرا از دو مقدمه‌ی سالبه، یا از دو مقدمه‌ی جزئی قیاس درست نمی‌شود.

(۳۵۴) - بنابر شروط عمومی انتاج قیاس نباید هر دو مقدمه‌ی یک قیاس سالبه، یا جزئی باشند؛ از سوی دیگر نتایج قیاس‌های شکل دوم همواره سالبه و نتایج قیاس‌های شکل سؤم همواره جزئی است. بنابراین، قضایای کلیه یا موجه هرگز امکان ندارد از طریق قیاس‌های شکل سؤم و شکل دوم به مقدماتی تحلیل شوند که آن‌ها را تولید کرده‌اند، بلکه همواره باید از طریق قیاس شکل اول به این مقدمات تحلیل شوند زیرا این فقط شکل اول است که می‌تواند نتیجه‌ی کلیه یا موجه تولید کند.

(۳۵۵) - ماهیت قضایای سالبه، در واقع، رفع نسبت ایجابی است؛ «در قضیه‌ی سالبه هیچ‌گونه حکمی نیست، نه آن که در آن حکم عدمی باشد - چنان که بعضی گفته‌اند - بلی، از آن جایی که نفس در قضایای موجهه عاده حکم صادر می‌کند، وقتی که قضایای سالبه را تحت اختیار و آزمون قرار می‌دهد و هیچ‌گونه عملی وراء تصور موضوع و محمول از وی صادر نمی‌شود خطا نموده و این عدم فعل خویش را فعل عدمی می‌پندارد و گمان می‌کند که قضیه‌ی سالبه دارای حکم سلبی است، چنان که قضیه‌ی موجهه دارای حکم ایجابی است.» [- علامه سید محمد حسینی طباطبائی، محمّد محمّدی گیلانی، رساله علم، ص: ۱۰۰؛ در دومین یادنامه‌ی علامه طباطبائی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران، آبان ۱۳۶۳، صص: ۷۱ - ۱۰۶].

بنابراین، با قضایای سالبه نمی‌توان درباره‌ی ماهیت یک شیء شناخت حاصل کرد، زیرا از یک چیز، می‌توان چیزهای پایان‌ناپذیر را سلب کرد. اما می‌توان با قضیه‌ی موجهه‌ی معدوله‌ی المحمول، درباره‌ی یک موضوع، شناخت حاصل کرد؛ زیرا گفته شده است که در قضیه‌ی معدوله‌ی المحمول - که در واقع یک قضیه‌ی موجهه است - موضوع فاقد چیزی است که در واقع ذاتا شایسته است آن چیز را داشته باشد؛ مثلاً، در قضیه‌ی: «رودکی نابینا است» موضوع شایستگی بینایی را دارد، بنابراین از محتوای قضیه‌ی معدوله‌ی المحمول پی به شایستگی موضوع می‌بریم و نسبت به آن شناخت پیدا می‌کنیم.

در این جا نکته‌ای را در خصوص وجه تسمیه‌ی قضایای معدوله به این اسم می‌آوریم: «سلب و یا ایجاب منطقی ... باید بر نسبت میان موضوع و محمول فرود آید، نه بر موضوع و نه بر محمول که طرفین نسبت می‌باشد. حال اگر احیاناً سلب به جای این که در نسبت قرار گیرد جزء یکی از طرفین و یا جزء هر دو طرف واقع گردید در این صورت دیگر قضیه‌ی سالبه تحقق نخواهد پذیرفت، و یک چنین قضیه‌ای، هر چند که حروف سلب هم در آن مفروض است، در قالب منطقی، قضیه‌ی سالبه نخواهد بود. این گونه قضیه را که سلب از محلّ منطقی خود که نسبت است به طرفین و یا یکی از طرفین انتقال یافته است اصطلاحاً قضیه‌ی «معدوله» نام گذاشته‌اند؛ یعنی سلب از محلّ منطقی خود تجاوز و عدول کرده و در

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۷۲

جای دیگر قرار گرفته است. [مهدی حائری یزدی، متافیزیک، نهضت زنان مسلمان، ۲۲ بهمن ۱۳۶۰، ص: ۱۶۶]. (۳۵۶) - یعنی معدوله‌ی المحمول‌اند.

(۳۵۷) - ابو علی سینا، سعید زاید، الشفاء، المنطق، القیاس، قاهره، ۱۹۶۴، المقالة الرابعة، الفصل الاول.

(۳۵۸) - مقدمات بی‌وسط، یعنی: مقدمات بدیهی و خودبه‌خود روشن.

(۳۵۹) - زیرا در قیاسی که هر دو مقدمه‌ی آن موجه باشد، هرگز نتیجه سالبه تولید نمی‌شود.

(۳۶۰) - یعنی اگر صادق باشد که بگوییم: «هیچ الف ب نیست»، پس صادق است که بگوییم: «هیچ ب الف نیست».

(۳۶۱) - بیان ابن سینا، انصافاً، در این پاراگراف پیچیده است؛ جملات طولانی، به همراه ادعاهای متنوع، فهم این پاراگراف را مشکل ساخته است.

در اول این پاراگراف، ابن سینا مطلبی را از ارسطو نقل کرده است، مبنی بر این که ارسطو گفته است شکل دوم و شکل سوم از طریق شکل اول به مقدمات بدیهی و بدون وسط تحلیل می‌شوند؛ این سخن ارسطو، در «انولوطیقا الاواخر» ۷۹ الف: ۳۰-۳۱ آمده است: «و ایضا فانّ هذا الشّکل لیس هو بمحتاج الی ذینک، و اما ذانک فبهذا الشّکل یتصل و ینمی الی ان یصیر الی غیر ذوات الاوساط.» یعنی: «هم‌چنین این شکل به دو شکل دیگر محتاج نیست، و اما آن دو شکل دیگر از طریق این شکل به مقدمات بدون وسط و بدیهی تحلیل می‌شوند.»

فصل ۱۵ از مقاله‌ی اول «انولوطیقا الاواخر»، که بلافاصله پس از فقره نقل شده در فوق آمده است، گویا درصدد پاسخ دادن به یک اشکال مقدّر است. ابن سینا آن اشکال مقدّر را چنین تقریر کرده است:

روشن است که نتایجی که در هریک از ضرب‌های شکل دوم به دست می‌آیند، همه سالبه‌اند؛ از سوی دیگر نتیجه‌ی بعضی از ضرب‌های شکل سوم - ضرب دوم، پنجم، و ششم - نیز سالبه است. آیا این نتایج سالبه قابلیت دارند به مقدمات بدیهی و بدون وسط تحلیل شوند؟ مقدماتی که یک نتیجه‌ی سالبه، بالاخره در واپسین تحلیل می‌تواند به آن‌ها تحلیل شود، نمی‌توانند هر دو موجب باشند و ناچار باید حداقل یکی از آن مقدمات سالبه باشد، زیرا از دو مقدمه‌ی موجب هرگز یک نتیجه‌ی سالبه به دست نمی‌آید. بنابراین، این سخن ارسطو چه معنایی می‌تواند داشته باشد که گفته است «شکل‌های دوم و سوم از طریق شکل اول به مقدمات بی‌وسط تحلیل می‌شوند»؟ و اساساً یک قضیه‌ی سالبه چگونه می‌تواند بی‌وسط باشد؟ این است اشکال مقدّری که فصل ۱۵ از مقاله‌ی اول «انولوطیقا الاواخر» در پاسخ به آن تحریر شده است، و ابن سینا در این پاراگراف کوشیده است پاسخ ارسطو به این اشکال مقدّر را تبیین کند. ابن سینا، به نقل از ارسطو، این اشکال را چنین پاسخ می‌دهد:

بدون تردید گاهی قضایای موجب وسط ندارند، یعنی به گونه‌ای هستند که برای حمل محمول آن‌ها بر موضوع آنها چیز سومی لازم نیست که اول بر موضوع قضیه‌ی مفروض حمل شود و محمول قضیه‌ی مفروض اول بر آن چیز سوم و سپس به واسطه‌ی آن بر موضوع قضیه‌ی مفروض حمل شود. مثال، قضیه‌ی: «الف ب است» بدون وسط است اگر و فقط اگر حمل «ب» بر «الف» از طریق یک واسطه صورت نگیرد؛ ولی اگر حمل «ب» بر «الف» نیاز به واسطه داشته باشد، یعنی به چیزی مانند «ج» نیاز باشد که اول برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۷۳

«ج» بر «الف» حمل شود و سپس «ب» بر «ج» حمل شود و از طریق «ج» بر «الف» حمل گردد، در این صورت حمل «ب» بر «الف» بدون وسط نخواهد بود. به عبارت دیگر هرگاه حمل «ب» بر «الف» بدون وسط نباشد، در آن صورت قضیه‌ی: «الف ب است» نتیجه‌ی یک قیاس خواهد بود:

الف ج است، و

ج ب است؛

الف ب است.

پس گاهی یک قضیه‌ی موجب، بدون وسط است، و این به این معنی است که آن قضیه، نتیجه‌ی یک قیاس نیست. بنابراین قضیه‌ی موجب‌ای که بدون وسط نباشد، همواره نتیجه‌ی یک قیاس است.

به همین ترتیب قضیه‌ی سالبه نیز گاهی بدون وسط است، یعنی سلب محمول آن از موضوع آن به چیز سومی، مانند «ج»، نیاز ندارد، تا این که محمول قضیه ابتدا از «ج»، که بر موضوع قضیه ثابت است، سلب شود و به واسطه‌ی «ج» از موضوع قضیه سلب گردد. مثلاً قضیه‌ی: «الف ب نیست» یک قضیه‌ی سالبه‌ی بدون وسط است، اگر و فقط اگر در سلب «ب» از «الف» هیچ واسطه‌ای وجود نداشته

باشد، ولی اگر برای سلب «ب» از «الف» لازم باشد که ابتدا «ب» را از «ج»- که بر «الف» ثابت است- سلب کنیم، در این صورت قضیه‌ی: «الف ب نیست» یک قضیه‌ی سالبه‌ی بدون وسط نخواهد بود، بلکه قضیه‌ی سالبه‌ای خواهد بود که وسط دارد، و البته نتیجه‌ی یک قیاس است، به شرح زیر:

الف ج است، و

ج ب نیست؛

الف ب نیست.

آن‌گاه، ابن سینا، در ذیل این پاراگراف دستور چگونگی وسط داشتن یک قضیه‌ی سالبه را، با بیانی که می‌شد روشن‌تر از آن نوشت، چنین می‌نویسد: «بنابرین هرگاه بر یکی از حدّ قضیه چیزی حمل شود که بر دیگری حمل نمی‌شود، و وجود آن چیز سوّم، که بر حدّ اولّ محمول نیست و بر حدّ دوّم محمول است، یا فی الواقع نباشد یا اولاً به ذهن خطور نکند، و یا این که بر هریک از آن دو حدّ چیز یا چیزهایی ثابت باشد که مختصّ آن بوده و با آن حدّ مساوی باشد، در آن صورت آن دو حدّ نسبت به هم متنافی خواهند بود و چیزی در یکی از آن‌ها یافت نخواهد شد که در دیگری یافت شود. در این صورت امکان دارد که محمول یکی از آن دو حدّ را حدّ اوسط قرار داده، و هریک از آن دو را که بخواهید از طریق یک قیاس از دیگری سلب کنید.»

در این‌جا ابن سینا، طی این دستور دو شقّ را مطرح می‌کند:

شقّ اول- قضیه‌ی: «الف ب نیست» را فرض می‌کنیم. و فرض می‌کنیم که «ج» بر «الف»- که یک حدّ قضیه‌ی مفروض است- قابل حمل نباشد، ولی بر «ب»- که حدّ دیگر قضیه‌ی مفروض است- قابل حمل باشد. (این که ابن سینا در این شقّ گفته است: «و وجود آن چیز سوّم، که بر حدّ اول محمول نیست و بر حدّ دوّم محمول است، یا فی الواقع نباشد یا اولاً به ذهن خطور نکند» به این معنی است که ثبوت و حمل شدن «ج»- که چیز سوّم است- بر حدّ دوّم- که در این‌جا «ب» است- یا فی نفس الامر واسطه نداشته باشد و یا اگر هم داشته باشد ما از آن خبر نداشته باشیم. یعنی حمل شدن «ج» بر «ب» یا اصلاً در

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۷۴

عالم ثبوت واسطه نداشته باشد و یا اگر هم در عالم ثبوت واسطه داشته باشد ما از آن بی‌خبر باشیم، یعنی در عالم اثبات واسطه نداشته باشد. بالاخره معنی این سخن ابن سینا صرف نظر کردن از واسطه داشتن حمل «ج» بر «ب» است.) شقّ دوّم- هریک از دو حدّ قضیه محمول خاصّ خود را داشته باشد، مثلاً «ج» بر «الف» قابل حمل باشد و بر «ب» قابل حمل نباشد، «د» بر «ب» قابل حمل باشد و بر «الف» قابل حمل نباشد.

ابن سینا می‌گوید هریک از آن دو شقّ پیش آید، می‌توان با تشکیل دادن قیاس می‌توان یکی از آن دو حدّ را از دیگری سلب کرد. قیاس مربوط به شقّ اول چنین می‌شود:

الف ج نیست، و

ب ج است؛

الف ب نیست.

در این‌جا نتیجه هرچند یک قضیه‌ی سالبه است، با این حال بدون وسط نیست، یعنی سلب «ب» از «الف» احتیاج به وسط دارد که عبارت است از «ج».

در قیاس مربوط به شقّ دوّم دو قضیه خواهیم داشت:

(۱) الف ج است، و

(۲) ب د است؛

که در آن‌ها «ج» و «د» به ترتیب محمول‌های اختصاصی «الف» و «ب» هستند. در این جا می‌توانیم بر اساس گفته‌ی ابن سینا هریک از «الف» و «ب» را توسط یک قیاس از همدیگر سلب کنیم:

قیاس اول: الف ج است، و

ب ج نیست؛ (زیرا «ج» محمول اختصاصی «الف» است؟)؛

بنابراین الف ب نیست.

دیده می‌شود که سلب «ب» از «الف» به واسطه - یعنی: «ج» - نیاز دارد، بنابراین «الف ب نیست» یک قضیه‌ی سالبه‌ی بدون وسط نیست.

قیاس دوم: الف د نیست و

ب د است؛ (زیرا «د» محمول اختصاصی «ب» است؟)؛

بنابراین ب الف نیست.

و به این ترتیب قضیه‌ی «ب الف نیست» نیز یک قضیه‌ی سالبه‌ی بدون وسط نیست.

پس چگونگی وسط داشتن یک قضیه‌ی سالبه روشن شد. (۳۶۲) - این همان بیان شقّ اول در یادداشت قبل است.

(۳۶۳) - این همان بیان شقّ دوم در یادداشت قبل است.

(۳۶۴) - زیرا شرط با واسطه بودن سلب دو چیز است:

الف) یکی از دو حدّ محمول خاص داشته باشد (شقّ اول در یادداشت ۳۶۱) و ب) هریک از دو حدّ محمول خاصّی داشته باشند (شقّ دوم در یادداشت ۳۶۱). و اگر هیچ یک از این دو شرط حاصل نباشد،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۷۵

قضیه‌ی سالبه یک قضیه‌ی سالبه‌ی بدون انقطاع یا بدون وسط خواهد بود. (۳۶۵) - یعنی در نسخه‌ای که ابن سینا از «انولوطیقا الاواخر» در دست داشته است.

(۳۶۶) - ابن سینا می‌گوید در نسخه‌ای که ما از «انولوطیقا الاواخر» در دست داریم، ظاهراً محمول به جای موضوع گرفته شده است. این امر هرچند در اقسام قضایای سالبه‌ی وسطدار اشکالی پیش نمی‌آورد، با این حال اشکال دیگری در این جا پیش می‌آید. زیرا مثلاً فرض کنید که قضیه‌ی اصلی ما این است که «سنگ جسم است»، اگر جای محمول و موضوع در این قضیه عوض شود، داریم: «جسم سنگ است»، واضح است که قضیه‌ی اول به صورت کلیه صادق است ولی قضیه‌ی دوم فقط به صورت جزئی صادق است، زیرا هر جسم سنگ نیست. اشکالی که، بنا بر عقیده‌ی ابن سینا، در این جا پیش می‌آید این است که صدق قضیه‌ی «سنگ جسم است» بنا بر تعریف آشکار است، و حدّ وسط نمی‌خواهد، اما برای کشف صدق قضیه‌ی دوم، یعنی: «جسم سنگ است» قیاس و بنابراین حدّ وسط لازم است.

(۳۶۷) - از این جا تا آخر این فصل، ابن سینا، درباره‌ی انواع چهل و چگونگی وقوع غلط در اشکال قیاس بحث می‌کند. این بحث، به موازات بحث‌های ارسطو در فصل ۱۶ از مقاله‌ی اول «انولوطیقا الاواخر»، انجام شده است.

(۳۶۸) - در متن عفیفی آمده است: «لا ینب ا»، و به نظر می‌رسد که درست نباشد، زیرا «ب الف است» در واقع نتیجه است، نه مقدمه؛ پس صحیح آن چنین است: «ج الف است»، که ما آن را در متن قرار دادیم.

(۳۶۹) - زیرا در شکل اول، اگر کبری کاذب، و صغری صادق باشد، چه‌بسا نتیجه صادق آید؛ مانند:

هر سنگ جسم است / و هر جسم جامد است - هر سنگ جامد است.

که آشکارا مقدمه‌ی کبری کاذب است، و با این حال نتیجه‌ی قیاس، صادق است.

(۳۷۰) - زیرا فقط شکل اول می‌تواند نتیجه‌ی موجهی کلی تولید کند.

(۳۷۱) - مثال چنین است: سه قضیه‌ی زیر را فرض می‌کنیم: (۱) هر «ج» «الف» است، و

(۲) هر «ب» «الف» است، و

(۳) هیچ «ب» «ج» نیست.

اگر کسی بگوید: هر «ب» «ج» است، و

هیچ «ج» «الف» نیست؛

هیچ «ب» «الف» نیست.

از دو مقدمه‌ی کاذب، یک نتیجه‌ی کاذب گرفته است. زیرا هر دو مقدمه‌ی این قیاس بنا بر فرض‌های (۳) و (۱) کاذب‌اند؛ و نتیجه‌ی آن با فرض (۲) ناسازگار است. بنابراین هرگاه دو مقدمه‌ی کاذب به صورت شکل اول تألیف شوند چهل مرکب به یک قضیه‌ی سالبه‌ی کلیه‌ی بدون وسط تولید می‌کنند.

(۳۷۲) - یعنی رابطه‌ی «ب» و «ج» چنین باشد: «هیچ «ب» «ج» نیست».

(۳۷۳) - زیرا رابطه‌ی «ب» و «ج» را به صورتی که در یادداشت قبل آمده مفروض نگه داشته‌ایم.

(۳۷۴) - در متن عقیقی آمده است: «و لا شیء من ا ج»، که غلط است و صحیح آن چنین است: «و لا شیء من ج ا»، که ما در متن و ترجمه به این صورت آورده‌ایم.

(۳۷۵) - به‌طور کلی چهل مرکب به صورت قضیه‌ی سالبه‌ی کلیه در شکل اول فقط سه صورت دارد: (۱) این که

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۷۶

هر دو مقدمه کاذب باشند، (۲) این که فقط کبری کاذب باشد، و (۳) این که فقط صغری کاذب باشد. (۳۷۶) - مقدمه‌ای که وسط ندارد، دو معنی دارد: (۱) حمل محمول آن بر موضوع آن نیاز به حدّ اوسط ندارد و بلکه خودبه‌خود بین و روشن است، و (۲) بنابراین چنین مقدمه‌ای هرگز نتیجه‌ی هیچ قیاس و استدلال نیست. پس هرگز نمی‌توان به چنین مقدمه‌ای «چهل مرکب» داشت، زیرا «چهل مرکب» همواره درباره‌ی حکمی امکان دارد که نتیجه‌ی یک استدلال و قیاس باشد. مقدمه‌ای که وسط ندارد فقط می‌تواند مورد چهل بسیط واقع شود و آن هم فقط در صورتی امکان دارد که شخص طرفین چنین مقدمه‌ای را خوب تصوّر نکند؛ ولی هرگاه طرفین چنین مقدمه‌ای خوب تصوّر شود، تصدیق به محتوای آن ضروری است.

نمی‌توان معنی «ماست» و معنی «سفید» را خوب تصوّر کرد و با این حال به این قضیه که: «ماست سفید است»، چهل داشت؛ فقط کسی می‌تواند به چنین قضیه‌ای علم نداشته باشد که نتواند معانی طرفین آن را درک کند.

(۳۷۷) - یعنی «چهل مرکب» هرگز از قیاسی که به هیئت شکل دوم، با مقدمات کلی و کاذب، تألیف شود تولید نمی‌شود؛ و امکان ندارد از این طریق به «چهل مرکب» دست یافت.

(۳۷۸) - در دو پاراگراف بالا، به ترتیب ضرب اول از شکل دوم، و ضرب دوم از شکل دوم مطرح شده و گفته شده است که در هر دو ضرب، چه هر دو مقدمه کاذب، و چه هر دو مقدمه صادق باشند، نتیجه یکسان و همواره صادق است و بنابراین هرگز امکان ندارد از این دو ضرب شکل دوم بتوان به «چهل مرکب» دست یافت. بنابراین در ضرب‌های اول و دوم شکل دوم، کذب و صدق مقدمات دو گانه هرگز در نتیجه تغییری به وجود نمی‌آورد و نمی‌توان از این دو ضرب نتیجه‌ی غلط گرفت. برای تکمیل این مطلب - یادداشت شماره ۳۸۶ پس از این.

(۳۷۹) - در متن عربی آمده است: «فی الشکل»، و نوع شکل مشخص نشده است؛ از نحوه‌ی بیان و مثال این بحث بدون تردید روشن است که منظور «شکل اول» است، به همین خاطر در ترجمه، نوع شکل را مشخص کردیم. بو علی، خود، در پاراگراف ۴۵۷

پس از این به این مطلب تصریح کرده است.

(۳۸۰) - این بحث، کیفیت تولید «جهل مرکب» در خصوص یک قضیه کلیه موجب است. در یک قضیه ایجابی اگر حد اوسط، یعنی: محمول صغری، مناسب باشد - یعنی: از عوارض غریب نباشد، بلکه از عوارض ذاتی باشد - امکان ندارد سور قضیه تألیف شده، جزئی باشد؛ زیرا آنچه «عارض ذاتی» است بر تمام افراد موضوع خود، عارض است و بنابراین قضیه تألیف شده، همواره قضیه موجب کلیه خواهد بود. علاوه بر این، هرگاه حد اوسط مناسب باشد، مقدمه صغری باید حتما صادق باشد؛ زیرا حمل حد اوسط مناسب بر حد اصغر، در مقدمه صغری، نمی‌تواند کاذب باشد.

بنابراین به‌طور کلی هرگاه حد اوسط مناسب باشد، صغری اولاً، باید موجب، و ثانیاً، صادق باشد، و در این صورت واضح است که فقط مقدمه کبری می‌تواند سالبه و کاذب باشد.

(۳۸۱) - زیرا شکل اول با صغرای سالبه نتیجه نمی‌دهد؛ - یادداشت شماره ۳۸۳ پس از این.

(۳۸۲) - یادداشت شماره ۳۶۹ پیش از این و متن مربوط به آن.

(۳۸۳) - شرط اول انتاج قیاس شکل اول، «ایجاب صغری»، است؛ و در این شکل فقط «کبری» می‌تواند سالبه باشد. هرگاه در قیاس شکل اول، مقدمه صغری «کاذب» باشد تبدیل به سالبه می‌گردد، زیرا صورت

برهان شفا (ترجمه قوام صغری)، ص: ۵۷۷

صادق آن موجب است و صورت کاذب آن ناچار باید سالبه باشد، و شکل اول با صغرای سالبه همواره عقیم است. (۳۸۴) - تطبیق این مثال با فرض مذکور به صورت زیر است:

حیوان - الف / انسان ب / اسب - ج

که می‌توان گفت: «اسب حیوان است» (یعنی: «ج»، «الف» است.)؛ و «انسان حیوان است» (یعنی: «ب»، «الف» است.)؛ با این حال «ب» (یعنی: انسان) و «ج» (یعنی: اسب) باهم مباین‌اند. در این‌جا اگر قیاس زیر را تشکیل دهیم، نتیجه‌ی آن کاذب خواهد بود، زیرا هر دو مقدمه‌ی آن کاذب است:

(۱) هر ب ج است، و (کاذب)

(۲) هیچ ج الف نیست؛ (کاذب)

(۳) هیچ ب الف نیست. (کاذب)

در این قیاس اگر به جای «الف»، «ب»، و «ج» ما به ازاء آنها را بگذاریم، داریم:

(۱) هر انسان اسب است، و (کاذب)

(۲) هیچ اسب حیوان نیست؛ (کاذب)

(۳) هیچ انسان حیوان نیست. (کاذب)

حق این است که بگوییم:

(۱) هیچ ب ج نیست، و (صادق)

(۲) هر ج الف است؛ (صادق)

(۳) عقیم!

این قیاس، هرچند مقدمات آن صادق است، با این حال عقیم است! زیرا هیئت این قیاس هیئت شکل اول است، اما شکل اول برای آن که نتیجه دهد، دو شرط لازم است: (۱) ایجاب صغری، و (۲) کلیت کبری. و در این قیاس، مقدمه صغری سالبه است؛ بنابراین، این قیاس عقیم است. پس نتیجه می‌گیریم که حد اوسط در این قیاس، مناسب نیست.

(۳۸۵) -- یادداشت شماره ۳۷۸ پیش از این و متن مربوط به آن.

(۳۸۶) -- بنابراین در دو ضرب اول و ضرب دوم، نتیجه فقط زمانی «جهل مرکب» تولید می‌کند که یکی از دو مقدمه صادق و دیگری کاذب باشد؛ و البته روشن است که در این دو ضرب از این شکل، هر دو مقدمه همواره باید کلیه باشند. مثالی که ابن سینا در این خصوص مطرح کرده به این صورت است که سه قضیه‌ی صادق و کلی به شرح زیر فرض می‌کنیم:

(۱) هر «ب» «ج» است،

(۲) هر «الف» «ج» است، و

(۳) هر «ب» «الف» است؛

و البته روشن است این سه قضیه هرگز نمی‌توانند مقدمات و نتیجه‌ی یک قیاس و استدلال را تشکیل دهند؛ زیرا از یک سو هر کدام از آن‌ها قضیه‌ی موجهه است، و از سوی دیگر «ج» در دو قضیه از این سه قضیه «محمول» واقع شده است و بنابراین قضایای (۱) و (۲) نمی‌توانند به عنوان مقدمات استدلالی از

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۷۸

نوع شکل اول واقع شوند - زیرا «ج» در هر دو آن‌ها محمول است - و از سوی دیگر، چون هر این دو قضیه موجهه است بنابراین نمی‌توانند به عنوان مقدمات استدلالی از نوع شکل دوم به کار گرفته شوند.

اگر بخواهیم قضایای (۱) و (۲) را به عنوان مقدمه‌ی یک استدلال به کار ببریم باید یکی از آن دو را سلب کنیم - ابو علی سینا خاطر نشان می‌کند که در این جا فرق نمی‌کند کدام یک از آن دو را سلب کنیم - در این صورت آن قضیه کاذب خواهد بود، زیرا وقتی موجهه بود، صادق بود. حال فرض می‌کنیم (۱) را سلب کنیم و (۲) را عینا به کار ببریم، داریم:

(۱) هیچ «ب» «ج» نیست، و (کاذب)

(۲) هر «الف» «ج» است؛ (صادق)

(۳) هیچ «ب» «الف» نیست. (کاذب)

قضایای (۱) و (۳) کاذب‌اند، زیرا طبق فرض (۱) و (۳) صادق هستند. (این قیاس، ضرب دوم از شکل دوم است.)

اینک فرض می‌کنیم (۲) را سلب کنیم و (۱) را عینا به کار ببریم، داریم:

(۱) هر «ب» «ج» است، و (صادق)

(۲) هیچ «الف» «ج» است؛ (کاذب)

(۳) هیچ «ب» «ج» نیست. (کاذب)

در این قیاس، که ضرب اول از شکل دوم است، (۲) و (۳) کاذب‌اند، زیرا (۲) و (۳) صادق فرض شده بودند.

پس از ضرب اول و دوم از شکل اول فقط زمانی امکان دارد که نتیجه‌ی غلط اخذ شود که یک مقدمه، کاذب باشد. - یادداشت شماره‌ی ۳۷۸ پیش از این. (۳۸۷) - در این پاراگراف بحث بر سر این است که اگر در شکل دوم کذب هر دو مقدمه جزئی باشد، نتیجه کاذب خواهد بود - در حالی که پیش از این (- متن مربوط به یادداشت شماره‌ی ۳۷۸، پیش از این) درباره‌ی کاذب کلی هر دو مقدمه بحث کرده بود - مانند:

فرض‌ها: (۱) بعضی الف ج است، صادق

(۲) بعضی ب ج است، صادق

(۳) هر ب الف است، صادق

با توجه به این فرض‌ها دو قیاس زیر نتیجه‌ی کاذب تولید خواهند کرد:

قیاس اول:

هر الف ج است، و کاذب

هیچ ب ج نیست؛ کاذب

هیچ الف ب نیست. کاذب

صغرای این قیاس به خاطر فرض (۱) و صدق آن، و کبرای آن به خاطر فرض (۲) و صدق آن، و نتیجه‌ی این قیاس به خاطر فرض (۳) و صدق آن، کاذب‌اند.

قیاس دوّم:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۷۹

هیچ الف ج نیست، و کاذب

هر ب ج است؛ کاذب

هیچ الف ب نیست. کاذب

صغری، کبری، و نتیجه‌ی این قیاس نیز به خاطر فرض‌های (۱)، (۲)، و (۳) و صدق این فرض‌ها، کاذب‌اند. (۳۸۸) - در این پاراگراف، ابن سینا، دوباره شروطی را مطرح می‌کند که می‌توان با لحاظ کردن آن‌ها در شکل اول قیاس غلط تألیف کرد و بدین ترتیب به نتیجه‌ی غلط دست یافت. آن شروط عبارتند از:

۱- حدّ اوسط مناسبت داشته باشد،

۲- صورت ایجابی یکی از مقدمات، کاذب و صورت سلبی آن صادق باشد؛ مثلاً، «هر الف ب است» کاذب باشد، و «هیچ الف ب نیست» صادق باشد. در این جا بنا بر شرط اوّل، مقدمه‌ای که حدّ اوسط در آن محمول است باید موجب و کلیه و صادق باشد (-) یادداشت شماره‌ی ۳۸۰ پیش از این و متن مربوط به آن). پس صغری باید صادق باشد، بنابراین لفظ مقدمه‌ی کبری می‌تواند کاذب باشد. و بنا بر شرط دوّم، کبری، در قیاس غلط، باید موجب باشد تا کاذب باشد، زیرا فرض شده است که صورت سالبه‌ی آن صادق است. این شرط که صغری حتماً باید صادق و موجب باشد فقط در شکل اوّل امکان دارد. مثال:

هر الف ب است، (بنا بر شرط اوّل این مقدمه باید صادق باشد)

هر ب ج است؛ (این مقدمه بنا بر شرط دوّم کاذب است)

هر الف ج است. (نتیجه نیز کاذب است زیرا کبری کاذب است).

این قیاس، قیاس کاذب است؛ زیرا نتیجه‌ی آن کاذب است و «جهل مرگب» تولید می‌کند. در حقیقت صورت صحیح و صادق مقدمه‌ی کبری این است که: «هیچ ب ج نیست». به همین خاطر ابن سینا چنین نوشت که: «و فقط ممکن است که کبری تغییر یافته و به موجب تبدیل شود؛ یعنی به «موجب» تبدیل شده و «کاذب» گردد؛ و منظور وی این است که «کذب» فقط در مقدمه‌ی کبری امکان دارد، زیرا حدّ اوسط مناسب است و مقدمه‌ی صغری هرگز به خاطر مناسب بودن حدّ اوسط نمی‌تواند «کاذب» باشد.

(۳۸۹) - یعنی فرض می‌کنیم رابطه‌ی «الف»، «ب» و «ج» نسبت به هم در حقیقت به این صورت باشد که:

(۱) هر ج الف است، و

(۲) هیچ ب ج نیست، و

(۳) هیچ الف ب نیست.

(۳۹۰) - این مثال به یادداشت شماره‌ی ۳۸۸ و متن مربوط به آن مربوط است:

(۱) هر ب ج است،

(۲) هر ج الف است؛

(۳) هر ب الف است.

در این جا صغری صادق و- بنا بر فرض- کبری کاذب است؛ و البته طبق فرض، کذب کبری، کذب کلی است؛ بنابراین نتیجه کاذب است. البته حدّ اوسط در این قیاس، مناسب است، و به همین خاطر، صغری کلیه موجب، و صادق است؛ همان‌طور که در یادداشت شماره‌ی ۳۸۸ توضیح دادیم.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۸۰ (۳۹۱)- روشن است وقتی حدّ اوسط مناسب است حمل آن بر موضوع مناسب، همواره قضیه‌ی موجب‌ی کلیه‌ی صادق تولید می‌کند، و سلب آن از موضوع مناسب همواره قضیه‌ی سالبه‌ی کلیه‌ی کاذب تولید می‌کند. امّا اگر حدّ اوسط نامناسب باشد، سلب آن از یک موضوع مفروض فقط می‌تواند قضیه‌ی سالبه‌ی جزئی‌ی کاذب تولید کند. به همین جهت، ابن سینا، خاطر نشان می‌کند که اگر کذب یک قضیه کذب جزئی باشد حدّ اوسط می‌تواند نامناسب باشد. (۳۹۲)- اگر با این شقّ و فرض‌های یادداشت شماره‌ی ۳۸۹ قیاسی تألیف شود، خواهیم داشت:

(قیاس اول): هیچ ب ج نیست،

هر ج الف است؛

هیچ ب الف نیست.

