

Sophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140

Web Address: Javidankherad.ir

Email: javidankherad@irip.ac.ir

Tel:+982167238208

Attribution-NonCommercial 4.0 International

(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS*The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*

Vol. 20, Number 2, autumn and winter 2024, Serial Number 44

Abu Sa'īd's Paradox, Ibn Sina's Solution

pp.157-190

DOI: 10.22034/IW.2023.406792.1708

mahdi Azimi*

Abstract

There is a famous correspondence between Abu Sa'īd Abu al-Khair and Ibn Sina in which the former claims that the syllogistic is suffering from vicious circle and the latter tries to deny the accusation. About this correspondence, two studies have been conducted so far, which are mostly historical and do not provide satisfactory logical clarity to the discussion. The current essay, in addition to trying to remove this shortcoming, adds four new points to the discussion: (1) Contrary to some appearances of the text, Ibn Sina presents two interpretations of the same solution, not two separate solutions. (2) Ibn Sina's solution can be considered based on the distinction between Essentialistic and Actualistic Propositions. (3) Ibrahim Noi's claim - who says that no logician has proposed such a solution except for Naini - will no longer be acceptable. (4) Some of the historical background of Fakhr al-Din Razi's

*Associate Professor of Islamic Philosophy, Faculty of Theology, University of Tehran, mahdiazimi@ut.ac.ir.
 Recived date: 12/7/2023

Accepted date: 16/10/2023

Essentialistic/Actualistic distinction, and its application in Syllogistic by Shams al-Din Samarqandi, will be revealed.

Key words: Abu Sa'īd Abu al-Khair, Ibn Sina, vicious circle, Essentialistic Propositions , Actualistic Propositions

Extended Abstract

It is attributed to Abu Sa'īd Abul Khair (440-357 AH), a famous Sufi of the 4th and 5th centuries of Hijri, who wrote letters and even had a meeting with Ibn Sina. Yahya Mahdavi, in the Bibliography of Ibn Sina, has mentioned eleven of these letters, at the top of which is a letter about Syllogism. This letter was edited and published by Mohammad Taqi Daneshpajoh (1332), along with an introduction, under the title "Avicenna's response to Sheikh Abu Sa'īd Abi al-Khair" in the first issue of *Farhang Iranzmin* magazine. In this letter, Abu Sa'īd criticizes Syllogistic with a language that is more epistemological than logical, like a skeptic. The summary of his criticism is that the Syllogistic is based on the Barbara and it is subject to vicious circle.

There have been two researches about this letter so far. One is the Daneshpajoh's introduction, which has a historical tone and is devoid of logical analysis; And the other is the article of Ebrahim Noui (1386), under the title "The vicious circle in the first figure of Syllogistic in the words of Abu Sa'īd Ibn Abi Al-Khair and Ibn Sina's and others' responses to it", which tries to fully understand the background of the Abu Sa'īd's paradox, listing and evaluating the different solutions. None of these two articles provide a complete logical clarity, neither to Abu Sa'īd's problem, nor to Ibn Sina's solution. The current essay, however, in addition to trying to fix this shortcoming, tries to open new horizons on the discussion.

Although Fakhr al-Din al-Razi is the first logician who clearly proposes the separation of Essentialistic and Actualistic Propositions and uses these two terms officially, we can see backgrounds and streaks - sometimes faint and sometimes bold - of this separation in Aristotle, Farabi, and Avicenna. In our opinion, one of the places where Ibn Sina mentions this distinction - of course, without using Razi's term - is the solution he gives to Abu Sa'īd's problem. Abu Sa'īd claims that every universal proposition can only be known through the knowledge of its particular propositions, and Finally through the knowledge of the singular propositions included in it. Ibn Sina, however, believes in differentiation and says that some universal propositions are such and some are not. He explains this separation, due to the conceptual gap, through the concepts available to him, i.e. induction and proof: the knowledge of the universal propositions resulting from the induction is dependent on the knowledge of the singular propositions included in them, but the knowledge of the universal propositions resulting from the demonstration is not.

References

- Abu Rawh, Jamal al-Din, *Halat wa Sokhanan-e Abu Sa'id Abu al-Khair*, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan, 1384.
- Aristotle, *Organon*, translated into Persian by Mir Shams al-Din Adib Soltani, Tehran: Negah, 1378.
- Azimi, Mahdi, *Manteq wa Ma'refat Dar Andishe-ye Suhrawardi*, Tehran: Hekmat, 1398.
- Azimi, Mahdi, *Tahlil-e Manteqi-e Estedlal*, Qom: Hekmat-e Eslami, 1395.
- Danesh-pajuh, Mohammad-Taqi, 'Pasokh-e Ibn Sina be Sheikh Abu Sa'id Abu al-Khair', *Farhang-e Iran Zamin*, No 1., pp. 189-204, 1332.
- Fallahi, Asadollah, 'Do Tahrir az Ekhtelat-e Qazaya-ye Haqiqiyye wa Kharehiyye Nazde Shams al-Din Samarqandi', *Jawidan Kherad*, No. 41/1, pp. 5-36, 1401.
- Fallahi, Asadollah, 'Qazaya-ye Haqiqiyye wa Kharehiyye Nazde Arastu', *Manteq-pajuhi*, No 12/2, pp. 215-234, 1400.
- Fallahi, Asadollah, 'Qazaya-ye Haqiqiyye wa Kharehiyye Nazde Shams al-Din Samarqandi', *Falsafe wa Kalam-e Eslami*, No. 54/2, 1401.
- Fallahi, Asadollah, 'Surat-bandi-ye Jadidi az Qazaya-ye Haqiqiyye wa Kharehiyye', *Ayene-ye Ma'refat*, No 11., pp. 31-60, 1386.
- Hankinson, R. J. (1998). "Hellenistic Medical Epistemology", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, Version 1.0, London and New York: Routledge.
- Hankinson, R. J. (1998). "Sextus Empiricus", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, Version 1.0, London and New York: Routledge.
- Kneale, William, and Martha Kneale, *The Development of Logic*, translated into Persian by Mahdi Azimi, Tehran: Hekmat, 1401.
- Łukasiewicz, J. (1957). *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of the Modern Formal Logic*, Oxford: Clarendon Press.
- Mahdawi, Yahya, *Fehrest-e Noskhe-haye Mosannafat-e Ibn Sina*, Tehran: University of Tehran, 1333.
- Mill, John Stuart (1843). *System of Logic: Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation*, London, England: Longmans, Green, Reader, and Dyer.
- Mohammad bin Monawwar, *Asrar al-tawhid*, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Agah, 1393.
- No'i, Ebrahim, 'Dawri Budan-e Shekl-e Nokhost-e Qiyas-e Eqterani dar Kalam-e Abu Sa'id bin Abu al-Khair', *Pajuhesh-haye Falsafi-Kalami*, No. 9/2, pp. 153-188. 1386
- Sextus Empiricus (2007). *Outlines of Scepticism*, edited by Julia Annas and Jonathan Barnes, England: Cambridge University Press.
- Skorupsky, John (1998). "Mill, John Stuart", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, Version 1.0, London and New York: Routledge.

