

The Possibility of Constructing a Deductive Propositional System for Metaphysics in Avicenna

Kazem Mousakhani*

Hassan Rahbar**

Abstract

For classical philosophers, the Euclidean axiomatic model represented the ideal framework for constructing deductive scientific systems. Avicenna adopted this model in developing a structured propositional system for metaphysics. Yet several scholars have denied the possibility of such a system, arguing that applying an axiomatic structure to metaphysics is fundamentally misguided. This article addresses the central question of how, and under what conditions of possibility, Avicenna was able to construct a deductive propositional system for metaphysics. The issue is significant because it concerns the very grounds upon which the first systematic and deductive formulation of metaphysics could emerge. Using a descriptive–analytical approach, the study first examines the architecture of Avicenna’s metaphysical system—its components and its internal order—and then explores the conditions that enable its realization. According to Avicenna’s scientology, a metaphysics grounded in the lemma (a priori) method should rely solely on common principles, while a metaphysics proceeding through posterior reasoning (Inni) may draw upon additional axioms. Although Avicenna considers the lemma-based approach possible in itself, its practical difficulty and pedagogical considerations lead him to integrate the posterior method as well. Consequently, metaphysics assumes an “axiom–postulate” hybrid structure. The findings show that

* Assistant professor of Islamic Philosophy, Gonbad Kavous University, Gonbad Kavous, Iran
(Corresponding Author), kmusakhani@gonbad.ac.ir

** Assistant professor of Islamic Philosophy, University of Sistan & Baluchestan, Zahedan, Iran,
h_rahbar@theo.usb.ac.ir

Date received: 08/01/2026, Date of acceptance: 08/04/2026



Avicenna's metaphysical system becomes possible only through this combined methodological framework, supported by his ontology of emanation and his epistemology of intellection.

Keywords: Avicenna, Metaphysics, Axiomatic Structure, Propositional System, *Burhan-e-Limmi*, *Burhan-e-Inni*, Ontology.

Introduction

In the classical tradition, the deductive rigor found in Euclidean geometry and Archimedean statics was considered the gold standard for scientific knowledge. Aristotle laid the logical foundations for this axiomatic method in his *Posterior Analytics*, but it was Avicenna who, through his innovative synthesis, founded the first comprehensive propositional system for metaphysics. Avicenna sought to transform metaphysics from a collection of scattered insights into a “Demonstrative Science” (*Al-Ilm al-Burhani*) that follows a strict hierarchical order. However, the validity of such a system has been challenged by modern thinkers. Paul Foulquié argued that a purely *a priori* metaphysics is impossible because it relies on the unproven assumption of the identity between thought and being. Similarly, Nicolai Hartmann claimed that ancient ontology failed because it attempted to deduce the “scaffold of existence” from a few abstract concepts, leading to a circular logic. This article investigates the tension between Avicenna's systematic ambition and these critiques. It aims to clarify the internal logic that allowed Avicenna to believe that metaphysics—the science of the “First Principles”—could be structured as a deductive system comparable to geometry.

Materials & Methods

The methodology of this research is descriptive-analytical, focusing on the internal logic of Avicenna's seminal works, primarily the *Kitab al-Shifa* (The Book of Healing), specifically the sections on *Burhan* (Demonstration) and *Ilahiyyat* (Metaphysics).

The analytical framework is based on two primary pillars:

- **Structural Components:** Analyzing the “Mabadi” (Principles) and “Masa'il” (Issues/Problems) that constitute a demonstrative science.

- **Structural Order:** Investigating the “Arrangement” of propositions, distinguishing between the *a priori* path (from cause to effect) and the *a posteriori* path (from effect to cause).

The study also employs a comparative approach by juxtaposing Avicenna’s methodology with the critiques of Paul Foulquié and Nicolai Hartmann to identify the specific ontological and epistemological “conditions of possibility” that sustain the Sinavin system.

Discussion & Result

1. The Components: Principles and Issues

In Avicenna’s “Scientology,” every demonstrative science consists of *Mabadi* (starting points) and *Masa’il* (propositions to be proven). The *Mabadi* are further divided into:

- **Axioms (Common Notions):** Self-evident truths requiring no proof in any science.
- **Postulates:** Propositions that are not self-evident but are proven in a higher or lower science.

A significant problem arises: Metaphysics is the “Highest Science” (*Al-Ilm al-A’la*). If it is the highest, it cannot borrow postulates from a “higher” science. This implies that a pure metaphysics should rely solely on axioms. However, Avicenna’s *Ilahiyyat* clearly utilizes findings from physics (such as the existence of motion or the first mover) and mathematics.

2. The Hybrid Solution: *Limmi* vs. *Inni*: The article finds that Avicenna distinguishes between two modes of the science:

- **The *Limmi* Path (A Priori):** This is metaphysics “in itself.” It moves from the cause (The First Principle) to the effects (creation). While logically possible, Avicenna admits this is extremely difficult for the human intellect.
- **The *Inni* Path (A Posteriori/Instructional):** For “educational purposes” and due to human intellectual limitations, we must begin with what is “better known to us” (sensible effects) to reach what is “better known by nature” (the First Cause).

Thus, Avicenna’s actual system is an “Axiomatic-Postulate” hybrid. He uses results from natural sciences (*Inni*) as postulates to build the metaphysical structure, while maintaining that *in essence*, the science remains deductive.

3. Addressing the Critics: The results indicate that Avicenna provides a robust response to modern skepticism.

- **Against Foulquié:** While Foulquié rejects the union of thought and being as an “idealist” trap, Avicenna’s realism is based on “Essential Union.” The Active Intellect (*Aql al-Fa’al*) provides the same “Forms” to both the external world and the human mind. Therefore, the deductive order of the mind is not an imposition but a reflection of reality.
- **Against Hartmann:** Hartmann’s critique of “apriorism” is answered by Avicenna’s distinction between the “Order of Existence” and the “Order of Instruction.” Avicenna acknowledges that we start from “secondary data” (the *Inni* method), but he insists that the goal of the scientist is to eventually reorganize that knowledge into a *Limmi* (causal) structure.

4. The Ontological Condition: The Theory of Emanation: The ultimate condition of possibility for this system is the **Theory of Emanation (*Sudur*)**. Because existence itself flows in a strictly ordered, hierarchical descent from the One to the many, a propositional system that mirrors this descent is not only possible but necessary. The “Order” of the system is the “Order” of Being.

Conclusion

Avicenna successfully constructed a deductive propositional system for metaphysics by navigating the tension between pure logic and human pedagogical needs. The research concludes that the Sinavin system is not a “pure” axiomatic system in the modern mathematical sense, but a sophisticated hybrid. It functions through the integration of *Limmi* and *Inni* methods. This construction is made possible by two specific philosophical doctrines:

- **Ontologically:** The hierarchical nature of reality (Emanation) provides the blueprint for the propositional hierarchy.
- **Epistemologically:** The mind’s ability to “re-trace” the path of existence—moving from effects back to causes and then re-deducing the effects from those causes—allows for a system that is both grounded in reality and strictly deductive. Avicenna’s metaphysics is, therefore, a “parallelism” between the structure of the mind and the structure of the cosmos.