در این قیاس از آن‌جا که مقدمه‌ی صغری سالبه است، پس حدّ اوسط مناسب نیست (- یادداشت شماره‌ی ۳۸۸ و ۳۸۰ پیش از این). از سوی دیگر نتیجه‌ی این قیاس صادق است، زیرا با فرض شماره‌ی (۳) یادداشت شماره‌ی ۳۸۹ سازگار است؛ امّا اگر «هر دو مقدمه به ایجاب کلی برگردانده شوند» نتیجه‌ی قیاس کاذب خواهد بود؛ زیرا با برگرداندن مقدمات به صورت موجب مقدمه‌ی صغری چنین خواهد بود: «هر ب ج است»، و قیاس به صورت زیر تألیف خواهد شد:

(قیاس دوم): هر ب ج است،

هر ج الف است؛

هر ب الف است.

و نتیجه‌ی این قیاس با فرض (۳) یادداشت شماره ۳۸۹ ناسازگار است، بنابراین کاذب است.

پس با توجه به فرض‌های یادداشت شماره ۳۸۹، هرگاه قیاسی با دو مقدمه‌ی موجب و حدّ اوسط نامناسب تألیف شود، نتیجه‌ی آن کاذب خواهد بود.

(۳۹۳)- منظور متن مربوط به یادداشت شماره‌ی ۳۸۹ پیش از این است. به ازای ب- حیوان، و ج- علم؛ و الف- موسیقی داریم:

هر حیوان علم است / و هر علم موسیقی است- هر حیوان موسیقی است.

در این جا صغری کاذب است، زیرا صغری به ازای حیوان- ب، و علم- ج- با فرض شماره‌ی (۲)، در یادداشت شماره ۳۸۹ و متن مربوط به آن، که صدق آن مفروض است ناسازگار است.

(۳۹۴)- این مثال به متن مربوط به یادداشت ۳۹۱ مربوط است. در آن‌جا گفته شده بود که صغری صادق و کبری کاذب باشد، ولی کذب کبری، کذب جزئی باشد. به ازای ب- موسیقی، و ج- علم، و الف- مناظر داریم:

هر موسیقی علم است / و هر علم، مناظر است- هر موسیقی، مناظر است.

در این قیاس، مقدمه‌ی صغری صادق ولی مقدمه‌ی کبری به صورت جزئی کاذب است؛ زیرا هر علم، علم مناظر نیست، بلکه بعضی از علم، علم مناظر است. نتیجه‌ی این قیاس نیز کاذب است؛ و البته حدّ اوسط در این قیاس، نامناسب است.

(۳۹۵)- این مثال به متن مربوط به یادداشت ۳۹۲ مربوط است. به ازای: موسیقی- ب، و مناظر- ج، و حیوان-

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۸۱

الف داریم:

هر موسیقی علم مناظر است/ و هر علم مناظر حیوان است- هر موسیقی حیوان است.

که البته در این قیاس هم مقدمه‌ی صغری و هم مقدمه‌ی کبری، هر دو، کاذب‌اند؛ و نتیجه نیز، البته، کاذب است؛ (- یادداشت شماره‌ی ۳۹۲، قیاس دوم). (۳۹۶)- مباحث این فصل، به‌طور کلی، حول دو محور اصلی دور می‌زند: (۱) هرچند معقولات غیر از محسوسات‌اند، با این همه هرکس فاقد حسّی باشد، علمی را فاقد است و بعضی از انواع جهل از فقدان حسّ ناشی می‌شود. در این بخش وجوه گوناگون سودمندی حسّ و حواسّ در اکتساب معقولات مورد بررسی قرار می‌گیرد. این بخش از فصل حاضر به ازای فصل ۱۸ از مقاله‌ی اول «انولوطیقا الاواخر» ارسطو نوشته شده است؛ (فصل هشتم از مقاله‌ی پنجم اساس الاقتباس، نیز، در همین خصوص بحث کرده است). (۲) هر قیاسی از سه حدّ تشکیل می‌شود؛ در این بخش، که به ازای فصل ۱۹ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر و ما بعد آن نوشته شده است، معانی مختلف محمول «ذاتی» مورد بحث قرار گرفته است.

(۳۹۷)- این سخن از ارسطو است: فصل ۱۸ از مقاله اول انولوطیقا الاواخر ارسطو چنین شروع شده است: «و ظاهر ایضا آنه ان فقدان حسمًا فقد یجب ضرورة ان نفقد علما ما لا یمکننا ان نتناوله.» ۸۱ الف: ۳۸-۴۰.

یعنی: «هم‌چنین روشن است که اگر حسّی را فاقد باشیم قطعاً علمی را فاقد هستیم و ممکن نیست به آن نایل شویم.»

این سخن ارسطو، بعدها، به صورت یک اصل معرفت‌شناختی فلسفی درآمده است که: «من فقد حسًا فقد فقد علما».

(۳۹۸)- ارسطو در فصل مذکور چنین ادامه داده است: «اذ کنّا انما نتعلّم اما بالاستقراء، و اما بالبرهان. فالبرهان هو من المقدمات الکلیّة، و الاستقراء هو من الجزئیّة؛ و لا یمکننا ان نعلم الکلی الا بالاستقراء.» ۸۱ الف:

۴۰-۴۱ و ۸۱ ب: ۱-۲.

یعنی: «زیرا ما صرفاً یا از طریق استقراء، و یا از طریق برهان، علم حاصل می‌کنیم. و برهان از مقدمات کلی، و استقراء از مقدمات جزئی تشکیل می‌شود. و امکان ندارد که «کلی» را جز از طریق استقراء بشناسیم.»

به عقیده‌ی ارسطو منشا تمام معارف انسانی استقراء و برهان است؛ و از آن‌جا که برهان از مقدمات کلی تشکیل می‌شود و مقدمات کلی همواره محصول استقراء‌اند، بنابراین استقراء منشا آغازین معرفت است. البته ارسطو در این فقره بین استقراء ناقص و استقراء تامّ تمایز قائل نشده است و مطلق استقراء را مطرح کرده است؛ اما ابن سینا به جای مطلق استقراء از «استقراء ذاتی» سخن گفته است، و منظور وی از «استقراء ذاتی» استقراء تامّ است. روشن است که نحوه‌ی بیان ارسطو فراگیر و معقول است، زیرا در حوزه‌ی علوم تجربی، حتّی بر فرض قبول استقراء به عنوان روش، استقراء تامّ مصداق ندارد. البته خود ابن سینا در فصل نهم از مقاله‌ی اول همین کتاب تصریح کرده است که «استقراء ناقص» برای آن‌که معرفت یقینی تولید کند با به «تجربه» تحویل داده شود؛ و تجربه معرفت یقینی تولید می‌کند، زیرا «تجربه غیر از استقراء است».

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۸۲

تا اوایل قرن بیستم گمان می‌شد که روش اکتشاف و حتی روش داوری در علوم تجربی، استقراء است؛ با این همه مشکل استقراء ناقص از زمان ارسطو مطرح بوده است. این مشکل، سپس تر، در کتاب‌های دیوید هیوم (م ۱۷۱۱-۱۷۷۶) به شکل دقیق‌تر و جدّی‌تری صورت‌بندی شد (-)

(Book I part III, section vi, p. ۱۹; Book I, Part III, section vi, p. ۹۳۱, second Edition, ۱۷۹۱, David Hume, A Treatise of Human Nature, Ed: L. A. sclby -Bigge, oxford

. در قبال مشکل استقراء ناقص ارسطو و پیروان او، مانند بو علی سینا، کوشیده‌اند که به کمک قاعده‌ی «اتّفاقی» راه حل مساله را

بیابند (- فصل نهم از مقاله‌ی اول برهان شفاء)؛ در حالی که، مثلاً، جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) برای حلّ این مشکل راه دیگری پیموده است (- کاپلستون، بهاء الدین خرم‌شاهی، تاریخ فلسفه، جلد ۸، انتشارات سروش، ۱۳۷۰، بخش یکم، فصل ۳). مشکل استقراء ناقص توسط کارل ریموند پوپر (متولد ۱۹۰۲) به نحو «سالبه به انتفای موضوع» حلّ شده است، از دیدگاه پوپر در علوم تجربی هرگز از روشی به نام «استقراء» استفاده نمی‌شود (-)

Karl, R. Popper. Induction, in: popper's objective knowledge, oxford, ۲۷۹۱, pp. ۱۳-۱. (۳۹۹) Conjectural Knowledge: My solution of the problem of - حاصل بحث در این پاراگراف این است که انسان معقول غیر از انسان محسوس است، زیرا انسان معقول مشترک فیه است ولی انسان محسوس چنین نیست (برای یک استدلال نمونه در این خصوص - ابو علی سینا، الاشارات و التنبیها، النمط الرابع). از همین بحث می‌توان استنتاج کرد که به عقیده‌ی ابن سینا ادراک عقلی و ادراک حسی دو نوع ادراک متباین هستند.

(۴۰۰) - یعنی اگر تصوّر انسان در عقل، اندازه، وضع، و شکل خاصی داشت، اشتراک تمام افراد انسان‌ها در آن اندازه و وضع و شکل خاص لازم می‌آمد. بنابراین انسان معقول از عوارض مادی و خود ماده مجرد است.

(۴۰۱) - منظور عمل تجرید عقل است.

(۴۰۲) - حکمای مشاء مراتب ادراک را متناسب با مراتب تجرید می‌دانند. محقق طوسی در شرح فصل هشتم خط سؤم «اشارات» می‌گوید:

«ادراک چهار نوع است: احساس و تخیل و توهم و تعقل. احساس عبارت است از ادراک امری مادی که وضع و مکان و زمان و کیفیت و کمیت خاصی دارد؛ و بعضی از این امور از شیء ادراک شده جدایی‌ناپذیر است و مدرک با هیچ چیز دیگر در آن‌ها شریک نیست.

تخیل عبارت است از ادراک شیء با امور مذکور، لکن در دو حالت حضور و غیبت مدرک. توهم عبارت است از ادراک معانی غیر محسوس، مانند کیفیات و اضافات مخصوص به شیء جزئی، که وجود مادی دارد و با چیزی در آن اضافات شریک نیست.

تعقل عبارت است از ادراک شیء من حیث هو هو، نه از آن جهت که چیز دیگر است ... پس این ادراکات از نظر تجرید ترتب دارند؛ ادراک اول سه شرط دارد: حضور ماده، و احاطه داشتن عوارض مادی، و جزئی بودن مدرک. ادراک دوم از شرط اول مجزّد است. و ادراک سوم از دو شرط اول و دوم مجزّد است. و ادراک چهارم از تمام آن سه شرط مجزّد است.»

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۸۳ (۴۰۳) - ترکیب جازم یعنی «قضیه» ی منطقی.

(۴۰۴) - ابن سینا پیش از این گفت که «حسّ مبدأ حصول بسیاری از معقولات است» [پاراگراف ۴۶۸]؛ اینک در بیان چگونگی کمک حس برای حصول معقولات است، که به عقیده‌ی وی چهار صورت دارد:

(۱) بالعرض، (۲) با قیاس جزئی، (۳) با استقراء، و (۴) با تجربه.

(۴۰۵) - یعنی با «عقل فعال». اصطلاح «عقل فعال» (active intellect) (در نوشته‌های ارسطو دیده نشده است؛ با این حال، وی در فصل پنجم از مقاله‌ی سؤم «درباره‌ی نفس» (soul- De Anima) ۶۲-۰۱ a ۰۳۴ (on the)، درباره‌ی دو نوع عقل و اندیشه - که در نفس انسان قابل تمیز است - سخن گفته است: (۱) عقلی که در حکم «ماده» است و نفس به خاطر آن «معقولات» را می‌پذیرد؛ و (۲) عقلی که «معقولات» به خاطر آن ساخته می‌شوند. به عقیده ارسطو، این قسم حالت ملکه‌ای است که به نور شباهت دارد؛ «زیرا به یک معنی، نور رنگ‌های بالقوه را به رنگ‌های بالفعل تبدیل می‌کند. عقل به این معنی، مفارق (separable)، غیر

منفعل) impassible (، و بسیط و عاری از اختلاط) unmixed (است، زیرا این عقل در طبیعت ذاتی خود «فعل» است (زیرا فاعل از منفعل همواره اشرف و برتر است) ... بدون این عقل، هیچ چیز نمی‌اندیشد.»

بدون تردید عقل نوع اول با «عقل منفعل» Passive intellect (و عقل نوع دوم با «عقل فعال» تطبیق می‌کند. از دیدگاه ارسطو در غیاب عقل فعال، هیچ چیز نمی‌تواند بیاندهد؛ و تنها فعالیت عقل فعال است که نفس انسان را برای پذیرفتن صورت‌های معقول آماده و مستعد می‌سازد. یکی از اوصاف اصلی عقل فعال از دیدگاه ارسطو مفارق بودن بالفعل آن است. ارسطو در فصل چهارم از مقاله‌ی سوم کتاب مذکور، مطلق «عقل» را مفارق و فسادناپذیر معرفی کرده است، اما در فقره‌ی نقل شده، این اوصاف را، نه به مطلق «عقل»، بلکه به «عقل فعال» نسبت می‌دهد.

می‌توان پرسید که چرا ارسطو به وجود «عقل فعال» قائل شده است، در حالی که در آثار باقی مانده‌ی افلاطون چنین چیزی دیده نمی‌شود؟ صورت معقول از دیدگاه افلاطون وجود مستقل بالفعل دارند، و مثل نامیده می‌شوند؛ اما ارسطو وجود مستقل بالفعل صورت معقول را ممکن نمی‌داند و بر این رای افلاطون اشکالات عدیده‌ای می‌گیرد؛ هرچند اصل برخی از اشکالات ارسطو در این خصوص قابل مناقشه بوده و بر آراء افلاطون وارد نیست (برای آگاهی از این اشکالات، که تعداد آن‌ها حداقل به شش مورد می‌رسد، ما بعد الطبیعه، ۹۹۰ ب: ۸-۱۱؛ ۹۹۰ ب: ۱-۸؛ ۹۹۱ الف: ۱۲-۱۳؛ ۹۹۱ الف:

۸-۱۰؛ ۹۹۷ ب: ۵-۱۲؛ ۱۰۷۹ ب: ۶-۲۴؛ ۹۹۱ الف: ۲۰-۲۲). بنابراین، از دیدگاه ارسطو ادراک بدون واسطه‌ی صورت‌های معقول امکان ندارد؛ و وجود عاملی که بتواند صورت معقول موجود در اشیای جزئی محسوس را به صورت‌های بالفعل معقول تبدیل کند، در فلسفه‌ی ارسطو ضرورت پیدا می‌کند؛ این عامل ضروری، «عقل فعال» است. آراء مفسرین ارسطو درباره‌ی این که آیا عقل فعال، از دیدگاه ارسطو، در خارج از انسان قرار دارد یا در خود انسان است، به خاطر عدم تصریح ارسطو در این باره، بسیار متشوش و متفاوت است.

ابن سینا، اعتقاد دارد که «عقل فعال» در خارج از انسان قرار دارد؛ زیرا در همین پاراگراف مورد بحث می‌گوید «عقل با اتصال به نور صانع و افاضه‌کننده بر نفس‌ها و طبیعت - که عقل فعال نامیده می‌شود برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۸۴

- از حالت بالقوه به حالت بالفعل درمی‌آید.» از آن‌جا که عقل فعال، از دیدگاه ابن سینا، هم بر نفس آدمیان و هم بر طبیعت افاضه می‌کند، پس نمی‌تواند در خود انسان قرار داشته باشد. منظور از افاضه‌ی عقل فعال بر طبیعت، از دیدگاه ابن سینا، افاضه‌ی صورت تمام اشیاء محسوس به آن‌هاست؛ و منظور از افاضه بر نفس آدمیان، همان افاضه‌ی صورت‌های معقول است. از سوی دیگر، از آن‌جا که عقل فعال، عقل بالقوه را به عقل بالفعل تبدیل می‌کند، پس آن غیر از تمام مراتب عقل انسان (از عقل هیولانی تا عقل بالفعل) است.

عنوان فصلی از «نفس شفاء»، که ابن سینا در آن به اثبات عقل فعال و عقل منفعل پرداخته است (- ابن سینا، چورچ قنوتی و سعید زاید، الشفاء، الطبیعیات، النفس، مصر، ۱۹۷۵، المقالة الخامسة، الفصل الخامس: «فی العقل الفعّال فی انفسنا و العقل المنفصل عن انفسنا»، صص: ۲۰۸-۲۱۱) در ترجمه‌ی فارسی «نفس شفا» بسیار گمراه‌کننده است (- ابن سینا، اکبر دانا سرشت، روانشناسی شفا، مؤسسه‌ی انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۳، صص: ۲۴۵-۲۴۸) زیرا مترجم فارسی عنوان این فصل را چنین ترجمه کرده است: «در اثبات عقل فعالی که در جان‌های ما می‌باشد و در عقل منفعل آن». این عنوان موهم این است که به عقیده‌ی ابن سینا عقل فعال در خود انسان است، و حال آنکه ابن سینا، به دلایلی که گفتیم، چنین اعتقادی ندارد. برای هرچه بیش‌تر روشن‌تر شدن اعتقاد ابن سینا درباره‌ی «عقل فعال» لازم است فقراتی از فصل مذکور از نفس شفاء در این‌جا آورده شود؛ می‌نویسد:

«فصل پنجم/ «درباره‌ی عقل فعال در نفس ما، و عقل منفعل از نفس ما

«نفس انسان ابتدا عاقل بالقوه است، و سپس عاقل بالفعل می‌شود؛ و هر چیز که از قوه به سوی فعل خارج شود، صرفاً به خاطر سببی بالفعل، که آن را خارج می‌کند، خارج می‌شود. پس در این جا سببی وجود دارد که نفوس ما را در خصوص معقولات، از قوه به فعل خارج می‌کند، از آن جا که این سبب، سبب اعطای صورت‌های عقلی است پس عقل بالفعل است و مبادی صورت‌های عقلی مجرّد در آن موجود است. نسبت این عقل به نفس ما هم چون نسبت خورشید است به چشمان ما. و همان طور که خورشید خود به خود قابل رؤیت است و آنچه بالفعل قابل رؤیت نیست توسط نور خورشید، بالفعل قابل رؤیت می‌شود، حال آن عقل نیز نسبت به نفس‌های ما چنین است. وقتی عقل از جزئیات موجود در خیال آگاه شود و نور عقل فعال مذکور بر آن اشراق کند، [صورت‌های موجود در آن جزئیات] از ماده و لواحق آن مجرّد شده و در نفس ناطقه منطبق می‌شوند؛ البته نه به این معنی که خود این صورت‌ها از خیال به عقل منتقل شوند، و نیز نه به این معنی که معنای موجود در لواحق مادی - که فی نفسه مجرّد است - چیزی مانند خود به وجود آورد، بلکه به این معنی که مطالعه‌ی این صورت‌ها نفس را آماده می‌کند تا از سوی عقل فعال صورتی مجرّد بر آن افاضه شود. زیرا اندیشه و تأمل حرکتی است که نفس را بر قبول فیض آماده می‌کند ...

«پس هرگاه نفس ناطقه بر این صورت‌های خیالی اطلاع یابد، و نور عقل فعال به نحوی با آن اتصال یابد، از طریق فروغ نور عقل فعال استعداد می‌یابد که صورت‌های مجرّد از شوائب مادی در آن پدید آید.»

بنابراین، به عقیده‌ی ابن سینا، برای این که نفس برای دریافت معقولات از عقل فعال آماده شود، لازم

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۸۵

است ابتدا حسّ و سپس تخیل داشته باشد. این مسیری است که نفس برای کسب دانش باید طی کند؛ امّا، امکان دارد که بدون طیّ این مسیر نیز، عقل فعال بر عقل آدمی افاضه کند و آن به هنگام «خواب» است؛ (- ابن سینا، محسن بیدارفر، المباحثات، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱، بند ۸۵۸).

«وقتی چیزی را در خواب می‌بینیم، ابتدا آن را تعقل کرده و سپس تخیل می‌کنیم، و سبب این امر عقل فعال است که این معقول را بر عقول ما افاضه می‌کند و سپس از عقل بر تخیل ما افاضه می‌شود. در حالی که هرگاه بخواهیم بر چیزی علم پیدا کنیم، مسیری معکوس طیّ می‌کنیم: یعنی ابتدا تخیل و سپس تعقل می‌کنیم.»

از فقرات نقل شده از «شفاء» و «المباحثات» روشن می‌شود که به عقیده‌ی ابن سینا، عقل فعال در خارج از انسان قرار دارد؛ و این در خارج قرار داشتن از جهت شخصیت عقل فعال است، و گرنه هرگاه عقل آدمی با عقل فعال اتصال می‌یابد نوعیت و طبیعت عقل فعال در عقل آدمی پدید می‌آید؛ (- المباحثات، بند ۴۹۳- نیز برای تصریح وی بر جدائی عقل فعال از عقل ما- طبیعیات دانشنامه‌ی علائی، سید محمد مشکوة، تهران، سلسله‌ی انتشارات انجمن آثار ملی ۱۳، ۱۳۳۱، صص: ۱۲۳ و ۱۲۴؛ می‌نویسد: «چون معقولات اندر نفس بقوتست، و بفعل همی آید؛ باید که: چیزی بود عقلی - که وی ایشانرا از قوت بفعل آورد. و شک نیست که یکی بود از آن عقل‌ها که اندر علم الهی گفتیم، و خاصه آن که بدین عالم نزدیک تر است، و او را عقل فعال خوانند». هم چنین - ابن سینا، ماجد فخری، کتاب النجاة، بیروت، ۱۹۸۵، ص: ۲۳۱؛ در این جا «عقل بالفعل» بودن عقل فعال اثبات شده است: زیرا اگر عقل فعال نیز عقل بالقوه باشد، به عامل بالفعل دیگری نیاز خواهد داشت تا آن را به فعلیت رساند، و در این صورت یا این سلسله به بی‌نهایت میل می‌کند یا در جایی توقف می‌کند که عقل بالفعل است؛ صورت اول محال است و صورت دوم ثابت می‌کند که همان «عقل بالفعل» - که حدّ یقف سلسله‌ی مذکور است - عقل فعال است. هم چنین در این فقره به وجه تسمیه‌ی عقل فعال به این نام، و نیز وجه تسمیه‌ی عقل منفعل به این نام، اشاره شده است: این عقل بالفعل چون مبدأ افاضه‌ی معقولات به نفس آدمی است عقل فعال نامیده می‌شود. همان طور که عقل هیولانی، چون از عقل فعال فیض می‌پذیرد، عقل منفعل نامیده می‌شود.)

این است خلاصه‌ی آراء ابن سینا درباره‌ی عقل لعال و اهمیت وجود آن در تعقل انسان. نیز- یادداشت‌های شماره‌ی ۴۸۸ و ۷۲۵ و متن مربوط به آن‌ها. (۴۰۶)- استقرایی که در این بند مدنظر ابن سینا است غیر از استقراء ناقص یا استقراء تام متعارف است. منظور این است که هرگاه شخص نتواند یک حکم بدیهی و اولی را تصدیق کند، می‌توان با نشان دادن مصادیق آن حکم به وی، او را در تصدیق حکم مزبور یاری داد. البته، این استقراء حکم نمی‌سازد، بلکه نفس را متنبه می‌کند که حکم بالفعل موجود را دریابد.

(۴۰۷)- از این سخن که «تجربه در اولیات صرف به کار نمی‌آید» فهمیده می‌شود که به عقیده ابن سینا، مجزبات هرچند جزو اقسام مقدمات بدیهی‌اند، با این حال بدیهی اولی نیستند، بلکه بدیهی ثانوی هستند.

(۴۰۸)- در جای خود گفته شد که تجربه از دیدگاه ارسطو و پیروان او نوعی تحویل استقراء به قیاس است،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۸۶

زیرا «تجربه مخلوطی از قیاس و استقراء است». ارسطو و ابن سینا با توسل به یک قاعده‌ی مجهول الهویئ- که قاعده‌ی اتّفاقی نامیده می‌شود- می‌خواهند نه تنها مشکل منطقی استقراء ناقص را حل کنند، بلکه از طریق استقراء، و از طریق تحویل آن به قیاسی که کبرای آن قاعده‌ی اتّفاقی است، به معرفت یقینی در حوزه‌ی علوم تجربی دست یابند. پیش از این در یادداشت‌های مربوط به فصل نهم از مقاله‌ی اول عقیم بودن آمیزش استقراء ناقص با قیاس خفی و قاعده‌ی اتّفاقی را نشان داده‌ایم. (۴۰۹)- به فصل نهم از مقاله‌ی اول برهان شفا، به‌ویژه به اشکال سودان و پاسخ آن، ارجاع می‌دهد.

(۴۱۰)- این که ابن سینا می‌گوید «خود حس علم محسوب نمی‌شود»، یک مسأله‌ی معرفت‌شناختی بسیار مهمی است که اینک به عنوان «مسأله‌ی تحدید حدود، یا تمیز» *Demarcation The problem of* شناخته شده است. البته ماهیت این مسأله امروزه غیر از چیزی است که برای ابن سینا و حتی برای ارسطو مطرح بوده است. هم برای ارسطو و ابن سینا و هم برای فلاسفه‌ی علم این روزگار، مسأله عبارت است از جدا کردن علم از غیر علم؛ امّا «علم» برای ارسطو و ابن سینا یک چیز است و برای فلاسفه علم معاصر و معرفت‌شناسی جدید چیزی دیگر.

کارل ریموند پوپر *Karl, R. Popper* می‌نویسد (- پوپر، حسین کمالی، منطق اکتشاف علمی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۰، صص: ۴۷-۴۸): «منظور من از مسأله‌ی تمیز، یافتن معیار یا ضابطه‌ای است که علوم تجربی را در یک طرف بنشانند و ریاضیات و منطق را در کنار نظام‌های «متافیزیکی» در طرف دیگر. هیوم با این مسأله آشنا بود و در حل آن کوشید. در فلسفه‌ی کانت، این مسأله در کانون نظریه‌ی شناخت جا گرفت. چنانچه به پیروی از کانت مسأله‌ی استقراء را «مسأله‌ی هیوم» بخوانیم، شایسته است که مسأله‌ی تمیز را «مسأله‌ی کانت» نام دهیم.» سپس درباره‌ی اهمیت این مسأله می‌نویسد (همان‌جا): «در نظر من، از این دو مسأله- که زاینده‌ی اکثر مسایل نظریه‌ی شناخت بوده‌اند- مسأله‌ی تمیز اصلی‌تر است.»

امّا برای ارسطو و برای ابن سینا یافتن ملاکی مدنظر است که بتواند علم یقینی را از علم غیر یقینی جدا کند. ارسطو در اول کتاب تحلیلات اولی (- ارسطو، عبد الرحمن بدوی، و کالۀ المطبوعات و دار القلم، کویت و بیروت، چاپ اول، ۱۹۸۰، جلد اول، صص: ۱۳۷-۱۳۸) می‌نویسد: «اولین چیزی که شایسته است در این جا ذکر کنیم عبارت از آن چیزی است که در این جا به تفحص آن مشغولیم و هدفی است که مقصود ماست؛ و آنچه به تفحص آن مشغولیم «برهان» است و هدف ما علم برهانی است.» و هم او در اول کتاب طویقا (- پیشین، جلد دوم، ص ۴۸۹) می‌نویسد: «پس برهان قیاسی است که از مقدمات صادق و اولی تالیف شود.»

ابن سینا نیز در مواضع متعددی بر یقینی بودن نتیجه برهان تأکید کرده است (- مثلاً به: فصل اول و فصل هفتم از مقاله‌ی اول برهان شفاء).

مباحث کتاب «برهان» یکسره در حول این مسأله دور می‌زند که چه استدلالی، با چه شرایطی، قادر است علم یقینی تولید کند؛ و این همان مسأله‌ی تحدید حدود است؛ اغلب مباحث دیگر کتاب «برهان» از فروع این مسأله‌اند. سخن پوپر دایر بر این که «شایسته

است مساله‌ی تمیز را «مساله‌ی کانت» نام دهیم» اگر به معنی جداسازی علم تجربی از علوم غیر تجربی و اقوال ما بعد الطبیعی باشد، درست

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۸۷

است، ولی اگر به معنی جدا ساختن مطلق علم از غیر علم باشد، درست نیست. زیرا نه تنها ابن سینا و ارسطو، ضابطه‌ی جداسازی علم از غیر علم را جستجو کرده، یافته، و مطرح ساخته‌اند؛ بلکه حتی افلاطون، نیز، در جستجوی این ضابطه بوده است: سراسر محاوره‌ی ته‌ئه تتوس Theaitetos افلاطون در جستجوی معرفت حقیقی Episteme است. تشبیه «خط» افلاطون (-) جمهوری:

۵۰۹ و ۵۱۱) از معیار و ضابطه‌ی تمیز علم حقیقی از علم غیر حقیقی و گمان Doxa تصویر روشنی ارائه می‌کند. از این جهت، و از نظر تاریخی شایسته است، مساله‌ی تمیز را «مساله‌ی افلاطون» بنامیم. نیز - یادداشت شماره‌ی ۴۶۸ و یادداشت شماره‌ی ۴۸۷ و متن مربوط به آن‌ها. (۴۱۱) - این بحث دیگری است که در این فصل مطرح می‌شود و به موازات انولوطیکا الاواخر (مقاله‌ی اول، فصل ۱۹، ۸۱ ب: ۱۰ و بعد) نوشته شده است. - یادداشت شماره‌ی ۴۱۶ پس از این.

(۴۱۲) - یعنی هر محمولی بر هر موضوعی نسبت داده شود، یا نسبت بین آن‌ها خودبه‌خود بین و روشن است (یعنی: قضیه‌ی تألیف شده از آن‌ها تحلیلی است)، و یا نسبت بین آن‌ها خودبه‌خود بین و روشن نیست (و قضیه‌ی تألیف شده از آن‌ها ترکیبی است. در صورت اول تصدیق چنین قضیه‌ای به حدّ اوسط، یعنی:

به قیاس و استدلال، نیاز ندارد، ولی در صورت دوم تصدیق قضیه به استدلال، و بنابراین به حدّ اوسط، نیازمند است؛ زیرا هر استدلال ناگزیر شامل حدّ اوسط است.

(۴۱۳) - یعنی هرگاه کسی استدلال کند و استدلال او برهانی باشد، باید از مقدماتی استفاده کند که وسط ندارند. حال این مقدمات (۱) یا به‌طور کلی وسط ندارند، و (۲) یا وسط دارند، ولی در علمی که شخص استدلال‌کننده در آن علم استدلال می‌کند وسط ندارند و به عنوان اصل موضوع پذیرفته شده‌اند. در صورت دوم باید مقدماتی که در این علم به عنوان اصل موضوع پذیرفته شده‌اند، در جای خود به مقدمه‌ای منحلّ شوند که در حقیقت وسط ندارد.

(۴۱۴) - یعنی قیاس از آن جهت که قیاس خطابی، یا قیاس جدلی است، صحیح است.

(۴۱۵) -- افلاطون، جمهوری: ۳۳۶، و مخصوصاً ۳۳۹، و بعد. تلفظ اسم «تراسی ماخوس» در ترجمه‌ی انگلیسی چنین است: Thrasymachus.

(۴۱۶) - این حکم حاصل بحثی است که در پاراگراف ۴۸۴ آغاز شده بود.

(۴۱۷) - در حمل منعکس و بالعرض، موضوع به صورت بالقوه دو بار اخذ می‌شود. وقتی می‌گوییم: «سفید انسان است»، یعنی ذاتی که سفید است (یعنی: انسان) انسان است. پس در واقع در این قضیه، «انسان» دو بار اخذ شده است.

(۴۱۸) - بنابراین حمل بالعرض و منعکس، که آن را عکس الحمل نیز می‌نامند، دو صورت دارد: (۱) آنچه واقعاً موضوع است، محمول و آنچه واقعاً محمول است، موضوع قرار داده شود؛ مثل: «سفید انسان است». و (۲) دو عرض، که بر یک موضوع قابل حمل‌اند، بر یکدیگر حمل شوند؛ مانند: «سفید متحرک است».

پس اصطلاح اول «محمول بالحقیقه» این است که محمول در حقیقت شأنیست محمول واقع شدن داشته باشد؛ مثل اعراض نسبت به جوهر.

(۴۱۹) - در این پاراگراف، ابن سینا، اصطلاح دیگری برای «محمول بالذات و بالحقیقه» معرفی می‌کند. فرض

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۸۸

کنیم که «الف» موضوع و «ب» محمول آن باشد؛ اگر «ب» به خودی خود به «الف» نسبت داده شود، در این صورت «ب» محمول

بِالذَّات «الف» است؛ ولی اگر «ب» به خاطر چیز دیگری به «الف» نسبت داده شود، در این جا «ب» محمول بالعرض «الف» محسوب می‌شود. ابن سینا خود برای مورد اول قضیه‌ی: «سنگ متحرک است» را مثال آورده است؛ و برای مورد دوم، در پاراگراف بعدی، دو مثال زده است: (۱) کسی که در کشتی، ساکن است، متحرک است، و (۲) درخت انگور سفید است.

در مثال مورد اول، برای این که موضوع محمول را، یعنی: سنگ حرکت را، دارا باشد به یک علت نیاز دارد. علتی باید حرکت را در سنگ به وجود آورد؛ ولی وقتی علتی سنگ را به حرکت در آورد، وصف حرکت واقعا وصف سنگ می‌شود. البته در متن قضیه استناد حکم به آن علت ذکر نمی‌شود و در نتیجه موضوع قضیه بدون آن که مقید به آن علت شود، موضوع حکم واقع می‌شود: مثلاً گفته نمی‌شود: «سنگ پرتاب شده از بالا- متحرک است». در فلسفه‌ی اسلامی به این گونه قضایا می‌گویند قضایایی که در آن «حیثیت تعلیلیه» وجود دارد. بنابراین وظیفه‌ی حیثیت تعلیلیه فقط واسطه بودن در ثبوت حکم بر موضوع است. اگر گفته شود: «انسان ضاحک است» در این جا، انسان از آن جهت که انسان است ضاحک نیست، یعنی: حیثیت این قضیه حیثیت اطلاقیه نیست؛ زیرا ضاحک بودن انسان ناشی از تعجب کردن اوست. پس قضیه‌ی مذکور در اصل به این صورت است که: «انسان متعجب ضاحک است» و این همان حیثیت تعلیلیه است. بنابراین قضایایی که در آن‌ها حکم براساس حیثیت تعلیلیه (یعنی: واسطه در ثبوت) است، محمول آن‌ها محمول بالحقیقه و بالذات است.