این مقاله دارای درجه

علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۴۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صفحات ۱۵۷-۱۹۰

پارادوکس بوسعید، راه حل بوعلی

مهدی عظیمی*

چکیده

به شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ه. ق.)، عارف نامدار، منسوب است که با شیخ ابوعلی ابن سینا (۳۵۹-۴۱۶ ه. ق.) منطق دان و فیلسوف پرآوازه، مکاتبه‌ای داشته که در آن درباره معرفت‌بخشی قیاس دشواره دور را درمی‌افکند. درباره این نامه‌نگاری تا کنون دو پژوهش انجام یافته‌اند که بیشتر صبغه تاریخی دارند و وضوح منطقی رضایت‌بخشی به بحث نمی‌دهند. جستار پیش رو، افزون بر تلاش برای زدودن این کاستی، چهار نکته تازه را به ادبیات بحث می‌افزاید: (۱) بوعلی در پاسخ به نامه بوسعید، بر خلاف برخی ظواهر متن، دو تقریر از یک راه حل را پیش می‌نهد، نه دو راه حل جداگانه را. (۲) راه حل بوعلی را می‌توان مبتنی بر پیش‌دیدی از تمایز میان قضایای حقیقی و خارجی دانست. (۳) مدعای ابراهیم نوئی — که می‌گوید چنین راه‌حلی را جز غروی نائینی هیچ منطق‌دانی مطرح نکرده — دیگر پذیرفتنی نخواهد بود. (۴) برخی از پس‌زمینه‌های تاریخی طرح دوگانه حقیقی/خارجی از سوی فخرالدین رازی، و احتساب آن در قیاس‌ها از سوی شمس‌الدین سمرقندی، آشکار خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: ابوسعید ابوالخیر، ابن سینا، پارادوکس، قیاس، دور، مصادره

* دانشیار دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، گروه فلسفه و کلام اسلامی. رایانامه: mahdiazimi@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۲۱

۱. مقدمه

به ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰-۳۵۷ ه.ق.)، صوفی پرآوازه قرن‌های چهارم و پنجم هجری، منسوب است که نامه‌نگاری‌ها، و حتی دیداری با بوعلی‌سینا داشته است.^۱ یحیی مهدوی، در فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، یازده تا از این نامه‌ها را ذکر کرده است که در صدر آنها نامه‌ای درباره قیاس است. این نامه را محمدتقی دانش‌پژوه (۱۳۳۲)، همراه با مقدمه‌ای، زیر عنوان «پاسخ ابن‌سینا به شیخ ابوسعید ابی‌الخیر»، در نخستین شماره مجله فرهنگ ایران‌زمین تصحیح و چاپ کرده است. بوسعید در این نامه، با زبانی که بیشتر معرفت‌شناسانه است تا منطقی، همچون یک شکاک، به نقد قیاس می‌پردازد. خلاصه نقد او این است که نظریه قیاس بر ضرب اول شکل اول استوار است و این ضرب دچار دور و مصادره است.

درباره این نامه تاکنون دو پژوهش صورت گرفته‌اند. یکی همان مقدمه دانش‌پژوه است که صبغه تاریخی دارد و از تحلیل منطقی خالی است؛ و دیگری مقاله ابراهیم نوئی (۱۳۸۶) است، زیر عنوان «دوری بودن شکل نخست قیاس اقترانی در کلام ابوسعید ابن ابی‌الخیر و پاسخ‌های ابن‌سینا و دیگران به آن»، که تلاش می‌کند تا پیشینه و پسینه پارادوکس بوسعید را به‌طور کامل بررسی و راه‌حل‌های مختلف را فهرست و ارزیابی کند. هیچ یک از این دو مقاله وضوح منطقی کاملی نمی‌دهد، نه به پرسش بوسعید، و نه به پاسخ بوعلی. جستار پیش‌رو، اما، افزون بر تلاش برای رفع این نقیصه، می‌کوشد تا آفاق تازه‌ای را بر ادبیات بحث بگشاید.

۲. پارادوکس بوسعید

بوسعید برای درافکندن معمای خویش، نیاز به زمینه‌سازی‌هایی دارد که در آغاز به آنها می‌پردازد:

(الف) اگر هدف از قیاس‌پردازی دست‌یابی به شناخت نتیجه باشد، این شناخت خود تابع شناخت مقدمه‌هاست. پس نخست باید به دو مقدمه قیاس معرفت داشت تا از رهگذر آنها بتوان به نتیجه نیز معرفت یافت. به زبان میناگروی، معرفت به گزاره‌ای که از طریق قیاس اثبات می‌شود نمی‌تواند معرفت پایه باشد، بلکه معرفت استنتاجی است، و چنین معرفتی در گرو معرفت به مقدمات استنتاج است.