Bibliography

- Ibn Sina (Avicenna).** (1984/1404 AH). *Al-Shifa: Metaphysics (al-Ilahiyyat)*. Edited by Sa'id Zayed and Father Georges C. Anawati. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [in Arabic]
- Ibn Sina (Avicenna).** (1985/1405 AH). *Al-Shifa: Logic*. With an introduction by Ibrahim Madkour. Vol. 3. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [in Arabic]
- Ibn Sina (Avicenna).** (1994/1373 SH). *Al-Burhan min al-Shifa (Demonstration)*. Translated into Persian by Mahdi Ghavam Safari. Tehran: Fekr-e Ruz Publications. [in Arabic]
- Ibn Sina (Avicenna).** (1997/1418 AH). *Metaphysics of the Book of Healing (al-Ilahiyyat min Kitab al-Shifa)*. Edited by Hasan Hasan-Zadeh Amoli. 1st ed. Qom: Islamic Propagation Office Publishing Center. [in Persian]
- Saliba, Jamil.** (1987/1366 SH). *Philosophical Dictionary*. Translated into Persian by Manouchehr Sanei Darabadi. Tehran: Hikmat Publishing. [in Persian]
- Khansari, Husayn ibn Muhammad.** (1999/1378 SH). *al-Hashiya 'ala al-Shifa (Metaphysics)*. Qom: Congress of Aqa Husayn Khansari Publications. [in Persian]
- Fakhr al-Din al-Razi.** (2005/1384 SH). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*. Vol. 2. 1st ed. Tehran: Society for Cultural Works and Honors. [in Arabic]
- Foulquié, Paul.** (1998/1377 SH). *General Philosophy or Metaphysics*. Translated into Persian by Yahya Mahdavi. Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]
- Losee, John.** (1998/1377 SH). *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*. Translated into Persian by Ali Paya. 2nd ed. Tehran: Center for Academic Publishing. [in Persian]
- Misbah Yazdi, Mohammad-Taqi.** (2012/1391 SH). *Mishkat: Commentary on the Metaphysics of al-Shifa (Vol. 1)*. Edited by Mohammad-Baqer Malekian. Qom: Imam Khomeini Educational & Research Institute. [in Persian]
- Naraqi, Mohammad-Mehdi.** (2001/1380 SH). *Sharh Ilahiyyat min al-Shifa*. Qom: Naraqi Commemoration Congress. [in Persian]
- Hartmann, Nicolai.** (2004/1383 SH). *Ontological Foundations*. Translated into Persian by Sharaf al-Din Khorasani. 1st ed. Tehran: Hermes Publishing. [in Persian]
- Bertolacci, Amos.** (2002). "The Structure of Metaphysical Science in the *Ilahiyyat* (Divine Science) of Avicenna's *Kitab al-Shifa* (Book of the Cure)." *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 13: 1–69.
- Goichons, A.M.** (1969). *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe (la philosophie D'Avicenna et son Influence en Europe Medievale)*, translated from the french with notes, annotations and a perfac by M.S.
- Gutas, Dimitri.** (2005). "The Logic of Theology in Avicenna." In *Logik und Theologie: Das Organon im arabischen Mittelalter*, edited by Dominik Perler and Ulrich Rudolph, Leiden/Boston: BRILL.

امکان سازه‌بندی نظام گزاره‌ای قیاسی برای مابعدالطبیعه نزد ابن سینا

کاظم موسی خانی*

حسن رهبر**

چکیده

نزد گذشتگان نظام اصل موضوعی اقلیدسی الگویی مطلوب برای نظام‌سازی قیاسی بود. ابن سینا این الگو را برای سازه‌بندی نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه بکار گرفت. اما برخی امکان سازه‌بندی چنین نظامی را برای مابعدالطبیعه منتفی دانسته و تلاش برای ساختن چنین نظامی را خطا پنداشته‌اند. مسأله‌ای که این مقاله با آن دست به گریبان شده‌است، در قالب این پرسش مطرح می‌شود که ابن سینا چگونه و تحت چه امکانی به سازه‌بندی نظام گزاره‌ای قیاسی برای مابعدالطبیعه دست زده است؟ این مسأله از این حیث که شرایط امکانی نخستین نظام گزاره‌ای قیاسی مابعدالطبیعه را به پرسش می‌گیرد حائز اهمیت و ضرورت بسیاری است. مقاله حاضر جهت پاسخ به این پرسش، نخست ساختار نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه ابن سینا را با توجه به «اجزاء» و «ترتیب» ساختار آن به روش توصیفی-تحلیلی مورد بررسی قرار می‌دهد و سپس شرایط امکانی تحقق آن را جستجو می‌کند. مطابق علم‌شناسی ابن سینا، مابعدالطبیعه‌ی متکی به روش لمّی باید تنها از اصول متعارف بهره گیرد. اما مابعدالطبیعه مبتنی بر روش اُنّی امکان استفاده از همه اصول موضوعه را دارد. به اعتقاد ابن سینا، مابعدالطبیعه به روش لمّی فی نفسه ممکن است، اما در عمل دشوار است. این دشواری از یک طرف و اغراض آموزشی از طرف دیگر موجب شده است که ابن سینا در کنار روش لمّی به روش اُنّی نیز متوسل شود؛ و بدین ترتیب، یک

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه گنبدکاووس، گنبدکاووس، ایران (نویسنده مسئول)،

Kmusakhani@gonbad.ac.ir

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران، h_rahbar@theo.usb.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۱۹



ساختار «اصل متعارفی - اصل موضوعی» شکل دهد. نتایج مقاله نشان می‌دهد که سازه‌بندی نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه سینوی تنها در چارچوب ترکیبی این دو روش ممکن شده است. و این ترکیب، نیز بر مبنای نظریه صدور در هستی‌شناسی و نظریه معرفت در معرفت‌شناسی سینوی امکان تحقق می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: مابعدالطبیعه سینوی، ساختار اصل موضوعی، ساختار اصل متعارفی، نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه، برهان لمّی، برهان اَنّی.

۱. مقدمه

به باور پیشینیان نظام اصل موضوعی تحقق یافته در هندسه اقلیدسی و مبحث اجسام ساکن (استاتیک) ارشمیدس، الگویی مطلوب برای نظام‌سازی قیاسی بود (لازی، ۱۳۷۷، ۲۳). ارسطو در *آنالوطیکای ثانی* اجزاء و ارکان نظام اصل موضوعی را تشریح نمود و منطق آن را تدوین کرد. ابن‌سینا به تبع ارسطو آن را در آثار منطقی خود -بویژه برهان شفا- بسط و گسترش داد و در سازه‌بندی نظام گزاره‌ای علوم برهانی به کار گرفت. ابن‌سینا، نخستین کسی بود که نظام جامعی برای مابعدالطبیعه تأسیس کرد (Goichons, A.M, 1969, p 5). او نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه را بر پایه نظام مذکور در *آنالوطیکای ثانی* ارسطو و البته به سبکی نوآورانه بنا کرد (Gutas, 2005, p 59).

این در حالی است که برخی بنای نظام گزاره‌ای برای مابعدالطبیعه را با دیده انکار نگریسته و از امتناع تحقق آن سخن گفته‌اند. پل فولکیه با تکیه بر تمایز دو روش لمّی و اَنّی^۱، هیچ گونه ثبوتی برای مابعدالطبیعه‌ی لمّی که صرفاً مبتنی بر اصول متعارف است، نه در مقام حقیقت و نه در مقام واقعیت قائل نمی‌شود و امکان آن را متفی می‌داند. اما در مقابل تحقق مابعدالطبیعه اَنّی را که علاوه بر اصول متعارف از اصول موضوعه نیز بهره می‌گیرد، ممکن می‌شمارد (پل فولکیه، ۱۳۷۷، ص ۲۸-۲۱).

هارتمان (۱۸۸۲-۱۹۵۰) نیز مابعدالطبیعه‌ای را که در آن از اصول متعارف آغاز می‌شود تا ساختار هستی را در ذهن بازسازی کند، ناممکن می‌داند و علت عدم تداوم مابعدالطبیعه کهن را ارتکاب چنین خطائی عنوان کرده است (هارتمان، ۱۳۸۳، ص ۵۶-۵۵).

مسأله‌ای که در مواجهه با نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه سینوی گریبانگیر می‌شود و مقاله حاضر به هدف پاسخ به آن نگارش می‌یابد آن است که ابن‌سینا چگونه و تحت چه امکانی دست به سازه‌بندی این نظام زده است؟ این مسأله از این رو که شرایط امکان سازه‌بندی

نخستین نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه را به پرسش می‌گیرد، دارای ضرورت و اهمیت بسیاری است.

در این مقاله، به هدف صورت‌بندی دقیق مسأله بالا و نیز پاسخ به آن، به تشریح ساختار نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه سینوی پرداخته می‌شود. به جهت ایضاح مقصود باید گفت منظور از ساختار در این مقاله، «ترتیبی از اجزاء تشکیل دهنده شیء»^۲ است. «اجزاء» و «ترتیب» دو مؤلفه مقوم ساختار هستند که بررسی آنها در تحلیل و حل مسأله مقاله حاضر حائز اهمیت است. ازین رو، در این مقاله نخست به بررسی «اجزاء» و «ترتیب» ساختار نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه سینوی و نوع شناسی آن و سپس به مسأله امکان سازه‌بندی آن پرداخته می‌شود.

۲. اجزاء و ترتیب ساختار نظام گزاره‌ای علوم برهانی

قبل از اینکه به اجزاء و ترتیب ساختار نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه سینوی بپردازیم ابتدا باید اجزاء و ترتیب علوم برهانی را آنگونه که در علم شناسی ابن سینا (مباحثی در باب ساختار علوم برهانی در کتبی نظیر برهان شفا) آمده است به دست دهیم. چراکه نزد شیخ مابعدالطبیعه یکی از علوم برهانی بوده و ما در این مقاله از این حیث به آن نظر داریم.