امّا در بعضی از قضایا علاوه بر حیثیت تعلیلیه، حیثیت دیگری لازم است تا موضوع بتواند محمول را بپذیرد. موضوع باید قیدی داشته باشد تا محمول بر آن حمل شود؛ در این گونه قضایا، موضوع به همراه قید، موضوع حکم است. مانند: «جسم رنگین قابل رؤیت است»؛ در این جا جسم از آن جهت که جسم است قابل رؤیت نیست، بلکه از آن جهت قابل رؤیت است که «رنگین» است. پس موضوع این قضیه، جسم نیست بلکه «جسم رنگین» (یعنی: موضوع به علاوه‌ی قید) است؛ و «قابل رؤیت بودن» وصف جسم رنگینی است، آن هم وصف واقعی. حیثیت این گونه قضایا، که موضوع به علاوه‌ی قید و به صورت ترکیب موضوع است، حیثیت تقییدیه است.

ابن سینا برای حمل بالعرض در مقابل این نوع حمل بالحقیقه (حیثیت تعلیلیه) مثال‌های دوگانه‌ای را که در بالا آوردیم مطرح ساخته است؛ در مثال اول، حرکت به کسی نسبت داده شده که در داخل کشتی متحرک، ساکن است. و در مثال دوم سفیدی به درخت انگور نسبت داده شده است. در حالی که در مثال اول، وصف حرکت در واقع وصف کشتی است و در مثال دوم سفیدی در واقع وصف خوشه‌های انگور است. این گونه قضایا را، که در آن‌ها موضوع حکم را به خاطر وساطت چیز دیگر دارا است، قضایایی می‌دانند که در آن‌ها «واسطه در عروض» به کار رفته است. در مثال اول حکم حرکت حکم کشتی است ولی به واسطه‌ی کشتی به شخصی نسبت داده شده که در کشتی نشسته است؛ و در مثال دوم سفیدی حکم خوشه‌های انگور است که به واسطه‌ی خوشه‌های انگور به درخت انگور نسبت داده شده است.

پس محمول بالعرض، به این معنی، محمولی است که با واسطه در عروض، بر موضوع خود عارض

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۸۹

شود؛ و محمول بالذات، محمولی است که در عروض بر موضوع نیاز به وساطت چیز دیگر نداشته باشد.

عده‌ای در بحث از «واسطه در عروض» با آوردن مثال «کشتی و شخص» گفته‌اند که: «در این جا می‌گوییم که واسطه‌ی در عروض در کار آمده است، و گاهی وقت‌ها هم می‌گویند «حیثیت تقییدیه».

(استاد مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه (۱)، انتشارات حکمت، چاپ ششم، ۱۳۶۹، صص ۸۹-۹۰). امّا یکی دانستن حیثیت تقییدیه با واسطه در عروض، وجه صحیحی ندارد. زیرا در واسطه در عروض محمول بر موضوع حمل می‌شود چون قبل از آن بر چیزی دیگری که با موضوع نسبتی دارد حمل می‌شود: فرض کنیم: «الف» با «ب» نسبتی دارد (و شیخ می‌گوید این نسبت دو جور

است: (۱) از هم جدا باشند ولی نسبت داشته باشند، مثل کشتی و کسی که در کشتی نشسته است، و (۲) از هم جدا نباشند، مثل خوشه‌ی انگور و درخت انگور؛ پاراگراف ۴۹۲ و یادداشت شماره‌ی ۴۲۰. و «ج» بر «الف» حمل می‌شود چون قبل از آن بر «ب» حمل می‌شود. این واسطه در عروض است، ولی به هر حال «ج» بر خود «ب» حمل می‌شود. امّا در حیثیت تقيیدیه محمول بر خود موضوع حمل نمی‌شود بلکه بر «موضوع به علاوّه‌ی یک قید» حمل می‌شود، و آن قید جزء موضوع قضیه محسوب می‌شود و در قضیه ظاهر می‌گردد. فرض کنیم «ج» محمول است؛ و «ب» موضوع و «الف» قید موضوع است، در این جا «ج» نه بر خود «ب»، بلکه بر «ب+الف» حمل می‌شود. بنابراین اگرچه گفتیم حیثیت تعلیلیه همان واسطه در ثبوت است، با این حال حیثیت تقيیدیه غیر از واسطه عروض است.

پس این بحث، بحث تفکیک بین محمول بالذات و محمول بالعرض است، به اصطلاح دوّم. طبق این اصطلاح، محمول بالذات بر موضوع خود به خاطر خود موضوع حمل می‌شود. امّا محمول بالعرض بر موضوع خود از آن جهت حمل می‌شود که قبل از آن بر چیزی غیر از آن حمل می‌شود. محمول بالذات به این معنی با حیثیت تعلیلیه و واسطه در ثبوت می‌تواند بیان شود، ولی محمول بالعرض، همان واسطه در عروض است و با حیثیت تقيیدیه نمی‌سازد. (۴۲۰) - روشن است که در واسطه در عروض، دو موضوع داریم: موضوع حقیقی، و موضوع مجازی. در مثال کشتی و انسان، و در مثال درخت انگور، کشتی و خوشه‌های انگور، موضوعات اصلی، و انسان و درخت انگور موضوعات مجازی‌اند. این سینا می‌گوید گاهی موضوع اصلی و موضوع مجازی باهم متصل‌اند، مانند: درخت انگور و خوشه‌ی انگور؛ و گاهی این دو از هم جدا هستند، مانند: کشتی و انسان.

(۴۲۱) - این اصطلاح سوّم حمل و محمول بالذات و بالعرض است: هرگاه محمول از موضوع خود اعمّ باشد، محمول بالذات است، و هرگاه موضوع از محمول اعمّ باشد، آن محمول، محمول بالعرض نامیده می‌شود. بنابراین اصطلاح، «وجود» در تمام قضایای فلسفی محمول بالعرض است، زیرا «وجود» بر هر موضوعی حمل شود، اعمّ از آن موضوع است.

(۴۲۲) - این اصطلاح چهارم محمول بالذات و محمول بالعرض است. شاید بسیاری از خوانندگان عزیز بین این اصطلاح و اصطلاح دوم - که در یادداشت شماره‌ی ۴۱۹ و متن مربوط به آن توضیح داده شد - خلط کنند. فرق این دو اصطلاح این است که در اصطلاح دوّم ملاک، اولویت حمل است و در این اصطلاح

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۹۰

ملاک، اولیت حمل است. در مثال «کشتی و انسان» حرکت به نحو «اولویت» اوّل بر کشتی و به تبع آن بر انسان حمل می‌شود؛ امّا در مثال «سطح و جسم» - که بو علی در این جا آورده است سفیدی به نحو «اولیت» اول بر سطح و بعد به نحو «ثانویت» - و نه تبعیت - بر جسم حمل می‌شود. (۴۲۳) - این اصطلاح پنجم محمول بالذات و محمول بالعرض است. در این جا، حرکت برای سنگ عرض غریب نیست؛ امّا بعضی از «حرکت» ها اقتضای طبیعت سنگ است، ولی بعضی از حرکت‌ها از طبیعت سنگ ناشی نمی‌شود. (۴۲۴) - و این اصطلاح ششم محمول بالذات و بالعرض است.

(۴۲۵) - این اصطلاح محمول بالذات و محمول بالعرض، که اصطلاح هفتم است، همان «ذاتی» و «عرضی» باب ایساغوجی را مطرح می‌کند. طبق این اصطلاح «سفیدی» برای «سطح» عرضی است، زیرا ضرورت ندارد هر سطحی سفید باشد.

(۴۲۶) - و این اصطلاح، که اصطلاح هشتم محمول بالذات و محمول بالعرض است، ذاتی و عرضی باب «برهان» را مطرح می‌کند؛ (- فصل دوّم از مقاله‌ی دوّم همین کتاب).

(۴۲۷) - مطالب این فصل، گزارش تقریباً کلمه به کلمه‌ی مطالب فصل‌های ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، و ۲۳ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر ارسطو است. در این فصل چهار مسأله‌ی اساسی مورد بررسی قرار گرفته است:

۱- آیا محمولات یک موضوع محدود، و موضوعات یک محمول محدود حد یقف دارد یا نه؟ و این مطلبی است که در فصل ۱۹

از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر (۸۱ ب: ۳۰-۴۰، و ۸۲ الف: ۱-۲۰) آمده است.

۲- حدود اوساط بین دو حدّ ایجاب در قضیه‌ی موجه متناهی است (برابر با: انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۲۱).

۳- محمولاتی که در ماهیت شیء داخل اند متناهی اند (برابر با: انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۲۲).

۴- مباحثی که در ۹ پاراگراف (از پاراگراف ۵۳۲ تا ۵۴۰) آخر این فصل آمده (و برابر است با:

انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۲۳) و از لوازم بحث‌های قبلی است. کلمات ابن سینا در این بخش تقریباً عین کلمات ارسطو است.

(۴۲۸)- به جای «د» در متن عربی «ب» آمده است (- عفی، ص ۲۲۸) که درست نیست، زیرا در اول پاراگراف این خصوصیت درباره «ب» شرط شد که «ذاتاً شأنت این را نداشته باشد که چیز دیگری به آن حمل شود». بنابراین انتخاب «د» به جای «ب» در این جا، از من است.

(۴۲۹)- در پاراگراف قبلی سخن بر سر تناهی یا عدم تناهی محمولات بی‌واسطه‌ای است که بر یکدیگر و در نهایت بر موضوعی که محمول نیست حمل می‌شوند. «ج» را به عنوان موضوعی که ذاتاً شأنت محمول واقع شدن را ندارد در نظر می‌گیریم، و «ه» را محمول بی‌واسطه‌ی «ج» فرض می‌کنیم؛ آن‌گاه «ز» را محمول بدون واسطه‌ی «ه»، و «ب» را محمول بی‌واسطه‌ی «ز» فرض می‌کنیم:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۹۱

آیا «ب» نیز محمول بدون واسطه‌ای دارد؟ و اگر آری، آیا محمول «ب» نیز محمول بی‌واسطه‌ای دارد؟ و اگر آری، آیا ... و اساساً این سلسله حدّ یقف دارد یا ندارد؟ و آیا می‌تواند حدّ یقف نداشته باشد؟ این بود بحث و پرسشی که در پاراگراف قبلی مطرح شد. در این پاراگراف، برعکس، سخن بر سر موضوعات است. فرض می‌کنیم «ب» ذاتاً شأنت موضوع واقع شدن را نداشته باشد، اما، خود، محمول بدون واسطه‌ی «ط» باشد؛ و «ط» محمول بدون واسطه‌ی «ج»، و «ج» محمول بدون واسطه‌ی «د» باشد:

آیا «د» نیز بدون واسطه به موضوع دیگری حمل می‌شود و دائماً هر موضوعی بدون واسطه به موضوع دیگر حمل می‌شود، یا این سلسله‌ی موضوعات حدّ یقف باید داشته باشد؟ (۴۳۰)- خلاصه‌ی مطالب این فصل تا این جا این است که آیا برای اثبات یک قضیه- خواه قضیه‌ی موجه، خواه قضیه‌ی سالبه- براهین نامتناهی لازم است، یا نه، براهین اثبات هر قضیه‌ای باید متناهی باشد؟ بدون تردید، اگر به این سؤال پاسخ مثبت داده شود، معنی آن این است که هیچ قضیه‌ی بدیهی وجود ندارد و برای هر قضیه‌ای باید برهان آورد. و اگر به این سؤال پاسخ منفی داده شود، به این معنی است، که همه چیز برهان ندارد و بعضی از تصدیقات ما خودبه‌خود بدیهی اند. پس اصل مسأله‌ای که در این جا مطرح است این است که «چرا نظریات باید به بدیهیات منتهی شوند؟». به همین خاطر مرحوم علامه طباطبائی (ره) این مطلب را در فصل سوم از مقاله‌ی اول «برهان» خود تحت عنوان «انتهاء تصدیق نظری به تصدیق ضروری» آورده است (صفحه‌ی ۴۵ و بعد).

(۴۳۱)- مفاهیمی که برهم منعکس اند، آن مفاهیمی هستند که بین‌شان نسبت «تساوی» برقرار است، مثل:

انسان و ناطق. در این گونه مفاهیم، هر کدام از آن‌ها می‌تواند موضوع یا محمول واقع شود: «انسان ناطق است»، و «ناطق انسان است». حتی یکی از این مفاهیم را می‌توان حدّ اوسط قرار داد و از این طریق چیزی را بر مفهوم دیگر اثبات کرد؛ مانند: هر انسان ناطق است / و هر ناطق متفکر و «کلی ساز» است- پس هر انسان، متفکر و «کلی ساز» است.

(۴۳۲)- زیرا موضوع و محمول برهم منعکس اند.

(۴۳۳)- خلاصه‌ی بحث در این پاراگراف این است که سخن ارسطو، در ذیل پاراگراف ۵۰۶، مبنی بر این که «حمل یکی حمل حقیقی و حمل دیگری حمل بالعرض باشد» دو تأویل می‌تواند داشته باشد: (۱) موضوع و محمول متعکس باشند، مانند: انسان و خنده‌ناک؛ در این جا گفتن این که: «انسان خنده‌ناک است» حمل حقیقی و گفتن این که «خنده‌ناک انسان است» حمل بالعرض

است؛ اما در این صورت شرطی که درباره‌ی متعکسات کردیم، مبنی بر این که هیچ کدام نباید برای موضوع بودن اولویت داشته باشد، در این جا رعایت نشده است. (۲) موضوع و محمول متعکس نباشند، مانند: انسان و حیوان؛ که در این صورت حمل حیوان بر انسان، حمل حقیقی و ذاتی است و حمل انسان بر حیوان حمل بالعرض

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۹۲

است. اما در این جا نیز آنچه بالذات باید محمول واقع شود معین است و آنچه باید بالذات موضوع قرار داده شود نیز معین است؛ و در نتیجه این دو (یعنی: موضوع و محمول) باهم متعکس نیستند.

حاصل بحث این است که آن سخن ارسطو دو صورت می‌تواند داشته باشد که در صورت اول، شرط دو مفهوم متعکس در حمل و وضع رعایت نشده و در صورت دوم، دو مفهوم اصلاً متعکس نیستند. پس هر دو مفهوم که واقعا نسبت به هم متعکس باشند، قابلیت دارند که برهم حمل و نسبت به هم وضع شوند. (۴۳۴) - یعنی تعداد حدود اوساط ممکن بین دو حد (موضوع و محمول) در قضیه‌ی موجه، متناهی است.

(۴۳۵) - بحث بر سر این است که بین دو حد در یک قضیه‌ی ایجابی، مانند: هر «ب» «الف» است، حدود اوساط نامتناهی امکان ندارد. زیرا اگر تعداد این حدود اوساط نامتناهی باشد، هرگاه از طرف موضوع شروع کنیم، هرگز به محمول نمی‌رسیم. برای این که اگر قرار باشد حمل «الف» بر «ب» بر حمل واسطه‌های نامتناهی یا بر «ب» و یا بر یکدیگر و در نهایت بر «ب» متوقف باشد، در این صورت «الف» هرگز بر «ب» حمل نخواهد شد؛ زیرا تعداد حدود اوساط مذکور بنا بر فرض نامتناهی است. اما «الف» بر «ب» حمل شده است، پس تعداد حدود اوساط نامتناهی نیست.

این استدلال را می‌توان درباره‌ی وضع «ب» نیز مطرح کرد. اگر تعداد حدود اوساط بین «ب» و «الف» یک مجموعه‌ی نامتناهی باشد، در این صورت برای این که «ب» موضوع «الف» باشد باید بی‌نهایت واسطه به ترتیب موضوع یکدیگر باشند و اولین عضو این مجموعه‌ی نامتناهی، محمول «ب» و آخرین عضو آن موضوع «الف» باشد؛ اما مجموعه‌ی نامتناهی «آخرین عضو» ندارد، پس «ب» نمی‌تواند موضوع «الف» باشد؛ اما بنا بر فرض، قضیه‌ی: «ب» «الف» است، وجود دارد، پس تعداد حدود اوساط نامتناهی نیست.

اساساً امکان ندارد بین دو حد معین، اوساط نامتناهی وجود داشته باشد. درباره‌ی اعداد و مقادیر، البته بین دو عدد معین می‌توان اعداد نامتناهی فرض کرد، اما این عدم تناهی، فقط بالقوه است، و اگر اعضای این سلسله‌ی نامتناهی را بخواهیم به صورت بالفعل حاصل کنیم، قطعاً نه باهم، بلکه به ترتیب و یکی پس از دیگری حاصل خواهند شد. اما حدود اوساط مورد بحث در بین دو حد قضیه‌ی ایجابی، بالقوه نیستند، بنابراین نمی‌توانند از نظر تعداد، نامتناهی باشند.

از این استدلال نتیجه می‌شود که براهین اثبات یک قضیه‌ی موجه از نظر تعداد باید متناهی باشند، و از این سخن نیز به نوبه‌ی خود نتیجه می‌شود که پس بعضی از تصدیقات ما برهان ندارند؛ یعنی خودبه‌خود بین و بدیهی‌اند.

(۴۳۶) - در این دو پاراگراف سخن در بیان توضیح متناهی بودن حدود اوساط لازم برای اثبات یک قضیه‌ی سالبه است.

هر قضیه‌ی سالبه، هم‌چون قضیه‌ی موجه، یا خودبه‌خود بین است و یا به برهان نیازمند است؛ در صورت اول تصدیق آن قضیه به برهان و استدلال حاجت ندارد، ولی در صورت دوم آن قضیه باید نتیجه‌ی یک استدلال و برهان باشد. سؤال این است: «آیا تعداد براهین لازم برای تصدیق یک قضیه‌ی سالبه متناهی است یا نامتناهی؟» و از آن جا که هر برهان یک حد اوسط لازم دارد پس سؤال فوق به این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۹۳

صورت درمی‌آید که: «آیا حدود اوساط لازم برای اثبات یک قضیه‌ی سالبه از نظر تعداد، متناهی است یا نامتناهی است؟» پاسخ هر دو پرسش این است که تعداد براهین، و بنابراین تعداد حدود اوساط، متناهی است.

زیرا هر نتیجه‌ی سالبه همواره از تألیف یک مقدمه‌ی موجب با یک مقدمه‌ی سالبه حاصل می‌شود. مثلاً- شکل اول را در نظر می‌گیریم:

هر الف ب است،

هیچ ب ج نیست؛

بنابراین هیچ الف ج نیست.

مقدمه‌ی اول (صغری) این استدلال، موجب و مقدمه‌ی کبری، سالبه است؛ (اصولاً هر قیاسی که نتیجه‌ی سالبه داشته باشد، ناچار یک مقدمه‌ی موجب دارد- زیرا از دو سالبه قیاس نمی‌آید). در یادداشت قبل و متن مربوط به آن ثابت شد که حدود اوساط لازم برای اثبات یک قضیه‌ی موجب الزاماً باید از نظر تعداد، متناهی باشند. از سوی دیگر چون در هر قیاسی حدّ اوسط در دو مقدمه باید عیناً تکرار شود، پس همان تعداد متناهی از حدود اوساط که برای اثبات مقدمه‌ی موجب لازم است برای اثبات مقدمه‌ی سالبه (یعنی کبری) نیز لازم است، و حدود اوساط مقدمه‌ی سالبه نمی‌تواند بیش‌تر از حدود اوساط مقدمه‌ی موجب باشد. از این‌رو ابن سینا می‌نویسد: «روشن می‌شود که آنچه که از نظر عددی در حدود کبریات متوالی سالبه بر آن (یعنی بر حدود اوساط) اضافه نمی‌شود، متناهی است». به این ترتیب ثابت می‌شود که برای اثبات هر قضیه‌ی سالبه‌ی غیر بین حدود اوساط متناهی، و بنابراین براهین متناهی، لازم است. (۴۳۷)- از این‌جا به بعد درباره‌ی مساله‌ی سوم یادداشت شماره‌ی ۴۲۷ بحث می‌کند.

(۴۳۸)-- انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۲۲.

(۴۳۹)- این همان نظریه «ترکب مشتق» است، که بنا بر آن، مثلاً، ماشی یعنی: «ذات دارای ماشی»؛ یا ناطق یعنی:

«ذات دارای نطق». بنابراین نظریه لفظ مشتق با این که یک کلمه است، به جای یک «جمله» به کار می‌رود. در مقابل این نظریه، نظریه «بساطت مشتق» را مطرح ساخته‌اند. بنا بر نظریه «بساطت مشتق»، مشتق و مبدأ اشتقاق، مانند: ناطق و نطق، یک چیزاند، اما به دو اعتبار. (برای بحثی روشن‌گر و مفید در این باره- استاد مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت، جلد ۱، ۱۳۶۹، ص ۸۳ و بعد. ایشان می‌نویسند: «این بحث هم ظاهراً برای اولین بار از میر سید شریف جرجانی معروف که منطقی و ادیب قرن هشتم بوده است شروع شده»، اما طرح این بحث در این موضوع از «برهان شفاء»- که به تبع «انولوطیقا الاواخر» ارسطو نوشته شده، نشان می‌دهد که این مساله برای ارسطو مطرح بوده است).

(۴۴۰)- یعنی در این مثال که قبلاً آمد: «چیزی که عبارت است از انسان، یا چوب، یا جوهر، یا ذات».

(۴۴۱)- «ماشی» یعنی: «ذات دارای ماشی» و «بزرگ» یعنی: «ذات دارای بزرگی». ابن سینا به «ترکب مشتق» قائل بوده است.

(۴۴۲)- برای این اصطلاحات- یادداشت شماره‌ی ۴۱۸ پیش از این.

(۴۴۳)- منظور از «حملی که در طریق ماهیت شیء است» محمولی است که جزء ماهیت موضوع خود باشد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۹۴

مثلاً- در قضیه‌ی: «انسان حیوان است»، حیوان جزء ماهیت انسان است؛ بنا بر «حمل» در این قضیه، حملی است که «در طریق ماهیت شیء» است. اما در قضیه‌ی: «انسان سفید است»، حمل بر سبیل «کیف» است؛ یا در قضیه‌ی: «انسان در خانه است» حمل بر سبیل این (مکان) است؛ و همین‌طور در سایر مقولات. پس بعضی از محمول‌ها جوهر و بعضی دیگر عرض‌اند. (۴۴۴)- این سخن که «مثل افلاطونی اصوات و اسماء باطلی هستند که معنی ندارند» از خود ابن سینا است.

عبارت ارسطو- که ابن سینا این جمله را به تبع آن عبارت در این‌جا نوشته است- در انولوطیقا الاواخر چنین است. (۸۳ الف: ۳۵): «فاما الصور فعلیها السلام، اذ کانت فرعا باطلا لا محصول له».

(یعنی: اما صور [افلاطونی] را باید کنار گذاشت، زیرا صور امر فرعی باطلی است که محصولی ندارد).

من در هیچ جای دیگر ندیده‌ام که ابن سینا مثل افلاطونی را «اصوات و اسماء بی معنی» بنامد. روسلین, Roscelin (متولد حدود ۱۰۴۵، هیچ اطلاعی از زندگی او بعد از سال ۱۱۲۰ در دست نیست -
 Vol ۷۶۹۱, The Encyclopedia of philosophy, Ed: Paul, Edwards, Macmillan, ۲۰۱۱, p. ۷۲۱۱)

استاد آبلار) ۲۴۱۱ - ۹۷۰۱ Pcter Abailard (شخصی است که چنین نظریه‌ای در خصوص «کلیات» دارد. اتین ژیلسون, Etienne Gilson (احمد احمدی، نقد تفکر فلسفی غرب، انتشارات حکمت، چاپ سوم، رمضان ۱۴۰۲، ص: ۳۲) گزارش می‌کند که: «روسلین می‌گفت: کلیات فقط «صداهای مهملی» هستند که از دهان بیرون می‌آیند.» دایرة المعارف فلسفه روسلین را مؤسس مکتب «نام‌گرایی، اسم‌گرایی، اسمیون» (nominalism) (دانسته است؛ (Ibid, p. ۱۱۲).

البته بدون تردید، منظور افلاطون از «مثل»، کلیات نیست. در فلسفه غرب، و حتی در فلسفه بعضی از فلاسفه‌ی مسلمان، بین این دو خلط شده است. خود ابن سینا از کسانی است که، به عقیده‌ی من، به تبع فهم ارسطو از مثل بین «کلیات» از یک سو و بین «مثل» از سوی دیگر خلط کرده است. در فصل دوم از مقاله‌ی هفتم «الهیات شفا» [الشفاء، الاهیات (۱) و (۲)، الأب قواتی و سعید زاید، مصر، قاهره، ۱۹۶۰، ص ۳۱۰ و بعد] می‌نویسد:

عده‌ای گمان کرده‌اند که مقتضای تقسیم این است که هر چیزی دو وجود داشته باشد؛ مانند صدق معنی انسانیت بر وجود دو انسان: انسان محسوس فسادپذیر، و انسان معقول مفارق، ابدی و تغییر ناپذیر. این عده برای هریک از این دو معنی وجودی قائل شده و وجود مفارق را وجود مثالی نامیده‌اند. این عده، حتی، برای هریک از امور طبیعی صورتی مفارق و معقول فرض کرده‌اند که فقط عقل آن را درک می‌کند، زیرا این معقول است که فساد نمی‌پذیرد؛ و هر امر محسوس، فسادپذیر است.

معروف است که افلاطون، و معلم او سقراط، در این رأی افراط می‌کرده‌اند و عقیده داشته‌اند که انسانیت معنی واحد و موجودی دارد که اشخاص در آن مشترک‌اند، و این معنی با از بین رفتن اشخاص باقی می‌ماند، بنابراین، محسوس، تکثیرپذیر، و فسادپذیر نیست، بلکه معنی معقول و مفارق است؛ (صص: ۳۱۰ - ۳۱۱).

اگر ابن سینا درباره‌ی مثل افلاطونی به گزارش خود در این فقره‌ی نقل شده اکتفا کرده بود شاید در
 برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۹۵

معرض خلط بین «مثل» و «کلیات» واقع نمی‌شد. اما وی در فصل اول از مقاله‌ی پنجم «الهیات شفا» در بحث از «کیفیت وجود داشتن امور عامه» خود را در معرض این خلط قرار می‌دهد. می‌نویسد:

لازم است بین این سخن که: «حیوان بما هو حیوان لا بشرط مجرد است» و بین این سخن که: «حیوان بما هو حیوان بشرط لا مجرد است» فرق بگذاریم. اگر قرار باشد که حیوان بما هو حیوان به نحو بشرط لا- مجرد باشد، در این صورت وجود خارجی مثل افلاطونی جایز خواهد بود؛ حیوان به نحو بشرط لا فقط در ذهن وجود دارد. (ص: ۲۰۴)

این فقره و توضیحات بعدی ابن سینا در این خصوص، باعث شده است که صدر المتألهین به حق درباره‌ی وی بنویسد: «شیخ الزئیس مذهب افلاطون درباره‌ی مثل را به وجود طبایع نوعی در خارج، یعنی: کلی طبیعی تأویل کرده است» (- سید جلال الدین آشتیانی، الشواهد الزبویه، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص: ۱۵۶). سپس خود صدر المتألهین این تأویل را نپذیرفته و آن را با ذکر پنج دلیل نقضی در اشراق دوم از شاهد دوم از مشهد دوم (صص: ۱۵۷ - ۱۵۹) دور از نظر واقعی افلاطون درباره‌ی مثل دانسته است. در این جا فقط اشاره می‌کنیم که همان‌طور که صدر المتألهین خاطرنشان ساخته (همان‌جا) است، منظور افلاطون از مثال، فرد مجرد عقلانی است. (برای نظرات خود افلاطون در خصوص مثل - لایس: ۱۹۱؛ اوتیفرون: ۶؛ هیپاس بزرگ: ۲۸۹ و ۲۹۴؛ منون: ۷۲؛ مهمانی: ۲۱۰ و ۲۱۱؛ فایدون: ۷۴ و ۱۰۴ و ۷۵؛ فایدروس: ۲۴۹ و ۲۶۵ و ۲۴۷؛ سوفیست: ۲۵۳ تا ۲۵۵ و ۲۶۰؛ مرد سیاسی

۲۷۷ و ۲۷۸؛ تیمائوس: ۵۲؛ پارمنیدس: ۱۲۹ تا ۱۳۵؛ ته‌ئه تتوس: ۲۰۶؛ و فیلیس:

۵۲).

برای ارسطو، و فهم او از مثل، و این که گاهی از کلمات او نیز می‌توان نتیجه گرفت که بین مثل و کلیات خلط کرده است، می‌توان انتقادهای او از نظریه‌ی افلاطونی مثل را در نظر گرفت. (برای چند نمونه‌ی قاطع درباره‌ی خلط مزبور- ما بعد الطبیعه: ۱۰۷۸ ب: ۱۲-۲۰؛ بویژه ۱۰۷۸ ب: ۳۰-۳۵؛ و ۱۰۸۶ ب: ۳-۷).

جای تعجب فراوان است که ابن سینا در الهیات شفا مثل افلاطونی را- هرچند به غلط- به طبایع کلی (- کلی طبیعی) تأویل کرده است، ولی در این جا آن‌ها را «اصوات و اسمائی» تلقی می‌کند که «معنی ندارند!» به عقیده‌ی من در میان حکمای صاحب مکتب در عالم اسلام شیخ اشراق (برای نمونه- هنری کربن، حکمه‌ الاشراق، در: مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق جلد دوم، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران، ۱۹۷۷، بند ۱۵۳، سطرهای ۶-۱۰؛ و پاراگراف ۲۴۶: سطرهای ۱۰-۱۱) و بیش‌تر از او، صدر المتألهین (- الشواهد الربوبیه، مشهد دوم، شاهد دوم، هفت اشراق) به کنه آراء افلاطون درباره‌ی مثل دست یافته‌اند.

در هر حال به عقیده‌ی شیخ الرئيس، برهان فقط با دو سنخ محمول سروکار دارد: (۱) محمولاتی که در طریق ماهیت شیء‌اند، و (۲) محمولاتی که بر سیل اعراض‌اند؛ و مثل افلاطونی در این خصوص هیچ مدخلیتی ندارند. (۴۴۵)- یعنی از یک سو برای ذهن امکان ندارد که در تعریف یک چیز واحد امور بی‌نهایتی را داخل کند و جمع آورد، و از سوی دیگر ما «تعریف بالفعل» داریم؛ یعنی چیزهایی را عملاً تعریف می‌کنیم، پس برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۹۶

محمولاتی که در ماهیت موضوع خود داخل‌اند و ذاتی موضوع خود‌اند باید محدود باشند. به عبارت دیگر، ذاتیات هر چیز واحد محدود است. (۴۴۶)- یعنی علاوه بر این که حدود اوساط لازم برای اثبات قضایای موجه، یا سالبه، متناهی‌اند، تعداد محمولات و اعراض لازم برای تحدید و تعریف نیز، در خصوص ارائه‌ی حدّ یک چیز، متناهی است.

بنابراین نه تنها باید قضایایی وجود داشته باشند که تصدیق‌شان به برهان نیاز نداشته باشد، بلکه هم چنین بعضی از موضوعات، ذاتاً موضوع‌اند و بعضی از محمولات نیز ذاتاً محمول‌اند و هرگز موضوع واقع نمی‌شوند. پس بعضی از مقدمات، مقدمات اولی‌اند، و برهان‌پذیر نیستند. زیرا اگر تمام مقدمات برهان‌پذیر باشند، اصلاً «برهان» و «علم برهانی» تحقق نمی‌یابد. جهتی که در این جا برای اثبات متناهی بودن حدود اوساط آورده، این است که وقت ثابت شد تعداد محمولات به‌هر حال متناهی است، روشن می‌شود که تعداد حدود اوساط نیز- که در مقدمه‌ی صغری محمول حدّ اصغراند- متناهی است.

(۴۴۷)- در باب برهان، یک محمول فقط زمانی برای موضوع خود «ذاتی» است که یکی از دو شرط را تأمین کند، (۱) یا در حدّ موضوع خود اخذ شود، و (۲) یا موضوع در حدّ آن محمول اخذ گردد. (- فصل دوم، مقاله‌ی دوم، برهان شفاء).

(۴۴۸)- در تعریف عدد، مثلاً، گفته می‌شود: «عدد کمّ منفصل است»؛ به این ترتیب «کمّ» در حدّ «عدد» اخذ می‌شود. قبلاً بیان شد که این قسم از محمولات ذاتی، نمی‌توانند نامتناهی باشند: - یادداشت ۴۴۵ پیش از این و متن مربوط به آن.

اما وقتی می‌گوییم: «فرد، عددی است که بر دو قابل تقسیم نیست»، در واقع «عدد» را که موضوع علم حساب است در حدّ و تعریف «فرد» اخذ کرده‌ایم؛ یعنی این قضیه، مثالی از مورد دوم «ذاتی باب برهان» است، زیرا موضوع- که «عدد» است- در حدّ «ذاتی»- در این جا «فرد»- اخذ شده است. ابن سینا در ذیل این پاراگراف درصدد اثبات این است که این قسم از محمولات ذاتی نیز نمی‌توانند نامتناهی باشند. برای استدلال ابن سینا برای اثبات این مطلب- به یادداشت بعدی (۴۴۹).