(ب) قیاس‌ها دارای سه شکل‌اند، که از میان این سه شکل، ستون نظریه قیاس همانا شکل اول است و دو شکل دیگر به آن برمی‌گردند و بر آن استوارند. برای کسانی که شناخت‌شان از منطق ارسطویی محدود به کتاب‌های مقدماتی است شاید این پرسش پدید آید که چرا بوسعید قیاس‌ها را دارای سه شکل دانسته، درحالی‌که معمولاً برای قیاس‌ها چهار شکل برمی‌شمارند. پاسخ این است که ارسطو خود برای قیاس‌ها سه شکل برشمرده و اگرچه به نادرست مشهور است که شکل چهارم را جالینوس افزوده، ولی در واقع منشأ آن به منطق‌دانی ناشناخته، و به زمانی بازمی‌گردد که زودتر از سده ششم میلادی نمی‌تواند باشد. (در این باره نک: عظیمی، ۱۳۹۵: ۱۳۲ به بعد). بنابراین، بوسعید در سه‌شکلی شمردن قیاس اصالت ارسطویی را حفظ کرده است.

پرسش دیگر این است که بوسعید، وقتی می‌گوید: «ستون نظریه قیاس همانا شکل اول است»، مرادش از «شکل اول» چیست؟ اگر مرادش، چنان‌که ظاهر لفظ دلالت دارد، هر چهار ضرب شکل اول باشد، سخن‌اش نادرست است؛ زیرا به تصریح خود ارسطو «می‌توان همه قیاس‌ها را به قیاس‌های کلی در شکل اول بازگرداند» (ارسطو، ۱۳۷۸: 26-24^b24)؛ و «قیاس‌های کلی در شکل اول» قیاس‌هایی در این شکل هستند که همه گزاره‌های به‌کاررفته در آنها کلی باشند، یعنی فقط دو ضرب اول شکل اول: *Barbara* و *Celarent*. اما اگر مراد بوسعید، چنان‌که سیاق سخن (به‌ویژه در ادامه عبارت) نشان می‌دهد، تنها ضرب اول شکل اول - یعنی *Barbara* - باشد، باز هم سخن‌اش نادرست است. زیرا از ۱۷ ضرب غیربدهی قیاس، تنها ۳ تا بر *Barbara* استوارند، و ۱۴ تا بر *Celarent*. (در این باره نک: عظیمی، ۱۳۹۸: ۲۷۷). بنابراین، بیشتر بار نظریه قیاس بر دوش دومی است، نه اولی؛ و از این‌رو، دومی به نام «ستون» اولی است تا اولی. اکنون اگر بخواهیم سخن بوسعید را تصحیح کنیم، باید بگوییم که نظریه قیاس دو ستون دارد: *Barbara* و *Celarent*.

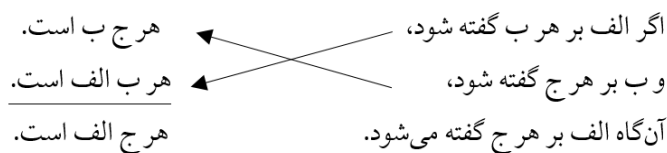
(ج) با این حال، بوسعید در ادامه، معمای خود را بر محور *Barbara* طراحی می‌کند، اگرچه ما نشان خواهیم داد که به *Celarent* نیز تسری می‌یابد. او می‌نویسد که «اگر الف را بر هر ب بگوییم، و ب را بر هر ج بگوییم، آن‌گاه <معرفت به> نتیجه، <یعنی این‌که> الف بر هر ج <گفته می‌شود>، متأخر از معرفت به دو مقدمه است» (دانش‌پژوه، ۱۳۳۲: ۲۰۰). جالب است که در این عبارت نیز بوسعید همچنان اصالت‌های ارسطویی را حفظ کرده:

(۱) *Barbara* را، به جای اینکه همچون جالینوس و بوئیوس به صورت دیسه‌نمای استنتاج^۲ بیان کند، همانند خود ارسطو به شکل استلزام منطقاً صادق^۳ بیان می‌کند (درباره این تمایز نک: Łukasiewicz, 1957, p. 2). البته بسیار بعید است که وی این کار را هوشیارانه کرده باشد، چون هنگامی که مثال می‌زند — چنان‌که خواهیم دید — شیوه بیان را به دیسه‌نمای استنتاج بازمی‌گرداند.

(۲) کبرا و صغرا را، به جای اینکه همچون جالینوس و بوئیوس به صورت «هر ب الف است، و هر ج ب است» ذکر کند، بسیار نزدیک به عبارت پردازی خود ارسطو که می‌گوید: «الف بر هر ب گفته می‌شود [= حمل می‌شود]، و ب بر هر ج گفته می‌شود» بیان می‌کند.

(۳) همچون خود ارسطو کبرا را بر صغرا مقدم می‌دارد. (درباره این نکته‌ها نک: عظیمی، ۱۳۹۵: ۲۷ و ۱۲۷).

باری، از آن‌جا که این نکته‌های سبک‌شناختی، نه تنها تأثیری بر مسأله معرفت‌شناختی بوسعید ندارند، بلکه بیان آن را با ناهمواری روبه‌رو می‌کنند، ما از رعایت هر سه آنها چشم می‌پوشیم و *Barbara* ی او را به شکلی که امروزه در کتاب‌های منطق سنتی رواج دارد بازمی‌نویسیم:



بر این اساس، بوسعید می‌گوید که نمی‌توان به نتیجه، یعنی «هر ج الف است»، معرفت داشت مگر اینکه پیش‌تر به هر دو مقدمه، و به‌ویژه به «هر ب الف است» که بر مسند کبرای قیاس نشسته، معرفت داشته باشیم.