مطابق کتاب برهان شفا نظام گزاره‌ای علوم برهانی متشکل از دو دسته قضایا به نام‌های مبادی و مسائل است. مبادی علم، معانی‌ای هستند که در آغاز یک علم پذیرفته و یا وضع می‌شوند. مبادی به دو دسته تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شوند؛ مبادی تصویری، تعاریفِ حدود و مفاهیم به کار رفته در قضایای علم هستند که در آغاز علم وضع می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۳، ۶۹). مبادی تصدیقی، مقدماتی (قضایایی) هستند که مسائل یک علم براساس آنها برهانی می‌شود و خود در آن علم مبرهن نمی‌شوند. برخی از این مقدمات به خاطر وضوح و بداهت احتیاجی به اثبات ندارند، این دسته از مبادی را اصول متعارفه^۳ می‌نامند، بعضی دیگر که شأنی فراتر از اثبات در یک علم دارند در علمی برتر از این علم اثبات می‌شوند، و تعداد اندکی از این مقدمات که شأنی فروتر از اثبات در این علم دارند، در علمی پایین‌تر از این علم اثبات می‌شوند. این دو دسته اخیر را اصول موضوعه می‌نامند (همان، ص ۱۱۱ و ۱۵۵).

مسائل علم قضایایی هستند که محمولات آنها برای موضوع علم، یا برای انواع آن، و یا برای عوارض آن، عوارضی ذاتی است. مسائل با روش برهانی و با تکیه بر مبادی اثبات می شوند (همان، ۱۵۵).

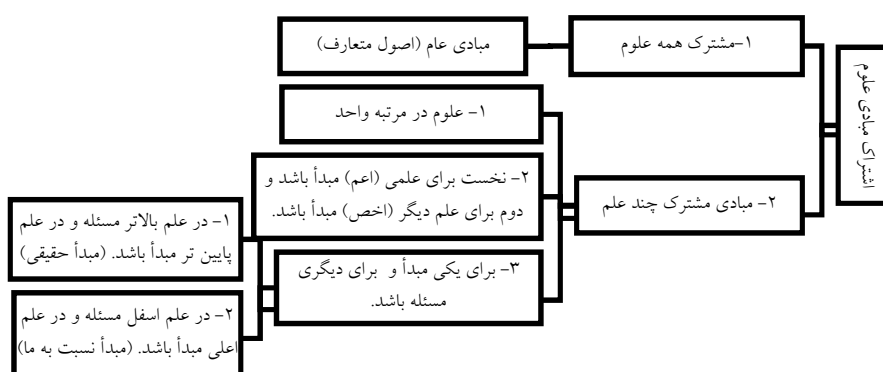
بنابراین، «اجزاء» ساختار گزاره ای علوم برهانی دو دسته از قضایا، یعنی مبادی و مسائل هستند. درباره «ترتیب» اجزاء ساختار گزاره ای نیز می توان گفت که از آنجا که این اجزاء یعنی قضایا به روش قیاس برهانی بر هم مبتنی هستند، لذا ترتیب این قضایا، ترتیبی است که قیاس برهانی اقتضاء آن را دارد. به طوری که اگر نظامی قیاسی از قضایا داشته باشیم، بنا بر اقتضاء صورت قیاسی، ترتیب قضایا در آن نظام، از قضایای کلی تر، ایجابی تر و یقینی تر به سوی قضایایی است که کمتر کلی، ایجابی و یقینی هستند.

همچنین مقدمات براهین دارای شرایطی هستند که برخی از آنها نیز اقتضاء ترتیب خاص دارند. متناسب بودن مقدمات با نتیجه، تقدّم زمانی و ذاتی مقدمات بر نتیجه و اعرافیت مقدمات نسبت به نتیجه از شرایط مقدمات برهان است (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸-۱۰۷). وجود این شرایط از این واقعیت نشأت می گیرد که مقدمات نسبت به نتایج علت اند. اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است، شرط اقدمیت و اعرافیت مقدمات است که با مؤلفه ترتیب در ساختار قضایای علوم برهانی ارتباط مستقیم دارد. براساس این شرط، ساختار قضایای علوم برهانی که در یک سلسله ی تنازلی علّی و معلولی قرار می گیرند، دارای ترتیبی است که از معروفترین (شناخته شده ترین) قضایا به سمت کمتر شناخته شده ها سیر می کند.

۳. اجزاء و ترتیب ساختار نظام گزاره ای مابعدالطبیعه

اکنون می توان به کمک ساختار علوم برهانی در بالا، اجزاء و ترتیب ساختار نظام گزاره ای مابعدالطبیعه سینوی را به جهت نوع شناسی آن به دست داد. بی شک مابعدالطبیعه مانند هر علم برهانی دیگری، مسائلی دارد. اما شاید به این سراسی که درباره وجود مسائل حکم کردیم، نتوان درباره وجود مبادی تصدیقی حکم کرد. زیرا که اگرچه مابعدالطبیعه همچون دیگر علوم از اصول متعارف (که مطلقاً بی نیاز از برهان هستند و در هیچ علمی اثبات نمی شوند) بهره می گیرد، اما در مورد اصول موضوعه وضعیت بکلی متفاوت است. چراکه اصول موضوعه یک علم اگرچه در خود آن علم نیازی به برهان ندارند، اما بی نیازی آنها از برهان، مطلق نیست، بلکه در علمی بالاتر یا پایین تر نیاز به برهان دارند. و از آنجا که مطابق

سلسله مراتب علوم برهانی در علم شناسی سینوی، مابعدالطبیعه به عنوان علم اعلی، اشرف علوم است و علمی بالاتر از آن نیست تا اصول موضوعه‌اش را اثبات کند، بنابراین تنها یک راه باقی می‌ماند و آن اثبات اصول موضوعه‌اش در علوم پایین‌تر است. ابن‌سینا این مورد را در علوم دیگر اگرچه کمیاب، ولی ممکن می‌داند. با این اوصاف، باید معلوم کرد که آیا در علم مابعدالطبیعه به عنوان علم اعلی، می‌توان پاره‌ای از مبادی را از علوم پایین‌تر اخذ کرد؟ و یا به تعبیر دیگر آیا می‌توان در علم مابعدالطبیعه مسائلی یافت که مبتنی بر مقدماتی باشند که در علوم پایین‌تر از این علم اثبات شوند و آنها را به عنوان اصل موضوع اخذ کند؟ شیخ در برهان شفا حالت‌های مختلف اشتراک مبادی علوم را برشمرده‌است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۳/ص ۱۶۷-۱۶۸). آنها را بصورت خلاصه در نمودار زیر نمایش می‌دهیم:



از میان حالت‌های بالا، حالتی که در آن گزاره‌ای «در علم اسفل مسئله و در علم اعلی مبدأ باشد» درست همان قسم از مبادی است که از وجود آن برای مابعدالطبیعه سوال کردیم. چنانکه در شکل بالا می‌بینیم شیخ بطور کلی این قسم از مبادی را برای هر علم اعلی‌ای نسبت به علم اسفل ممکن شمرده است. بنابراین، وجود این دسته از مبادی برای مابعدالطبیعه (چونان علم اعلی) نیز باید ممکن باشد. البته نباید از نظر دور داشت که شیخ این حالت را قسیم حالتی که در آن قضیه مبدئیت حقیقی دارد، قرار داده است، یعنی آن را در تقابل با حالتی که قضیه «در علم اعلی مسئله و در علم اسفل مبدأ باشد»، آورده‌است. بنابراین، در این حالت مبدأ بودن قضیه برای علم اعلی مبدئیت حقیقی نیست، بلکه مطابق

سخن شیخ صرفاً نسبت به ما مبدئیت دارد (مبدئیت عندنا). براین اساس شاید بتوان آن را مبدئیت غیر حقیقی نامید. البته غیر حقیقی در اینجا به معنای موهومی یا نامعتبر نیست، بلکه صرفاً با برهانی که در آن از اعلی به اسفل سیر می‌شود، غیریت دارد و نیز بلحاظ یقینی از آن پست‌تر است. اینجا است که پای قسمی دیگر از برهان به میان می‌آید که آن را در مقایسه با برهان حقیقی یا علمی، می‌توان برهان تعلیمی یا آموزشی نامید، زیرا که امر آموزش و تعلیم مستدعی چنین روشی است. بنابراین، در اینجا با دو گونه از برهان روبرو هستیم: برهان حقیقی یا علمی و برهان غیر حقیقی یا آموزشی. در گونه علمی، از اعلی به اسفل سیر می‌شود و در گونه تعلیمی، سیر از اسفل به اعلی است. این دو گونه در واقع هم‌ارز با تمایز دوگانه برهان لمّی و آنّی است که در اولی از علت به معلول و در دومی از معلول به علت سیر می‌شود.