(۴۴۹)- وقتی می‌گوییم: «فرد عددی است که بر دو قابل تقسیم نیست»، در این گزاره «فرد» در واقع محمول ذاتی «عدد» است، و عدد موضوع است؛ اما عدد در تعریف و حدّ فرد اخذ شده است، پس فرد از آن نوع محمول ذاتی است که موضوع، یعنی عدد، در

حدّ آن اخذ می‌شود. اگر قرار باشد تعداد این نوع محمول ذاتی به بی‌نهایت میل کند، لازم می‌آید فرد، خود محمولی داشته باشد که فرد به علاوه‌ی عدد، که جمعا موضوع آن محمول‌اند، در حدّ آن محمول اخذ شوند؛ این محمول اخیر را محمول ۱ می‌نامیم. حال محمول ۱ نیز باید محمولی داشته باشد، که محمول ۲ می‌نامیم؛ و لازم است در تعریف محمول ۲، محمول ۱ به همراه فرد و عدد، باهم، اخذ شوند و اگر محمول ۲ نیز محمولی، مانند محمول ۳، داشته باشد لازم می‌آید محمول ۲ به علاوه‌ی محمول ۱ به علاوه‌ی فرد به علاوه‌ی عدد، با هم، در حدّ و تعریف آن، یعنی: محمول ۳، اخذ شوند؛ و همین‌طور تا بی‌نهایت، زیرا تعداد محمولات بی‌نهایت فرض شده است. به همین جهت ابن سینا نوشت: «اگر این محمولات به بی‌نهایت میل کنند، همراه آن‌ها آنچه در حدود محمولات اخذ می‌شود نیز به بی‌نهایت میل خواهد کرد، زیرا برای

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۹۷

هر محمول، موضوعی است که در حدّ آن اخذ می‌شود و هر سابق نیز به همراه مسبوق در حدّ محمول داخل است». اما این سیر تا بی‌نهایت امری ممکن نیست. زیرا «در این صورت موضوعات بی‌نهایت متوالی همه در حدود آن محمول‌ها اخذ خواهد شد، و این محال است». بنابراین چون موضوعات اخذ شده در حدّ یک محمول نمی‌تواند بی‌نهایت باشد، پس تعداد «محمولات هم که از نظر عددی با موضوعات مساوی‌اند به بی‌نهایت میل نخواهد کرد». (۴۵۰-) در این دو پاراگراف، به ترتیب، یک سؤال و اشکال و پاسخ آن از سوی ابن سینا مطرح شده است. سؤال و اشکال این است که وقتی چیزی را تحدید و تعریف می‌کنیم، همواره تعداد موضوعاتی که در حدّ محمول ذاتی قرار می‌دهیم متناهی است؛ بنابراین محذور حضور «موضوعات بی‌نهایت متوالی» در حدّ و تعریف یک محمول ذاتی پیش نمی‌آید.

پاسخ بو علی این است که وقتی موضوعات، یعنی: موضوعاتی که قرار است در حدّ و تعریف یک محمول ذاتی اخذ شود، نامتناهی باشند در این صورت نمی‌توانیم فقط تعدادی متناهی از این موضوعات بالفعل نامتناهی را در حدّ محمول ذاتی اخذ کنیم و بقیه را کنار بگذاریم، زیرا، همان‌طور که پیش از این نشان دادیم (- یادداشت قبل و متن مربوط به آن)، «هر سابق در حدّ آنچه که مسبوق در آن اخذ می‌شود مأخوذ است؛ اما بنا بر اشکال فوق لازم می‌آید که برای هر موضوع موجود (یعنی:

محمول ذاتی که درصدد تحدید و تعریف آن هستیم) محمولی خارج از آن وجود داشته باشد، و این محال است». زیرا باید تمام محمول‌ها (یعنی: تمام موضوعات) در حدّ و تعریف محمول ذاتی اخذ شوند.

(۴۵۱-) پس روشن شد که در هر دو نوع از محمول ذاتی، یعنی: هم در محمول‌هایی که در حدّ موضوع اخذ می‌شوند، و هم در موضوعاتی که در حدّ محمول‌ها اخذ می‌شوند، باید تعداد محمول‌ها متناهی باشند؛ و چون این محمول‌ها همان «ذاتی باب برهان» اند، بنابراین هر موضوع خاصی فقط می‌تواند تعدادی متناهی از این نوع ذاتی داشته باشد.

(۴۵۲-) مقدّمه‌ی اسطقسی، یعنی مقدّمه‌ی اصلی، و مقدّمه‌ای که حمل محمول بر موضوع، در آن، حمل اولی است. (برای معنی حمل اولی - یادداشت بعدی).

(۴۵۳-) در بسیاری از موارد در یک گزاره‌ی حملی، برای نسبت دادن و حمل کردن یک محمول بر یک موضوع، ابتدا لازم است آن محمول بر موضوعی اعمّ از موضوع گزاره حمل شود تا صلاحیت پیدا کند که بر موضوع گزاره نیز حمل شود. مثلا دو گزاره‌ی زیر را در نظر می‌گیریم:

(۱) مجموع زوایای داخلی هر مثلث مختلف الاضلاع با دو قائمه مساوی است، و (۲) مجموع زوایای داخلی هر مثلث متساوی الساقین با دو قائمه مساوی است. در این دو گزاره، حمل «تساوی زوایای داخلی با دو قائمه» بر «مثلث مختلف الاضلاع» و بر «مثلث متساوی الساقین» از آن جهت مقدور شده است که آن محمول بر موضوعی اعمّ از «مثلث متساوی الساقین» و «مثلث مختلف الاضلاع»، یعنی: بر مطلق «مثلث»، قابل حمل است. از این جهت می‌گویند، حمل در گزاره‌های (۱) و (۲)، حمل اولی نیست؛ بلکه حمل ثانوی است؛

یعنی به وسط و واسطه نیاز دارد.

ابن سینا در این پاراگراف می‌گوید، این‌طور نیست که حمل، همواره حمل ثانوی باشد؛ بلکه باید در برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۹۸

نهایت به گزاره‌ای برسیم که حمل در آن حمل اولی است؛ یعنی حملی است که به وسط و واسطه نیاز ندارد. (۴۵۴) - ترجمه‌ی لفظ به لفظ متن عربی در این‌جا چنین است: «همان‌طور که «منا» اول وزن است». منا واحد وزن در زبان یونانی و لاتینی است، یونانی آن به صورت «mna» و لاتین آن به صورت «mina» نوشته می‌شود.

(۴۵۵) - بعد کل را اکتاو (octave)، و بعد پنج را دو مینانت (dominant)، و بعد چهار را ساب دومینانت (Sub-dominant)، و بعد طنینی راتونیک (tonic) (و ربع طنینی را «quarter tone» می‌نامند).

(۴۵۶) - برای توضیح بالقوه برهان بودن شکل سوم، و خارج بودن حدّ اوسط در شکل دوم - یادداشت ۳۴۹ و متن مربوط به آن. (۴۵۷) - یعنی برهانی که نتیجه‌ی آن کلی است از برهانی که نتیجه‌ی جزئی می‌دهد افضل است؛ و برهانی که نتیجه‌ی آن یک گزاره‌ی موجب است از برهانی که نتیجه‌ی سالبه می‌دهد افضل است؛ و برهان مستقیم از برهان خلف افضل است. در این فصل، که فصل هفتم از مقاله‌ی سوم برهان شفاء است، ابن سینا مطالب فصل‌های ۲۴، ۲۵، ۲۶، و ۲۷ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر ارسطو را تلخیص و گاهی ترجمه‌وار گزارش کرده است.

در بخش اول این فصل، ابن سینا، دلایل هشت‌گانه‌ی ارسطو در افضلیت برهان کلی بر برهان جزئی را بدون تصرّف در کلمات و حتّی مثال‌های وی نقل کرده است؛ - انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۲۴. این بخش ۱۷ پاراگراف اول این فصل را تشکیل می‌دهد.

در بخش بعد در خصوص افضلیت برهان ایجابی بر برهان سلبی بحث کرده است؛ مواد این بخش از فصل ۲۵ مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر گرفته شده است. در این بخش، ابن سینا، تقید کم‌تری به آوردن عین الفاظ ارسطو از خود نشان داده است. این بخش ۱۱ پاراگراف بعدی را تشکیل می‌دهد.

در بخش سوم، درباره‌ی افضلیت برهان مستقیم بر برهان خلف بحث می‌کند؛ مواد این بخش از فصل ۲۶ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر مأخوذ است. این بخش شامل ۴ پاراگراف بعدی است.

در بخش چهارم، که شامل ۲ پاراگراف است، در خصوص اوصاف علمی بحث می‌کند که از علوم دیگر از نظر استقصاء اشدّ است. این اوصاف عبارت‌اند از:

(۱) جمع بین برهان لمّ و برهان انّ، و

(۲) بیش‌تر مجرّد بودن علم، و

(۳) بیش‌تر بسیط بودن موضوع علم؛

و مواد این بخش از فصل ۲۷ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر ارسطو اخذ شده است.

در آخر این پاراگراف این فصل (پاراگراف ۵۷۴)، ابن سینا عدم موافقت ضمنی خود را با عقاید ارسطو در خصوص مطالب این فصل، آشکار می‌کند.

(۴۵۸) - انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۲۴.

(۴۵۹) - برای این مثال و توضیح مربوط به آن - یادداشت ۴۵۳ پیش از این و متن مربوط به آن.

(۴۶۰) - استدلال این پاراگراف در خصوص افضل بودن برهانی جزئی از برهان کلی، حول محور یک عقیده‌ی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۵۹۹

خاص فلسفی و هستی‌شناختی دور می‌زند. آن عقیده این است که فقط موجودات جزئی وجود حقیقی دارند، و امور کلی در حقیقت وجود ندارند، بلکه وجود آن‌ها به وجود جزئیات خاص قائم است. (۴۶۱) - منظور کتاب «انولوطیقا الاولى»، یعنی: کتاب قیاس، است.

(۴۶۲) - معنی این سخن ابن سینا که: «اگر برهان بر جزئیات و موجودات حاصل اقامه می‌شد وقوع علم و ظنّ به همراه دیگر محال می‌نمود»، این است که اگر همواره می‌کوشیدیم و بحث می‌کردیم، هرگز گاهی به علم و گاهی به ظنّ دست نمی‌یافتیم و همواره علم پیدا می‌کردیم؛ زیرا ظنّ ناشی از بحث و استدلال درباره‌ی امور کلی است که در خارج تحصل و عیّت ندارند. این سخن استدلالی است که طرفداران افضلیّت برهان جزئی بر برهان کلی گفته‌اند؛ و ابن سینا آن را از انولوطیقا الاواخر، ۸۵ ب: ۱-۴، نقل کرده است.

(۴۶۳) - یعنی برای کسی که کلیّات را معدوم نمی‌داند؛ و برهان کلی اقامه می‌کند، لازم نیست که کلیّات را حتماً امری مباین با جزئیات لحاظ کند.

(۴۶۴) - شاید معنی «جواهر کلی» مبهم باشد؛ زیرا جوهر عبارت است از ماهیتی که هرگاه در عالم خارج تحقق یابد به موضوع نیازمند نباشد. بنابراین جوهر، طبق تعریف، همواره امری خارجی و عینی است، و خارج مناط شخصیت و فردیت است؛ پس «جوهر کلی» چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ برای پاسخ دادن به این پرسش لازم است، به تبع ارسطو، بین (۱) جواهر اولی و (۲) جواهر ثانوی فرق بگذاریم؛ (- ارسطو، عبد الرحمن بدوی، المقولات، در منطق ارسطو، و کالة المطبوعات (الکویت) و دار القلم (بیروت- لبنان) الطبقة الاولى، ۱۹۸۰، فصل ۵: فی الجوهر). ارسطو می‌نویسد:

جوهری که شایسته است به اوصاف تحقق و تقدّم و تفضّل وصف شود، همان است که بر موضوعی حمل نمی‌شود و در موضوعی نیز قرار ندارد، مانند: انسان و اسب، امّا آنچه که به عنوان جواهر ثانوی نامیده می‌شود عبارت است از انواعی که جواهر اولی در آن‌ها به وجود می‌آیند. (جلد ۱، صفحه‌ی ۳۶) بنابراین منظور ابن سینا از جواهر کلی در این جا، همان جواهر ثانوی ارسطویی است که شامل انواع و اجناس می‌شود.

(۴۶۵) - منظور از «امر باطل» قول به وجود خارجی کلیّات است. دکتر عفیفی در یادداشت خود بر این فقره از برهان شفا (- عفیفی، برهان، ص: ۲۴۰، یادداشت شماره‌ی ۶) می‌نویسد: «ابن سینا در این جا نظریه‌ی مثل افلاطونی را انکار می‌کند». همین نظر استاد مرحوم عفیفی نشان‌گر این است که اولاً خود ایشان مثل افلاطونی را با کلیّات یکی می‌دانند و ثانیاً، ابن سینا نیز دچار خلط بین مثل افلاطونی و کلیّات بوده است (- یادداشت شماره‌ی ۴۴۴ پیش از این).

(۴۶۶) - در این جمله، واژه‌ی «مجّرد» به معنی اصطلاحی آن در فلسفه‌ی اولی، یعنی: موجود غیر مادی، به کار نرفته است؛ بلکه منظور از آن، در این جا، مبانیّت یک چیز با غیر خود است. در این جا، ابن سینا، بین دو اعتبار درباره‌ی یک چیز خاصّ فرق می‌گذارد: (۱) در نظر گرفتن چیزی بدون اعتبار غیر آن چیز و (۲) در نظر گرفتن چیزی با اعتبار مبانیّت آن چیز با تمام اغیار. می‌توان پرسید که مقصود ابن سینا از فرق گذاشتن بین این دو اعتبار چیست؟ پاسخ این است که وی در پاراگراف قبل این مطلب را توضیح

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۰۰

داد که اقامه‌ی برهان در خصوص امری کلی، الزاماً به این معنی نیست، و نباید باشد، که کلیّات به صورت مفارق از جزئیات مربوط به خود، وجود عینی دارند. در این پاراگراف مورد بحث می‌خواهد بگوید وقتی بر اموری کلی برهان اقامه می‌کنیم، آن‌ها را با اعتبار اوّل در نظر می‌گیریم؛ یعنی: کلیّات را بدون اعتبار چیزهای دیگر (یعنی: جزئیات مربوط) لحاظ می‌کنیم و آن‌گاه درباره‌ی آن‌ها برهان اقامه می‌کنیم؛ نه این که کلیّات را با اعتبار دوّم، یعنی: به صورت مباین با تمام اغیار، لحاظ کنیم. بنابراین اقامه‌ی برهان

بر امور کلی الزاما به معنی مباین و مفارق دانستن آن‌ها از جمیع اغیار، از جمله از جزئیات مربوط، نیست. (۴۶۷) - انولوطیقا الاواخر؛ ۸۶ الف: ۲۱. می‌نویسد:

«أَلَا إِنَّ بَعْضَ الْأَقْوَالِ فِي هَذَا هِيَ مَنْطِقِيَّةٌ». یعنی: بعضی از این استدلال‌ها، منطقی است. منظور از «منطقی» در این جا یعنی «غیر برهانی» و «غیر یقینی» و «جدلی» و مانند آن است. ارسطو این واژه را در جاهای دیگر نیز به همین معنا به کار برده است، مثلاً - انولوطیقا الاواخر؛ ۱۸۴ الف: ۶؛ و ۸۴ ب: ۱.

(۴۶۸) - ابن سینا دوباره در این جا با گفتن این که «جزئی محسوس است، و محسوس از آن جهت که محسوس است نه متعلق «علم» واقع می‌شود و نه «برهان‌بردار» است» به ملاک تحدید حدود خود درباره‌ی تمییز علم از غیر علم اشاره می‌کند. - یادداشت شماره‌ی ۴۱۰ پیش از این و متن مربوط به آن.

(۴۶۹) - از این جا بخش دوم این فصل آغاز می‌شود که درباره‌ی افضل بودن برهان موجه نسبت به برهان سالبه بحث می‌کند. (۴۷۰) - مثلاً - اگر در پاسخ این سؤال که چرا انسان قادر است تفکر کند، بگوییم: چون انسان جسم نامی متحرک بالاراده‌ی ناطق است؛ در واقع پاسخ اصلی را «ناطق بودن» انسان تأمین می‌کند که در سلسله‌ی علل تفکر، آخرین علت بوده و به معلول، یعنی: تفکر، نزدیک است.

(۴۷۱) - این که «مقدمه‌ی موجه دارای برهان موجه است» به خاطر این است که هیچ برهانی که یک مقدمه‌ی سالبه دارد قادر نیست نتیجه‌ی موجه تولید کند؛ بنا بر هر گزاره‌ی موجه اگر بدیهی و خودبه‌خود بین نباشد، نتیجه‌ی یک برهان موجه است. از سوی دیگر برهان سالبه، یعنی: برهانی که نتیجه‌ی سالبه تولید می‌کند، همواره باید یک مقدمه‌ی موجه داشته باشد، زیرا از دو مقدمه‌ی سالبه قیاس درست نمی‌شود. و از آن جا که مقدمه‌ی موجه، خود نتیجه‌ی برهان موجه است، پس برهان سالبه به برهان موجه نیازمند است؛ بنابراین برهان موجه، از برهان سالبه افضل است، زیرا برهان موجه به برهان سالبه نیازمند نیست.

(۴۷۲) - منظور از «قرار دادن یک حدّ بین «ج» و «ب» در گزاره‌ی: هر ج ب است» نتیجه گرفتن این گزاره از یک قیاس است؛ یعنی برای حمل «ب» بر «ج» یک حدّ اوسط قرار دهیم. روشن است برای نتیجه گرفتن گزاره مزبور، که یک گزاره‌ی موجه است، از یک قیاس، به دو مقدمه‌ی موجه نیاز داریم.

اما اگر بخواهیم در گزاره‌ی «هیچ ب الف نیست» بین «ب» و «الف» حدّی قرار دهیم، یعنی این گزاره را از یک قیاس نتیجه بگیریم، چون این گزاره، یک گزاره‌ی سالبه است، به یک گزاره‌ی سالبه و یک گزاره‌ی موجه نیاز داریم.

(۴۷۳) - منظور از این پاراگراف این است که اگر دو برهان فرض کنیم که یکی نتیجه‌ی موجه و دیگری نتیجه‌ی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۰۱

سالبه تولید کند، و در هریک از این دو برهان، مقدمه‌ی کبری خودبه‌خود بین و بدیهی باشد؛ و این مقدمه‌ی کبری در برهان موجه، موجه و در برهان سالبه، سالبه باشد، حتی در این صورت نیز برهان موجه نسبت به برهان سالبه افضل است. به عبارت دیگر، برهان موجه‌ای که کبرای آن موجه و بدیهی است، نسبت به برهان سالبه‌ای که کبرای سالبه و بدیهی دارد افضل است. (۴۷۴) - منظور از فنّ سوّم، بحث قضایای منطقی است.

(۴۷۵) - هر گزاره‌ی منطقی ایجابی دو حدّ و یک رابطه دارد: موضوع، محمول، و رابطه. آیا گزاره‌ی منطقی سالبه نیز دو حدّ و یک رابطه و یک حرف سلب نیاز دارد؟ یعنی آیا گزاره‌ی منطقی سالبه علاوه بر موضوع و محمول و رابطه، عنصر چهارمی به نام «سلب» نیاز دارد و بنا بر از چهار عنصر تشکیل شده است یا نه، چنین نیست؟ ابن سینا به این پرسش، پاسخ مثبت داده است و اعتقاد دارد که قضیه‌ی سالبه چهار عنصر دارد: موضوع، محمول، رابطه، و سلب.

برای روشن شدن این بحث، لازم است در این جا نکاتی را درباره‌ی تصدیق مطرح کنیم. تصدیق چیست؟ تصدیق یک قسم علم

حصولی است؛ علم حصولی به تصوّر و تصدیق تقسیم می‌شود. وقتی می‌گوییم: «گل زیبا است»، در ظرف ادراک ما، علاوه بر صورت «گل» و صورت «زیبا» امر سوّمی نیز وجود دارد که عبارت است از «ثبوت زیبایی بر گل». گفته شده است که «در این تحلیل هریک از دو امر اوّل را تصوّر و امر سوّم را تصدیق می‌نامیم» (- علامه سید محمد حسین طباطبائی، محمد محمدی گیلانی، علم، ص ۹۹؛ در دوّمین یادنامه‌ی علامه طباطبائی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول آبان ۱۳۶۳، صص: ۷۱-۱۰۶).

حقیقت تصدیق چیست؟ به عقیده‌ی استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی «حقیقت تصدیق همانا حکم و اذعان نفس است به ثبوت محمول برای موضوع؛ و به عبارتی دیگر، نفس محمول را بر موضوع بار می‌کند» (- علم، ص ۹۹). از دیدگاه ایشان، (- علم، ص ۱۰۰)، حکم موجود در قضایا فعل نفس است و «تقسیم علم به تصوّر و تصدیق، معنایش، تقسیم صورت ادراکی در نفس است، به امری که نوعی انفعال از نفس است یعنی قبول وجودی که عبارت از تصوّر است، و امری که فعل و ایجاد نفس است و تصدیقش می‌نامیم که با حکم وحدت دارد». واضح است اگر تصدیق همان فعل نفس و حکم باشد، باید پذیرفت که در قضایای سالبه اصلا حکمی وجود ندارد و بنابراین قضیه‌ی سالبه نه تنها برخلاف نظر ابن سینا واجد چهار جزء نیست، بلکه فقط دو جزء دارد: موضوع و محمول؛ زیرا فاقد حکم است. استاد طباطبائی این نظر را پذیرفته است: «در قضیه‌ی سالبه هیچ‌گونه حکمی نیست، نه آن که در آن حکم عدمی باشد- چنان که بعضی گفته‌اند- بلی از آن جایی که نفس در قضایای موجب عاده حکم صادر می‌کند، وقتی که قضایای سالبه را تحت اختیار و آزمون قرار می‌دهد و هیچ‌گونه عملی وراء تصوّر موضوع و محمول از وی صادر نمی‌شود خطا نموده و این عدم فعل خویش را فعل عدمی می‌پندارد و گمان می‌کند که قضیه‌ی سالبه دارای حکم سلبی است، چنان که قضیه‌ی موجب دارای حکم ایجابی است» (- علم، ص ۱۰۰). بعد می‌نویسند (همان‌جا): «قضیه‌ی موجب دارای سه جزء: موضوع و محمول و حکم، و قضیه‌ی سالبه دارای دو جزء است، یعنی موضوع و محمول؛ ولی فاقد حکم است».

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۰۲

مرحوم صدر المتألهین اعتقاد دارد که تصدیق غیر از حکم است: (- صدر المتألهین شیرازی، دکتر مهدی حائری یزدی، آگاهی و گواهی، ترجمه و شرح انتقادی رساله‌ی تصوّر و تصدیق، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران، تهران ۱۳۶۰، ص: ۷۰ و بعد) می‌نویسد: «بعضی نیز در این زمینه اظهار نظر کرده و در فرق میان تصدیق و حکم گفته‌اند (این سخن را با عقیده‌ی مرحوم استاد علامه طباطبائی که پیش از این در همین یادداشت نقل کردیم بسنجید) که تصدیق از آن جهت که قسمی از علم انفعالی و تجدّدی است خود یک امر انفعالی خواهد بود؛ و اصولاً- علم انفعالی و اقسام آن چیزی است که در نفس، و به انفعال و پذیرش نفس، حاصل می‌گردد. در حالی که حکم، که ایقاع نسبت یا سلب آن است، از این ماجرای انفعال بیرون است، و چون ایقاع فعلی از افعال ذهن درک کننده است در گروه فعل قرار دارد. وقتی که این مطلب معلوم گردید که تصدیق از سنخ انفعال و پذیرش است و حکم داخل در افعال است (علامه طباطبائی گفته بود که تصوّر از سنخ انفعال، و حکم و تصدیق از سنخ فعل نفس است) و هیچ کدام قابل تطبیق بر دیگری نیست، این امر به خوبی واضح و آشکار خواهد شد که به کار بردن لفظ تصدیق در معنی حکم یک استعمال مجازی است و این گونه استعمال از روی حقیقت نیست.

«آری تحقیق در این مطلب که اصولاً- فرق اصولی میان تصدیق و حکم چیست این است که چون به نظر ما ادراک عبارت از حضور شیء درک شده پیش شخص درک کننده است بدین جهت ما از همین تفسیر ادراک اموری را به شرح زیر استفاده می‌کنیم:

«الف- آن حضوری که با وقوع نسبت ایجابی یا عدم وقوع آن همراه است تصدیق است.

«ب- اشایی که هنگام تصدیق پیش شخص درک کننده حضور یافته‌اند مصدّق به آن تصدیق عامل درک کننده می‌باشند. این اشیاء را باور شده یا گواهی یافته می‌نامیم.

«ج- ایقاع نسبت و سلب آن که در تصدیق انجام می‌گیرد عبارت از حکم است.

«از بررسی در این تحلیل، و تجزیه‌ی این نکته خوب آشکار می‌شود که هرچند تصدیق خالی از حکم نیست اما به هیچ وجه نفس حکم نمی‌باشد.»

از این رأی حکیمانه‌ی مرحوم صدر المتألهین در خصوص تصدیق و حکم دانسته می‌شود که اولاً، تصدیق غیر از حکم است؛ زیرا «حکم یعنی واقع ساختن (ایقاع) یا باز گرفتن (انتزاع). و حکم بدین معنی یک فعل نفسانی است و اصلاً از گونه‌ی علم حصولی و صورت حاصله‌ی ذهنی نمی‌باشد تا از قبیل تصوّر باشد یا تصدیق» (- آگاهی و گواهی، ص ۵۰). و ثانیاً، قضایای سالبه با این که سالبه‌اند، نوعی تصدیق‌اند و در عین حال واجد حکم هم می‌باشند. بنابراین پذیرفتن رأی استاد علامه طباطبائی مبنی بر این که قضایای سالبه فقط دو جزء: موضوع و محمول دارند مشکل است و با هستی‌شناسی تصوّر و تصدیق و حکم سازگار نیست. (۴۷۶)- بحث درباره‌ی افضلیت برهان مستقیم بر برهان خلف از این جا شروع می‌شود و تا آخر سه پاراگراف بعد ادامه دارد. برای بحثی روشن و کارآمد درباره‌ی قیاس و برهان خلف و فرق آن با برهان‌های مستقیم- اساس الاقتباس، ص ۳۱۹ و بعد.

(۴۷۷)- منظور از «فن قبلی» کتاب «قیاس» منطبق است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۰۳ (۴۷۸)- قیاسی که بالذات و خودبه‌خود نتیجه دهد شرط خاصی باید داشته باشد، آن شرط این است که یکی از مقدمات نسبت به مقدمه‌ی دیگر هم چون جزئی تحت کلّ باشد و دیگری هم چون کلّ فوق جزئی باشد، که به ترتیب مقدمه‌ی صغری و مقدمه‌ی کبری را تشکیل دهند؛ و نتیجه نیز هم چون جزئی تحت کلّ، تحت کبری قرار گیرد. این شرط در قیاس و برهان خلف، بالذات حاصل نیست.

(۴۷۹)- بخش چهارم این فصل، از این جا شروع می‌شود.

(۴۸۰)- از دیدگاه ریاضی‌دانان قدیم وحدت (یعنی: عدد ۱) عدد نیست، بلکه مبدأ عدد است؛ عدد برای آن‌ها از ۲ شروع می‌شود. بنابراین وحدت برای علم حساب، مانند نقطه است برای علم هندسه. این دو به ترتیب در علم حساب و علم هندسه به عنوان امر بسیط پذیرفته می‌شوند که به هیچ وجه تقسیم‌پذیر نیستند.

(۴۸۱)- یعنی هرچند هم «وحدت» و هم «نقطه» یک معنی بسیط‌اند، اما «نقطه» علی‌رغم بساطت معنی خود، همواره وضعی از نظر مکان را دارد؛ ولی «وحدت» چنین وصفی ندارد.

(۴۸۲)- موادّ این فصل از مقاله‌ی سوّم برهان شفاء از فصل‌های ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱ و ۳۲ از مقاله‌ی اوّل انولوطیقا الاواخر ارسطو گرفته شده است. ابن سینا در این فصل در پنج محور عمده بحث را پیش می‌برد؛ هر یک از محورهای بحث در این فصل از یک فصل انولوطیقا الاواخر ارسطو- یعنی فصل‌هایی که آن‌ها را ذکر کردیم- اخذ شده است:

محور اوّل: مباحث و مطالب مختلف زمانی جزء یک علم خاص محسوب می‌شوند که موضوع و مبادی آن‌ها مشترک باشد.- انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۲۸.

محور دوّم: اختلاف براهین موجب اختلاف علوم نمی‌گردد؛ امکان دارد که امری واحد دو برهان مختلف داشته باشد.- انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اوّل، فصل ۲۹.

محور سوّم: امر اتفاقی برهان‌بردار نیست؛ امری که برهان‌بردارند باید امری ضروری باشند، هرچند گاهی اوقات بر امور اکثری نیز برهان اقامه می‌شود.- انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اوّل، فصل ۳۰.

محور چهارم: نمی‌توان از طریق «حس» برهان اقامه کرد.- انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اوّل، فصل ۳۱.

محور پنجم: علوم مختلف مبادی مختلف دارند.- انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اوّل، فصل ۳۲.

(۴۸۳)- فصل هفتم از مقاله‌ی دوّم برهان شفاء. محور اوّل بحث این فصل در همین جا خاتمه می‌یابد.

(۴۸۴) - این پاراگراف محور دوم بحث فصل حاضر را تشکیل می‌دهد.

(۴۸۵) - از این جا محور سوم بحث در فصل حاضر آغاز می‌شود. ارجاع ابن سینا در این جمله به فصل پنجم از مقاله‌ی دوم برهان شفاء است.

(۴۸۶) - از دیدگاه ابن سینا تمام انواع فاعل‌ها به نحوی به «فاعل بالاراده» و «فاعل بالطبع» بازگشت می‌کند؛ و وجود امور ممکن از نظر طبع - که به عقیده‌ی ابن سینا یکسان عمل می‌کند - و اراده بر عدم‌شان ارجحیت دارد. حاصل کلام ابن سینا این است که اگر دربارهی وجود ممکنات از جهت صرف امکان آن‌ها نیز برهان اقامه می‌شود؛ برهانی که از وجود و از عدم آن‌ها اخبار نمی‌کند، بلکه فقط ماهیت آن‌ها را بیان می‌کند، مثلاً دربارهی آن‌ها بیان می‌کند که وجود و عدم آن‌ها، هیچ کدام، ضرورت ندارد. پس برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۰۴

دربارهی ممکنات از دو جهت می‌توان برهان اقامه کرد: (۱) از جهت وجود خارجی آن‌ها، و (۲) از جهت ماهیت آن‌ها. (۴۸۷) - از این جا محور چهارم بحث در فصل حاضر آغاز می‌شود. در این محور دوباره بر سر مسالهی تحدید حدود و تمیز بحث می‌شود، (-) یادداشت‌های شماره‌ی ۴۱۰، و ۴۶۸ و متن مربوط به آن‌ها).

(۴۸۸) - برای بحثی مفصل دربارهی اشراق فیض الهی - یادداشت شماره‌ی ۴۰۶ و متن مربوط به آن. منظور از «خلق معنی معقول توسط عقل» در این جا افاضهی صورت معقول بر عقل از سوی «عقل فعال» است.

(۴۸۹) - برای توضیح مفصل ابن سینا در خصوص «تجربه» و فرق آن با «استقراء» - فصل ۹ از مقاله‌ی اول برهان شفاء.

(۴۹۰) - دربارهی کیفیت تحقق ابصار اقوال مختلفی گفته شده است (- حسن حسن‌زاده‌ی آملی، اتحاد عاقل به معقول، انتشارات حکمت، چاپ اول، شعبان ۱۴۰۴، ص: ۲۰۰ و بعد). یکی از اقوال مشهور دربارهی کیفیت تحقق ابصار قول مشهور به «خروج شعاع» است که به ریاضیون منسوب است؛ بنابراین نظریه، به هنگام ابصار شعاع‌هایی از چشم به سوی شیء مرئی خارج می‌شود. این نظریه عموماً به این صورت فهمیده شده است. در خصوص شکل شعاع‌های خارج شده نیز دو نظریه متداول است (- همان‌جا). اما استاد حسن‌زاده در صفحات ۲۰۴ و ۲۰۵ کتاب خود دربارهی نظریه‌ی «خروج شعاع» تعلیقه‌ای مفید بر نسخه‌ای از طبیعیات «شفاء» را - که در اختیار ایشان است - نقل فرموده‌اند که صدر آن در این جا عیناً نقل می‌شود:

«اعلم، انّ الابصار بخروج الشعاع؛ لکن لا عن الرّائی بل عن المرئی. و ظنّی انّ اعتقاد المتقدّمین کان کذلک، و لکن لما اطلقوا القول و قالوا: ان الابصار بخروج الشعاع، و لم یتقنّد و بخروجه عن المرئی، توهم انّ مراد هم خروج الشعاع عن الرّائی؛ و لما کان کذلک، فالاعتراضات الّتی اوردت علی «خروج الشعاع»، کلّها مندفعه». ترجمه:

«بدان که ابصار با «خروج شعاع» صورت می‌گیرد، اما نه از چشم بلکه از شیء مرئی. و به اعتقاد من، متقدّمین چنین اعتقاد داشته‌اند؛ امّا چون آن را به‌طور مطلق ادا کردند و گفتند: ابصار با «خروج شعاع» صورت می‌گیرد و آن سخن را مقیّد نکردند به این که، «خروج شعاع از شیء مرئی» باعث ابصار است، بنابراین چنین توهم شد که منظور قدما «خروج شعاع از چشم» است. و چون چنین باشد، اعتراضات وارد بر نظریه‌ی «خروج شعاع» یک جا دفع می‌شود.»

استاد حسن‌زاده صاحب این تعلیقه بسیار مفید و مشکل‌گشا را ذکر نکرده‌اند. نویسنده‌ی این تعلیقه در ذیل آن چنین نوشته است: و اعلم، انّ لابن الهیثم من تلك الرّسالة عبارات كثيرة صريحة دالّة علی انّ الابصار بخروج الشعاع والضوء عن المرئی و اصلا الی الرّائی. و من اراد الاطلاع علیهِ فلیراجع الی تلك الرّسالة».

ترجمه: «بدان، که در این رساله، ابن هیثم عبارات بسیار و صریحی دارد که دلالت می‌کند بر این که ابصار از طریق شعاع و نوری صورت می‌گیرد که از شیء مرئی خارج شده و به [چشم] بیننده می‌رسد.

هر کس بخواهد بر این کلمات و عبارات آگاهی پیدا کند به آن رساله رجوع نماید.»

منظور از رساله‌ی اشاره شده، کتاب «المنظر و المرايا» ی ابن هیثم (متوفی: ۴۳۰ ه. ق) بنا بر گزارش

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۰۵

استاد حسن زاده (- همان، ص: ۲۰۰) کمال الدین حسن ابن علی فارسی متوفای ۷۱۸ ه. ق آن را تنقیح کرده است که به «تنقیح المنظر» شهرت دارد و در حیدرآباد دکن هند به طبع رسیده است.