(د) اکنون به بزنگاه رسیده‌ایم. بوسعید مدعی است که اگر شناخت «هر ج الف است» به شناخت «هر ب الف است» بستگی دارد، شناخت «هر ب الف است» نیز بر شناخت «هر ج الف است» ابتننا دارد. زیرا صغرا به ما می‌گوید که هر ج ب است و لازمه‌اش این است که ج مساوی یا اخص مطلق از ب باشد. در این صورت، کسی که می‌داند همه ب‌ها الف‌اند باید پیش‌تر بداند که همه ج‌ها الف‌اند. چون «همه ب‌ها» یا این همان است با «همه ج‌ها» یا مشتمل است بر «همه ج‌ها». به دیگر سخن، کسی که

می‌داند هر ب الف است، در واقع می‌داند که یکایک چیزهایی که ب هستند — از جمله، بنا بر صغرا، یکایک ج‌ها — الف‌اند؛ و این یعنی می‌داند که هر ج الف است. بدین سان شناخت کبرا به شناخت نتیجه وابسته خواهد شد؛ و این در حالی است که پیش‌تر نشان داده شد که شناخت نتیجه نیز وابسته به شناخت کبراست. — دورا! مثالی هم که بوسعید می‌زند گویای همین نکته است:

جسم بر هر جاننداری گفته می‌شود،	←	هر انسانی جاندار است.
جاندار بر هر انسانی گفته می‌شود،	←	<u>هر جاننداری جسم است.</u>
پس: جسم بر هر انسانی گفته می‌شود.		هر انسانی جسم است.

در این جا نیز کسی که می‌داند هر جاننداری جسم است، به دعوی بوسعید، در واقع می‌داند که یکایک چیزهایی که جاندارند — از جمله، بر اساس صغرا، همه انسان‌ها — جسم‌اند؛ پس می‌داند که هر انسانی جسم است. و اگر نداند که هر انسانی جسم است، نخواهد دانست که هر جاننداری جسم است. زیرا انسان زیرمجموعه جاندار است. بنابراین شناخت کبرا تابع شناخت نتیجه است، درحالی‌که پیش‌تر وارون این گفته شد. درست است که بوسعید تنها درباره *Barbara* سخن می‌گوید، ولی همین دشواره را به *Celarent* هم می‌توان تعمیم داد:

هر ج ب است.

هیچ ب الف نیست.

هیچ ج الف نیست.

کسی که می‌داند هیچ ب الف نیست، در واقع می‌داند که یکایک چیزهایی که ب هستند — از جمله، بر اساس صغرا، یکایک ج‌ها — الف نیستند. پس می‌داند که هیچ ج الف نیست. و این به معنای وابستگی کبرا به نتیجه است. درحالی‌که اصل مسلم همانا وابستگی نتیجه به کبراست. به این مثال بنگرید:

هر اسبی حیوان است.

هیچ حیوانی سنگ نیست.

هیچ اسبی سنگ نیست.

بوسعید می‌تواند ادعا کند که اگر کسی می‌داند هیچ حیوانی سنگ نیست، در واقع می‌داند که یکایک چیزهایی که حیوان‌اند — از جمله، بر پایه صغرا، یکایک اسب‌ها — سنگ نیستند. و این یعنی می‌داند که هیچ اسبی سنگ نیست. بدین سان کبرا تابع نتیجه می‌شود، هم بدان گاه که نتیجه — به بیانی که قبلاً گفته شد — تابع کبرا است.

بوسعید در اثبات بحث بالا، اصلی را برمی‌نهد که بنیاد دعوی اوست و ابن‌سینا هم در مقام پاسخ به تخریب همین بنیاد می‌پردازد. او می‌گوید که «معرفت به شیء کلی ممکن نیست مگر پس از معرفت به هر یک از جزئی‌هایش» (دانش‌پژوه، ۱۳۳۲: ۲۰۰). می‌دانیم که «کلی» و «جزئی» گاهی وصف مفهوم است و گاهی وصف گزاره. بر این اساس، مراد بوسعید از «کلی» و «جزئی» در اصل بالا چیست؟ روشن است که مراد او مفاهیم کلی و جزئی نیست. زیرا ما بسیاری از مفاهیم کلی را تصور می‌کنیم در حالی که شناخت مستقیمی از همه جزئی‌های حقیقی (افراد/اعضا) و جزئی‌های اضافی (زیرمجموعه‌های) آن نداریم و حتی نمی‌توانیم داشته باشیم. چنان‌که ما «انسان» را تصور می‌کنیم ولی هیچ شناختی از بیشتر افراد و اصناف انسان‌هایی که در گذشته می‌زیسته‌اند، یا اکنون می‌زیند، یا در آینده خواهند زیست، نداریم و نمی‌توانیم داشت. پس مراد او از «کلی» و «جزئی» گزاره‌های کلی و جزئی است، اما نه بر طبق اصطلاح رایج. در اصطلاح رایج کلیت و جزئیت گزاره را بر اساس سور تعیین می‌کنند، چنان‌که از میان دو گزاره زیر،

(۱) هر جاننداری جسم است،

(۲) بعضی از جانداران جسم‌اند،

اولی را کلی، و دومی را جزئی می‌شمارند. اما گزاره‌ای که بوسعید آن را در سنجش با (۱) جزئی به شمار می‌آورد (۲) نیست بلکه گزاره کلی زیر است:

(۳) هر انسانی جسم است.

در این جا کلیت و جزئیت، نه بر اساس سور، بلکه بر اساس نسبت موضوع‌ها تعیین شده است. (۳) جزئی (۱) شمرده شده است، چون با قطع نظر از سور و با حفظ محمول و رابطه، موضوع‌اش جزئی اضافی (یعنی زیرمجموعه) موضوع (۱) است. در این صورت، گزاره زیر که موضوع‌اش جزئی حقیقی (یعنی عضو مجموعه) موضوع (۱) است به طریق اولی باید جزئی (۱) شمرده شود:

(۴) سقراط جسم است.

شاید هم بوسعید از این روی (۳) را جزئی (۱) دانسته که (۳) را قابل تبدیل به (۲)، که جزئی مصطلح برای (۱) است، به شمار آورده؛ چراکه «همه انسان‌ها» در واقع «بعضی از جانداران» اند. اگر این دلیل موجه باشد، آن‌گاه (۴) را هم می‌توان به (۲) تبدیل کرد؛ زیرا «سقراط» همانا «بعضی از انسان‌ها» است و «بعضی از انسان‌ها» در واقع «بعضی از جانداران» است. بر همین اساس، حتی گزاره زیر را هم می‌توان قابل تبدیل به (۲) و لذا جزئی (۱) دانست.

(۵) بعضی انسان‌ها جسم‌اند.