گفتیم که ترتیب قضایای علوم برهانی از ترتیب قیاس برهانی پیروی می‌کند و سیر قیاس برهانی از اعم به اخص و از کلی به جزئی است. حال چگونه می‌توان از قضایایی که در علم اسفل اثبات می‌شوند به قضیه‌ای در علم اعلی دست یافت؟ چنین سیری مطابق سیر قیاس برهانی لمّی نخواهد بود، زیرا که قضایای علم اسفل، اخص (و نیز اخص) از قضایای علم اعلی هستند و قضایای علم اعلی اعم از قضایای علم اسفل است، بنابراین اگر بخواهیم از قضایای علم اسفل به قضایای علم اعلی دست یابیم، از سیر اخص به اعم و یا جزئی به کلی پیروی کرده‌ایم که سیری آنّی (غیر لمّی) است.

ابن‌سینا در مقاله اول الهیات شفا در باب مرتبه علم مابعدالطبیعه سخنانی دارد که تأمل در آنها این مسأله را روش‌تر می‌سازد:

و أما مرتبة هذا العلم فهي أن يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية. أما الطبيعية، فلأن كثيراً من الأمور المسلمة في هذا مما تبين في علم الطبيعي مثل: الكون، والفساد، والتغير، والمكان، والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك، وانتهاء المتحركات إلى محرك أول، وغير ذلك. وأما الرياضية، فلأن الغرض الأقصى في هذا العلم وهو معرفة تدبير الباري تعالى، ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها، ومعرفة النظام في ترتيب الأفلاك، ليس يمكن أن يتوصل إلا بعلم الهيئة، وعلم الهيئة لا يتوصل إليه إلا بعلم الحساب والهندسة (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۹).

مطابق این عبارات مرتبه علم مابعدالطبیعه در مقام تعلیم و آموزش بعد از دیگر علوم جزئی نظیر تعلیمات و طبیعیات قرار دارد. به اعتقاد شیخ دلیل این امر آن است که برخی از

مبادی مابعدالطبیعه در این علوم اثبات می‌شود. وی به نمونه‌هایی از این مبادی نیز اشاره می‌کند. برخی از مبادی مابعدالطبیعه که در علم طبیعی تبیین می‌شوند عبارتند از: کون و فساد و تغییر، زمان و مکان و تعلق هر متحرک به محرک، منتهی شدن جمیع متحرک‌ها به محرک اول و اموری از این قبیل. آن دسته از مبادی مابعدالطبیعه که در علوم ریاضی اثبات می‌شوند مربوط به شناخت ترتیب افلاک می‌باشد، چراکه غایت مابعدالطبیعه، یعنی آنچه که این علم در پی دستیابی به آن است؛ شناخت تدبیر باری تعالی، شناخت ملائکه روحانی و طبقات آنها و شناخت ترتیب نظام خلقت است. این شناخت که خود منوط به شناخت ترتیب افلاک است، تنها بواسطه علم هیئت قابل دسترسی است. علم هیئت هم متوقف بر علم حساب و هندسه است.

همانطور که می‌بینیم در فقره بالا ابن‌سینا برخلاف اقتضاء روش لمی که مقتضی برتری ذاتی مابعدالطبیعه است، مرتبه آموزشی مابعدالطبیعه را بعد از علوم طبیعی و تعلیمی می‌داند. باید گفت که تقدم ذاتی مابعدالطبیعه بر علوم طبیعی و ریاضی منافاتی با تأخر تعلیمی یا آموزشی‌اش از آنها ندارد^۴، اما دلیلی که ابن‌سینا برای این اختلاف رتبه ذکر می‌کند، مخدوش است. بنابر استدلال شیخ دلیل تأخر رتبه علم مابعدالطبیعه از علوم طبیعی و تعلیمی آن است که پاره‌ای از مبادی علم مابعدالطبیعه در علوم طبیعی و ریاضی اثبات می‌شود. این استدلال از این جهت مخدوش است که اگر مؤخر بودن مابعدالطبیعه از علوم مذکور به دلیل اثبات مبادی‌اش در آن علوم است، باید گفت که علوم مذکور نیز چون پاره‌ای از مبادی خود را از مابعدالطبیعه می‌گیرند از این حیث مؤخر از آن هستند^۵. بنابراین این علوم از حیث اثبات مبادی به نحوی تکافوء دارند و نمی‌توان یکی از آنها را بر دیگری مقدم دانست. همانگونه که برخی شارحین نیز گفته‌اند تأخر آموزشی مابعدالطبیعه از علوم طبیعی و ریاضی نه به دلیل اثبات پاره‌ای از مبادی‌اش در آن علوم، بلکه به دلیل آن است که علوم مذکور با محسوسات سروکار داشته و محسوسات نسبت به معقولات نزد ما اعراف و شناخته‌ترند (خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۱۱۶؛ نراقی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴). براین اساس، در تعلیم و آموزش سیر براهین علوم بر اساس «اعرفیت عندنا» است که در آن محسوسات بر معقولات مقدم هستند، بر خلاف روش لمی که در آن سیر براهین بر اساس «اعرفیت عندالعقل» است. در «اعرفیت عندالعقل»، معقولات عام و اعم از معقولات خاص و اخص، اعراف و شناخته‌ترند.

کوتاه سخن آنکه تأخر رتبه‌ی تعلیمی مابعدالطبیعه از علوم مذکور به دلیل وابستگی از حیث مبدأ نیست، زیرا اولاً علوم مذکور نیز برخی مبادی خود را از مابعدالطبیعه می‌گیرند و ثانیاً مبادی‌ای که مابعدالطبیعه از آنها می‌گیرد، مبادی حقیقی نیستند، بلکه صرفاً نسبت به ما مبدأ هستند. بنابراین نمی‌توان این تأخر را به اجزاء ذاتی ساختار مابعدالطبیعه نسبت داد، بلکه سبب این تأخر امر دیگری است که از خارج از ذات مابعدالطبیعه بر آن عارض می‌شود. شیخ، خود، نیز به سبب این تأخر اشاره می‌کند:

و يجب أن تعلم أن في نفس الأمر طريقاً إلى أن يكون الغرض من هذا العلم تحصیل مبدأ لا بعد علم آخر... لكننا لعجز أنفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك عن المبادئ إلى الثواني، و عن العلة إلى المعلول، إلا في بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل. فإذن من حق هذا العلم في نفسه أن يكون مقدماً على العلوم كلها، إلا أنه من جهتنا يتأخر عن العلوم كلها، فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم (ابن سينا، ۱۴۰۴ الف، ص: ۲۱).

بر اساس فقره بالا، گرچه در نفس الامر امکان ارائه برهان لمی وجود دارد، اما ما به دلیل عجز و ناتوانی نمی‌توانیم برای همه مسائل مابعدالطبیعی براهین لمی که در آن از مبادی به ثوانی (مسائل) و از علت به معلول سیر می‌شود، ارائه کنیم. بلکه تنها قادریم برای برخی از مراتب موجودات بطور اجمالی براهین لمی بیاوریم.

اکنون می‌توان به مسئله مربوط به مبادی مابعدالطبیعه پاسخ داد. مابعدالطبیعه در مقام حق یا مابعدالطبیعه حقیقی، مبتنی بر روش برهان حقیقی یا لمی است، در این روش چون سیر برهان از اعلی به اسفل و از علت به معلول است، مابعدالطبیعه به علوم پایین‌تر از خود نیازی ندارد و لذا به اصول موضوعه‌ای که در علوم اسفل اثبات شده باشد، متکی نیست. همچنین در مورد دیگر حالت‌های اشتراک مبادی (در جدول ۱) باید گفت که نه علمی هم‌رتبه مابعدالطبیعه است و نه علمی بالاتر از آن وجود دارد، بنابراین، به اصول موضوعه‌ای که در علمی هم‌رتبه یا بالاتر از آن اثبات شده باشد، نیز متکی نیست. پس در نهایت تنها یک حالت باقی می‌ماند و آن حالتی است که مابعدالطبیعه فقط متکی به اصول متعارف باشد، یعنی اصولی که در همه علوم بی‌نیاز از اثبات هستند. اما مابعدالطبیعه در مقام تحقق که در آن اهداف آموزشی نیز لحاظ می‌شود، از روش آئی نیز بهره می‌برد که در آن براهین از اسفل به اعلی سیر می‌کنند و در نتیجه می‌توان گفت که مابعدالطبیعه تعلیمی در برخی از

مسائل متکی به علوم اسفل است و از اصول موضوعه‌ای که در آنها به اثبات می‌رسد، بهره می‌برد.