بنابراین تعلیقه، احتمال زیاد دارد که نظریه «خروج شعاع» درباره‌ی ابصار در طول تاریخ فلسفه‌ی اسلامی بد فهمیده شده است؛ انصاف هم این است که اعتقاد داشته باشیم که کسی قائل به خروج شعاع از چشم نبوده است، زیرا این عقیده، خودبه‌خود، بسیار بعید می‌نماید و دور از طبع سلیم است. (۴۹۱-) در این پاراگراف، ابن سینا بر این مطلب استدلال می‌کند که عدم توانایی حس درباره‌ی احساس بعضی از موضوعات محسوس باعث زحمت می‌شود و موجب می‌گردد که امری که ذاتا محسوس است، با نیروی غیر از حس، یعنی، با نیروی عقل ادراک و فهمیده شود. وی برای اثبات این سخن خود مثالی را از انولوطیقا الاواخر (۸۸ الف: ۱۴-۱۷) ارسطو نقل می‌کند. مثالی که ارسطو در سطرهای یاد شده آورده است، چنین است:

«مثال ذلك: انا لو كنا نبصر الزجاج ان فيه مسام، و كنا نرى الضوء يخرقها، لقد كان يتبين لنا لای سبب يخرق من قبل ان البصر في كل واحد واحد على الانفراد يتصور معا ان الحال في كلها هذه الحال.»

ترجمه‌ی انگلیسی Jonathan Barnes از این فقره چنین است:

thus in every case the complete works of Aristotle, vol. each piece of glass while comprehending grasps at one time that it is would also be clear why it dose, even if seeing occurs separately for E. g. if we saw ghe glass to be Perforated and the light coming throught it, it one, p. ۱۴۴)

با توجه به دو ترجمه‌ی عربی و انگلیسی کلمات ارسطو، ترجمه‌ی فارسی عبارات او چنین می‌شود:

«مثلاً، اگر ما می‌دیدیم که شیشه مشبک است و نور از آن می‌گذرد، حتی اگر این وضع درباره‌ی هر تکه شیشه به‌طور جداگانه دیده می‌شد، نیروی فهم درمی‌یافت که در تمام موارد چنین است.»

ابن سینا این کلمات ارسطو را در این پاراگراف چنین گزارش کرده است: «اگر حس به تنهایی می‌توانست این سوراخ‌ها را درک کند، در آن صورت عقل می‌توانست حکم کند که علت رؤیت شیء رنگین سوراخ‌ها هستند.»

در این جا بحث بر سر این است که ارسطو چرا این مثال را آورده است؟ آنچه که باعث شده که ارسطو این مثال را مطرح کند این است که به عقیده‌ی وی (- ۸۸ الف: ۱۰-۱۴) «اگر ما بعضی از اشیاء را ببینیم، دیگر درباره‌ی آن‌ها بحث نمی‌کنیم، نه به خاطر این که با صرف دیدن علم حاصل می‌کنیم، بلکه به خاطر این که به کمک دیدن و حس، علم کلی را به دست می‌آوریم.» به عبارت دیگر، در بسیاری از موارد عقل از طریق مشاهده‌ی چند مورد می‌تواند حکم کلی را به دست آورد، اما این بدین معنی نیست که فقط با دیدن می‌توانیم علم حاصل کنیم. ولی وقتی مشاهده و دیدن وجود نداشته باشد، در بسیاری از جاها نمی‌توان علم کلی حاصل کرد. پس بحث بر سر این است که درباره‌ی بعضی از چیزها، عدم علم کلی ما ناشی از این است که آن چیز قابل رؤیت نیست، و اگر قابل رؤیت می‌بود، از طریق همین رؤیت عقل می‌توانست علم کلی را در خصوص آن چیز کسب کند.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۰۶

ابن سینا نیز در ذیل پاراگراف مورد بحث به همین نتیجه رسیده است، زیرا می‌نویسد: «اگر ابصار از طریق نفوذ چیزی در سوراخ‌ها می‌بود، و حس این امر را تمیز داده و درک می‌کرد، عقل می‌توانست در مورد ابصار حکم کند که سبب ابصار اتصال بین چشم و

شیء مرئی به واسطه‌ی شعاع است نه شفافیت شیشه از آن حیث که رنگ ندارد؛ و در این صورت این علم به کمک حس حاصل می‌شد، نه این که حس آن را حاصل کرده باشد، بلکه عقل، حس را به عنوان مبدئی برای تجربه اخذ می‌کرد.»

استاد عفیفی در مقدمه‌ی خود بر برهان شفا (صفحات ۳۹ و ۴۰) بر این سینا خرده گرفته است که وی منظور ارسطو را نفهمیده و بنابراین آن را بد تفسیر کرده است. به عقیده‌ی استاد عفیفی، ارسطو از فقدان حس و درباره‌ی امر غیر محسوس سخن گفته است ولی ابن سینا از کوتاهی حس سخن گفته است و درباره‌ی امر محسوس تفسیر کرده است. به عقیده وی ارسطو، مثلاً، چنین گفته است: «در جائی که موضوع مورد بحث محسوس نیست و حس به آن راه ندارد، ما دچار مشکل می‌شویم؛ ولی اگر موضوع مورد بحث محسوس بود و حس آن را می‌دید، عقل می‌توانست از همین دیدن حس کمک بگیرد و علم کلی لازم را بسازد». ولی ابن سینا چنین درک و تفسیر کرده است: «در جائی که موضوع مورد بحث ما محسوس است ولی حس به خاطر عدم توانائی به آن راه ندارد، ما دچار مشکل می‌شویم؛ ولی اگر حس به آن موضوع محسوس راه می‌یافت و آن را می‌دید، عقل می‌توانست از همین دیدن حس کمک بگیرد و علم کلی لازم را بسازد». پس ارسطو مثال فوق را برای امری غیر محسوس آورده، ولی ابن سینا آن را درباره‌ی امر محسوس تفسیر کرده است؛ و به این ترتیب به خطا افتاده است.

نتیجه‌ی بحث ارسطو، و نتیجه‌ی تفسیر ابن سینا، هر دو به عقیده‌ی ما یکسان است؛ زیرا هر دو در نهایت به این نتیجه می‌رسند که: در مورد بعضی از مسائل، اگر چشم ببیند، عقل می‌تواند علم کلی لازم را بسازد، ولی چشم نمی‌بیند بنابراین تحصیل دانش لازم درباره‌ی آن مسائل مشکل می‌شود.

هرچند باید پذیرفت که ارسطو از فقدان حس و ابن سینا از قصور حس سخن گفته‌اند؛ زیرا عبارت ارسطو در این خصوص چنین است:

«أنه قد توجد اشیاء ترقى في المطالب الى فقد الحس». (۸۸ الف: ۱۰). یعنی «گاهی بعضی از چیزها به خاطر نبودن حس مورد بحث و نظر واقع می‌شوند؛ با این حال منظور ارسطو از «بعضی از چیزها» چیزهای نامحسوس نیست، بلکه چیزهایی است که قابلیت دارند از طریق حس، ادراک شوند؛ ولی فعلاً حس آن‌ها را ادراک نکرده است؛ و اگر حس آن‌ها را ادراک کند، عقل می‌تواند به کمک ادراک حسی، علم کلی درباره‌ی آن چیزها کسب کند. بنابراین تفسیر ابن سینا، از این فقره، برخلاف نظر استاد عفیفی، خطا نیست و عبارات وی در اصل مطلب اشکالی به وجود نمی‌آورد. (۴۹۲) - مثلاً قیاس زیر را در نظر می‌گیریم:

صدر المتألهین تهرانی است/ و هر تهرانی حکیم است - بنابراین صدر المتألهین حکیم است.

که هر دو مقدمه‌ی آن کاذب ولی نتیجه‌ی آن صادق است؛ اما علم به صادق بودن نتیجه از علم به مقدمات حاصل نمی‌شود، بلکه توسط چیزی غیر از این قیاس معلوم است که صدر المتألهین حکیم است. از این جهت ابن سینا در این جا صدق و کذب مواد مقدمات و نتیجه‌ی قیاس را در قیاس بودن شرط می‌کند و می‌گوید قیاس آن است که در آن از مقدمات صادق، نتیجه‌ی صادق و از مقدمات کاذب،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۰۷

نتیجه‌ی کاذب اخذ شود؛ ولی اگر مقدمات کاذب ولی نتیجه صادق باشد، آن قیاس، چون نتیجه را بالذات تولید نکرده است، قیاس محسوب نمی‌شود. لمون، یکی از منطق دانان معاصر، نیز رابطه‌ی بین درست و نادرست بودن برهان از یک سو و صادق و کاذب بودن مقدمات و نتیجه از سوی دیگر را به این صورت خلاصه کرده است که: «شرط درستی یک برهان حداقل این است که در آن از مقدمات درست همواره نتیجه‌ی درست اخذ شود». این که لمون دستور فوق را به قید «حداقل» مقید ساخته است به خاطر این است که در بعضی از مواقع با آن که مقدمات و نتیجه، هر سه، صادق‌اند، ولی برهان درست (soundness) نیست؛ مانند:

ناپلئون فرانسوی است/ و هر فرانسوی اروپائی است - بنابراین هیتلر اتریشی است.

- در این برهان مقدمات و نتیجه صادق‌اند، ولی برهان درست نیست (– Beginninglogic, p. ۲ Lemon)؛ زیرا نتیجه‌ی «هیتلر اتریشی است» با این که صادق است، به مقدمات برهان ربط ندارد و از آن‌ها اخذ نشده است.
- پس با توجه به شرطی که ابن سینا مطرح کرد، و با توجه به مطالبی که از لمون آوردیم، دستور اصلی ارتباط بین صدق و کذب مقدمات و نتیجه از یک سو و درستی و نادرستی برهان از سوی دیگر چنین خواهد بود:
- قیاسی درست است که همواره از مقدمات صادق، بالذات نتیجه صادق، و از مقدمات کاذب، بالذات نتیجه کاذب تولید کند.
- قید «بالذات» در این دستور نشان‌گر ارتباط منطقی بین نتیجه و مقدمات برهان است؛ و استدلال‌هایی مانند مثال لمون را از مجموعه استدلال‌های درست خارج می‌کند، هرچند هم مقدمات و هم نتیجه‌ی آن‌ها صادق باشند. (۴۹۳)– «منطق» و «اصم» بودن یک مقدار در علم هندسه یک امر نسبی است. مثلاً یک پاره خطی که ۴ متر طول دارد نسبت به یک پاره خطی که ۲ متر طول دارد «منطق» است، اما نسبت به یک پاره خطی که ۲/۲۵ متر طول دارد «اصم» است. اما در علم حساب هر عدد واقعا و خودبه‌خود یا گنگ و اصم است و یا منطق است.
- (۴۹۴)– یعنی تمام مسائل علم هندسه بعد از «فرض نقطه»، و تمام مسائل علم حساب بعد از فرض «وحدت» شروع می‌شود. به عقیده‌ی ریاضی‌دانان قدیم «۱» عدد محسوب نمی‌شود، بلکه «۱» مبدأ عدد است؛ زیرا به عقیده‌ی آن‌ها، عدد از آن جهت که عدد است قابل تقسیم است، اما «۱» بسیط بوده و قابل تقسیم نیست. (نیز- یادداشت شماره‌ی ۴۸۰ پیش از این).
- (۴۹۵)– این سخن، مفاد و محتوای اصل عدم تناقض است.
- (۴۹۶)– به‌ویژه- فصل اول از مقاله‌ی سوّم برهان شفاء. فصل مذکور با این مطلب آغاز می‌شود که اصل عدم تناقض، هرگز به صورت بالفعل، در علوم به عنوان مقدمه‌ی براهین مورد استعمال واقع نمی‌شود.
- یادداشت ۲۹۸ و متن مربوط به آن، که در آن سه وجه مختلف استفاده از اصل عدم تناقض در براهین مورد بررسی قرار گرفته است.
- (۴۹۷)– منظور ابن سینا اشاره به مناسب بودن حدّ اوسط و مقدمات و مبادی براهین است. (– فصل اول از برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۰۸)
- مقاله‌ی سوّم برهان شفاء. (۴۹۸)– یعنی جانب موضوع، یا جانب محمول.
- (۴۹۹)– مبادی قسم دوّم، یعنی مبادی‌ای که یا به همراه موضوعات وضع می‌شوند، و یا با موضوعات علم مساوی‌اند، باید مبادی خاصّ باشند. زیرا بنا بر مبنای ابن سینا و اتباع او، تمایز علوم از همدیگر به تمایز موضوعات آن‌هاست؛ بنابراین آن دسته از مبادی که به همراه موضوع علم وضع می‌شوند و یا با موضوع علم مساوی‌اند، قطعاً باید به آن علم- که به همراه موضوع آن وضع شده، یا با موضوع آن علم مساوی‌اند- مختصّ باشند؛ مگر آن که دو علم مفروض از نظر جنس، یعنی: از نظر موضوع، متناسب و مشترک باشند.
- (۵۰۰)– مثل مبادی علم هندسه؛ این مبادی اولاً و بالذات مبادی علم هندسه‌اند. اما چون علم مناظر تحت علم هندسه است، بنابراین، مبادی علم هندسه، به نحو ثانیا و بالعرض، مبادی علم مناظر نیز می‌باشند.
- (۵۰۱)– زیرا در استدلال‌های هر علم، موضوع مقدمه‌ی صغری فردی از افراد موضوع کلی علم است؛ و از آن‌جا که موضوعات علوم از هم متمایزاند، پس صغریات استدلال‌های علوم نیز باید از هم متمایز باشند.
- فقط کبریات استدلال‌های علوم مختلف می‌توانند طبق ضوابط مطرح شده گاهی باهم اشتراک داشته باشند.
- (۵۰۲)– همان‌طور که از عنوان این فصل- که فصل نهم و آخر مقاله‌ی سوّم برهان شفاء است- برمی‌آید، ابن سینا در این فصل در دو محور اصلی بحث کرده است:

محور اول: در این بخش، ابن سینا، به تبع ارسطو (- انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی اول، فصل ۳۳) درباره‌ی «علم» و «ظن» و اشتراک و تباین آن‌ها سخن گفته است. ابن سینا در این بخش به کلمات ارسطو قناعت نکرده و در شرح انواع عقایدی که علم یا ظن محسوب می‌شوند سخن رانده است؛ هم‌چنین در خصوص ظن صادق و ظن کاذب و جهل بسیط و جهل مرکب نیز مطالب سودمندی از قلم ابن سینا، در این بخش، جاری شده است.

محور دوم: در این بخش، معانی ذهن، فهم، حدس، ذكاء، و صناعت و حکمت مورد بحث قرار گرفته است؛ این مطالب عینا در فصل ۳۴ از مقاله‌ی اول انولوطیقا الاواخر آمده‌اند.

(۵۰۳) - منظور این است که اگر گزاره‌ای خودبه‌خود بین نباشد، زوال آن ممکن است مگر از حدّ اوسط و قیاسی ناشی شود که خودبه‌خود بین است.

(۵۰۴) - پس در این جا منظور از علم، علم تصدیقی یقینی اکتسابی است.

(۵۰۵) - در مقابل علم یقینی اکتسابی، علم یقینی دیگری وجود دارد که می‌توان گفت اکتسابی نیست. گاهی در مقابل علم یقینی اکتسابی، علم یقینی غیر اکتسابی حضوری قرار دارد؛ در این جا مقصود ابن سینا علم یقینی غیر اکتسابی حضوری نیست. مقصود وی این است که مثلا اعتقاد داشته باشیم که (۱) الف ب است و (۲) محال است الف ب نباشد؛ لکن زوال این اعتقاد، برخلاف یقین اکتسابی، امکان داشته باشد، زیرا این اعتقاد از مجاری منطقی مناسب اخذ نشده است. پس منظور من از «غیر اکتسابی» در این جا «اکتساب از غیر مجاری منطقی مناسب» است. شهید سید محمد باقر صدر این نوع یقین را که از مجاری منطقی مناسب اخذ نشده، «یقین ذاتی» می‌نامد (- الاسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۰۹

للمطبوعات، بیروت، الطبقة الخامسة، ۱۹۸۶، ص: ۱۲۵). نیز - یادداشت شماره‌ی ۵۱۱ و متن مربوط به آن. (۵۰۶) - اگر الف ب باشد ما اعتقاد داشته باشیم که الف ب نیست، این اعتقاد، جهل نامیده می‌شود؛ این نوع جهل، ضد علم است و با علم مشارکت ندارد.

(۵۰۷) - اگر اعتقاد داشته باشیم که ممکن است الف ب نباشد، این دو صورت دارد:

(۱) شأن «الف» این است که حتما «ب» را داشته باشد و (۲) شأن «الف» این است که «ب» را نداشته باشد.

هر کدام از این دو صورت باشد، اعتقاد ما، مبنی بر این که: «ممکن است الف ب نباشد»، ظن نامیده می‌شود. اما در صورت اول، ظن ما ظن صادقی است که با جهل متضاد آمیخته است، زیرا شأن «الف» این است که «ب» را حتما داشته باشد.

(۵۰۸) - اگر: (۱) الف ب باشد، و

(۲) شأن الف این باشد که ب را نداشته باشد و

(۳) نداشتن ب برای الف، فی نفسه یا در وقتی از اوقات جایز باشد، هر چند از نظر وجود و عالم خارج غالبا ب را داشته باشد؛ و ما به (۱) و (۲) اعتقاد داشته باشیم؛ این اعتقاد، علم محسوب می‌شود نه ظن.

(۵۰۹) - «به حسب سنجش آن با وجود»، یعنی: به حسب سنجش آن با نفس الامر و عالم خارج.

(۵۱۰) - یعنی در خصوص ظن دو ملاحظه می‌توان داشت (و البته این دو ملاحظه را می‌توان درباره‌ی هر اعتقاد دیگر نیز داشت):

(۱) ملاحظه‌ای در ارتباط با فاعل شناسایی و (۲) ملاحظه‌ای در ارتباط با متعلق شناسایی. از جهت ملاحظه‌ی (۲) ثبوت محمول بر موضوع در نفس الامر، ضروری نیست و امکانی است؛ به همین سان از جهت ملاحظه‌ی (۱) اعتقاد ما در خصوص امر مظنون ضرورتا صادق نیست، بلکه ممکن است صادق باشد و ممکن است کاذب باشد.

(۵۱۱) - برای این قسم از ظن - یادداشت شماره‌ی ۵۰۵ و متن مربوط به آن.

(۵۱۲) - صورت اول در یادداشت شماره‌ی ۵۰۷ پیش از این.

(۵۱۳) - یعنی شخص اعتقاد داشته باشد که:

(۱) الف ب است،

و همین شخص کذب اعتقاد خود را جایز بداند، یعنی:

(۲) ممکن است الف ب نباشد.

این نوع اعتقاد، ظنّ صادق آمیخته با جهل بسیط است.

(۵۱۴) - یادداشت‌های ۵۱۱ و ۵۰۵ و متن مربوط به آن‌ها.

(۵۱۵) - یادداشت‌های ۵۱۲ و ۵۰۷ و متن مربوط به آن‌ها.

(۵۱۶) - یادداشت شماره‌ی ۵۱۳.

(۵۱۷) - منظور ابن سینا این است که این‌طور نیست که اگر حدّ اوسطی نتیجه‌ی ضروری و یقینی تولید نکند، حتماً باید نتیجه‌ی

ممتنع تولید کند، زیرا چه‌بسا چنین حدّ اوسطی نتیجه‌ی واجب تولید کند.

(۵۱۸) - استاد عفیفی در مقدمه‌ی خود بر «برهان» (- صفحه‌ی ۴۱) خاطرنشان کرده است که این فصل در هیچ یک از نسخه‌های

خطّی عنوان ندارد. در این فصل، ابن سینا، در سه محور بحث کرده است:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۱۰

محور اول: تعداد «مطالب» به تعداد «انواع طلب» است. موادّ این بخش از فصل اول مقاله‌ی دوم انولوطیقا الاواخر اخذ شده است.

محور دوم: طلب یک چیز، یعنی مورد جستجو قرار دادن آن از این جهت که آن علت دارد یا ندارد و اگر دارد، آن علت چیست؟

و علت همواره حدّ اوسط است. موادّ این بخش از فصل ۲ مقاله‌ی دوم انولوطیقا الاواخر گرفته شده است.

محور سوم: فرق بین حدّ و برهان. مأخوذ از فصل ۳ از مقاله‌ی دوم انولوطیقا الاواخر. (۵۱۹) - یعنی انواع «مطالب» به تعداد انواع

«معلومات» ما درباره‌ی اشیاء است. می‌توان گفت که بحث «مطالب» پل ارتباطی است بین مباحث کتاب «برهان» و مباحث کتاب

«حد».

(۵۲۰) - به عقیده‌ی ابن سینا تعداد «مطالب» چهار است: (۱) مطلب «هل بسیط»، (۲) مطلب «هل مرکّب»، (۳) مطلب «لم» و (۴)

مطلب «ما».

در دانش‌نامه‌ی علائی (حجّة الحقّ ابو علی سینا، احمد خراسانی، دانش‌نامه‌ی علائی، کتاب‌فروشی فارابی، تهران، ۱۳۶۰، صص: ۶۳

و ۶۴. تغییر رسم الخط و نقطه‌گذاری از من است) می‌نویسد:

«مطلب‌های علمی همه چهارگونه است: یکی «هل»، و آن از هستی و نیستی پرسد؛ و دیگر «ما»، و آن از چه چیزی پرسد؛ و سوم

مطلب «ای»، و آن از کدامی پرسد؛ و چهارم مطلب «لم» و آن از سبب پرسد.»

و اما «چند» و «چگونه» و «کی» و «کجا» اندر مطلب‌های علم‌ها نیفتند.

و مطلب «هل» دوگونه است: یکی که پرسی که فلان چیز هست؟؛ و دیگر آن که پرسی که فلان چیز چنین است؟

مطلب «ما» دوگونه است: «یکی آن است که گوئی: چه بود معنی لفظ تو؟ مثلاً، کسی گوید: «مثلث»؛ تو گوئی: چه بود معنی

مثلث؟ و چه می‌خواهی به مثلث؟ و دیگر آن است که گوئی: چه بود خود مثلث به نفس خویش؟

و مطلب پیشین از «ما» پیش‌تر از «هل» است؛ که نخست باید که بدانی که چه می‌گویدی؟ تا آن‌گاه مشغول شوی به آن که هست یا

نیست. و مطلب «ما» دیگر، از سپس «هل» است؛ که تا ندانسته باشی که هست، نگوئی که چه چیز است؟ و جواب مطلب «ما» تفسیر

نام بود، یا حدّ ذات.

اما مطلب «ای» یا از فصل پرسد یا از خاصّه.

و امّا مطلب «لم» دو گونه است: «یکی، که چرا گفتی؟ و دیگر، که چرا هست؟ و مطلب «هل» و مطلب «لم» از قبیل تصدیق‌اند و مطلب «ما» و «ای» از قبیل تصوّراند.»

این است تمام آنچه در این خصوص در دانش‌نامه‌ی علائمی نوشته است. در میان این سخنان فقط دو گونه‌ی مطلب «ما» تفسیر می‌طلبد؛ بقیه، خود روشن است. مطلب «ما» دو گونه است: (۱) «ما شارحه» و (۲) «ما حقیقه». «ما شارحه» از معنی لفظ می‌پرسد، قبل از آن که وجود شیء محقق باشد؛ و «ما حقیقه» از ماهیت شیء می‌پرسد، بعد از آن که وجود شیء محقق باشد. وقتی گفته می‌شود: «ما المثلث؟»، این پرسش اگر وجود مثلث محقق باشد، پرسش «ما حقیقه» است، ولی اگر وجود مثلث محقق نباشد، پرسش «ما شارحه» است. پاسخ «ما شارحه» معنی لفظ است، در حالی که پاسخ «ما حقیقه» حدّ و تعریف ماهیت شیء است. «ما حقیقه»، به عبارت دیگر، همان «ما شارحه» است که بعد

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۱۱

از تحقق شیا پرسیده شود. پس پرسش «ما» اگر قبل از تحقق وجود شیء باشد، پرسش «ما شارحه» است؛ و اگر بعد از تحقق وجود شیء باشد، پرسش «ما حقیقه» است. پس مطلب «ما شارحه» بر هر مطلب دیگر مقدّم است. خواجه نصیر الدّین محقق طوسی می‌نویسد (اساس الاقتباس؛ ص ۳۵۲): «و فرق است میان مطلب «ما شارح اسم» و «طالب حقیقت»؛ چه، اوّل آن معنی طلبد که اسم بر او اطلاق کرد؟؟؟ اجمال، خواه آن معنی موجود باشد و خواه معدوم. و دوّم، آنچه حدّ اسم آن را شامل بود به تفصیل و آن بعد از ثبوت و وجود این معنی تواند بود ... و باشد که یک شرح به دو اعتبار مطلب هر دو «ما» باشد؛ چنان که تفسیر مثلث در فاتحت کتاب اقلیدس، مثلاً، «شرح اسم» است و بعد از تحقیق شکل اوّل، که چون وجود مثلث معلوم شود، همان تفسیر بعینه «حدّ حقیقی» مثلث باشد.» (تغییر رسم الخط و نقطه گذاری از من است).

پاسخ «ما شارحه» را «شرح الاسم» نیز گفته‌اند؛ به همین جهت محقق طوسی از «ما شارحه» با اصطلاح «ما شارح اسم» یاد کرد. البته در این جا باید به این نکته توجه داشت که پاسخ «ما شارحه» در خصوص چیزی «شرح اسم» نامیده می‌شود که آن چیز، بعد از تحقق در عالم وجود، حدّ منطقی داشته باشد. اگر چیزی «حدّ» منطقی نداشته باشد، مانند: وجود، پاسخ «ما شارحه» در خصوص آن چیز «شرح اسم» نیست، بلکه فقط «شرح لفظ» است. از این جهت سخن حاج ملا هادی سبزواری، در اوّل بحث «بدهات وجود» در آغاز منظومه‌ی حکمت، قابل تأمل است؛ می‌نویسد:

«معرف الوجود شرح الاسم و ليس بالحدّ و لا بالرّسم»

زیرا وجود، همان‌طور که حاجی خود به آن اذعان دارد، «حدّ» حقیقی و منطقی ندارد؛ پس معرف آن نمی‌تواند «شرح اسم» باشد، بلکه معرف آن فقط «شرح لفظ» است. (۵۲۱) - منظور مطلب «لم اثبات» و مطلب «لم ثبوت» است. «و اوّل، طلب علّت وجود تصدیق را بود در ذهن، چنان‌که: چرا عالم را علّتی است. و دوّم، طلب آن علّت را در خارج، چنان‌که: چرا مغناطیس جذب آهن کند.» (اساس الاقتباس، ص ۳۵۱).

(۵۲۲) - منظور نحوه‌ی بیان مطلب «هل بسیط» است، که از «وجود» شیء می‌طلبد؛ به عقیده‌ی ابن سینا بهتر است که قیاسی که «هل بسیط» را بیان می‌کند به صورت شرطی استثنائی باشد؛ به صورت زیر:

اگر «الف» موجود نمی‌بود، فلان حکم را نداشت؛

لکن «الف» فلان حکم را دارد،

پس «الف» موجود است.

(۵۲۳) - منظور ابن سینا از «مطلب مائی که به حسب ذات است» مطلب «ما حقیقه» است.

(۵۲۴) - منظور مطلب «هل بسیط» است.

(۵۲۵) -- یادداشت شماره‌ی ۵۲۰.

(۵۲۶) - مقصود این است که مطلب «ما شارحه»، بعد از پاسخ مطلب «هل بسیط»، به مطلب «ما حقیقه» تبدیل می‌شود. - یادداشت شماره‌ی ۵۲۰.

(۵۲۷) - مقصود این است که مطلب «ما حقیقه» به نحوی تابع مطلب «هل مرکب» است. مثال؛ اگر گفته شود که:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۱۲

«الف معلول است»، و این بیان گر «هل مرکب» الف است. اگر از گوینده‌ی این سخن سؤال کنیم که: «چرا الف معلول است؟» و او پاسخ دهد: «زیرا علت دارد»؛ در این جا اگر پرسیم: «ما العلة» (علت چیست؟)، در واقع مطلب «ما حقیقه» را مطرح کرده‌ایم. پرسیدن «ما العلة»، در این جا سؤال از حدّ اکبر است. زیرا می‌توان در این خصوص قیاس و استدلال زیر را تشکیل داد:

الف معلول است / و هر معلول علت دارد - بنابراین الف علت دارد.

و «علت»، در این جا «حدّ اکبر» است. به همین خاطر ابن سینا در توضیح این مطلب می‌نویسد: «تا این که به این صورت در آید که گویی پرسیده می‌شود که «حدّ اکبر» یا «حدّ اوسط» چیست». می‌توان مطلب «ما حقیقه» را در مثال فوق روی «حدّ اوسط» نیز مطرح کرد و پرسید: «ما المعلوم؟» و در قیاس فوق، روشن است که «معلوم» حدّ اوسط است. پس کیفیت تابع بودن مطلب «ما حقیقه» بر مطلب «هل مرکب» این است که گویی یا از «حدّ اکبر» و یا از «حدّ اوسط» پرسیده می‌شود. نیز - یادداشت شماره‌ی ۶۰۷ پس از این و متن مربوط به آن. (۵۲۸) - بیان ابن سینا در این جا تا حدودی پیچیده است. مقصود او این است که وقتی از وجود یا عدم یک عارض پرسیده می‌شود، این پرسش واحد نسبت به موضوع عارض (یعنی: معروض)، مطلب «هل مرکب» و نسبت به خود عارض، مطلب «هل بسیط» است. زیرا وجود فی نفسه‌ی هر عارض عینا وجود للغیره‌ی اوست.

(۵۲۹) - منظور از «هلیت مطلق» مطلب «هل بسیط» است. نیز - یادداشت قبل.

(۵۳۰) - ابن سینا در این فقره دوباره به دوگونگی مطلب «ما» باز می‌گردد؛ - یادداشت شماره‌ی ۵۲۰ پیش از این.

(۵۳۱) - مقصود، فصل پنجم از مقاله‌ی اول برهان شفاء است؛ به آن جا مراجعه کنید.

(۵۳۲) - منظور از «هلیت»، «هل بسیط» است. ابن سینا دوباره در این جا به دوگونگی مطلب «ما» اشاره کرده و سخن قبل خود را تکرار می‌کند. - یادداشت‌های ۵۳۰ و ۵۲۰ و متن مربوط به آن‌ها.

(۵۳۳) - در این جا منظور ابن سینا، به تبع ارسطو (- انولوطیقا الاواخر، فصل ۲، مقاله‌ی دوم؛ ۸۹ الف: ۷؛ «و ذلک انّ الوسط هو العلة»). از حدّ اوسط و علت، همان مطلب «لم» است.

(۵۳۴) - اصطلاحات: «موجود بالجزء» و «موجود علی اطلاق» را ارسطو به کار برده است (- انولوطیقا الاواخر؛ ۸۹ الف: ۲). منظور از «موجود بالجزء» مفاد «هل مرکب» و منظور از «موجود علی اطلاق» یا به تعبیر ابن سینا «موجود بالکل» مفاد «هل بسیط» است.

(۵۳۵) - در متن عقیفی واژه‌ی «آلاله» آمده است (- عقیفی، الشفاء، برهان، ص ۲۶۳) و ایشان در یادداشت شماره‌ی ۸ آن صفحه نوشته‌اند که در تمام نسخه‌های خطی «آلاله» ضبط شده است. این مثال از ارسطو گرفته شده است (- انولوطیقا الاواخر، ۸۸ ب: ۳۳ و ۸۸ ب: ۳۴). در هر دو موضع از انولوطیقا الاواخر «اله» ضبط شده است و در ترجمه‌ی انگلیسی نیز، عینا در همان دو موضع، واژه‌ی «God» آمده است. بنابراین ما در متن عربی واژه‌ی «اله» و در متن فارسی واژه‌ی «خدا» آوردیم.

(۵۳۶) - پرسش «لم»، در واقع پرسش از «حدّ اوسط» برهان است. وقتی می‌پرسیم: «لم نیکسف القمر» (چرا ماه می‌گیرد)، گویی پرسیده‌ایم که: «آن حدّ اوسطی که در برهان اثبات کننده‌ی گرفتگی ماه به کار گرفته

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۱۳

می‌شود چیست؟» برای ادامه‌ی این بحث - یادداشت شماره‌ی ۵۳۸ و متن مربوط به آن. (۵۳۷) - منظور از «دو حدّ دیگر» موضوع و

محمول، یا حدّ اصغر و حدّ اکبر، در نتیجه‌ی برهان است.

(۵۳۸) - حاصل بحث ابن سینا در این جا این است که هر چند بحث از «لم» به وجهی به بحث «ما» برمی گردد (- یادداشت شماره‌ی ۵۳۶ و متن مربوط به آن)، اما این طور نیست که هر بحث از «ما» نیز به وجهی بحث از «لم» باشد. ابن سینا برای رفع این توهّم که هر بحثی از «ما» نیز به وجهی بحث از «لم» و «حدّ اوسط» است، چند مطلب را، که به هم وابسته‌اند، مطرح می‌کند:

(۱) در جایی که حدّ اوسط علتّ ثبوت اکبر بر اصغر در نفس الامر نیست (یعنی: برهان، برهان لمّ نیست) پاسخ پرسش از ماهیّت حدّ اوسط - که «مطلب لم» است - نمی‌تواند به عنوان «حدّ» حدّ اکبر تلقی شود. این امر در براهین لمّ امکان دارد. برای نحوه‌ی تحقیق این امر - فصل چهارم از مقاله‌ی چهارم.