بنابراین، اگر (۱) را به‌عنوان گزاره کلی در نظر بگیریم، (۲)–(۵) همگی، بر پایه این اصطلاح غیررایج، جزئی‌های (۱) شمرده می‌شوند؛ اگرچه متن بوسعید بیشتر بر رابطه (۳) با (۱) تأکید دارد. ما در ادامه، برای اینکه کلی و جزئی به اصطلاح بوسعید با کلی و جزئی به اصطلاح رایج خلط نشود، اولی را «شامل و مشمول» می‌نامیم، و آن را چنین تعریف می‌کنیم:

دو گزاره الف و ب شامل و مشمول‌اند، اگر و تنها اگر، (۱) الف کلی باشد، (۲) محمول و رابطه هر دو یکسان باشند، (۳) موضوع دومی یا عین موضوع اولی باشد همراه با سور جزئی، یا زیرمجموعه موضوع اولی باشد همراه با سور کلی، یا عضو موضوع اولی باشد بدون سور.

بنابراین، اصلی که بوسعید برمی‌نهد بدین شیوه قابل بازگفت خواهد بود:

معرفت به گزاره کلی شامل ممکن نیست مگر از رهگذر معرفت به مشمول‌هایش.

باری، بوسعید در پایان‌نامه‌اش می‌نویسد که «چون اصل و ستون چنین است، بر فرع <حو سقف> چه گمان می‌بری؟ که آن نیز تباه است، و با آن دست‌یابی به شناخت هیچ چیز ممکن نیست. پس نیازی بدان نیست. و خدای بزرگ دانایانتر به درستی است» (دانش‌پژوه، ۱۳۳۲: ۲۰۰). معنای این سخن روشن است: وقتی *Barbara*، که ستون نظریه قیاس است، به سبب مشکل دور، نمی‌تواند معرفت‌بخش باشد، دیگر ضرب‌های قیاس که بر آن استوارند نیز معرفت‌بخش نخواهند بود؛ و از این‌رو، نظریه قیاس ناکارآمد است و نیازی بدان نیست.

۳. بحثی تاریخی-تطبیقی

در تاریخ فلسفه غرب، دو فیلسوف نامدار — ولی نه تراز اول — وجود دارند که نقدی بسیار شبیه به نقد بوسعید را مطرح کرده‌اند: یکی سکستوس امپیریکوس^۴ است که حدود ۸۰۰ سال پیش از بوسعید می‌زیسته، و دیگری جان استوارت میل^۵ که تقریباً ۸۰۰ سال پس از او زندگی می‌کرده است. دانش‌پژوه (۱۳۳۲: ۱۹۰) و، به اقتضای او، نوئی (۱۳۸۶: ۱۶۰ و ۱۶۱). هر دو، به این شباهت اشاره کرده‌اند، ولی دو نکته وجود دارند که مرا به یادکرد دوباره این موضوع برمی‌انگیزند. نخست اینکه منابع دانش‌پژوه و نوئی دست‌دوم و باواسطه‌اند و هیچ‌یک به خود سخنان سکستوس و میل دسترسی نداشته است. دوم اینکه از عبارات سکستوس و میل، در مقایسه با عبارات بوسعید، پاره‌ای نکته‌های منطقی و معرفت‌شناختی می‌توان برداشت کرد که دانش‌پژوه و نوئی به آنها اشاره نکرده‌اند.

باری، داده‌های تاریخی درباره زندگی سکستوس امپیریکوس بسیار اندک‌اند. تاریخ دقیق زایش و مرگ‌اش نامعلوم است. همین اندازه می‌دانیم که در اواخر سده دوم و اوایل سده سوم میلادی فعالیت می‌کرده و — چنان‌که نام‌اش هم نشان می‌دهد^۶ — پزشکی متعلق به «مکتب تجربی»^۷ بوده است.^۸ با این همه، جایگاه او، از یک سو در تاریخ فلسفه، و از دیگر سو در تاریخ منطق، به مراتب بیشتر از اهمیت‌اش در تاریخ پزشکی است؛ به‌ویژه که همه رسائل طبی او مفقود شده‌اند. در تاریخ فلسفه از این روی مهم است که «منبع برجامانده اصلی ما برای شکاکیت یونانی» موسوم به پورون‌گروی^۹ است (Hankinson, 1998a)؛ و در تاریخ منطق بدین سبب اهمیت دارد که یکی از چهار منبع اصلی ما برای آگاهی از منطق رواقی است (نیل و نیل، ۱۴۰۱: ۲۱۸-۲۱۹).^{۱۰} سکستوس بیشتر یک شارح شناخته می‌شود تا یک مبدع. با این حال، بر مونتینی و، از طریق او، بر دکارت تأثیر داشته است. از او سه اثر بر جای مانده‌اند:

۱. سیمای شکاکیت یا سیمای پورون‌گروی، که از سه جلد تشکیل شده است: جلد نخست به چیستی پورون‌گروی و تمایزش از دیگر فلسفه‌ها، جلد دوم به نقد جزم‌اندیشی در حوزه منطق و معرفت‌شناسی، و جلد سوم به نقد جزم‌اندیشی در قلمرو طبیعیات و اخلاق می‌پردازد.

۲. بر ضد استادان، که تفصیل اثر بالاست و تنها دفترهای هفتم تا یازدهم آن بر جای مانده‌اند که مشتمل‌اند بر سه بخش: بر ضد منطق‌دانان (دفترهای هفتم و هشتم)، بر ضد طبیعی‌دانان (دفترهای نهم و دهم)، و بر ضد اخلاق‌شناسان (دفتر یازدهم).
۳. مجموعهٔ رسائلی با مضمون نقد جزم‌اندیشی در قلمرو فنون آزاد^{۱۱} (نحو، خطابه، هندسه، حساب، نجوم، و موسیقی) (Hankinson, 1998a).

باری، سکستوس در سیمای شکاکیت می‌نویسد:

اکنون این گزاره که «هر انسانی جاندار است» به نحو استقرایی از طریق جزئی‌ها به اثبات رسیده است؛ زیرا از این واقعیت که سقراط، که انسان است، جاندار نیز هست، و به همین سان افلاطون و دیون و هر یک از جزئی‌ها چنین‌اند، ممکن شمرده شده است که ایجاب شود هر انسانی جاندار است... از این رو، هنگامی که ایشان می‌گویند: هر انسانی جاندار است.