بدین ترتیب، ابن‌سینا از بنای مابعدالطبیعه‌ای تماماً لمّی که همه قضایای آن فقط مبتنی بر اصول متعارف باشند، دست می‌کشد و مابعدالطبیعه‌ای را بنا می‌گذارد که برخی مسائل آن مبتنی بر اصول موضوعه‌ای است که در علوم طبیعی و تعلیمی اثبات می‌شوند. ازین‌رو، نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه سینوی را می‌توان نظامی ترکیبی از براهین لمّی و اِنّی دانست.^۷

۴. شرایط امکانی نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه سینوی

گفتیم که ابن‌سینا، نظام گزاره‌ای اصل متعارفی مابعدالطبیعه را فی نفسه ممکن می‌داند و در مقام تعریف برای آن ثبوت نفس الامری قائل است. اما چون ما از آوردن براهین لمّی برای تمام موارد عاجزیم، لذا تحقق آن را دشوار می‌داند. اهداف آموزشی و اغراض تعلیمی نیز اقتضاء می‌کند که مابعدالطبیعه در مقام تحقق صرفاً لمّی نباشد، بلکه از روش اِنّی نیز بهره‌برد که در آن براهین از اسفل به اعلی سیر می‌کنند. در نتیجه می‌شود گفت که مابعدالطبیعه در مقام تحقق، در برخی از مسائل، متکی به علوم اسفل است و از اصول موضوعه‌ای بهره می‌برد که در آنها به اثبات می‌رسد. ابن‌سینا با توجه به این واقعیت، از تأسیس مابعدالطبیعه‌ای تماماً و صرفاً لمّی که همه قضایای آن فقط مبتنی بر اصول متعارف باشد، دست می‌کشد و مابعدالطبیعه‌ای را بنا می‌گذارد که برخی مسائل آن مبتنی بر اصول موضوعه‌ای است که در علوم طبیعی و تعلیمی اثبات می‌شوند. ازین‌رو، در مقام تحقق روش مابعدالطبیعه سینوی را می‌توان آمیزه‌ای از براهین لمّی و اِنّی، و نظام گزاره‌ای آن را متعارفی - اصل موضوعی دانست.

اکنون در طلب شرایط امکانی دیدگاه ابن‌سینا، یک پرسش آن است که ابن‌سینا بر چه اساسی نظام گزاره‌ای اصل متعارفی را برای مابعدالطبیعه ممکن دانسته است؟ و پرسش دیگر آن است که نظام گزاره‌ای اصل متعارفی - اصل موضوعی بر چه مبنایی استوار است؟ در واقع این دو پرسش از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دیدگاه ابن‌سینا طلب می‌کنند، تا پرده از شرایط امکانی این دو نظام بر دارد. برای پاسخ به دو پرسش فوق به معارضه دیدگاه ابن‌سینا با دیدگاه مخالف پل فولکیه و هارتمان می‌پردازیم.

پل فولکیه برخلاف ابن‌سینا حجیت مابعدالطبیعه‌ی صرفاً لمّی را نه حقاً (یعنی نه در مقام حقیقت/تعریف) و نه واقعاً (یعنی نه در مقام واقعیت/تحقق) ثابت نمی‌داند:

۱- حجیت آن حقاً ثابت نمی‌نماید چون که در این مابعدالطبیعه یک مسأله اساسی را از پیش حل‌شده فرض می‌کنند و آن همان مسأله مناسبت میان موجود و فکر است. طرفداران مابعدالطبیعه لمّی عین هم بودن موجود و فکر را از برای خود اصلی مسلّم دانسته می‌گویند: اگر ما به مجرد تحلیل عقلی می‌توانیم نسبت به موجود شناسائی حاصل کنیم و یا اگر بالعکس ما بصرف تألیف و ترکیب اجزای عقلی با یکدیگر می‌توانیم موجود را دوباره از برای خود پدید آوریم وجه آن اینست که موجود با عقل و فکر اتحاد دارد. لیکن باید دانست که این مدّعی اصحاب مذهب اصالت معنی یگانه مدّعی ممکن التحقق نیست و بعدها خواهیم دید که براین مدّعا چه اشکال‌هایی وارد آورده شده است.

۲- حجیت مابعدالطبیعه لمّی واقعا ثابت نمی‌نماید، زیرا مابعدالطبیعه‌ای که برآستی لمّی صرف باشد وجود خارجی ندارد و استفاده از مجرد قیاس عقلی در مابعدالطبیعه ادعای محض است و قیاس عقلی هیچگاه منفک از تجربه نتواند بود چون متعاطی مابعدالطبیعه عقل صرف نیست و در این عالم واقع زندگی می‌کند و از همین عالم واقع است که مفهوماتی را اکتساب و اتخاذ می‌کند و سپس از تحلیل آنها همین عالم واقع را که از تصدیق به ثبوت آن کتمان دارد، دوباره به دست می‌آورد و به هر صورت خاطره همین عالم است که متصرف در نظامات تألیفی اوست (پل فولکیه، ۱۳۷۷، ص ۲۸-۲۷).

همانطور که از فقره بالا پیداست، فولکیه مابعدالطبیعه صرفاً لمّی در مقام حقیقت را بدین دلیل که مبتنی بر پیش‌فرض اتحاد موجود و معقول است، رد می‌کند. وی بر این اساس که این پیش‌فرض بی‌بدیل نبوده و همچنین اشکالاتی بر آن وارد است، حجیت مابعدالطبیعه در مقام حقیقت را رد می‌کند. اما دلیل رد حجیت آن در مقام تحقق، اکتسابی بودن مفاهیم عقلی بوسیله تجربه حسّی خارجی است. تفاوت ابن‌سینا با وی نخست در آن است که از نگاه شیخ مابعدالطبیعه صرفاً لمّی در مقام حقیقت ثبوت دارد، و دوم آن است که به عقیده شیخ تحقق آن نه ناممکن، بلکه دشوار است و برای آموزش و تعلیم مناسب نیست، یعنی مابعدالطبیعه صرفاً لمّی نزد شیخ در هر دو مقام امکان‌پذیر است و تنها مقام تحقق آن دشوار و نامناسب برای آموزش است، درحالی‌که فولکیه در هر دو مقام برای آن ثبوتی قائل نمی‌شود.

از اختلاف سخنان شیخ و فولکیه دو نکته بدست می‌آید، نکته اول آن است که از آنجاکه پیش‌فرض اتحاد معقول و موجود یکی از عوامل معرفت‌شناختی مؤثر در ساختار اصل متعارفی مابعدالطبیعه و از شرایط امکانی آن است، لذا چون شیخ مابعدالطبیعه صرفاً لمّی را

ممکن دانسته است، پس باید به این پیش‌فرض، قائل، و همچنان به آن پایبند بوده باشد. البته اتحاد معقول و موجود نزد ابن‌سینا اتحاد وجودی نیست تا اینکه آنگونه که فولکیه گفته است، او را اهل اصالت معنی (ایده‌آلیست) بدانیم، بلکه اتحاد موجود و معقول نزد وی واقع‌گرایانه است، چراکه وی به اتحاد ماهوی آنها قائل است و وجود آنها را مختلف می‌داند، یعنی موجودات محسوس وجود مستقل از معقولات دارند. نکته دیگر آن است که ابن‌سینا علی‌رغم اینکه همانند فولکیه مفاهیم عقلی را متزع از تجربه حسّی خارجی می‌داند^۵، ولی باز هم تحقق مابعدالطبیعه لمّی را ناممکن نمی‌داند. زیرا ابن‌سینا ساختار علم برهانی را نه مطابق با ترتیب سیر ادراک و انتزاع معقولات، بلکه سیر علمی را به عکس آن و مطابق با ترتیب صدور موجودات می‌داند

چنانکه پیشتر بیان شد هارتمان نیز امکان سازه‌بندی چنین نظامی را منتفی می‌داند. به اعتقاد وی اگر می‌شد یک «فلسفه نخستین» را به نحو پیشینی از روی یک یا چند اصل یقینی معین طرح کرد و از طریق اشتقاق (استنتاج مسائل از اصول) آن را محقق ساخت، آنگاه این امکان نیز وجود داشت که آن را به شکل یک سیستم بیان کرد. اما چون انسان نمی‌تواند درباره اصول یا مبانی پژوهش کند - فلسفه نخستین درباره اصول و مبانی پژوهش می‌کند - در حالیکه قبلاً از اصول آغاز کند، لذا تحقق چنین فلسفه‌ای ممکن نیست (هارتمان، ۱۳۸۳، ص ۵۵). چنین کاری چیزی جز دور نخواهد بود که اصول و مبانی را با روش قیاسی از اصول و مبانی استنتاج کنیم.