(۲) بنابراین علتّ ایجاب‌کننده‌ی یک چیز، همواره حدّ، یا جنس و فصل، و یا مادّه و صورت آن چیز نیست. جنس و فصل، یا ماده و صورت - که تعبیر دیگر حدّ است - فقط وقتی می‌تواند در یک برهان علت (یعنی: حدّ اوسط، قرار گیرد که بخواهیم از طریق آن برهان وجود فی نفسه‌ی یک چیز را اثبات کنیم؛ یعنی مفاد هل بسیط را. ولی اگر بخواهیم مفاد هل مرکّب را اثبات کنیم، توسط جنس و فصل - یا: توسط ماده و صورت - امکان ندارد. زیرا وجود فی نفسه‌ی چیز است که می‌تواند مرکّب از ماده و صورت (یعنی از: جنس و فصل) باشد؛ اما وجود چیزی برای چیزی (- مفاد هل مرکّب) جنس و فصل - یا ماده و صورت - و بنابراین حدّ ندارد، تا بحث از مطلب «لم» آن - که بحث از حدّ اوسط است - عبارت از بحث از «حدّ» آن باشد. به همین جهت ابن سینا نوشت: «زیرا عللی که اموری را ایجاب می‌کنند، و این امور نه اشیاء فی نفسه هستند و نه به وجهی با خود علل یکسان‌اند، نمی‌توانند صورت و ماده باشند». نیز - یادداشت بعد و متن مربوط به آن.

(۵۳۹) - در این پاراگراف، ابن سینا، مطلبی را که در پاراگراف قبل به طور مجمل گفته بود، تا حدّی تفسیر می‌کند. تمام سخن این است که «وجود چیزی برای چیزی» ماهیّت ندارد، تا حدّ، و بنابراین جنس و فصل، یا مادّه و صورت داشته باشد؛ پس پاسخ پرسش از «لم» - و حدّ اوسط - این گونه امور «حدّ» آن‌ها محسوب نمی‌شود. برای فهم آسان‌تر متن این پاراگراف می‌توانید به شرح زیر فرض کنید: جنس اعلی:

جسمیّت؛ جنس متوسط: حیوان؛ و نوع اخیر: انسان.

(۵۴۰) - برای تفصیل این دو مثال - مثال‌های «برهان لمّ» در فصل هفتم از مقاله‌ی اول برهان شفاء.

(۵۴۱) - آری گاهی اجزاء یا جزء حدّ شئی حدّ اوسط قرار می‌گیرد؛ استدلال زیر را در نظر بگیرید:

هر انسان حیوان است / و هر حیوان جسم است - بنابراین هر انسان جسم است.

که در آن «حیوان» با این «جزء حدّ» انسان است، حدّ اوسط واقع شده است.

(۵۴۲) - اگر حدّ اوسط از حدّ اکبر اخصّ باشد، معنی آن این است که چنین حدّ اوسطی نمی‌تواند «حدّ» حدّ اکبر باشد، زیرا اخصّ نمی‌تواند حدّ اعمّ از خود باشد.

(۵۴۳) - هدف از استدلال و برهان، اثبات «ثبوت الاکبر للاصغر» (یعنی: نتیجه) است؛ با شناختن «حدّ اصغر» که فقط موضوع نتیجه‌ی برهان است - این هدف حاصل نمی‌شود. بنابراین حدّ اوسطی که از حدّ اکبر

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۱۴

اخصّ است، حتّی اگر «حدّ» حدّ اصغر باشد، باز برای شناخت ما از نتیجه (- ثبوت حدّ اکبر بر حدّ اصغر) سودمند نخواهد بود. این است مطالبی که ابن سینا می‌گوید «در جواب آن‌ها همان مطالبی را می‌گوئیم که در جواب دیگران گفته‌ایم». (۵۴۴) - اگر حدود وسطی همواره «حدود» اشیاء بودند، در این صورت با دانستن «حدّ» یک چیز، و هر چیز، به ماهیّت واقعی آن چیز پی می‌بردیم.

(۵۴۵) - یعنی برای اثبات حدّ اکبر بر حدّ اصغر در یک برهان، لازم است بر تعریف و حدّ حدّ اکبر به صورت بالقوه یا بالفعل قبلا

آگاهی داشته باشیم.

(۵۴۶) - منظور از «حمل محدود»، در این جا، ثبوت حدّ اکبر بر حدّ اصغر است؛ و منظور از «محدود» حدّ اکبر است.

(۵۴۷) - منظور این است که اگر قانون استدلال برهانی این بود که:

(۱) ثبوت «حدّ» حدّ اکبر بر حدّ اصغر ظاهر باشد، و

(۲) ثبوت خود حدّ اکبر بر حدّ اصغر خفی، و بنابراین مطلوب باشد، و

(۳) «حدّ» حدّ اکبر، حدّ اوسط باشد،

در این صورت، اصلاً ندرت می‌شد برهان اقامه کرد، زیرا چنین چیزی به ندرت اتفاق می‌افتد.

(۵۴۸) - منظور «محمول اعم»، در این جا، حدّ اکبر است. سخن ابن سینا این است که چگونه امکان دارد که برهانی داشته باشیم که

(۱) حدّ اوسط آن از حدّ اکبر آن اخصّ باشد و (۲) در عین حال این حدّ اوسط اخصّ، «حدّ» حدّ اکبر نیز باشد. زیرا امر اخصّ نمی‌تواند معرف امر اعمّ از خود باشد.

(۵۴۹) - بحث از «لم هو» به وجهی بحث از «ما هو» است؛ (- یادداشت شماره‌ی ۵۳۶ و متن مربوط به آن).

(۵۵۰) - از آن جا که «حدّ» از ذاتیات مقوم تشکیل می‌شود، و از آن جا که ذاتیات مقوم در تمام افراد یک نوع یکسان‌اند، پس هر قضیه‌ای که شامل حدّ باشد با سور کلی منعقد می‌شود. نیز - یادداشت شماره‌ی ۵۷۳ و متن مربوط به آن.

(۵۵۱) - منظور از موضوع، حدّ اصغر، و منظور از محمول، حدّ اکبر است.

(۵۵۲) - زیرا اگر همه چیز برهان‌پذیر بودند، و هیچ چیز بدیهی و خودبه‌خود بین وجود نداشت، تمام براهین بر همدیگر متوقف بودند و تسلسل پیش می‌آمد؛ و در این صورت هیچ برهانی در واقع برهان نبود.

(۵۵۳) - یعنی اجزاء حدّ با همدیگر تألیف می‌شوند ولی بر همدیگر حمل نمی‌شوند، اما اجزا برهان بر همدیگر حمل می‌شوند و با همدیگر تألیف نمی‌شوند.

(۵۵۴) - در این فصل، ابن سینا به تبع ارسطو (- انولوپیکا الاواخر، فصل‌های ۴ و ۵ از مقاله‌ی دوم) دو مسأله‌ی مهم درباره‌ی «حدّ» مطرح می‌کند:

(۱) حدّ با برهان کسب نمی‌شود، زیرا هر برهان حدّ اوسط لازم دارد، و محال است حدّ اوسط، حدّ یا اسم، یا فصل و یا خاصّه باشد. این مطلب در فصل ۴ از مقاله‌ی دوم انولوپیکا الاواخر طرح شده است.

(۲) حدّ با تقسیم کسب نمی‌شود؛ مأخوذ از فصل ۵ از مقاله‌ی دوم انولوپیکا الاواخر.

(۵۵۵) - حدّ باید بر محدود منعکس و با آن مساوی باشد، زیرا حدّ از ذاتیات مقوم محدود تشکیل می‌شود، و حاقّ ماهیت محدود را بیان می‌کند. اگر حدّ با قیاس کسب شود، باید در این قیاس، حدّ اصغر، محدود

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۱۵

و حدّ اکبر، حدّ باشند. معنی این سخن این است که حدّ اصغر و حدّ اکبر چنین قیاسی مساوی باشند؛ اما این تساوی به دلایلی که بعد از این در متن کتاب مطرح شده محال است. بنابراین حدّ با قیاس قابل اکتساب نیست.

در این جا ممکن است پرسیده شود که چرا در قیاسی که نتیجه‌ی آن، حدّ است، حدّ اصغر باید محدود و حدّ اکبر باید حدّ باشد؟ پاسخ این است که، هر «حدّ»، از آن جهت که «حدّ» است، باید به صورت قضیه‌ی موجهی کلیه منعقد شود (- یادداشت شماره‌ی

۵۵۰ پیش از این) بنا بر باید از قیاس شکل اول نتیجه شود. زیرا شکل دوم بنا بر شروط انتاج خاص خود، نتیجه‌ی موجه و شکل سوم بنا بر شروط انتاج خاص خود، نتیجه‌ی کلیه تولید نمی‌کند. و وقتی قیاس به صورت شکل اول تألیف شود، حدّ اصغر آن، محدود و حدّ اکبر آن، حدّ خواهد بود. (۵۵۶) - زیرا گفتیم، شکل قیاس باید شکل اول باشد؛ مقدمه‌ی صغری و مقدمه‌ی کبری

این قیاس باید کلیه و موجه باشند، زیرا بنا بر فرض نتیجه‌ی آن «حدّ» است که به صورت قضیه‌ی موجهی کلیه است. پس حدّ اوسط هم باید با حدّ اصغر- در مقدمه‌ی صغری- و هم با حدّ اکبر در مقدمه‌ی کبری مساوی و بر هم منعکس باشند.

(۵۵۷)- زیرا فقط این چهار امور می‌توانند با حدّ اصغر مساوی باشند، بنابراین فقط یکی از این چهار امر می‌تواند حدّ اوسط واقع شود؛ چون حدّ اوسط با حدّ اصغر مساوی فرض شده است.- یادداشت قبل.

(۵۵۸)- انولوطیقا الاواخر؛ ۹۱ الف: ۱۶.

(۵۵۹)- منظور از «شیء» در این جا «حدّ اصغر» است.

(۵۶۰)- زیرا اگر حدّ اوسط از حدّ اصغر اعمّ باشد، مقدمه‌ی کبری کاذب خواهد شد! برای توضیح این یک مثال طرح می‌کنیم:

فرض کنیم می‌خواهیم «حدّ» انسان را از یک قیاس و برهان نتیجه بگیریم. «حدّ» انسان عبارت است از:

«حیوان ناطق». در این جا انسان حدّ اصغر است و «حیوان ناطق» حدّ اکبر است. نتیجه‌ی برهان مذکور باید این باشد که: «بنابراین هر انسان حیوان ناطق است». اگر در این برهان، حدّ اوسط از حدّ اصغر (- انسان) اعمّ باشد، مقدمه‌ی کبری کاذب می‌شود. فرض می‌کنیم «ماشی» حدّ اوسط باشد؛ و می‌دانیم که «ماشی» از «انسان» اعمّ است؛ در این صورت، برهان ما برای اثبات حدّ انسان به شکل زیر خواهد بود:

هر انسان ماشی است / و هر ماشی حیوان ناطق است- بنابراین هر انسان حیوان ناطق است.

واضح است که در این استدلال مقدمه‌ی کبری کاذب است. پس برای اثبات «حدّ»، آنچه از «حدّ اصغر» اعمّ باشد صلاحیت ندارد حدّ اوسط واقع شود.

(۵۶۱)- منظور از «ماهیتا فلان صفت را داشتی» این است که محمول حدّ موضوع باشد.

(۵۶۲)- منظور ابن سینا از «هر آنچه که به ب موصوف است» عبارت است از حمل شایع، که شامل تمام مصادیق می‌شود؛ و منظور او از «ب از آن حیث که ب است» فقط ماهیت «ب» و حمل اولی است.

(۵۶۳)- یعنی بنا بر حمل اولی ذاتی، حتی اگر حدّ اوسط با حدّ اصغر از نظر مصادیق مساوی باشد، از نظر مفهوم مغایرت خواهند داشت.

(۵۶۴)- زیرا رسم از خاصه و فصل تشکیل می‌شود.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۱۶ (۵۶۵)- منظور از «اصولی که در گذشته گفته شده» مطالب بیان شده در مبحث «کلیات خمس» است.

(۵۶۶)- یعنی حمل اولی ذاتی.

(۵۶۷)- یعنی حمل شایع مصداقی.

(۵۶۸)- یعنی: «حیوان ناطق میرنده».

(۵۶۹)- یعنی آن معنی، به عنوان حدّ، به حمل اولی بر ضاحک یا ناطق قابل حمل نیست.

(۵۷۰)- زیرا «حیوان ناطق میرنده» حدّ تک تک افراد انسان نیست بلکه حدّ «ماهیت انسان» است.

(۵۷۱)- به طور کلی استدلال ابن سینا در این پاراگراف چنین است: اگر بگوییم که: «حیوان ناطق میرنده» حدّ ماهیت انسان است، در این صورت مقدمه‌ی کبری در قیاسی که این «حدّ» را نتیجه می‌دهد لازم نخواهد بود، زیرا آن قیاس چنین است:

هر انسان ضاحک (یا ناطق) است / و هر ضاحک (یا ناطق) حیوان ناطق میرنده است- بنابراین انسان حیوان ناطق میرنده است.

در این قیاس، اگر منظور از ضاحک (یا ناطق) در مقدمه‌ی کبری ماهیت انسان باشد و این مطلب خود به خود بین باشد، در این صورت این مقدمه کبری لازم نیست، زیرا پیشاپیش با حمل ضاحک (یا ناطق) در مقدمه‌ی صغری مفاد کبری هم دانسته شده است.

اما اگر بگویم منظور از ضاحک تک‌تک افراد انسان است، این هم کاذب است (- یادداشت قبل). پس نمی‌شود گفت منظور از ضاحک (یا ناطق) ماهیت انسان است و نه می‌شود گفت منظور از آن تک‌تک افراد انسان است؛ و بنابراین مقدمه‌ی کبری مهمل خواهد بود، زیرا مصداق ضاحک (یا ناطق) در آن روشن نیست.

(۵۷۲) - زیرا فقط خاصه، فصل، رسم، و یا حدّ می‌توانند حدّ اوسط باشند (- یادداشت شماره‌ی ۵۵۷ پیش از این و متن مربوط به آن).

(۵۷۳) - به همین خاطر، هر حدّ، چون با ماهیت محدود مساوی است، باید به صورت قضیه‌ی موجهی کلیه منعقد شود. نیز - یادداشت‌های شماره‌ی ۵۵۰ و ۵۵۵ و متن مربوط به آن‌ها.

(۵۷۴) - این مثال عینا در انولوطیقا الاواخر (۹۱ الف: ۳۸) آمده است. استاد عبد الرحمن بدوی در حاشیه‌ی مربوط به این مثال نوشته است که در نسخه‌ی خطی، روی واژه‌ی «عدد» نوشته شده است: «جوهر». در متن انگلیسی هم واژه‌ی mumber آمده است. (۵۷۵) - مانند:

نفس عدد ذاتا محرک است / و هر عدد ذاتا محرک، ذاتا مبدأ حیات است - بنابراین نفس، ذاتا مبدأ حیات است.

(۵۷۶) - عبارت متن عربی «برهان» در این جا (صفحه‌ی ۲۷۳، عقیقی، چنین است: «و اما الا یکون «ب» فقد صحّ اوّلا انه حدّ «لج» بقیاس آخر، و اما ان یکون التحدید لیس طریقه الانتاج بقیاس». اگر عین این عبارت را ترجمه می‌کردیم چنین می‌شد: «یا از ابتدا توسط قیاس دیگری این روشن نیست که «ب» حدّ «ج» است، و یا این که انتاج توسط قیاس، طریق اکتساب حدّ نیست». اما به نظر من، متن عربی به صورتی که در چاپ عقیقی آمده است درست نیست، زیرا ابن سینا می‌خواهد بگوید: «حدّ بودن «ب» برای «ج» از دو حال خارج نیست: (۱) یا این امر از طریق یک قیاس ثابت شده است، و (۲) یا از طریق قیاس ثابت برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۱۷

نشده است». ابن سینا سپس خود آورده است که: «جایز نیست که تبیین حدّ بودن، بر قیاس معول باشد» یعنی شق (۱) محال است و بنابراین شق (۲) ثابت است. به همین خاطر، به نظر من متن عربی باید به شرح زیر تصحیح شود: «و اما ان یکون «ب» فقد صحّ اوّلا انه حدّ «ج» بقیاس آخر، و اما ...». متن ترجمه‌ی من نیز مطابق این تصحیح است. به‌طور خلاصه به جای «الا یکون» باید «ان یکون» باشد، تا استدلال متن درست گردد. (۵۷۷) - منظور از «ارتجالی» و «اقتضایی» بودن، برهانی نبودن است.

(۵۷۸) - از اوّل فصل تا این جا این مطلب ثابت شد که حدّ با برهان اثبات و اکتساب نمی‌شود.

(۵۷۹) - انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی دوم، فصل پنجم.

(۵۸۰) - منظور مباحث کتاب «قیاس» است.

(۵۸۱) - استقراء دوری آن است که در آن برای اثبات قضیه‌ای که از عناصر لازم برای اثبات حکم کلی است، از طریق استقراء به خود آن قضیه توسّل شود. (- یادداشت شماره‌ی ۱ استاد عقیقی در صفحه‌ی ۲۷۵ برهان).

(۵۸۲) - مشکلی که ابن سینا در این جا در خصوص استقراء مطرح می‌کند، همان پرسش مشهور هیوم درباره‌ی استقراء است. می‌گوید: چه بسا حکم آنچه مشاهده نشده، برخلاف حکم چیزی باشد که مشاهده شده است.

David Hume, A Treatise of Human Nature, Ed: L. A. selby - Bigge, second Edition, ۱۷۹۱, Oxford, Book I, Part III, sect. VI, p. ۱۹. (sect. XII, p. ۱۳۹.)

(۵۸۳) - محمول‌های خاصی ممکن است تک‌تک بر یک موضوع واحد قابل حمل باشند؛ اما به صورت مجتمع بر آن موضوع قابل حمل نباشند. این در صورتی است که بخواهیم محمول‌های یک موضوع را به صورت قید یکدیگر بر همان موضوع حمل کنیم؛

مثلاً، می‌تواند صحیح باشد که: علی نویسنده است، و علی زیبا است؛ اما می‌تواند صحیح نباشد که: علی نویسنده‌ی زیبایی است. به همین ترتیب ممکن است از راه تقسیم بتوانیم محمول‌های مختلف را تک‌تک بر یک موضوع حمل کنیم؛ اما شاید حمل جمیع آن محمول‌ها برای آن موضوع، یک‌جا، راست نیاید. در حالی که حدّ، از حمل جمیع محمول‌های ذاتی یک چیز به صورت یک‌جا بر آن چیز تشکیل می‌شود.

(۵۸۴) - منظور از کتاب «باریر میناس» کتاب «عبارت» است. برای این بحث در منطق ارسطو - عبد الرحمن بدوی، منطق ارسطو، جلد ۱، کتاب العبارة، فصل ۱۱؛ و ابن سینا، محمود الخضیری، الشفاء، العبارة، دار الکاتب العربی للطباعة و النشر، مصر، مقاله‌ی دوم، فصل سوم.

(۵۸۵) - یعنی همان‌طور که می‌دانی، تقسیم گاهی اولی است، و گاهی تقسیم غیر اولی است.

(۵۸۶) - و البته این اوصاف، جزو اوصاف ذاتی انسان نیستند.

(۵۸۷) - یعنی وقتی در قیاس دوم استدلال کرده و می‌گوییم:

این مجموعه ذاتیات با ماهیت مساوی است / و هر مجموعه ذاتیات که با ماهیت مساوی‌اند، حدّاند - بنابراین این مجموعه ذاتیات، حدّاند.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۱۸

در کبرای این قیاس، «حدّ» را تحدید و تعریف کرده‌ایم؛ می‌توان پرسید حدّ «حدّ» از چه راهی به دست آمده است، آیا آن هم از طریق تقسیم کسب شده است؟ (۵۸۸) - حاصل سخن در این فصل این است که حدّ، که شامل ذاتیات شیء است، در واقع شامل تصوّراتی درباره‌ی شیء است؛ اما برهان بر ثبوت شیء برای شیء دلالت دارد، و بنابراین شامل تصدیقاتی درباره‌ی شیء است؛ پس برهان و حد از هم غریب‌اند و برهان نمی‌تواند حدّ را اثبات کند.

(۵۸۹) - موادّ این فصل، که فصل سوم از مقاله‌ی چهارم برهان شفاء است، به‌طور پراکنده از فصل‌های ۶، ۷، ۸، ۹، و ۱۰ از مقاله‌ی دوم انولوطیقا الاواخر ارسطو اخذ شده است. بحث‌های متفرّق این فصل را می‌توان در ۶ محور اصلی طبقه‌بندی کرد:

محور اول: حدّ شیء از طریق قیاس شرطی، که در آن حدّ یکی از دو ضدّ وضع شود و حدّ ضدّ دیگر از آن استنتاج گردد، قابل کسب نیست؛ زیرا چنین قیاسی مشتمل بر مصادره بر مطلوب اول است. مأخوذ از انولوطیقا الاواخر؛ فصل ۶ مقاله‌ی دوم.

محور دوم: حدّ شیء از طریق استقراء کسب نمی‌شود. مأخوذ از انولوطیقا الاواخر؛ ۹۲ الف: ۳۷ تا ۹۲ ب: ۳.

محور سوم: گمان آن عده مبنی بر امکان تبیین حدّ شیء از طریق قیاس، یک گمان باطل است؛ مأخوذ از انولوطیقا الاواخر؛ ۹۲ ب: ۵-۳۵. (ذیل فصل ۷ از مقاله‌ی دوم انولوطیقا الاواخر).

محور چهارم: گاهی بعضی از براهین در حدس زدن بعضی از حدود، و گاهی بعضی از حدود در حدس زدن بعضی از براهین سودمنداند. مأخوذ از انولوطیقا الاواخر؛ فصل ۸ از مقاله‌ی دوم (۹۳ الف):

۱- ۴۰ و ۹۳ ب: ۱-۱۹).

محور پنجم: مبادی‌ای که برهان ندارند، یعنی وسط ندارند، حدّ ندارند؛ اما این بدین معنی نیست که هر آنچه علّت و وسط دارد، برهان آن بر حدّ آن دلالت می‌کند. مأخوذ از انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی دوم، فصل ۹.

محور ششم: توقع نداشته باشیم که به حدّ هر شیء از راه برهان آن شیء نایل شویم. مأخوذ از انولوطیقا الاواخر؛ مقاله‌ی دوم، فصل ۱۰ (۹۴ الف - ۱ - ۱۰).

(۵۹۰) - فرض می‌کنیم «ب» حدّ «الف» و «د» حدّ «ج» باشد، و «الف» و «ج» ضد هم باشند؛ در این صورت «ب» نیز ضد «د» خواهد بود.

(۵۹۱) - ابن سینا می‌گوید اگر کسی ادعا کند که می‌توان حدّ یک شیء را از طریق یک قیاس استثنایی شرطی از حدّ ضدّ آن شیء استنباط کرد، و این کار را بکند، در استدلال او چهار اشکال منطقی پیش می‌آید.

مثالی که ابن سینا در این باره مطرح می‌کند، حدّ خیر و حدّ شرّ است، با توجه به این که خیر، ضدّ شرّ است.

اگر حدّ شرّ عبارت است از «امر متشّت غیر منتظم»، آن‌گاه حدّ خیر عبارت است از «امر ملتئم منتظم»؛ لکن حدّ شرّ عبارت است از «امر متشّت غیر منتظم»، بنابراین حدّ خیر عبارت است از «امر ملتئم منتظم».

چهار اشکال منطقی موجود در این استدلال عبارتند از:

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۱۹

(۱) اشکال «مصادره به مطلوب اول». در این قیاس، نقیض مطلوب، اول در این قیاس، نقیض مطلوب، یعنی: حدّ شرّ، مصادره شده است؛ یعنی بدون استدلال پذیرفته شده است.

(۲) اشکال «دور». اگر قرار باشد حدّ خیر از طریق حدّ شرّ حاصل شود، پس حدّ شرّ، خود، چگونه به دست می‌آید؟ ناچار باید از طریق حدّ خیر کسب شود - زیرا به عقیده‌ی شخص مدّعی شیء همواره باید از طریق حدّ ضدّ آن شیء اکتساب شود؛ و این دور است

(۳) اشکال سوّم این است که حدّ ضدّ شیء از حدّ شیء اعرف نیست تا توسط آن حدّ شیء تبیین و اکتساب شود؛ «و هر تبیینی که از طریق اعرف نباشد، در واقع تبیین نیست».

(۴) بر فرض بپذیریم که حدّ شیء از طریق حدّ ضدّ آن شیء کسب می‌شود، می‌توان پرسید که حدّ آنچه ضدّ ندارد و حدّ مفهوم ضدّ - به حمل اولی - چگونه کسب می‌شود؟ (۵۹۲) - یادداشت‌های شماره‌ی ۵۸۱ تا ۵۸۷ و متن مربوط به آن‌ها.

(۵۹۳) - آغاز محور دوّم بحث در این فصل.

(۵۹۴) - حدّ، فقط خاص ماهیّت‌ها است، آنچه ماهیّت ندارد، حدّ ندارد. امر معدوم، و مفاهیم غیر ماهوی حدّ ندارد، و هر حدّ و تعریفی از آن‌ها به عمل آید فقط «شرح لفظ» است؛ و حتی «شرح اسم» هم نیست. برای فرق شرح لفظ با شرح اسم - یادداشت شماره‌ی ۵۲۰.

(۵۹۵) - آغاز محور سوّم بحث در این فصل.

(۵۹۶) - منظور از «قولی بر حسب اسم» شرح الاسم است.

(۵۹۷) - به عبارت دیگر، شرح الاسم برهان‌بردار نیست.

(۵۹۸) - یادداشت شماره‌ی ۵۲۰ و متن مربوط به آن. در آن‌جا گفتیم که «شرح اسم» و مطلب «ما شارحه» قبل از مطلب «هل بسیط» است.

(۵۹۹) - یادداشت شماره‌ی ۵۲۰ و متن مربوط به آن. در آن‌جا گفتیم که «ما شارحه»، عینا پس از اثبات وجود شیء - یعنی: مطلب «هل بسیط» - به «ما حقیقه» - یعنی: «حدّ حقیقی» - تبدیل می‌شود. نیز - متن مربوط به یادداشت شماره‌ی ۶۲۰ پس از این.

(۶۰۰) - یعنی «وجود» در ماهیّت شیء داخل نیست، و جزء ذاتیات شیء محسوب نمی‌تواند شد. - یادداشت بعد و متن مربوط به آن.

(۶۰۱) - مطلوب با برهان، «وجود» است، که جزء ذاتیات شیء محسوب نمی‌شود. نتیجه‌ی برهان، همواره پاسخ پرسش «هل» است - خواه «هل بسیط»، خواه «هل مرکّب».

(۶۰۲) - آنچه در ماهیّت شیء داخل است، ذاتی شیء است؛ و ذاتی شیء، برهان‌بردار نیست. این سخن بیان دیگر مطلبی است که درباره‌ی ذاتی شیء گفته‌اند: «ذاتی لم یکن معلّلاً» (حاجی سبزواری، منظومه‌ی حکمت).

(۶۰۳) - آغاز محور چهارم بحث در این فصل.

(۶۰۴) - یعنی برهان «ان مطلق».

(۶۰۵) - یعنی برهان «دلیل».

(۶۰۶) - یعنی از طریق برهان «لم».

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۲۰ (۶۰۷) - یادداشت شماره‌ی ۵۲۷ پیش از این و متن مربوط به آن.

(۶۰۸) - یعنی علت کسوف ماه نیز - که نحوه‌ی قرار گرفتن زمین، و ماه، و خورشید است - روشن می‌شود.

(۶۰۹) - در این مثال حدّ اکبر عبارت است از: «انکساف».

(۶۱۰) - از آغاز محور چهارم بحث، در این فصل، تا این‌جا ابن سینا در اثبات یک مطلب کوشید، آن مطلب - که مطلب مهمی هم هست - این است که: هرگاه برای وجود یک شیء برهان لم، یعنی: برهانی که حدّ اوسط آن علت نتیجه در عالم خارج است، اقامه شود، این برهان می‌تواند ما را بر حدّ آن شیء تَبّه دهد، و به این ترتیب در تحدید آن شیء سودمند افتد. برای بیان دقیق‌تری از این اصل - یادداشت شماره‌ی ۶۱۴ پس از این و متن مربوط به آن.

(۶۱۱) - بنا بر عقیده‌ی قدما، رعد ناشی از خاموش شدن آتش در ابر است. طبق این عقیده، برهان مورد بحث یک برهان لم است و بنابراین می‌تواند بر حدّ رعد تَبّه دهد.

(۶۱۲) - به عقیده‌ی من ارجاع بو علی در این‌جا به فصل ۹ از مقاله‌ی اوّل برهان شفاء است. بخشی از عنوان آن فصل این است: «در چگونگی شناختن آنچه محمول آن در موضوع آن سبب ندارد»؛ که البته این بحث به بحث «استقراء» منتهی می‌شود و البته بحث «استقراء» نیز به بحث «قیاس خفی» و «قاعده‌ی اتّفاقی» می‌انجامد. به آن‌جا مراجعه کنید.

(۶۱۳) - در این‌جا منظور از «انعکاس» این است که همان‌طور که حدّ اوسط بر حدّ اکبر قابل حمل است، حدّ اکبر هم بر حدّ اوسط قابل حمل باشد. و این که بو علی در سطر قبل نوشت: «ما از این مساله فارغ شده‌ایم»، ارجاع به فصل ۱۰ از مقاله‌ی اوّل برهان شفاء است.

(۶۱۴) - به عبارت دیگر، برهان شیء فقط در جائی به حدّ شیء تَبّه می‌دهد که، اولاً از نوع برهان لم باشد، و ثانیاً آنچه باید در حدّ شیء اخذ شود، عیناً حدّ اوسط برهان واقع شود. در واقع این اصل، بیان دقیق‌تر چیزی است که در یادداشت شماره‌ی ۶۱۰ پیش از این و متن مربوط به آن آمده است.

(۶۱۵) - آغاز محور پنجم بحث در این فصل.

(۶۱۶) - آغاز محور ششم بحث در این فصل.

(۶۱۷) - مباحث این فصل از برهان شفاء - که فصل ۴ از مقاله‌ی چهارم است - از فصول ۱۰ و ۱۱ مقاله‌ی دوم انولوطیقا الاواخر ارسطو اخذ شده است. در این فصل ابتدا انواع چهارگانه‌ی حدّ به بحث گذاشته می‌شود، و سپس کیفیت حدّ اوسط قرار گرفتن حدود و انواع علل مطرح می‌گردد.

(۶۱۸) - «طلب می‌کنیم» را در ترجمه‌ی واژه‌ی «نغزو» آورده‌ایم. استاد عفیفی این واژه را به صورت «نغزو» ضبط کرده است (- الشفاء، البرهان، ص ۲۸۸ و یادداشت شماره‌ی ۲ در همان صفحه) و توضیح داده است که در یکی از نسخه‌های خطی به صورت «نغزوا»، و در دیگری به صورت «نغروا» و در سومی به صورت «تعروا» آمده است. به عقیده‌ی ایشان اصل این واژه باید «نغزو» باشد که تحریف کلمه‌ی «نعتبر» به معنی «ننظر» است. به عقیده‌ی من املاء صحیح این کلمه «نغزوا» است از ماده‌ی «غزا - غزوا» به معنی «خواستن و قصد کردن» (- فرهنگ لاروس).

(۶۱۹) - یعنی حدّ، چهار نوع است.

(۶۲۰) - یادداشت‌های شماره‌ی ۵۹۹ و ۵۲۰ پیش از این و متن مربوط به آن‌ها. معنی جمله‌ی اخیر در این

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۲۱

پاراگراف این است که دلالت شرح الاسم بر وجود نیز، دلالت بالعرض است. زیرا شرح الاسم، از آن جهت که شرح الاسم است بر وجود معنی اسم دلالت نمی‌کند، زیرا چه بسا معنی اسم اصلاً وجود نداشته باشد. مثلاً وقتی می‌گوییم: سی مرغ مرغی است که سی بال دارد؛ این در واقع شرح اسم سی مرغ است، که اصلاً وجود خارجی ندارد. (۶۲۱) - از آنجا که هر حد فقط حد یک شیء است (- یادداشت‌های شماره‌ی ۵۵۰، ۵۵۵، و ۵۷۳ پیش از این) بنابراین اجزاء حد باید یک نوع اتحاد داشته باشند. حتی اجزاء شرح اسمی که در عالم خارج متعلق ندارد نیز از آنجا که به هر حال یک حد و تعریف است باید یک نوع اتحاد و وحدت داشته باشند. نیز - یادداشت شماره‌ی ۶۴۰ پس از این و متن مربوط به آن.

(۶۲۲) - حاصل این پاراگراف این است که به عقیده‌ی ابن سینا شرح الاسم که مطابق خارجی ندارد، اتحاد اجزاء آن نمی‌تواند نسبت به خیال واحدی در نفس اخذ شود؛ زیرا معنای چنین شرح الاسم یا معدوم است، اما امری مرکب و مجعول (مانند: انسان پرنده) که در هر حال خیال واحدی در نفس ندارد. پس به عقیده‌ی ابن سینا اتحادی که بین اجزاء شرح الاسم که مطابق خارجی ندارد اعتبار می‌شود از نوع اتحادی است که مثلاً در خصوص «یک قصیده، یا یک کتاب» معتبر است.

(۶۲۳) - منظور «شرح الاسم» است؛ یعنی «شرح الاسم» یکی از انواع چهارگانه‌ی «حد» است.

(۶۲۴) - «جنس» در مثال رعد همان «صوت» است که در مقدمه‌ی کبرای قیاس اول ذکر می‌شود؛ (- یادداشت شماره‌ی ۳، استاد عفیفی در صفحه‌ی ۲۹۱ برهان شفاء).

(۶۲۵) - بیان مرحوم ابن سینا در این پاراگراف تا اندازه‌ای پیچیده و مغلق است. می‌نویسد: ارسطو حدی را که مبدأ برهان است ذکر نکرده و فهم آن را به خود خواننده واگذار کرده است. حدی که مبدأ برهان است عبارت است از حد اوسطی که در برهان اول واقع است؛ در مثال رعد، این حد عبارت است از «رطوبتی که آتش در آن خاموش شده است». به عقیده‌ی شیخ این نوع حد قسم چهارم حد است. سه قسم دیگر عبارتند از: (۱) حدی که مطلب «ما شارحه» را تشکیل می‌دهد؛ و (۲) حدی که نتیجه‌ی برهان دوم است، در مثال رعد: رعد عبارت است از صوتی که در ابر حادث می‌شود؛ و (۳) حد تام، یعنی مجموع حد مبدأ برهان و حد نتیجه‌ی برهان، در مثال رعد: رعد عبارت است از صوت حاصل خاموش شدن آتش در ابر.