سقراط انسان است.

بنابراین، سقراط جاندار است.

و می‌خواهند از این گزاره کلی که «هر انسانی جاندار است» این گزاره جزئی که «بنابراین سقراط جاندار است» را نتیجه بگیرند، که این (چنان‌که بیان کرده‌ایم) در واقع مؤید گزاره کلی بر حسب شیوه استقرایی است، به دام دلیل دوری می‌افتند، دلیلی که گزاره کلی را به نحو استقرایی از طریق هر یک از جزئی‌ها اثبات می‌کند و گزاره جزئی را به نحو قیاسی از رهگذر گزاره کلی. به همین سان در مورد دلیل زیر: سقراط انسان است.

هیچ انسانی چهارپا نیست.

بنابراین، سقراط چهارپا نیست.

که چون می‌خواهند گزاره «هیچ انسانی چهارپا نیست» را به نحو استقرایی از طریق جزئی‌ها اثبات کنند و هر یک از جزئی‌ها را از «هیچ انسانی چهارپا نیست» به نحو قیاسی استنتاج کنند، به بن‌بست دور می‌افتند (Sextus Empiricus, 2007, pp. 120-). (121)

جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶)، بزرگ‌ترین فیلسوف بریتانیای سده نوزدهم، در معرفت‌شناسی تجربه‌گرو، در فلسفه اخلاق سودگرو، و در فلسفه سیاسی آزادی‌خواه (لیبرال) بود. تجربه‌گروی میل بسیار افراطی بود. او باور داشت که همه معرفت‌ها، حتی آنهایی که در اصطلاح‌شناسی کانت «پیشین» نامیده می‌شوند، بر تجربه مبتنی‌اند. «منطق و ریاضیات، بر پایه دیدگاه میل، عام‌ترین قوانین طبیعت را پیش می‌نهند و مانند همه دانش‌های دیگر در بن به شیوه استقرایی بر تجربه استوارند» (Skorupsky, 1998). نظام

منطق، اصول اقتصاد سیاسی، درباره آزادی، و سودگروی از آثار اوست. میل در نظام منطق می‌نویسد:

باید پذیرفت که در هر قیاسی، که به منزله دلیلی برای اثبات نتیجه در نظر گرفته شده باشد، یک مصادره بر مطلوب هست.

همه انسان‌ها میرا هستند،

سقراط انسان است،

بنابراین، سقراط میرا است،

مخالفان نظریه قیاس به نحو پاسخ‌ناپذیری پای می‌فشرند بر این که گزاره «سقراط میرا است» در این گزاره عام‌تر که «همه انسان‌ها میرا هستند» پیش‌فرض گرفته شده است؛ و ما نمی‌توانیم از میرایی همه انسان‌ها مطمئن باشیم، مگر اینکه پیش‌تر به میرایی هر فرد انسانی یقین‌مند باشیم؛ و اگر هنوز مردد باشیم که آیا سقراط، یا هر فرد دیگری که بخواهیم نام ببریم، میرا است یا نه، همین درجه از بی‌یقینی باید به این تصدیق که «همه انسان‌ها میرا هستند» درآویزد؛ و اصل کلی، به جای اینکه چونان بی‌نه‌ای بر مورد جزئی به دست داده شود، خودش نمی‌تواند بی‌استثنا صادق در نظر گرفته شود، مگر زمانی که هر گونه تردیدی که می‌تواند بر هر کدام از موارد مشمول آن سایه افکند، با بی‌نه‌ای حاصل از جای دیگر، زدوده شود، و آن‌گاه برای قیاس چه چیزی برای ثابت کردن بر جای می‌ماند؟ و به‌طور خلاصه، هیچ استدلال از کلی‌ها به جزئی‌ها نمی‌تواند، به معنای دقیق کلمه، چیزی را ثابت کند. چون از یک اصل کلی نمی‌توانیم هیچ یک از جزئی‌ها را استنتاج کنیم، به جز آنهایی را که خود آن اصل به‌عنوان معلوم می‌پذیرد. این آموزه برای من مقاومت‌ناپذیر می‌نماید... (Mill, 1843, p. 203).

چند نکته در ذیل تقریر سکستوس و میل شایان ذکرند:

(۱) صورت‌بندی‌هایی که این دو از قیاس ارسطویی به دست می‌دهند از دو جهت مطابق با استاندارد ارسطویی نیستند. نخست اینکه ارسطو ضرب‌های قیاس را به صورت استلزام بیان کرده است، نه استنتاج؛ درحالی‌که این دو ضرب‌ها را به صورت استنتاج آورده‌اند، نه استلزام. دوم اینکه ارسطو در نظریه قیاس خویش هیچ گزاره شخصی را به‌عنوان مقدمه قیاس راه نمی‌دهد (Łukasiewicz, 1957, p. 4)، درحالی‌که صغرای قیاس در هر دو مثال این دو شخصی‌ست. اگرچه این دو انحراف از استانداردهای ارسطویی هیچ نقش تعیین‌کننده‌ای در مسأله مورد بحث بازی نمی‌کنند، شایان توجه است که هیچ یک را در تقریر بوسعید نمی‌بینیم.

(۲) در تقریر سکستوس، افزون بر *Barbara*، از *Celarent* هم یاد شده است. این را می‌توان نشانگر توجه وی به این نکته دانست که نظریه قیاس بر هر دوی این ضرب‌ها استوار است، و نه فقط بر اولی؛ چیزی که در تقریر بوسعید مفقود است.

(۳) سکستوس و میل، هر دو، آشکارا قیاس را به استقرا فرومی‌کاهند؛ ولی بوسعید، اگرچه لازمه سخن‌اش همین است، در تقریر خویش حتی یک بار هم واژه «استقرا» را به کار نمی‌برد. این در حالی است که ورد جادویی در این شعبده همانا فروکاست قیاس به استقرا است. در واقع، سکستوس و میل هر دو کمابیش به پیش‌فرض‌های تجربه‌گروانه خود آگاه‌اند و بدان تصریح می‌کنند، ولی بوسعید چنین صراحتی و یا شاید چنین خودآگاهی‌ای ندارد.