هارتمان علت شکست هستی‌شناسی قدما را بهره‌گیری آنها از روش قیاسی برای طرح‌ریزی داربست هستی عنوان می‌کند:

در اینجاست علت درونی که چرا هستی‌شناسی کهن نتوانسته بود دوام بیاورد. خطای آن عبارت بود از شیوه قیاسی، یعنی در این ادعا، که از روی چند اصل معدود ازپیش فهمیده‌شده داربست هستی را طرح‌ریزی کنند. جنبه مشخصه آن از دیرباز شروع از چند مفهوم «بدیهی» بود، مثلاً از قانونهای منطقی که شخص از همان آغاز آنها را همچون قانونهای هستی به شمار می‌آورد. قبلاً ارسطو در کتاب گاما متافیزیک (کتاب چهارم) با میان آوردن «اصل عدم تناقض» و «اصل سوم حذف شده» [همان اصل طرد شق ثالث] بدین شیوه عمل کرده بود (هارتمان، ۱۳۸۳، ص ۵۵-۵۶).

چنانکه فقره بالا نشان می‌دهد، هارتمان نیز کاربرد قیاس به شیوه لمّی را در مابعدالطبیعه خطا می‌داند. یعنی قیاسی را که در آن از اصول متعارف آغاز می‌شود تا ساختار هستی را در

ذهن بازسازی کند و نه مطلقاً روش قیاسی را. بلکه وی روش قیاسی را در صورتی که از داده‌های ثانوی آغاز کند، برای مابعدالطبیعه مناسب می‌داند:

انسان باید نخست راه بسوی آنها (اصول و مبانی) را جستجو کند، و این نیز تنها در صورتی روی می‌دهد که انسان از داده، ثانوی و وابسته آغاز کند - یعنی از آنچه که در زیر اصول یا مبانی قرار دارد و آنها را در خود گنجانده است (هارتمان، ۱۳۸۳، ص ۵۵)

روشی که هارتمان در فقره بالا بایسته دانسته ست، همان روشی است که ابن‌سینا و فولکیه آن را روش برهان‌انی می‌نامد. وی روش لمّی را که درصدد سامان دادن معقولات به ترتیب صدور هستی است، رد می‌کند و در عوض بایسته می‌داند که سیر علمی به ترتیب سیر ادراک باشد که عکس ترتیب سیر هستی است، یا به عبارتی، از پایین به بالا (یعنی از داده‌های ثانوی به مبانی و اصول) سیر کند. باید دانست وقتی که سیر علمی برعکس شود، سلسله علوم نیز معکوس می‌شود و مابعدالطبیعه دیگر در جایگاه اعلی و نخستین نخواهد بود:

یک «فلسفه نخستین» تازه‌شده دیگر همچون نخستین عضو مقدم بر هر پژوهش بعدی در یک سیستم نمی‌تواند به میان آید. محتوای آن نمی‌تواند «نخستین» برحسب شناخت باشد، در واقع آن هم درست به این دلیل که این محتوا برحسب هستی نخستین است. علت شناختی به عنوان نظم طبیعی در پیشرفت معرفت، با علت وجودی، همچون پیوند وابستگی موجود، منطبق نیست، بلکه بطور کلی و عموماً مستقیماً برخلاف آن جریان دارد. آنچه که «برای ما پیشین‌تر» است، چیزی است که «در خود پسین‌تر» است. شناخت از «مؤخر یا ثانوی» به سوی «مقدم یا اولی» پیش می‌رود. زیرا مقدار عمده داده‌ها، امور واقعی ادراک‌پذیر و پدیده‌های قابل‌ارائه، درست در سطحی قرار دارند که از لحاظ هستی ثانوی اند (هارتمان، ۱۳۸۳، ص ۵۶).

ابن‌سینا، خود، نیز متوجه است که با روی آوردن به مابعدالطبیعه‌انی آن را از جایگاه نخستین و اعلی خلع می‌کند. در واقع گذاشتن نام مابعدالطبیعه بر این علم مطابق با روش‌انی است که سیر آن منطبق با ادراکات ماست و گرنه مطابق روش لمّی که سیر آن مطابق سیر صدور هستی است، باید علم ماقبل‌الطبیعه نامیده شود:

و معنی «ما بعد الطبیعة» بعدیة بالقیاس إلینا. فأنّا أول ما نشاهد الوجود، و نتعرف عن أحواله نشاهد هذا الوجود الطبیعی. و أما الذی یستحق أن یسمی به هذا العلم إذا اعتبر

امکان سازه‌بندی نظام گزاره‌ای قیاسی ... (کاظم موسی خانی و حسن رهبر) ۳۴۱

بذاته، فهو أن يقال له علم «ما قبل الطبيعة»، لأن الأمور المبحوث عنها في هذا العلم، هي بالذات و بالعموم، قبل الطبيعة (ابن سينا، ۱۴۱۸، ص ۳۱).

مابعدالطبیعه در سلسله حقیقی علوم که مطابق سیر صدور هستی و ترتیب طبیعی است، در جایگاه علم اعلی و علم نخستین قرار می‌گیرد و در واقع علم ماقبل‌الطبیعه است. اما در سلسله تعلیمی علوم که سیر آن برعکس سیر صدور هستی و برحسب ترتیب سیر ادراکات ماست، دیگر علم نخستین نبوده و در واقع علم واپسین است.

بنابراین، تنها تفاوتی که ابن‌سینا با فولکیه و هارتمان دارد، آن است که او مابعدالطبیعه تماماً لمّی را که مبتنی بر اصول متعارف است و از اعلی به اسفل سیر می‌کند، ناممکن نمی‌داند. این تفاوت از آنجا ناشی شده است که بر مبنای نظریه صدور در هستی‌شناسی سینوی، هستی از اعلی به اسفل صدور یافته است و مابعدالطبیعه ای که مطابق این سیر باشد، تماماً لمّی بوده و لذا صرفاً مبتنی بر اصول متعارفه خواهد بود. در مقابل، مابعدالطبیعه آنّی مطابق سیر ادراکات از اسفل به اعلی سیر می‌کند و لذا از اصول موضوعه نیز بهره‌مند خواهد بود.

می‌توان نشان داد پافشاری ابن‌سینا بر امکان مابعدالطبیعه لمّی در نفس الامر، ریشه در نظریه‌هایش در حیطه‌های هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دارد. براساس نظریه صدور (فیض) در فلسفه سینوی که به آن قوس نزول و صعود هستی نیز می‌گویند، صدور موجودات از مبدأ اول، در یک سیر نزولی، از عقل اول که اشرف موجودات است آغاز می‌شود و به هیولی منتهی می‌گردد. سپس سیر هستی از هیولی صعود می‌یابد تا به نفس ناطقه و عقل مستفاد برسد:

تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف، حتّى انتهی إلى الهیولی. ثمّ عاد من الأخسّ فالأخسّ إلى الأشرف فالأشرف حتّى بلغ النفس الناطقة و العقل المستفاد (رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص: ۵۱۳)

چنانکه از متن بالا پیداست، «ترتیب» صدور موجودات از بالا به پایین بوده و سیر نفس در ادراک عقلی خود از عقل هیولانی تا عقل مستفاد، از پایین به بالا است. این بدان معناست که ساختار معقولات (ذهن) معکوس ساختار موجودات (عین) است، چراکه از لحاظ مؤلفه «ترتیب» عکس یکدیگرند.^۹ برخلاف مؤلفه «ترتیب»، ساختار عالم معقولات و عالم موجودات از حیث مؤلفه «اجزاء» با هم اتحاد ماهوی دارند. اعتقاد ابن‌سینا به وجود

کلی طبیعی حلقه اتحاد و اتصال ذهن و عین را فراهم می‌آورد. البته در این اتحاد و اتصال، عقل فعال نقش اصلی را به عهده دارد، چراکه صور معقول که همان کلی طبیعی اشیاء است با افاضه عقل فعال هم در عالم خارجی تحقق می‌یابد و هم در عالم ذهن تعقل می‌شود. به عبارت دیگر، عقل فعال صور عقلی اشیاء را هم از حیث هستی‌شناختی و هم از حیث معرفت‌شناختی افاضه می‌کند. در سیر لمّی، عقل مسیری را که در ادراک معقولات از پایین به بالا پیموده، دوباره از بالا به پایین می‌پیماید. در این سیر دوباره است که ساختار عالم ذهن و عالم عین از نظر «ترتیب» نیز متحد می‌شوند. به بیان بهتر، مابعدالطبیعه لمّی برای آنکه ساختار معقولات را با ساختار عالم عینی موازی کند، معقولات را براساس «ترتیب» سیر صدور موجودات که از بالا به پایین است، نظام می‌بخشد.^{۱۰}

بدین ترتیب، مابعدالطبیعه لمّی از منظر ابن‌سینا دارای ساختاری است که «اجزاء» آن از نظر ماهیت فی‌نفسه یا کلی طبیعی شان با «اجزاء» جهان عینی متحدند و «ترتیب» آنها نیز منطبق با «ترتیب» جهان عینی است. در واقع کار مابعدالطبیعه لمّی آن است که ساختار ذهن را مطابق ترتیب ساختار هستی سامان دهد.