سپس ابن سینا در این پاراگراف می‌گوید در بعضی جاها فقط حدی را داریم که مبدأ برهان است و آن در جایی است که می‌خواهیم امری را تحدید کنیم که علت ندارد؛ چون چنین چیزی علت ندارد، پس برهان هم ندارد و بنابراین نتیجه‌ی برهان هم ندارد. پس در این جا نه حد تام داریم که مجموع حد مبدأ برهان و حد نتیجه‌ی برهان باشد، زیرا برهان و نتیجه‌ی برهان نداریم؛ و نه حد نتیجه‌ی برهان داریم؛ تنها حدی که می‌توانیم داشته باشیم حد مبدأ برهان است.

در پاراگراف بعد، ابن سینا، حدی را که قبلاً به عنوان حد مطلب «ما شارحه» معرفی کرده است، حد محسوب نکرده و از اقسام حد خارج می‌داند و به این ترتیب می‌نویسد: «حدود حقیقی سه قسم است».

البته باید توجه داشت که مرحوم شیخ آن قسم از مطلب «ما شارحه» را حد محسوب نمی‌کند که مطابق خارجی نداشته باشد.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۲۲ (۶۲۶) - یعنی نتیجه‌ی برهان شرح الاسم است که چون معنای آن تحقق خارجی پیدا کند به حد تبدیل می‌شود.

(۶۲۷) - در این جا منظور از «چیز»، حد اوسط است.

(۶۲۸) - منظور از «تحریف صورت» حفظ نکردن محمول بودن حد است.

(۶۲۹) - تا این جا ابن سینا فقط به بیان کلمات ارسطو پرداخت؛ اینک به بیان آراء خود درباره‌ی مطالب منقول از ارسطو می‌پردازد.

(۶۳۰) - ابن سینا در این جا می‌گوید که حد اوسط قرار دادن حد اصغر برای فهمیدن اصغر لازم نیست و فایده‌ای ندارد مگر

برای افراد ابله و کودن. زیرا اگر کسی معنی موضوع (یعنی: حد اصغر) را نفهمد، چگونه می‌تواند حد آن موضوع را حد اوسط قرار دهد تا معنی آن موضوع را بفهمد؟ حد اوسط قرار دادن حد و تعریف حد اصغر، برای فهمیدن معنی حد اصغر خود مستلزم این است که قبلاً معنی حد اصغر فهمیده شده باشد؛ پس این کار نوعی مصادره بر مطلوب اول است. از سوی دیگر وضع حد اصغر به عنوان موضوع برای حمل حد و تعریف آن بر آن به عنوان حد اوسط، خود وضع حد و تعریف حد اصغر است. یعنی وضع شیء مساوی است با وضع حد شیء.

پس حد اوسط قرار دادن حد و تعریف حد اصغر، برای فهمیدن حد اصغر سودمند نیست، مگر برای افراد ابله و کودن. (۶۳۱) - در این پاراگراف می‌گوید حتی استفاده از حد و تعریف حد اصغر به عنوان حد اوسط برای فهمیدن صحت حمل حد اکبر بر حد اصغر در نتیجه‌ی برهان نیز سودمند نیست. زیرا اگر حمل اکبر بر اصغر بین نیست، حمل اکبر بر حد اوسط - که حد و تعریف حد اصغر است - نیز بین نخواهد بود. و اگر حمل اکبر بر اصغر بین است، دیگر لزومی ندارد که تعریف و حد حد اصغر را حد اوسط این حمل قرار دهیم.

(۶۳۲) - یعنی به وجهی که در یادداشت شماره‌ی ۶۳۰ توضیح داده شد بازگشت می‌کند.

(۶۳۳) - منظور از «تمام» علت غائی است.

(۶۳۴) - مواد این فصل، از فصل‌های ۱۱، ۱۲، و ۱۳ از مقاله‌ی دوم انولوطیقا الاواخر اخذ شده است. محور اصلی بحث در این فصل را بحث درباره‌ی انواع علل و کیفیت دخول آن‌ها در حد تشکیل می‌دهد.

(۶۳۵) - منظور از «مبدأ عنصری» علت مادی و از «مبدأ صوری» علت صوری است.

(۶۳۶) - از «مبدأ تمامی» غایت مدنظر است.

(۶۳۷) - یعنی بالقوه بودن معلول، علت نمی‌خواهد؛ همین قدر که علت، موجود و بالفعل نباشد، معلول خود به‌خود بالقوه است.

(۶۳۸) - زیرا امکان ندارد علت صوری، یا علت غائی، به صورت بالفعل تحقق داشته باشند ولی معلول تحقق نداشته باشد.

(۶۳۹) - طرح سؤال فوق به این صورت که: «چرا نور چراغ در فضای وسیعی نفوذ می‌کند، اگر نفوذ کند؟» و تأکید بر عبارت «اگر نفوذ کند» به این خاطر است که در خصوص ماهیت نور، فیزیک‌دانان قدیم عقاید مختلفی داشته‌اند (روانشناسی شفاء، ص ۹۹ و بعد). ابن سینا، خود، اعتقاد دارد که نور جسم

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۲۳

نیست و حرکت هم ندارد (- همان‌جا). به همین خاطر در این‌جا آن سؤال را به صورت شرطی مطرح کرده است، به این صورت که: «چرا نور در فضای وسیعی نفوذ می‌کند، اگر اصلاً بتواند نفوذ کند؟» (۶۴۰) - یادداشت شماره‌ی ۶۲۱ پیش از این.

(۶۴۱) - در این پاراگراف، ابن سینا می‌کوشد نشان دهد که باید علل قریب و بالذات شیء در حد شیء اخذ شوند؛ زیرا حد شامل تمام ذاتیات است. می‌دانیم که منظور از «ذاتی» درباره‌ی «حد» ذاتی باب ایساغوجی است. زیرا ذاتی باب برهان در واقع یک سری اعراض ذاتی‌اند که خارج از ماهیت شیء‌اند و فقط به شیء یا جنس شیء اختصاص دارند. پس آنچه مسلم است این است که حد شیء باید شامل تمام ذاتیات (باب ایساغوجی) شیء باشد. پس چرا ابن سینا می‌نویسد: «تمام این علل باید در حد وارد شوند، و اگر ذاتی باشند هیچ چیزی از آن‌ها کنار گذاشته نشود» (- صدر پاراگراف مورد بحث)؟

می‌دانیم که علت غائی و علت فاعلی، هیچ کدام، در ماهیت شیء داخل نیستند و هرگز به عنوان ذاتی باب ایساغوجی شیء محسوب نمی‌شود، زیرا علل ماهیت فقط منحصر در علت مادی و علت صوری است، که به یک اعتبار جنس و فصل شیء را تشکیل می‌دهند (- فصل ۱۰ از مقاله‌ی اول برهان شفاء).

به نظر من پاسخ سؤال مذکور را می‌توان از بخش دوم فقره‌ی نقل شده به دست آورد، می‌نویسد: «و اگر ذاتی باشند هیچ چیزی از

آن‌ها کنار گذاشته نشود». این که ابن سینا از این عبارت دقیقاً چه چیزی را در نظر داشته است، برای من مشخص نشد؛ با این حال به نظر می‌رسد که این جمله‌ی ابن سینا را می‌توان با یک عقیده‌ی ظاهراً متروک ارسطو در عالم اسلام درباره‌ی علل اربعه مرتبط دانست. ارسطو در مورد علل اربعه، بدون تردید، دو نوع مثال مطرح کرده است: (۱) مثال «مجسمه‌ی برنزی» و (۲) مثال «انسان».

در مثال اول دو علت مادی و صوری، درونی‌اند؛ اما دو علت فاعلی و غائی، بیرونی‌اند. در فلسفه‌ی اسلامی این علت فاعلی دو قسم شده است: (۱) علت فاعلی طبیعی، و (۲) علت فاعلی الهی (ایجاد کننده). اما درباره‌ی مثال دوم، ارسطو به نحوی سخن گفته است که گوئی هر ۴ علت درونی‌اند! می‌نویسد: «ما بعد الطبیعه؛ ۱۰۴۴ الف: ۳۵ تا ۱۰۴۴ ب: ۲):

«مثلاً علت چونان ماده‌ی انسان چیست؟ بگوییم: «قاعده‌ی ماهانه». علت چونان محرک چیست؟

بگوییم: «منی». علت چونان صورت چیست؟ چیستی یا ماهیت انسان. علت چونان «به خاطر آن» چیست؟ غایت. اما شاید هر دو این‌ها یکی‌اند».

(ارسطو، شرف الدین خراسانی - شرف، ما بعد الطبیعه، نشر گفتار، چاپ اول، تهران ۱۳۶۶. تغییر رسم الخط و تأکید از من است). در این عبارت به یکی بودن علت غائی و علت صوری تصریح شده است: «اما شاید هر دو این‌ها یکی‌اند»؛ از سوی دیگر علت فاعلی نیز «منی» است، پس علت فاعلی نیز با آن دو یکی است. گویا ارسطو با ذکر این مثال کوشیده است چهار قسم علت را به دو قسم علت تقلیل دهد: (۱) علت مادی و (۲) علت صوری. این مثال متأسفانه در عالم فلسفه‌ی اسلامی متروک مانده است؛ اما مثال اول (مثال مجسمه‌ی برنزی) مطرح شده، و همان‌طور که استاد عبد الجواد فلاطوری خاطرنشان ساخته است، «مثالی بسیار متناسب بوده، حتی کمک به دلایلی می‌کند که فلاسفه برای اثبات صانعی برای این عالم می‌آورند. شاید هم این یکی از دلایلی باشد که این مثال و نه مثال دوم ارسطو در عالم اسلام رواج یافته

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۲۴

است». (- عبد الجواد فلاطوری، تحوّل بنیادی فلسفه‌ی یونان در پرتو اندیشه‌ی اسلامی، در دومین یادنامه‌ی علامه‌ی طباطبائی، صص: ۱۹۵-۲۱۷. فقره‌ی نقل شده در ص: ۲۰۹). تا آن‌جا که من اطلاع دارم، ارسطو این مثال را یک بار دیگر در ما بعد الطبیعه (۱۰۷۰ ب: ۳۳) مطرح کرده است؛ و دیگر در جائی مطرح نکرده است. متأسفانه به خاطر عدم دسترسی به تفسیرهای معتبر درباره‌ی ارسطو من نمی‌دانم که نظر مفسرین ارسطو درباره‌ی این مثال چیست (و امیدوارم که ان شاء الله روزی بتوانیم به منابع خارجی به آسانی دسترسی داشته باشیم) با این حال می‌توان گفت که براساس این مثال، به عقیده‌ی ارسطو در جهان طبیعت و نه جهان مصنوعات علل صوری، غائی، و فاعلی یک چیزاند. اگر چنین باشد می‌توان گفت که علل فاعلی و غائی نیز، در امور طبیعی، ذاتی محسوب می‌شود، و آن پرسشی که در صدر این یادداشت مطرح کردیم منتفی می‌شود. پرسش ما این بود: ابن سینا چگونه می‌گوید که «تمام علل باید در حدّ وارد شوند، و اگر ذاتی باشند هیچ چیزی از آن‌ها کنار گذاشته نشود» در حالی که علت فاعلی و غائی بنا بر مبنای فلاسفه‌ی اسلامی ذاتی (آنهم ذاتی باب ایساغوجی) محسوب نمی‌شوند، و از سوی دیگر می‌دانیم که حدّ باید شامل ذاتیات باب ایساغوجی باشد؟ برای طرح این اشکال و پاسخ ابن سینا به آن - یادداشت شماره‌ی ۶۴۴ پس از این و متن مربوط به آن. (۶۴۲) - ملاحظه می‌شود که ابن سینا خود در این دو مثال علل فاعلی و غائی را در حدّ شیء اخذ کرده است، این کار با شرط شمول حد فقط بر ذاتیات باب ایساغوجی ناسازگار است؛ مگر همان‌طور که گفته شد علت فاعلی و غائی به نحوی با علت صوری پیوند داشته و یکسان باشند!

(۶۴۳) - منظور از «موضوع» در این جا «ماده» است؛ یعنی علت مادی.

(۶۴۴) - این همان اشکالی است که ما در یادداشت شماره‌ی ۶۴۱ به تفصیل درباره‌ی آن بحث کردیم. پاسخ ابن سینا به این اشکال و پرسش را نمی‌توان پذیرفت، آن‌جا که می‌گوید: «جواب این است که این اسباب از این جهت در حدّ شیء اخذ می‌شوند که

جوهر شیء به این اسباب متعلق بوده، و اضافی شیء بر این اسباب در جوهر شیء، ذاتی شیء است. و اگر بعضی از اسباب خارج از شیء چنین اوصافی داشته باشند، امکان ندارد جوهر شیء بدون ذکر این اسباب شناخته شود. زیرا در این پاسخ، «ذاتی» تعریف دیگری به خود گرفته است که غیر از ذاتی به معنی باب ایساغوجی است. نیز - یادداشت بعد و متن مربوط به آن.

(۶۴۵) - منظور از «اجزاء قوام» علت صوری و علت مادی است. در این پاراگراف، ابن سینا، اصطلاح جدیدی برای «حدّ» وضع می‌کند؛ همان‌طور که در پاراگراف قبل (- یادداشت قبل و متن مربوط به آن) برای «ذاتی» اصطلاح جدیدی وضع کرده است. بنا بر اصطلاح جدید، حدّ نه تنها به ماهیت شیء، بلکه به وجود شیء نیز نسبت داده می‌شود: «حدّ شیء از جهت اثبّتش با سایر علل تمام می‌شود، و این بدین معنی است که ماهیت از آن جهت که موجود است تصوّر شود!»

به نظر من، تمام این توجیهات ناروا از این جا ناشی می‌شود که مثال دوم ارسطو درباره‌ی علل اربعه (مثال انسان - یادداشت شماره‌ی ۶۴۱) مورد غفلت واقع شده است.

(۶۴۶) - منظور از «علل مفارق»، علل فاعلی و غائی است.

(۶۴۷) - این توجیه هم نارواست! زیرا چرا «بسیاری از اشیاء نه از حیث ذوات‌شات، بلکه از این حیث که دارای

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۲۵

عرضی از اعراض و لا - حقی از لواحق و نسبتی از نسب هستند تحدید می‌شوند؟ این اشیاء اگر ماهیت دارند، پس چرا از طریق ذاتیات باب ایساغوجی خود تحدید و تعریف نمی‌شوند؟ به نظر من مفهوم «حدّ» در این جا توسط ابن سینا بدون جهت توسعه داده شده است. بهتر است ما «حدّ» را یا همواره شامل ذاتیات باب ایساغوجی بدانیم، و در این صورت از تحدید اموری که ماهیت حقیقی ندارند و از تحدید اموری که ذاتیات آن‌ها برای ما ناشناخته است صرف نظر کنیم؛ و یا این که حداقل درباره‌ی دخیل دانستن علت‌های غائی و فاعلی - حداقل در قلمرو امور طبیعی - فکر کنیم. بار دیگر تکرار می‌کنیم که نمی‌شود علل فاعلی و غائی را خارج از ماهیت شیء بدانیم - منظور من بدون تردید علت فاعلی طبیعی است، نه علت فاعلی الهی - و آن گاه آن‌ها را در حدّ و تعریف شیء اخذ کنیم؛ مگر این که در خصوص «حدّ» مبنای ثابتی نداشته باشیم. همان‌طور که ابن سینا در این جا در خصوص «حدّ» مضطرب شده است. (۶۴۸) - بهتر است از تحدید منطقی «نیرو» که «ذاتی ندارد» صرف نظر شود تا این توجیهات ناروا و تکلف‌های بی‌مورد پیش نیاید.

(۶۴۹) - به عقیده‌ی قدما، نقطه علت وجود دایره است.

(۶۵۰) - منظور از جهت دیگر، غایت به معنی «به خاطر آن» است. یعنی معانی هندسی غایت به معنی «آنچه حرکت به آن ختم می‌شود» ندارند، بلکه غایت به معنی «به خاطر آن» دارند. یعنی غایتی که فعل «به خاطر آن» انجام می‌شود.

(۶۵۱) - یعنی چون دست یافتن به گنج اکثرا یا دائما غایت راه رفتن نیست، پس غایت بالذات آن نیست؛ بلکه نسبت به آن، غایت بالعرض است.

(۶۵۲) - زیرا علتی که علّیت آن بالفعل نیست، نمی‌تواند در یک برهان، حدّ اوسط واقع شود. بو علی می‌گوید چنین علتی می‌تواند در یک برهان حدّ اکبر باشد؛ به نظر می‌رسد که منظور این است که می‌توان با حد اکبر قرار دادن آن در یک برهان، وجود آن را اثبات کرد.

(۶۵۳) - موادّ این فصل از فصل ۱۳ از مقاله‌ی دوم انولوطیقا الاواخر اخذ شده است.

(۶۵۴) - منظور از «ذوات» ماهیات است، و منظور از «اموری که تقسیم نمی‌شوند» اجزاء بسیط ماهیت است.

(۶۵۵) - در این پاراگراف دستور اخذ «حدّ» داده شده است. مهم‌ترین نکته‌ی این دستور جمع‌آوری امور ذاتی قابل حمل بر محدود است. سؤال بسیار اساسی در این جا این است که چگونه می‌توانیم این «امور ذاتی قابل حمل بر محدود» را بشناسیم؟ باید بپذیریم که

ما همواره نمی‌توانیم «ذاتیات» شیء را بشناسیم.

مرحوم استاد علامه‌ی طباطبائی در این خصوص نوشته‌اند؛ (- برهان، ص ۱۱۴): «کنه بسیاری از ماهیات برای ما قابل تصوّر نیست، بلکه به وجهی قبل تصوّر است. از این‌جا نتیجه می‌شود که ماهیاتی که چنین شأنی دارند وقتی که تحدید شوند لازم است عرض خاصّ آن به جای ذاتی، و به ویژه به جای فصول، لحاظ شود؛ و به جای فصل، خاصّیه قریب وضع شود، که این را فصل منطقی گویند.» پس اخذ ذاتیات، امری مقدور نیست، و بنابراین تحدید اشیاء، کاری اگر نه محال، بس دشوار و عملاً دست نیافتنی است. (برای نمونه- بو علی، اوایل رساله‌ی حدود، انجمن فلسفه.)

به همین خاطر پرهیز از مغالطه‌ی «اخذ ما بالعرض به جای ما بالذات» در عمل «تجربه» (- برهان شفاء،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۲۶

مقاله‌ی اول، فصل ۹) امکان‌پذیر نیست، و از این‌جاست که «تجربه» معرفت یقینی تولید نمی‌کند و نمی‌تواند بکند. این نکته شایان تأمل فراوان است. آری من می‌پذیرم که اگر همواره ذاتیات شیء قابل شناختن بود، نه تنها تحدید شیء امری مقدور می‌بود، بلکه تجربه هم، به شرط پرهیز از مغالطه‌ی فوق به همراه فراهم آمدن شرطهای دیگر لازم در تجربه، معرفت یقینی تولید می‌کرد. اما در عمل هیچ کدام از این دو امر مقدور نیست. نیز- یادداشت شماره‌ی ۶۸۳ پس از این. (۶۵۶)- در فلسفه‌ی ریاضی قدیم عدد اول دو معنی داشته است: (۱) از هیچ عددی مرکب نباشد و (۲) هیچ عددی عاّد او نباشد، یعنی: بر هیچ عددی قابل تقسیم نباشد. به معنی اول فقط دو عدد اول می‌توانیم داشته باشیم که عبارتند از: عدد ۲ و عدد ۳؛ زیرا عدد ۲ هرچند ترکیبی از ۱+۱ است ولی ۱ در فلسفه ریاضی قدیم عدد نیست بلکه مبدأ عدد است. و عدد ۳ نیز هرچند مرکب از ۱ و ۲ است: ۳=۱+۲، ولی ۱ عدد نیست. اما بنابراین معنی مثلاً عدد ۵، عدد اول نیست، زیرا می‌توان گفت عدد ۵ مرکب از عدد ۲ و عدد ۳ است. - انولوطیقا الاواخر؛ ۹۶ الف: ۳۵-۴۰.

(۶۵۷)- به عقیده‌ی قدما انواع عدد عبارت‌اند از: ۲، ۳، ۴، ۵، ... و «فرد» و «زوج» عرض لازم انواع عدداند.

(۶۵۸)- یعنی مجموع آن صفات آخر چیزی است که تعریف محمول بر عدد سه بر آن (- مجموع آن صفات) تقسیم می‌شود (- یادداشت شماره‌ی ۲ استاد عفیفی در صفحه ۳۰۸ برهان شفاء).

(۶۵۹)- انولوطیقا الاواخر؛ ۹۶ بک ۱۷-۲۰.

(۶۶۰)- انولوطیقا الاواخر؛ ۹۶ ب: ۱۹-۲۴. عین عبارت ارسطو، که ابن سینا معنی آن را در این‌جا نقل کرده است، چنین است: «ثم بعد ذلك اذا ما اخذ ايما هو جنسه - مثال ذلك: اتری هو من الكميات او من الكيفيات؟ فلننظر الى لوازمه الخاصية بتلك الامور العامية أولا. و ذلك ان التي هي لازمة للاشياء المركبة من غير المتجزئة تكون معلومة من الحدود، من قبل ان الحد و البسيط هو مبدأ الكل؛ و الاشياء اللازمة انما هي موجودة بذاتها للبسائط وحدها فقط، و اما وجودها لتلك الاخر فانما هو من اجل هذه.»

ترجمه: «سپس از میان اخذ شده‌ها، جنس کدام است - مثلاً: آیا آن از کمیات است یا از کیفیات؟ آنگاه لوازم خاصّی را که اولاً بر این امور عام (- جنس) محمول است لحاظ کن. و این بدین خاطر است که لوازم اشیاء مرکب از بسائط از طریق حدودشان معلوم است، زیرا حدود و بسائط مبدأ هر چیزاند؛ و لوازم ذاتا به بسائط و حدّ آنها متعلّق است، و به چیزهای دیگر به خاطر بسائط تعلق دارند.»

استاد عبد الرحمن بدوی در یادداشت‌های صفحه‌ی مربوط به این فقره‌ی نقل شده (- منطق ارسطو، ج ۲، ص: ۴۶۴) توضیحاتی از شارح را- که متأسفانه یا ایشان در مقدمه‌ی عمومی خود به منطق ارسطو این شارح را نشانانده‌اند، و یا برای من معلوم نشد- و یا به عنوان این که در روی کلمات در نسخه‌ی خطی آمده‌اند، آورده است. من برای فهم مقصود ارسطو از این فقره، نیز برای فهم تفسیر و قضاوت ابن سینا درباره‌ی آن، آن توضیحات را عیناً در این‌جا می‌آورم:

۱- «لوازم اشیاء مرکب»- شارح می‌نویسد: «منظور از «لوازم»، چیزهایی است که جنس را قوام می‌بخشند، و منظور از «اشیاء مرکب از بسائط» انواع انواع است. گویی ارسطو می‌گوید: اشیائی مرکب‌اند که از طریق نوع تجزیه‌پذیر نباشند».

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۲۷

۲- آن‌جا که نوشته: «لوازم اشیاء مرکب از بسائط از طریق حدودشان معلوم است» منظور از حدود، حدود انواع انواع است.

۳- آن‌جا که نوشته: «زیرا حدود و بسائط مبدأ هر چیزاند» منظور از هر چیز، انواع است.

۴- شارح می‌نویسد: «منظور از بسائط در عبارت: «لوازم ذاتا به بسائط...» اجناس است. و اجناس را از جهت اضافی آن‌ها به انواع، بسائط خوانده است».

۵- در عبارت «و به چیزهای دیگر...» منظور از چیزهای دیگر، انواع و اشخاص است.

با توجه به کلمات خود ارسطو و توضیحات پنج‌گانه‌ی فوق فهم منظور ارسطو آسان می‌شود. عبارت ارسطو به صورت زیر درمی‌آید: «سپس از میان چیزهایی که برای تحدید جمع‌آوری شده‌اند، باید معلوم شود که جنس کدام است؛ مثلاً، آیا جنس از کمیّات است یا از کیفیّات؟ آن‌گاه باید لوازم خاصّ و اولی که بر اجناس قابل حمل‌اند معلوم شود، زیرا لوازم و مقوّمات جنس انواع اخیر از طریق حدود این انواع روشن می‌شود، به خاطر آن‌که حدود مبدأ انواع‌اند. و مقوّمات جنس ذاتا به اجناس و به خاطر اجناس و به تبع آن‌ها به انواع و اشخاص متعلّق‌اند».

بنابراین تفسیر ابن سینا در این پاراگراف از این فقره درست به نظر می‌رسد. (۶۶۱)- زیرا حیوان، خود، متضمّن حساس است.

(۶۶۲)- ابن سینا، همان‌طور که از عنوان این فصل برمی‌آید، در این فصل حول سه محور بحث می‌کند:

(۱) سودمندی روش تقسیم در تحدید و تعریف کردن. موادّ این محور از بحث از فصل ۱۳ مقاله‌ی دومّ انولوطیقا الاواخر ارسطو اخذ شده است.

(۲) ادامه‌ی سخن فصل قبل (فصل ششم) در خصوص کیفیّت ترکیب «حدّ».

(۳) بحث درباره‌ی کیفیّت تقلیل مغالطه‌ی ناشی از اسم مشترک لفظی در ترکیب «حدّ».

(۶۶۳)- پس تقسیم از سه جهت می‌تواند در اکتساب «حدّ» سودمند باشد: (۱) از طریق تقسیم می‌توان صفات اعم و صفات اخصّ را به دست آورد، و از این طریق ترتیب حدّ را فهمید: اول، اعمّ و سپس، اخصّ. (۲) از طریق تقسیم، فصل با جنس، فوق خود اقتران می‌یابد و مجموع آن‌ها نسبت به آنچه در تحت فصل قرار دارد، جنس محسوب می‌شود. و (۳) هرگاه تقسیم، تقسیم مستوفی باشد تمام فصول محدود را می‌توان از آن اخذ کرد.

(۶۶۴)- منظور از «فَنّ اول» مدخل منطق است، که آن را «ایساغوجی Isagoge» نیز نامیده‌اند. این فَنّ، افزوده‌ی فرفوریوس صوری (۳۰۴-۲۲۲/۳) Porphry بر منطق ارسطو است. ایساغوجی، به معنی مدخل، مقدمه‌ای بر «مقولات» ارسطو است. ابن سینا نیز منطق شفاء را با این فَنّ- که درباره‌ی کلیّات خمس بحث می‌کند- آغاز کرده است.

(۶۶۵)- انولوطیقا الاواخر؛ ۹۷ الف: ۶-۷. ارسطو می‌نویسد: «و لیس تدعو الحاجة بوجه من الوجوه المقسّم و المحدّد الی ان يعلم جمیع الموجودات»، یعنی: «به هیچ وجه ضرورت ندارد که تقسیم‌کننده و تحدید‌کننده تمام موجودات را بشناسد». این سخن در پاسخ به کسانی گفته شده است که گمان کرده‌اند برای تحدید یک شیء، و برای به دست آوردن فصل حقیقی آن شیء، لازم است تمام موجودات را شناخته، و فرق آن‌ها را با محدود بدانیم.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۲۸ (۶۶۶)- «بالفعل وضع کند» یعنی «بالفعل بشناسد».

(۶۶۷)- برای بحثی روشن‌گر درباره‌ی سودمندی تقسیم در تحدید و تعریف و درباره‌ی فصول و کیفیّت استفاده از تقسیم در کشف فصول- اساس الاقتباس، مقاله‌ی پنجم، فن دومّ، فصل‌های ۶ و ۷.

(۶۶۸) - انولوطیقا الاواخر؛ ۹۷ ب: ۹-۱۵.

(۶۶۹) - برای این مثال - انولوطیقا الاواخر؛ ۹۷ ب: ۱۶-۲۵.

Alcibiades - (۶۷۰)

Achilles - (۶۷۱)

Ajax - (۶۷۲)

Lysander - (۶۷۳)

(۶۷۴) - منظور آیس Ajax است.

(۶۷۵) - منظور آخیلاس Achilles است.

(۶۷۶) - منظور القیادس Alcibiades است.

(۶۷۷) - منظور لوسندرس (یا لسندر Lysander) است.

(۶۷۸) - منظور سقراط Sorcrates است.

(۶۷۹) - یعنی اصطلاح «حادّ»، که هم درباره‌ی اصوات و هم درباره‌ی زاویه حادّه به کار می‌رود، در دو علم موسیقی و هندسه، مشترک لفظی است.

(۶۸۰) - موادّ این فصل از برهان شفاء - که فصل هشتم از مقاله‌ی چهارم است - از فصل‌های ۱۴ و ۱۵، و ۱۶ مقاله‌ی دوّم انولوطیقا الاواخر اخذ شده است. رئوس مطالب این فصل به شرح زیر است:

۱- در اکتساب اجزاء حدود از طریق تقسیم، نباید به تقسیم «کلی» به جزئیات آن اکتفا کنیم، بلکه باید از تقسیم «کل» به اجزاء آن نیز سود ببریم. - انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی دوّم، فصل ۱۴.

۲- گاهی مسائل کثیر، به خاطر حدّ اوسط واحدشان، به صورت مساله‌ای واحد درمی‌آیند؛ و گاهی مسائل مشترک در حدّ اوسط واحد، به خاطر اختلاف نسبت‌شان به حدّ اوسط واحد، به صورت مسائل مختلف درمی‌آیند. - انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی دوّم، فصل ۱۵.

۳- هرگاه حدّ اوسطی که در قیاس به عنوان علّت حدّ اکبر وضع می‌شود با حدّ اکبر مساوی باشد، قیاس، برخلاف گمان عدّه‌ای، قیاس دوری نخواهد بود. - انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی دوّم فصل ۱۶؛ ۹۸ الف: ۳۴-۹۸ ب: ۱-۲۴.

۴- گاهی برای اخذ یک نتیجه‌ی واحد، از طریق حدّ اوسطهای مختلف می‌توان برهان اقامه کرد. - انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی دوّم فصل ۱۶؛ ۹۸ ب: ۲۵-۴۰. این بخش از فصل حاضر با تفصیل بیش‌تر مطرح شده است.

(۶۸۱) - منظور «ارسطو» است. - یادداشت قبل، شماره‌ی ۱.

(۶۸۲) - به نظر من این سخن بو علی که «حیوان مرگب از جوهر مستمسک و جوهر سیال است» به این معنی است که بدن حیوان از دو بخش اساسی: جامد (جوهر مستمسک) و مایع (جوهر سیال) تشکیل شده است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۲۹ (۶۸۳) - بخش اول بحث این فصل در این جا تمام می‌شود. ابن سینا در این بخش این مطلب را مورد تأکید قرار داد که مشاهده‌ی اجزاء بدن یک فرد، مثلاً، در شناختن آن فرد و نوع آن فرد سودمند است؛ بنابراین نباید فقط مفاهیم کلی، و تقسیمات آن‌ها به جزئیات را اهمیت دهیم، باید هم‌چنین فرد و اجزاء آن را باز شناسیم و از این شناخت در تعریف و تحدید نوع مربوط به آن فرد سود جوییم. این بخش از فصل هشتم مقاله‌ی چهارم، هرچند به‌طور مختصر برگزار شده است، با این حال از نظر شناخت‌شناسی اهمیت فراوان دارد. اصولاً چگونه می‌توان درباره‌ی بسیاری از چیزها، بدون مشاهده‌ی آن‌ها، از طریق حدّ و رسم معرفت حاصل کرد؟ مثلاً فرد نابینا از حدّ منطقی سفید - اگر اصلاً سفید حدّ داشته باشد - چه چیزی درک

می‌کند؟ چند سال پیش استاد من جناب آقای دکتر سید یحیی یثربی در این باره در کلاس درس «ما بعد الطبیعه» تمثیل زیر را مطرح کردند:

«دو مرد، که یکی از آن‌ها نابینا بود، هم‌سفر شدند. این دو مرد هیچ وسیله‌ی سفر نداشتند، و با پای پیاده سفر می‌کردند. نابینا خسته و تشنه شد. آب خواست. مرد بینا گفت: «در نزدیکی این جا دهی است، چون به آن‌جا رسیم دوغ خورده و رفع تشنگی می‌کنیم». مرد نابینا پرسید: «دوغ چیست؟» مرد بینا پاسخ داد: «دوغ مایعی سفید رنگ است». نابینا پرسید: «سفید چیست؟». مرد بینا پاسخ داد: «سفید، همان رنگ پر قو است». نابینا دوباره پرسید: «قو چیست؟» مرد بینا ناچار دست خود را به شکل سر و گردن قو درآورد و به دست مرد نابینا داد و گفت: «قو مرغی است به این شکل». نابینا پس از لمس کردن دست هم‌سفرش گفت: «الآن فهمیدم که سفید چیست».

سؤال و مشکل اساسی در مباحث «حدّ» همین است. آیا واقعا ما اشیاء را از طریق حدّ آن‌ها می‌شناسیم؟ می‌توان پرسید که حدّ لامپ چیست؟ حدّ بز چیست؟ حدّ اتومبیل چیست؟ و ... هزاران پرسش از این قبیل، که پاسخ آن‌ها را نمی‌توان برای کسی که آن‌ها را مشاهده نکرده است به کمک مفاهیم انتزاعی و غیر انتزاعی تفهیم کرد. این مشکل با مشکل استقراء و مشکل شناختن تمام ذاتیات شیء و مشکل پرهیز از مغالطه‌ی «اخذ ما بالذات به جای ما بالعرض» در تحصیل معرفت یقینی از استقراء ناقص و تجربه (- یادداشت ۶۵۵ پیش از این) آمیخته است. به عقیده‌ی من هرگز کسی چیزی را از طریق حدّ و تعریف آن نشناخته است.

آیا ما «فریشتگان» را از طریق حدّ حقیقی و یا حدّ منطقی و مشهوری آن‌ها شناخته‌ایم؟ نمی‌توان حقیقت این عالم و اشیاء و موجودات موجود در آن را شناخت؛ به یک معنی نه تنها عالم ملکوت عالم غیب است، بلکه عالم محسوسات نیز رقیقه‌ی غیب آن عالم‌اند. حقیقت جسم برای هیچ کس شناخته نیست و نخواهد بود.