(۴) لحن میل کاملاً گزارش‌گرانه است. او دارد «آموزه»‌ای را از «مخالفتان نظریه قیاس» گزارش می‌کند که برای او «مقاومت‌ناپذیر می‌نماید». بنابراین، ظاهراً میل به سابقه تاریخی این پارادوکس توجه داشته است و به هیچ روی آن را به‌عنوان نوآورد خود پیش نمی‌نهد.

۴. بازنویسی پارادوکس بوسعید

اکنون بازگردیم به استدلال بوسعید. بر پایه توضیحاتی که تاکنون دادیم، و به منظور شفافیت بیشتر و سهولت ارجاع به اجزای استدلال بوسعید، می‌توان آن را به شیوه‌ای که در پی می‌آید تقویت و بازنویسی کرد. قالب‌های استنتاجی زیر را در نظر بگیرید:

<i>Celarent</i>	<i>Barbara</i>
A. هر ج ب است.	A. هر ج ب است.
<u>B. هیچ ب الف نیست.</u>	<u>B. هر ب الف است.</u>
C. هیچ ج الف نیست.	C. هر ج الف است.

بر این اساس، می‌توان گفت که بوسعید در گام نخست قیاس زیر را می‌سازد:

C نتیجه قیاسی است که B کبرای آن است.	
هرچه نتیجه قیاسی باشد که B کبرای آن است، شناخت‌اش وابسته به شناخت B است.	I
C شناخت‌اش وابسته به شناخت B است.	

و در گام دوم قیاس پایین را تشکیل می‌دهد:

B گزاره‌ای کلی است که C مشمول آن است.

II هر گزاره کلی که C مشمول آن باشد، شناخت‌اش وابسته به شناخت C است.

B شناخت‌اش وابسته به شناخت C است.

در گام سوم، بوسعید نتایج این دو قیاس را با هم عطف می‌کند تا از این رهگذر، به مثابه پیامدی آشکارا کاذب، یک دور به دست آورد: شناخت C وابسته به شناخت B است و شناخت B وابسته به شناخت C است. او معتقد است که چنین دور باطلی لازمه معرفت‌بخش دانستن *Barbara* و *Celarent* است، و لذا این دو معرفت‌بخش نیستند. به دیگر سخن:

اگر *Barbara* و *Celarent* معرفت‌بخش باشند، دور پدید می‌آید.

III دور باطل است.

Barbara و *Celarent* معرفت‌بخش نیستند.

اکنون اگر به این نکته توجه کنیم که این دو ضرب، و فقط این دو ضرب هستند که زیربنای نظریه قیاس را می‌سازند، در گام چهارم استنتاج دیگری را می‌توان شکل داد: *Barbara* و *Celarent* = زیربنای نظریه قیاس.

IV *Barbara* و *Celarent* معرفت‌بخش نیستند.

زیربنای نظریه قیاس معرفت‌بخش نیست.

نتیجه این دلیل، خود، می‌تواند مقدمه دلیل زیر باشد:

اگر زیربنای نظریه قیاس معرفت‌بخش نباشد، روبنای آن نیز معرفت‌بخش نخواهد بود.

V زیربنای نظریه قیاس معرفت‌بخش نیست.

روبنای نظریه قیاس معرفت‌بخش نیست.

حال اگر نتایج حاصل از IV و V را عطف کنیم، به دست می‌آید که زیربنا و روبنای نظریه قیاس - یعنی کل آن - معرفت‌بخش نیست.

۵. راه حل بوعلی

نخستین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که آیا بوعلی در نامه خود به بوسعید به‌راستی دو پاسخ مطرح کرده است یا صرفاً دو تقریر از یک پاسخ؟ پنج عبارت در متن وجود دارند که ظاهراً بر وجود دو پاسخ متفاوت دلالت می‌کنند:

۱. بعد از نامه بوسعید آمده است: «فأجاب الشيخ الرئيس عن هذا بجوابين، و قال...» (دانش پژوه، ۱۳۳۲: ۲۰۰).
 ۲. پس از حدود ۲ صفحه، یک پایان‌بندی آمده است: «و لعلّ هذا البيان الذي يقدح عن ذهن كليل و طبع بكيء،^{۱۲} يكفي في الجواب للذي ليس المقصود منه نقداً على المستشكل، و مقابلةً لكلامه بالاعتراض، بل استرواحاً الى مناجاته و اقتباساً من مباحثاته، بهذا النمط للذي يعتمد فيه مراعاة المعاني و العبارات. واللّه أعلم» (همان: ۲۰۲).
 ۳. سپس بلافاصله آمده است: «والجواب الثاني عن هذه المسئلة...» (همان‌جا).
 ۴. در این میان یک ارجاع به «پاسخ نخست» وجود دارد: «... وقد شرح أمره في الجواب الأوّل» (همان: ۲۰۴).
 ۵. و سرانجام یک پایان‌بندی کوتاه که با آن کل نسخه ختم می‌شود: «و لعلّ هذا البيان يكفي في حل هذه الشبهة و هو أعلم.» (همان: ۲۰۴).
- گویا از همین روی است که دانش پژوه می‌نویسد: «ابن سینا در پاسخ او [= بوسعید] دو راه برای گشودن این دشواری نشان می‌دهد» (دانش پژوه، ۱۳۳۲: ۱۹۱)؛ و نوئی نیز می‌گوید: «بر اساس نسخه مورد استناد دانش پژوه، ابن سینا به پرسش ابوسعید... دو پاسخ می‌دهد» (نوئی، ۱۳۸۶: ۱۶۱). با این همه، هیچ یک از این شواهد متنی دلالت قطعی و صریحی بر وجود دو پاسخ متفاوت ندارد. عبارت اوّل به یقین، و عبارت سوم به احتمال نزدیک به یقین برافزوده کاتب است. عبارت‌های دوم و پنجم تنها نشان می‌دهند که به نامه بوسعید «دو بار» پاسخ داده شده است؛ ولی اینکه آیا در این دو بار «دو تا» پاسخ متفاوت عرضه شده‌اند یا نه، چیزی نیست که صرفاً از این عبارت‌ها نمایان شود. بر همین اساس، عبارت چهارم هم می‌تواند بر «پاسخ بار نخست» حمل شود، و هیچ ضرورت و قطعیتی برای حمل آن بر «پاسخ نخست» وجود ندارد. بنابراین، دلالت‌های لفظی متن بر وجود دو پاسخ ضعیف‌اند. اما آنچه به وضوح و قطعیت آشکار می‌سازد که ما در این متن فقط با «دو تقریر از یک پاسخ» مواجه‌ایم، و نه با «دو پاسخ جداگانه»، همانا تحلیل محتوای آن است که در ادامه می‌آید.