باید گفت که بدون التزام به پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی فوق، چنین سیری پذیرفتنی نبوده و مابعدالطبیعه لمّی ممکن نیست. از همین روست که فولکیه و هارتمان امکان آن را منتفی دانسته‌اند.

۵. نتیجه‌گیری

مطابق علم‌شناسی ابن‌سینا، «اجزاء» ساختار نظام گزاره‌ای هر علم برهانی شامل دو دسته قضایاست: یکی مبادی تصدیقی آن علم که شامل اصول متعارف (بدیهی و بی‌نیاز از اثبات) و اصول موضوعه (که اثبات آنها در علوم فرادست و یا فرودست آن علم در سلسله علوم برهانی است) می‌شود؛ و دیگری مسائل آن علم. قضایا در نظام گزاره‌ای علوم برهانی به اقتضاء روش قیاس برهانی «ترتیب» می‌یابند. روش قیاس برهانی بر دو گونه لمّی (سیر از علت به معلول یا از اعلی به اسفل) و ائی (سیر از معلول به علت یا از اسفل به اعلی) است. براهین ائی، هم از اصول متعارف و هم از اصول موضوعه اثبات شده در علوم فرودست و فرادست بهره می‌گیرند. اما براهین لمّی تنها امکان بهره‌گیری از اصول متعارف و اصول موضوعه اثبات شده در علوم فرادست را دارند. بر این اساس، مابعدالطبیعه‌ی متکی به روش لمّی باید تنها از اصول متعارف بهره گیرد، زیرا که مابعدالطبیعه علم اعلی بوده و

علمی فرادست آن نیست. در مقابل، مابعدالطبیعه مبتنی بر روش آنی امکان استفاده از همه اقسام مبادی تصدیقی را دارد. به اعتقاد ابن‌سینا، مابعدالطبیعه به روش لمّی (سیر از اصول متعارف به مسائل) فی نفسه ممکن است، اما ما در برخی مسائل از آوردن برهان لمّی عاجزیم. این عجز از یک طرف و اغراض آموزشی از طرف دیگر موجب شده است که ابن‌سینا در کنار روش لمّی به روش آنی (استفاده از اصول موضوعه اثبات‌شده در علوم فرودست مانند طبیعیات و ریاضیات) نیز متوسل شود؛ و بدین ترتیب، یک ساختار «اصل متعارفی-اصل موضوعی» شکل دهد. نتایج مقاله نشان می‌دهد که سازه‌بندی نظام گزاره‌ای مابعدالطبیعه سینوی تنها در چارچوب ترکیبی این دو روش ممکن شده است. و این ترکیب، امکان خود را از سیر صدور هستی (نظریه صدور) در هستی‌شناسی، و سیر شکل‌گیری ادراک انسان (نظریه شناخت) در معرفت‌شناسی سینوی دریافت می‌کند که برای مشکلات مطرح شده توسط فولکیه و هارتمان نیز پاسخی را فراهم می‌آورد مبنی بر اینکه مابعدالطبیعه لمّی در واقع موازی ساختن «ترتیب» ساختار ذهن با «ترتیب» ساختار هستی است. به عبارتی دیگر، نفس سیری را که یک بار از پایین به بالا پیموده است، بار دیگر از بالا به پایین باز می‌پیماید.

پی‌نوشت‌ها

۱. «می‌توان شیوه‌های مختلف پژوهش‌های علمی را به دو روش اصلی بازگرداند: یکی روش اولی یا لمّی که نمونه جامع مورد استعمال آن علوم ریاضی است. دیگر روش غیر اولی یا آنی که صورت کامل محل اطلاق آن علوم فیزیکی است ... در روش لمّی با صرف نظر از امور تجربی است که به‌استدلال پرداخته می‌شود ... در روش آنی، بالعکس، به امور مستفاد از تجربه است که ابتدا می‌شود. (پل فولکیه، ۱۳۷۷، ص ۲۱)».

۲. این تعریف برگرفته از فرهنگ فلسفی (صلیبا، ۱۳۶۶، ۱۹۹) می‌باشد.

۳. برای توضیح بیشتر بیان شیخ در خور نقل مستقیم است: و المقدمة التي هي مبدأ برهان ولا وسط لها البتة ولا تكتسب من جهة غير العقل، فإنها تسمى العلم المتعارف والمقدمة الواجب قبولها وأما كل شيء بعدها مما يلحق في افتتاحات العلوم تلقينا- سواء كان حدا أو مقدمة- ففي الظاهر أنهم يسمونها وضعاً... ثم إن المقدمة الوضعية تختص دون الحد باسم آخر، وهو الأصل الموضوع. والحد وضع وليس أصلاً موضوعاً، لأنه لا إيجاب فيه ولا سلب. وقوم يسمون الأصل الموضوع بالمصادرة. وقوم يقسمون الأصل الموضوع إلى مقبول، بالمساهلة، وليس في نفس المتعلم رأي يخالفه، وخصوصه مرة أخرى باسم «الأصل الموضوع» و إلى متوقف فيه بحسب ضمان المعلم بيانه في وقته و في نفس

المتعلم رأى يخالفه. و ربما قالوا «وضع» لكل أصل موضوع فيه تصديق ما- كان أوليا أو غير أولى- كان فى نفس المتعلم ما يخالفه أو لم يكن. و ربما سمى فى التعليم الأول باسم الوضع كل رأى يخالف ظاهر الحق يقال باللسان دون العقل.. (ابن سينا، ۱۴۰۵، ج ۳، ۱۱۰-۱۱۱). و المبادئ هى المقدمات التى منها تبرهن تلك الصناعة و لا تبرهن هى فى تلك الصناعة: إما لوضوحها، و إما لجلالة شأنها عن أن تبرهن فيها و إنما تبرهن فى علم فوقها، و إما لدنو شأنها عن أن تبرهن فى ذلك العلم، بل فى علم دونه، و هذا قليل. (همان، ۱۵۵)

۴. به اعتقاد مصباح «این سخن کاملاً با اصول روانشناسی هم مطابقت دارد یعنی از لحاظ روانشناسی یادگیری چنین است که هرمتعلمی در ابتداء امور مربوط به حس را ادراک می‌کند چون محسوسات برای انسان مأنوس‌تر از امور غیر محسوس است. بعد از یادگیری امور حسّی نوبت به ریاضیات می‌رسد» (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱/ ص ۱۷۳)

۵. مرحوم نراقی در شرح خویش نه حالت برای ابتناء مبادی الهی بر علوم دیگر و بلعکس ذکر کرده است که براساس آن فقط در برخی حالات اشکال دور لازم می‌آید (ر.ک. نراقی، ۱۳۸۰، ص ۷-۱۳۶).