علاوه بر آن، مگر مفاهیمی که علم و معرفت بشر از آن‌ها ساخته می‌شود، همه مفاهیم اول و ماهوی‌اند؟ در غیاب مفاهیم غیر ماهوی (منظور من معقولات ثانیه‌ی فلسفی و منطقی است) هیچ قضیه‌ای منعقد نمی‌شود، یعنی هیچ علم تصدیقی حاصل نمی‌شود؛ و در حوزه‌ی تصوّرات نیز، فقط بخشی - آن هم بخش کوچکی - از تصوّرات ما ماهوی هستند. اصلا مشکل اصلی معرفت انسانی این است که با تصوّرات ماهوی، علم حاصل نمی‌شود. هر نسبتی انتزاعی است، یعنی جزو معقولات ثانیه‌ی فلسفی است، و در غیاب «نسبت»، علم تصدیقی حاصل نمی‌شود. معقولات ثانیه‌ی فلسفی، ماهیت برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۳۰

ندارند و بنابراین حدّ و رسم ندارند. مساله‌ی «حدّ» در حوزه معرفت بشر، مشکل گشا نیست، خود مشکل است؛ آن‌هم مشکلی بسیار دست‌وپاگیر. زیرا این مساله، یک مساله‌ی کاذب است و باید کنار گذاشته شود؛ همان‌طور که مساله‌ی استقراء - به عنوان روش علوم تجربی - یک مساله‌ی کاذب است و به همین خاطر توسط کارل ریموند پوپر Karl Raimund popper (متولد ۱۹۰۲) کنار گذاشته شد (مثلا - کارل ر. پوپر، حسین کمالی، منطق اکتشاف علمی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، تهران ۱۳۷۰، قسمت، فصل، بخش ۱ و ۳. برای گزارشی مفصل از راه حل پوپر درباره‌ی مشکل استقراء -

Induction, pp. ۱۳ - ۱. chapter I: Conjextural knowledge: My Solution of the problem of Karl R. Popper, objextive knowledge, oxford at the clarendon press, ۲۷۹۱,

به همین خاطر، ابن سینا خود به توسعه‌ی مفهوم حدّ (- یادداشت شماره‌ی ۶۴۷، ۶۴۸) و توسعه‌ی مفهوم ذاتی (- یادداشت شماره‌ی ۶۴۴) و تکلف‌های ناروایی در حوزه‌ی این مباحث پرداخته است.

خود ابن سینا در این کتاب به تحدید بعضی از چیزها پرداخته است که اصلا ماهیت و ذات ندارد، مانند کسوف. بنابراین مشکلات

ناشی از قول به مساله‌ی کاذب «حدّ» پایان‌ناپذیر است و تا زمانی که این مساله‌ی کاذب کنار گذاشته نشده است این مشکلات لاینحل‌اند. مساله‌ی «حدّ» هیچ یک از مشکلات معرفتی ما را حل نمی‌کند. (۶۸۴) - یعنی جمع شدن آب در آب دزدک و داخل شدن آب در سرنگ و جذب شدن پوست در محجمه، هر سه، ناشی از خلا حاصل در آب دزدک و سرنگ و محجمه است. (۶۸۵) - یعنی دلیل به «صورت مساله‌ی واحد در آمدن» مسائل کثیر، یا حدّ اوسط واحد است و یا واحد و یکی بودن جنس حد اوسطها است.

(۶۸۶) - منظور از «اجتماع» در این جا عبارت است از «روبرو بودن خورشید با طرف دیگر ماه به هنگام آخر ماه». (- یادداشت شماره‌ی ۳ استاد عقیفی در صفحه‌ی ۳۲۰ برهان شفا).

(۶۸۷) - بخش دوم مباحث این فصل در این جا تمام می‌شود؛ و از پاراگراف بعد (- ۷۹۹)، بخش سوم آغاز می‌گردد. (۶۸۸) - یادداشت شماره‌ی ۶۸۰، بند ۳.

(۶۸۹) - به مثال‌های «برهان لمّ» و «دلیل» در فصل هفتم از مقاله‌ی اول برهان شفاء.

(۶۹۰) - در این جا بخش سوم مباحث این فصل تمام می‌شود؛ و از پاراگراف بعد (- ۸۰۲)، بخش چهارم آغاز می‌گردد.

(۶۹۱) - منظور از «این چنین قبول کردن نور»، هلال، نصف قرص، و بدر شدن ماه است؛ که به عقیده‌ی قدما علت این امر، کرویّت ماه است.

(۶۹۲) - انولوطیقا الاواخر؛ ۹۸ ب: ۳۳ - ۳۴.

(۶۹۳) - در این پاراگراف ابن سینا بر این نکته تأکید می‌کند که علت فقط زمانی که با معلول خود مساوی است می‌تواند بر معلول خود منعکس باشد. به عبارت دیگر، هرگاه معلول، معلول طبیعت واحدی باشد، و برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۳۱

آن طبیعت واحد، حدّ اوسط قرار داده شود، در این صورت است که علت با معلول مساوی است و بر آن منعکس است. اما گاهی معلول، معلول طبیعت واحد نیست، مانند «رعد» که از علت‌های مختلف، مثل: «بودن باد در ابر» و یا «خاموش شدن آتش در ابر»، قابلیت دارد صادر شود؛ در این صورت علت نمی‌تواند با معلول خود مساوی باشد. (۶۹۴) - منظور از «نتیجه»، در این عبارت که «اسباب، ذاتا علت نتیجه‌اند» این است که حدّ اوسط باید علت «ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر باشد» نه علت «خود اکبر». (۶۹۵) - فصل هفتم از مقاله‌ی اول برهان شفاء.

(۶۹۶) - یعنی در صورتی که معلول، چند علت داشته باشد، هریک از آن علت‌ها از آن معلول، اخصّ خواهند بود؛ اما مجموع آن علل مساوی معلول خواهد بود. ولی اگر یک معلول، علت واحد داشته باشد، آن علت مساوی آن معلول بوده و برهم منعکس خواهند بود.

(۶۹۷) - در این جا منظور از «امر عام» معلول است که از تک‌تک علت‌ها، اعمّ است، اما با مجموع علت‌ها مساوی است.

(۶۹۸) - یعنی فقط علتی با معلول منعکس است که در حدّ معلول اخذ می‌شود؛ و می‌دانیم که علت خاصّ، در حدّ معلول اخذ نمی‌شود؛ بلکه مجموع علل - که با معلول مساوی است - در حدّ معلول اخذ می‌شود. نیز - یادداشت شماره‌ی ۶۹۶ پیش از این.

(۶۹۹) - در این فصل، که فصل نهم از مقاله‌ی چهارم برهان شفاء است، سه مطلب مورد بحث برار گرفته است:

۱- مطلب اول، دنباله‌ی بحث فصل هشتم از مقاله‌ی چهارم برهان شفاء است.

۲- مطلب دوم، این که آیا امکان دارد که، چیز واحد علت واحد نداشته باشد؟ - انولوطیقا الاواخر؛ مقاله‌ی دوم، فصل ۱۷.

۳- مطلب سوم، درباره‌ی این که، علت حقیقی همان علت قریب است. - انولوطیقا الاواخر، مقاله‌ی دوم، فصل ۱۸.

(۷۰۰) - منظور سخن ارسطو است. - انولوطیقا الاواخر؛ ۹۸ ب: ۳۵ - ۴۰.

(۷۰۱) - یعنی یک بار با حدّ اوسط قرار دادن «ب» حدّ اکبر را بر حدّ اصغر ثابت کنیم، و بار دیگر با حدّ اوسط قرار دادن «د» همان حدّ اکبر را بر حدّ اصغر دیگر ثابت کنیم.

(۷۰۲) - در این مثال، برای یک حدّ اکبر واحد، بیش از یک حدّ اوسط (یعنی: علت) فرض شده است، بنابراین حدّ اکبر که معلول است، از تک تک علت‌های خود، اعمّ است (- یادداشت شماره‌ی ۶۹۶ پیش از این)؛ به همین خاطر ابن سینا نوشت: «معلول اعمّ».

(۷۰۳) - یعنی یکی از حدّ اوسطها را. زیرا حدّ اوسط، علتّ ثبوت حدّ اکبر بر حدّ اصغر است (- یادداشت شماره‌ی ۶۹۵ و متن مربوط به آن).

(۷۰۴) - منظور ابن سینا این است که هرگاه یک معلول معین چند علتّ داشته باشد؛ نمی‌توانیم وقتی آن معلول را - که از تک تک علتّ‌های خود، اعمّ است - موجود فرض کنیم، یکی از آن علتّ‌های اخصّ را به صورت انتخابی، علتّ آن معلول بدانیم؛ بلکه باید از میان آن علتّ‌های اخصّ، علتّ خاصّ را پیدا کنیم.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۳۲ (۷۰۵) - منظور این است که مثلاً، «خشک شدن رطوبت» اولاً و بالذات علتّ «پهن بودن برگ» است و ثانیاً علتّ «ریختن برگ». بنابراین «ریختن برگ» ذاتاً معلول «خشک شدن رطوبت» نیست، بلکه به واسطه‌ی معلول اصلی، یعنی: «پهن بودن برگ»، معلول «خشک شدن رطوبت» است.

(۷۰۶) - منظور از حکم در این جا «ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر» است. پس در این گونه موارد شرط تساوی علتّ با معلول این است که: علتّ اولاً، علتّ معلول کلی باشد و ثانیاً علتّ مواردی که تحت آن معلول کلی قرار دارند. چنین علتّی از معلول «اول» خود اخصّ نبوده و بنابراین با آن مساوی و بر آن منعکس است.

(۷۰۷) - ارجاع ابن سینا، در این جا، به فصل دهم از مقاله‌ی اول برهان شفاء است. ابن سینا در اول آن فصل کیفیت علتّ امر اخصّ برای انتاج امر اعم را، که در فصل هفتم از مقاله‌ی اول برهان شفاء وعده داده بود، مورد بحث قرار داده است. مثالی که در این باره در آن فصل مطرح می‌کند این است که «حیوانیت» نمی‌تواند علتّ «جسمیت» باشد زیرا حیوانیت اخصّ از جسمیت است؛ امّا، مثلاً، می‌تواند علتّ حیوانیت انسان باشد، به صورت زیر:

انسان حیوان است / و هر حیوان جسم است - بنابراین، انسان جسم است.

پس علتّ اخصّ، نمی‌تواند معلولی اعمّ از خود داشته باشد، امّا امکان دارد که علتّ اخصّ، علتّ بودن امر اعمّ در یک موضوع باشد. به همین خاطر ابن سینا در این جا نوشت: «آنچه اخصّ از معلول است نمی‌تواند علتّ طبیعت حدّ اکبر و معلول به طور مطلق باشد، بلکه می‌تواند علتّ وجود اکبر در تک تک موضوعات باشد، همان‌طور که قبلاً توضیح داده‌ایم».

(۷۰۸) - یعنی: «خشک شدن رطوبت» در اصل علتّ از بین رفتن مانعی است که مانع افتادن برگ است، و آن مانع عبارت است از علتّ واصله، یعنی: علتّی که برگ را به درخت وصل می‌کند.

(۷۰۹) - منظور ارسطو است. - یادداشت شماره‌ی ۶۹۹، بند ۲. مطلب دوم در این فصل، از این جا آغاز می‌شود.

(۷۱۰) - تقریر خود ارسطو از این سؤال روشن‌تر از تقریر ابن سینا است. می‌نویسد: «فلیت شعری: قد یمكن ان تكون لشيء واحد بعينه في لكل لا- علّة واحدة بعينها، لكن علل مختلفة، ام لا یمكن؟» یعنی: «کاش می‌دانستم که: شیء واحدی از میان کلّ علتّ واحدی نداشته باشد، بلکه علل مختلف داشته باشد، یا ممکن نیست؟» (- انولوطیقا الاواخر؛ ۹۹ الف: ۱-۲).

(۷۱۱) - یعنی همان‌طور که در مثال پاراگراف ۸۰۷ گفته شد امر جامع فقط یک علتّ حقیقی دارد که با آن مساوی و بر آن منعکس است؛ امّا موضوعات مختلف واقع در تحت آن امر جامع با آن علتّ مساوی و بر آن علتّ منعکس نیستند. حال سؤال این است: «آیا امکان دارد امر واحد، علل مختلفی داشته باشد که هر کدام از آن علل با آن امر واحد مساوی و بر آن منعکس باشند؟»

شارح انولوطیقا الاواخر - که متأسفانه برای من ناشناس ماند - مثال پاراگراف ۸۰۷ را بر پرسش این پاراگراف به شرح زیر تطبیق

کرده است (- یادداشت شماره‌ی ۱، صفحه‌ی ۴۷۸، منطق ارسطو، جلد ۲):

«ریختن برگ درخت معلول خشک شدن رطوبت است. پرسش ارسطو این است که آیا امکان دارد که،

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۳۳

ریختن برگ درخت فقط ناشی از این علت نباشد و علت دیگری داشته باشد؟ یا امکان ندارد غیر این علت، و علت‌های مختلفی غیر از «خشک شدن رطوبت»، علت «ریختن برگ» باشد؟ (۷۱۲) - منظور معانی‌ای هستند که اسم مشترک دارند؛ و این اسم بر آن‌ها به صورت مشترک لفظی دلالت می‌کند.

(۷۱۳) - بنا بر سیاق عبارت، و تصریح بو علی در پاراگراف بعد، دو علم حساب و هندسه مدّ نظر است.

(۷۱۴) - منظور از این پاراگراف طولانی، طرح یک پرسش و تهیه‌ی پاسخ مناسب با آن است. ما پرسش را در دو یادداشت شماره‌ی ۷۱۰ و ۷۱۱ طرح و تقریر کردیم؛ اینک تقریر پاسخ ابن سینا: آری یک امر واحد می‌تواند علت‌های مختلف، یعنی: بیش از یک علت، داشته باشد. چگونه؟ هرگاه مسائلی داشته باشیم که به موضوعات مختلف اختصاص داشته باشند، ولی مطلوب ما در تمام این مسائل یک امر واحد باشد، و آن امر واحد معنی عامی باشد که تمام این مسائل را شامل باشد، در این صورت ما در واقع با مسائل کثیر و مختلف مواجه نیستیم، بلکه با مساله‌ی واحد مواجه‌ایم. و هرگاه برای آن مسائل حدود وسطی (یعنی: علت‌ها) در نظر بگیریم، چون مطلوب ما در تمام آن‌ها امر واحد است، این حدود وسطی نیز، هرچند کثیراند، اما در واقع واحداند. مثال: هم در علم حساب، و هم در علم هندسه، اموری هستند که به عنوان حدّ اوسط (یعنی: علت) لحاظ می‌شوند؛ اما حدود وسطی در هر دو علم، اولاً و بالذات حدود وسطای امری واحداند، یعنی: حدّ اوسط کمّ، از آن جهت که کمّ و مقدار است. این حدّ اوسط امری است که دو حدّ اوسط علم حساب و علم هندسه در آن مشترک‌اند. به این ترتیب است که یک حدّ اوسط (یعنی: یک علت) می‌تواند بین چند حدّ اوسط (یعنی: چند علت) مشترک باشد، و بنابراین امر واحد بیش از یک علت، و علت‌های مختلف، داشته باشد.

(۷۱۵) - یعنی می‌تواند واحد باشد.

(۷۱۶) - در این پاراگراف رابطه‌ی بین حدّ اصغر و حدّ اوسط (یعنی: علت) مطرح شده است. این دو فقط زمانی برهم منعکس‌اند و باهم مساوی‌اند که حدّ اوسط چیزی باشد که اولاً و بالذات بر حدّ اصغر ثابت است؛ اما اگر حدّ اوسط بر حدّ اصغر ثانیاً و بالعرض ثابت باشد و حدّ اصغر نیز چیزی باشد که تحت حدّ اصغر اول واقع است، در این صورت این دو برهم منعکس و باهم مساوی نیستند. مثال مورد اول: «هر درخت برگ‌هایش پهن است». در این جا «درخت»، حدّ اصغر و «پهن بودن برگ»، حدّ اوسط است، که باهم مساوی و برهم منعکس‌اند. مثال مورد دوم: «درخت زیتون (یا درخت انگور) برگ‌هایش پهن است». در این جا «درخت زیتون» یا «درخت انگور»، حدّ اصغر و «پهن بودن برگ»، حدّ اوسط است؛ اما این حدّ اوسط بر «درخت انگور» یا بر درخت زیتون نه اولاً، بلکه ثانیاً ثابت است، زیرا اولاً بر «مطلق درخت» ثابت است، پس برهم منعکس و باهم مساوی نیستند.

در این جا لازم است دقت شود که به نظر من گویا در متن کتاب از سوی بو علی اشتباهی رخ داده است؛ می‌نویسد: «- مانند پهن بودن برگ- که حد اصغر قرار داده می‌شود و گفته می‌شود: هر درختی پهن است.» در این قضیه، «درخت» حد اصغر است نه «پهن بودن برگ».

(۷۱۷) - به متن بلافاصله بعد از متن مربوط به یادداشت شماره‌ی ۷۱۱. نوشت: «علت حقیقی و ذاتی یک امر ممکن نیست چنین باشد، زیرا همان‌طور که توضیح داده‌ایم، علت حقیقی، حدّ و مبدأ برهان است».

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۳۴ (۷۱۸) - منظور از «علت محمول» حدّ اوسط است.

(۷۱۹) - شروع بحث در مطلب سوّم این بحث. - یادداشت شماره‌ی ۶۹۹، بند ۳.

(۷۲۰) - برای فرق بین علت نتیجه (یعنی: علت ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر) و علت حدّ اکبر - فصل هفتم از مقاله‌ی اول برهان

شفاء.

(۷۲۱) - این فصل، فصل دهم از مقاله‌ی چهارم، و آخرین فصل برهان شفاء است. در این فصل کیفیت ادراک مبادی برهان مورد بحث واقع می‌شود. در این فصل است که هرگونه قول به فطریّت فلسفی انکار می‌شود و بر این نکته تصریح می‌شود که ما مبادی برهان را «تحصیل می‌کنیم». تاریخ فلسفه در عالم اسلام این افتخار را دارد که هرگز فیلسوفی که قائل به فطریّت باشد به خود ندیده است. مرحوم استاد علامه‌ی طباطبائی در نامه‌ای به تاریخ ۳۰ آبان‌ماه ۱۳۴۶، در پاسخ به نامه‌ی مورخه‌ی ۲۴ مهر ۱۳۴۶ استاد سید یحیی یربلی، در خصوص معلومات فطری چنین نوشته‌اند:

«مقدمه باید دانست که در معلومات فطری سه اصطلاح وجود دارد:

- ۱- معلوماتی که در اولین مرتبه‌ی پیدایش وجود انسان به همراه وی پیدا شود.
- ۲- قسم دوم از معلومات بدیهی، که در منطق شش قسم معرفّی شده‌اند که قضایا قیاساتها معها نامیده می‌شود؛ مانند: الاربعه زوج، که در باطن قیاسی همراه آنها می‌باشد، مانند: الاربعه منقسمه بمتساویین، و کل منقسم بمتساویین زوج.
- ۳- معلوماتی که فطرت، یعنی: آفرینش ویژه‌ی انسان، او را به سوی آنها هدایت خواهد کرد. مانند این که: اگر انسان کم‌ترین توجهی پیدا کند خواهد فهمید که از هر جهت به بیرون از خود محتاج و نیازمند است، و سایر اجزاء جهان نیز مانند وی نیازمنداند به بیرون از خود؛ پس ناچار مقامی است که خود از هر جهت بی‌نیاز می‌باشد، و همه‌ی نیازها را بی‌واسطه یا با واسطه رفع می‌کند، و آن خداست.

و همچنین انسان جزء ناچیزی است از اجزاء جهان پهناور هستی که همه‌ی اجزاء آن تحت یک نظام کلی منظم و مرتب، با قوانین کلی و استثناء ناپذیر اداره می‌شود؛ پس پیدایش آنها اتفاقی نخواهد بود، و ناگزیر آفریدگاری است. و چون نظام، نظامی است واحد و مرتبط الاجزاء، آفریدگار نیز واحد خواهد بود.

به لسان شرع این گونه افکار، معلومات فطری نامیده می‌شود.

و اما پاسخ سؤال‌ها:

- ج ۱- انسان معلومات فطری به اصطلاح اول ندارد، و از حکما و فلاسفه‌ی ما نیز کسی چنین ادعائی نکرده است.
- ج ۲- دین و خداشناسی جزء معلومات فطری به اصطلاح سوم می‌باشد، لا غیر.
- ج ۳- معلومات فطری به اصطلاح دوم و سوم دخیل به محسوسات ندارد.
- ج ۴- غرایز مانند: حبّ ذات، و میل جنسی، و غیر آنها کیفیت‌های نفسانی هستند نه معلومات؛ نهایت این که کیفیات نفسانی آمیخته به علم وادار کند نه خود ادراک، ولی معلومات فطری از نوع ادراک می‌باشند. «محمد حسین طباطبائی»

(تأکید بر برخی از عبارات و تغییر رسم الخط در متن نامه از من است - از استاد دکتر سید یحیی

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۳۵

یربلی تشکر می‌کنم که متن این نامه را در اختیار من قرار دادند).

به همین خاطر، در این فصل، ابن سینا می‌کوشد نحوه‌ی اکتساب مبادی براهین و اولیات را توضیح دهد. (۷۲۲) - سؤال این است: حال که ما ابتدا نسبت به مبادی برهان غفلت داریم، و آنها را بعدها تحصیل می‌کنیم، می‌توان پرسید که نحوه‌ی تحصیل مبادی برهان چگونه است. روشن است که مبادی برهان را نمی‌توان از طریق برهان کسب کرد، زیرا هر برهانی بر این مبادی متکی است. پس نحوه‌ی تحصیل مبادی برهان چگونه است؟

(۷۲۳) - پاسخ ابن سینا به پرسش طرح شده در یادداشت قبل و متن مربوط به آن از این جا شروع می‌شود.

(۷۲۴) -- فصل نهم از مقاله‌ی اول برهان شفاء.

(۷۲۵) - برای فیض الهی و اتصال عقل انسان به آن، به هنگام ادراک معقولات - یادداشت شماره‌ی ۴۰۵.

(۷۲۶) - «از طریق حدّ اوسط» یعنی از طریق برهان.

(۷۲۷) - پس از این‌جا روشن می‌شود که این قوه، همان قوه‌ی عقل نظری است.

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۳۷

[فهرست]

سپاس‌گزاری ۷

دیباچه‌ی مترجم ۹

المقالة الاولى اثنا عشر فصلا ۱۲۵-۱۵

الفصل الاول/ فی الدلالة علی الغرض فی هذا الفن ۱۵

(در دلالت بر هدف از این فن)

الفصل الثاني/ فی مرتبة کتاب البرهان ۲۰

(در مرتبه‌ی کتاب برهان)

الفصل الثالث/ فی أن کل تعلیم و تعلم ذهنی فبلعلم قد سبق ۲۵

(در اینکه هر تعلیم و تعلم ذهنی مسبوق به یک علم است)

الفصل الرابع/ فی تعدید مبادئ القیاسات بقول عام ۳۵

(در شمارش مبادئ قیاس‌ها به نحو عام)

الفصل الخامس/ فی المطالب و ما يتصل بها و فی ذلك بیان ۴۵

أصناف مبادئ العلوم و أصناف الحدود وسطی

(در مطالب و امور مربوط به آنها و در این فصل اصناف مبادئ علوم و اصناف حدود وسط ذکر می‌شود)

الفصل السادس/ فی کیفیة اصابة المجهولات من المعلومات ۵۲

(در چگونگی کسب مجهولات از معلومات)

الفصل السابع/ فی البرهان المطلق و فی قسمیه الذین أحدهما برهان «لم» و الآخر برهان «ان» و یسمى دلیلا ۶۰

(در مطلق برهان و در دو قسم آن: برهان لم و برهان ان که دلیل نامیده می‌شود.)

الفصل الثامن/ فی أن العلم الیقینی بکل ماله سبب من جهة سببه و مراعاة نسب حدود البرهان من ذالك ۷۲

(در این‌که علم یقینی نسبت به آنچه دارای سبب است از طریق سبب آن حاصل می‌شود، و مراعات نسبت‌های حدود برهان از این امر)

الفصل التاسع/ فی کیفیة تعرف ما لیس لمحموله سبب فی موضوعه، و فی الاستقراء ۸۴

و موجبه، و التجربة و موجبها

(در کیفیت شناسایی آنچه که محمول آن نسبت به موضوع آن علت ندارد، و در استقراء و آنچه ایجاب می‌کند، و در تجربه و آنچه ایجاب می‌کند)

الفصل العاشر/ فی بیان کیفیة كون الأخص علة الانتاج الأعم علی مادون الأخص و ۹۴ إبانة الفرق بین الأجناس و المواد و بین الصور و الفصول

- (در بیان چگونگی علیت یک مفهوم خاص در انتاج حمل مفهوم عام بر مفهوم اخص، و تبیین فرق بین اجناس و مواد، و فوق بین صور و فصول)
- برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۳۸
- الفصل الحادی عشر/ فی اعتبار مقدمات البرهان من جهة تقدمها و علقتها و سائر شرائطها ۱۰۶
- (در اعتبار مقدمات برهان از جهت تقدم و علیت و سایر شرایط آن)
- الفصل الثانی عشر/ فی مبدأ البرهان ۱۱۳
- در مبدأ برهان
- المقالة الثانية ۲۵۶-۱۲۷
- الفصل الاول/ فی معرفة مبادئ البرهان و کلیتها و ضرورتها ۱۲۷
- (در شناخت مبادئ برهان و کلیت و ضرورت آن)
- الفصل الثاني/ فی المحمولات الذاتية التي تشترط فی البرهان ۱۴۱
- (در محمول‌های ذاتی که در برهان شرط می‌شوند)
- الفصل الثالث/ فی کون المقدمات البرهانية کلیة و فی معنی «الأولی» و تتمیم القول فی «الذاتی» ۱۶۰
- (در کلی بودن مقدمات برهان و معنی «اولی» و ارقام سخن درباره‌ی ذاتی)
- الفصل الرابع ۱۷۵
- (در این که چگونه گاهی کلی بودن مقدمه‌ی برهان مورد اشتباه واقع می‌شود)
- الفصل الخامس/ فی تحقیق ضروریة مقدمات البراهین و مناسباتها ۱۸۵
- (در تحقیق ضروری بودن مقدمات برهان و مناسبت آن‌ها)
- الفصل السادس/ فی موضوعات العلوم و مبادئها و مسائلها و اقتران مبادئها و ۱۹۴ مسائلها فی حدود المحمولة
- (در موضوعات و مبادئ و مسائل علوم و اقتران این مبادئ و مسائل در تعاریف)
- الفصل السابع/ فی اختلاف العلوم و اشتراكها بقول مفصل ۲۰۶
- (در اختلاف علوم و اشتراك آنها به‌طور مفصل)
- الفصل الثامن/ فی نقل البرهان من علم الی علم و تناوله للجزئیات تحت کلیات ۲۱۹ و كذلك تناول الحد
- (در انتقال برهان از علمی به علمی و شمول آن در مورد جزئیات موجود در تحت کلیات و هم‌چنین در مورد حد)
- الفصل التاسع/ فی تحقیق مناسبة المقدمات البرهانية و الجدلية لمطالبها، ۲۲۹ و کیف یکون اختلاف العلمین فی اعطاء اللم و الان
- (در تحقیق مناسبت مقدمات برهانی و جدلی با مطالب آن‌ها، و در این که چگونه دو علم در اعطای لم و ان اختلاف پیدا می‌کنند)
- الفصل العاشر ۲۴۶
- (درباره‌ی مبادئ و انواع آن)
- المقالة الثالثة ۳۸۲-۲۵۷
- برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۳۹
- الفصل الاول/ فی المبادئ و المسائل المناسبة و غیر المناسبة و کیف تقع فی العلوم ۲۵۷
- (در مبادئ و مسائل مناسب و غیر مناسب و کیفیت وقوع آن‌ها در علوم)
- الفصل الثاني/ فی اختلاف علوم الرياضية و غیر الرياضية مع الجدل، و فی أن الرياضية بعيدة ۲۶۸ عن الغلط و غيرها غیر بعيدة منه، و

بیان ما ذکر فی التحلیل و ترکیب

(در بیان اختلاف علوم ریاضی و غیر ریاضی با جدل، و در بیان اینکه ریاضیات از خطا مصون است و غیر ریاضی از خطا مصون نیست و در بیان آنچه که درباره تحلیل و ترکیب گفته شده است)

الفصل الثالث/ فی استثنا القول علی برهان لم و ان و مشارکتها و مبايئتهما فی الحدود ۲۷۸ و اختلافهما فی عدم و فی علمین

(درباره‌ی برهان لم و برهان ان و مشارکت و مبايئت آنها در حدود و درباره‌ی اختلاف آنها در یک علم یا در دو علم)

الفصل الرابع/ فی فضیلة بعض الاشکال علی بعض و فی أن قیاس الغلط کیف یقع فی الأشکال ۲۹۲

(در فضیلت بعضی اشکال بر بعضی دیگر، و در این که چگونه قیاس غلط در اشکال به وجود می‌آید)

الفصل الخامس/ فی ذکر کیفیة انتفاع النفس بالحس فی المعقولات و ذکر المفردات من ۳۱۱ المعانی و کیف تکتسب و فی

الترکیب الاول منها و کیف ینتهی الیه تحلیل القیاسات

(در ذکر کیفیت انتفاع نفس و از طریق حس در معقولات، و ذکر تصورات بسیط و کیفیت اکتساب آنها؛ و در ترکیب اول آنها و

این که چگونه تحلیل قیاسات به آنها منتهی می‌شود)

الفصل السادس/ فی حکایة ما قیل فی التعلیم الأول من تناهی أجزاء القیاسات و ۳۲۵ أوساط الموجب و السالب

(در حکایت آنچه در تعلیم اول درباره‌ی تناهی اجزاء قیاسات و حدود اوساط موجب و سالبه گفته شده است)

الفصل السابع/ فی أن البرهان الکلی و الموجب و المستقیم کل أفضل من مقابله ۳۴۳

(در این که هریک از برهان‌های کلی و موجب و مستقیم از برهان مقابل خود افضل‌اند.)

الفصل الثامن/ فی معاودة ذکر اختلاف العلوم و اتفاقها فی المبادئ و الموضوعات ۳۵۹

(در بازگشت به ذکر اختلاف علوم و اتفاق آنها در مبادئ و موضوعات)

الفصل التاسع/ فی حال العلم و الظن و تشارکهما و تباینهما و فی تفهیم الذهن و الفهم ۳۷۴ و الحدس و الذكاء و الصناعة و الحکمة

(درباره‌ی علم و ظن و اشتراک و تباین آنها و درباره‌ی معنی ذهن و فهم و حدس و ذكاء و صنعت و حکمت)

المقالة الرابعة ۵۰۷-۳۸۳

الفصل الاول ۳۸۳

برهان شفا (ترجمه قوام صفری)، ص: ۶۴۰

الفصل الثاني/ فی أن الحد لا یکتسب ببرهان و لا قسمه ۴۰۰

(در این که حد با برهان و تقسیم کسب نمی‌شود)

الفصل الثالث/ فی أن الحد لا یقتضی أيضا بالقسمه و الاستقراء، و تأکید القول فی هذه ۴۱۶ الأبواب و فی مناسبة بعض البراهین مع

الحدود و تنبیه بعض البراهین علی الحدود

(در این که حد از راه تقسیم و استقراء نیز به دست نمی‌آید و تأکید سخن در این باب، و در مناسبت بعضی براهین با حدود و

آگاهیدن بعضی براهین بر حدود)

الفصل الرابع/ فی مشارکة اجزاء الحد و أجزاء بعض البراهین و کیفیة الحال فی توسط ۴۳۲ الحدود و توسط أصناف العلل

(در مشارکت اجزاء حد و اجزاء بعضی براهین، و کیفیت حد اوسط قرار گرفتن حدود و حد اوسط قرار گرفتن انواع علل)

الفصل الخامس/ فی تفصیل دخول أصناف العلل فی الحدود و البراهین لیتم الوقوف به علی ۴۴۵ مشارکة ما بین الحد و البرهان

(در تفصیل دخول اصناف علل در حدود و براهین تا این که از این طریق بر مشارکت بین حد و برهان وقوف حاصل شود.)

الفصل السادس/ فی الاشارة الی ان اکتساب الحد هو بطریق التریب ۴۶۳

(در اشاره به این که حد از طریق ترکیب اکتساب می‌شود)

الفصل السابع/ فی ان طريقة القسمه نافعه أيضا فی التحديد. و کیفیه ذلك، و فصول طريقة ۴۷۲ التركيب و ما فیها من قله الوقوع فی تضلیل الاسم المشترك

(در این که روش تقسیم، در تحدید سودمند است، و در کیفیت این امر؛ و در تفصیل روش ترکیب، و در کیفیت تقلیل خطای ناشی از اسم مشترک در آن).

الفصل الثامن/ فی الانتفاع بقسمه الكل إلى الاجزاء، و تمام الکلام فی توسط العلل المنعکسه ۴۸۲ و غیر المنعکسه و تحقیق الحال فیہ

(در سود بردن از تقسیم کل به اجزاء، و اتمام سخن درباره‌ی حد اوسط قرار دادن علل منعکس و غیر منعکس، و تحقیق چگونگی آن)

الفصل التاسع/ فی تحقیق ما أورده المعلم الاول فی معنی توسط العلل و محاذاه مذهب ۴۹۳ کلامه فیہ مع الايضاح (در تحقیق آنچه معلم اول در معنی توسط علل آورده، و سیر موازی با مذهب او در این مطلب همراه با توضیح آن)

الفصل العاشر/ فی خاتمه الکلام فی البرهان ۵۰۱

(خاتمه‌ی سخن در برهان)

یادداشت‌ها ۵۰۹

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می‌کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می‌دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن

منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

(الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی
(ب) تولید صداها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه
(ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...
(د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

(ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای
(و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)
(ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
(ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

(ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه
(ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال
دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان
تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید
ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام :- هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: امام حسين عليه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بَدان، نگاه می دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



اصفهان

فائمه



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