۶. این عجز و ناتوانی خود ناشی از آن است که انس و آشنایی ذهن ما با امور محسوس و طبیعی بیشتر از امور انتزاعی و مجرد است. از این رو، لازم است که در مقام تعلیم و تعلم، طبیعیات مقدم باشد، زیرا که مسائل علوم طبیعی با محسوسات سروکار دارد. سپس نوبت به تعلیم ریاضیات می‌رسد، زیرا که مفاهیم ریاضیات با وجود آنکه انتزاعی‌اند اما می‌توان آنها را به کمک محسوسات نظیر نمودارها و اشکال محسوس ارائه کرد. پس از آنکه ذهن با مفاهیم ریاضی آشنا شد، آماده پرداختن به مفاهیم فلسفی می‌شود. این مفاهیم انتزاعی محض‌اند و قابل تطبیق بر محسوسات نیستند، ازین رو، بخاطر رعایت حال متعلم فلسفه از طبیعیات و ریاضیات متأخر است. (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱/ ۱۷۲-۱۷۳)

۷. در اینجا چند مورد از براهین اثنی شیخ در اثبات مسائل مابعدالطبیعی به عنوان نمونه ذکر می‌شود. شیخ برای اثبات عقول هم در شفا و هم در اشارات سیری از اسفل به اعلی طی می‌کند. در شفا عقول به عنوان غایات نفوس آسمانی که مبدأ و محرک قریب افلاک و اجرام آسمانی هستند، اثبات می‌شوند. استدلال شیخ بطور مختصر بدین صورت است که حرکت برای افلاک و اجرام آسمانی که جسم هستند غیر طبیعی است و لذا باید فاعلی برای آن اثبات شود. همچنین حرکت آنها مستدیر (دایره‌ای) است و حرکت دایره‌ای نه طبیعی است و نه قسری، بلکه تنها می‌تواند ارادی باشد. از آنجا که فاعل ارادی دارای غایت است و غایت آن استكمال است، لذا مبدأ حرکت ارادی نه جایز است که جسم باشد و نه عقل، بلکه تنها می‌تواند نفس باشد. چراکه برای جسم تنها حرکت قسری جایز است و عقل نیز چون مجرد و کامل است، نیازی به استكمال ندارد. پس مبدأ حرکت ارادی تنها نفس است. حال این نفوس که مبدأ حرکت ارادی افلاک و اجرام آسمانی هستند، دارای غایاتی هستند، غایت آنها نمی‌تواند پایین‌تر از آنها باشد چرا که عالی به دانی عنایت نمی‌کند، پس غایات مبادی حرکات ارادی آسمانی یعنی نفوس آسمانی در اجسام نیست، بلکه برای کمالاتی برتر از خود آنهاست، این

امکان سازه‌بندی نظام گزاره‌ای قیاسی ... (کاظم موسی خانی و حسن رهبر) ۳۴۵

کمال در عقول مجرده است. آنها برای تشبه به عقول مجرد حرکت ارادی دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ۳۸۱-۳۹۲).

شیخ برای اثبات آن سه مرحله را طی کرده است، در مرحله اول ارادی بودن این حرکات را اثبات می‌کند. اثبات ارادی بودن حرکات افلاک با نفی طبیعی بودن و قسری بودن از آنها صورت گرفته است، چراکه حرکات منحصر در این سه قسم است. در مرحله دوم نفوس فلکی را به عنوان مبدأ و محرک برای این حرکات ارادی اثبات می‌کند. اثبات نفوس فلکی با نفی مبدئیت اجسام و عقول صورت می‌گیرد. و در مرحله سوم عقول به عنوان غایات مبادی حرکات سماوی یعنی همان نفوس فلکی، اثبات می‌شوند.

چنانکه در استدلال بالا می‌بینیم در اثبات عقول مجرد از مقدمات طبیعی و ریاضی استفاده شده است. یکی از این مقدمات در فقره زیر آمده است که خود شیخ به طبیعی بودن آن تصریح کرده است:

إنا قد بينا في الطبيعيات أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الإطلاق، و الجسم على حالته الطبيعية ... بل الحركة أنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۸۲-۳۸۱).

فقره بالا بیانگر آن است که حرکت برای جسم، خواه جسم بطور مطلق یا در حالت طبیعی، حالتی غیرطبیعی است و حرکت برای آن ناشی از حالتی غیر طبیعی است. این فقره که از مسائل علم طبیعی است، به عنوان مقدمه برای اثبات عقول مجرد به کار رفته است. مطابق این مقدمه، حرکت برای افلاک و اجرام آسمانی که جسم هستند، غیر طبیعی بوده و ناشی از حالتی خارج از طبیعت جسمی آنهاست و لذا فاعل و محرکی غیر از جسم نیاز است. این مقدمه مبدئیت طبیعت اجسام سماوی را برای حرکات آنها نفی می‌کند تا در مرحله دوم استدلال، بعد از نفی محرک بودن عقول، نفوس فلکی را به عنوان مبدأ حرکت اثبات کند.

شیخ علاوه بر این، به مقدمه‌ای ریاضی که در علم هیئت اثبات می‌شود، توسل جسته است:

فإذا كان الأمر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة، وإلا كانت عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية، وإذا وصلت إليها سكنت، و لم يجر أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية، لأن الطبيعة ليست تفعل باختيار، بل على سبيل التسخير، و سبيل ما يلزمها بالذات (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص: ۳۸۲).

مطابق این فقره حرکت دایره‌ای افلاک و اجرام سماوی ناشی از طبیعت آنها نیست، چرا که هرگاه از حال غیرطبیعی به حال طبیعی بازگردند، باید ساکن شود، درحالی‌که حرکات افلاک دائمی است، یعنی بعد از رسیدن به حالت طبیعی دوباره به حال غیر طبیعی باز می‌گردد، این حرکت جایز نیست بعینه ناشی از قصد و اراده آنها به سوی این حالت غیر طبیعی باشد، چراکه طبیعت فاعل بالقصد نیست و افعال آن از روی اختیار نیست، بلکه از روی تسخیر (قسری) و چیزی است که بالذات ملازم آن است. این فقره هم در اثبات نفوس فلکی به کار می‌رود.

۸. فإذا رتبت الكليات بأزاء الجزئيات المحسوسة، كانت المحسوسات الجزئية أقدم عندنا و أعرف عندنا معاً، و ذلك لأن أول شيء نصيبه نحن و نعرفه هو المحسوسات و خيالات مأخوذة منها، ثم منها نصير إلى اقتناص الكليات العقلية (ابن سينا، ۱۴۰۵، ج ۳/ ص ۱۰۶).
۹. گویی ذهن مانند آینه‌ای عمل می‌کند که صور موجودات را بطور معکوس بازنمائی می‌کند. ناگفته نماند که فلاسفه مسلمان از مثال آینه در توصیف ادراک بهره بسیار گرفته‌اند.
۱۰. شاید از همین روی بوده است که حکما گفته‌اند هدف از فلسفه (علوم نظری) آن است که فیلسوف تبدیل به جهانی عقلانی شود موازی با جهان عینی.

کتاب‌نامه

- ابن سينا، حسين بن عبدالله، (۱۴۰۴ الف)، *الشفاء (الهيئات)*، به تصحيح سعيد زائد و الأب قنواقي، قم: كتاب‌خانه آيت الله مرعشي نجفی.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله، (۱۴۰۵)، *الشفاء (منطق)*، با مقدمه ابراهيم مدكور، جلد ۳، قم: كتاب‌خانه آيت الله مرعشي نجفی.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله، (۱۳۷۳). برهان شفا. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله، (۱۴۱۸)، *الهيئات من كتاب الشفاء*، تحقيق حسن حسن زاده آملی، چاپ اول، قم: مركز النشر مكتب الاعلام الاسلامی.
- صليبا، جميل، (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات حکمت.
- خوانساری، حسين ابن محمد، (۱۳۷۸)، *الحاشیه علی الشفاء (الهيئات)*، قم: کنگره آقا حسين خوانساری.
- رازی، فخرالدین، (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات و التنبيهات (فخر الرازی)*، ج ۲، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فولکيه، پل، (۱۳۷۷)، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران: موسسه و انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- لازی، جان، (۱۳۷۷)، *درآمدی تاریخی بر فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *مشکات: شرح الهيئات شفا- ج ۱*، تحقیق و نگارش محمد باقر ملکيان، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره».
- نراقی، محمد مهدی، (۱۳۸۰)، *شرح الهيئات من الشفاء*، قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
- هارتمان، نیکولای، (۱۳۸۳)، *بنیاد هستی‌شناختی*، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، چاپ اول، تهران: هرمس.

امکان سازه‌بندی نظام گزاره‌ای قیاسی ... (کاظم موسی خانی و حسن رهبر) ۳۴۷

Bertolacci, Amos (2002), *The Structure of Metaphysical Science in the Ilahiyyat (divine Science) of Avicenna's Kitab Al-sifa (Book of Cure)*, Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale 13, 1-69.

Goichons, A.M (1969), *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe (la philosophie D'Avicenna et son Influence en Europe Medievale)*, translated from the french with notes, annotations and a perfac by M.S.

Gutas, Dimitri (2005), *The logic of theology in Avicenna, Logik und Theologie: das Organon im arabischen Mittelalter*, edited by Dominik perler & Ulrich Rudolph, Netherlands: BRILL.