۱-۵. تقریر اول

ما برای رعایت امانت‌داری، درون‌مایه آنچه پاسخ اوّل ابن سینا انگاشته شده است را تقطیع و شماره‌گذاری می‌کنیم و به همان ترتیبی که در نامه او آمده است شرح می‌دهیم.

یکم. پیش تر گفتیم که بنیاد پارادوکس بوسعید همانا اصلی ست که خود بدان تصریح می کند: «معرفت به شیء کلی ممکن نیست مگر پس از معرفت به هر یک از جزئی هایش» (دانش پژوه، ۱۳۳۲: ۲۰۰)، به این معنا که معرفت به گزاره شامل ممکن نیست مگر پس از معرفت به گزاره های مشمول اش. ابن سینا، که این اصل را ستون پارادوکس بوسعید می شمارد، بی درنگ بر آن انگشت انتقاد می نهد:

مقدمه ای که می گوید: «معرفت به شیء کلی ممکن نیست مگر پس از معرفت به هر یک از جزئی هایش»، ناپذیرفتنی است؛ زیرا از جمله شروط احکام کلی این نیست که یقین به آنها از جزئی هایشان به دست آید. و آنچه از این راه به شیوه استقرا به دست می آید قابل اعتماد نیست، مگر پس از تحقق کامل همه شرایطی که شاید (هرگز) به تمامیت نرسند (دانش پژوه، ۱۳۳۲: ۲۰۰-۲۰۱).

به دیگر سخن، بوسعید به نحو موجب کلی ادعا می کند که هر گزاره شامل تنها از راه شناخت مشمول هایش شناخته می شود؛ اما ابن سینا این مدعا را نفی می کند و می گوید: چنین نیست که هر گزاره شامل تنها از راه شناخت مشمول هایش شناخته شود؛ و این هم ارز است با یک سالب جزئی: برخی از گزاره های شامل از راه شناخت مشمول هایشان شناخته نمی شوند (مانند گزاره های کلی پیشین بدیهی یا برهانی). با این حال، بوعلی به نحو موجب جزئی با بوسعید همراهی می کند و می پذیرد که برخی از گزاره های شامل از راه شناخت مشمول هایشان شناخته می شوند؛ و آنها گزاره های کلی پسین مبتنی بر استقرا، آن هم مشروط بر این که استقرا تام باشد. سپس، ابن سینا در ادامه می نویسد:

و اگر این پذیرفته آید، آن گاه سخن کسی که می گوید: «معرفت به این که الف بر هر ج گفته می شود» مقدم است بر^{۱۳} «معرفت» به این که الف بر «هر» ب گفته می شود، ناپذیرفتنی ست.» (همان جا).

به دیگر سخن، اگر بپذیریم که تنها راه شناخت گزاره کلی استقرا جزئیات یا شخصیات مشمول آن نیست، آن گاه نخواهیم پذیرفت که معرفت به «هر ج الف است» (نتیجه) بر معرفت به «هر ب الف است» (کبرا) تقدم دارد؛ و بدین سان هیچ دوری پدید نمی آید. زیرا دور در صورتی پدید می آید که، از یک سو، نتیجه وابسته به کبرا باشد؛ و از دیگر سو، کبرا وابسته به نتیجه. ولی ابن سینا بر آن است که اگرچه سوئی نخست پذیرفتنی است، سوئی دوم پذیرفتنی نیست؛ چون مبتنی بر این گزاره نادرست است که تنها راه شناخت گزاره های کلی استقرا جزئیات یا شخصیات مشمول آن است.

دوم. بوعلی، سپس، به بررسی مثال بوسعید می پردازد:

هر انسانی جاندار است.

هر جاننداری جسم است.

هر انسانی جسم است.

او می‌گوید که بر پایه ادعای بوسعید، ما به نتیجه این قیاس پیش از کبرای آن معرفت داریم. اما در پاسخ می‌گوییم که «جسم» در این نتیجه از دو حال بیرون نیست: یا ماده «انسان» است یا جنس آن. (به زبان فنی‌تر، مراد بوعلی این است که «جسم» در این جا یا بشرط لا اخذ شده، که ماده است؛ یا لا بشرط، که جنس است.) در فرض نخست، ابن‌سینا می‌گوید، می‌پذیریم که ثبوت جسم برای انسان مقدم است بر ثبوت جسم برای جاندار، چون مشاهده بدان حکم می‌کند؛^{۱۴} ولی پذیرش این تقدم سودی به شبهه بوسعید نمی‌رساند، زیرا جسم بشرط لا که به منزله ماده اخذ شده باشد جزء انسان است، و جزء بر کل حمل نمی‌شود. بنابراین، از این منظر، حتی نمی‌توان گفت که «هر انسانی جسم است»، چه رسد به اینکه بگوییم بر «هر جاننداری جسم است» تقدم دارد.

و اما اگر «جسم» لا بشرط اخذ شده و جنس «انسان» باشد، آن‌گاه نمی‌پذیریم که نتیجه بر کبرا مقدم است؛ بلکه، بر عکس، کبرا بر نتیجه تقدم دارد. زیرا چنین نیست که هر جسمی بر انسان حمل شود، بلکه فقط جسمی که جاندار باشد بر انسان حمل می‌شود؛ چنان‌که جسم‌های ناجاندار، مانند سنگ، نه تنها بر انسان حمل نمی‌شوند بلکه از آن سلب می‌شوند. پس «جسم» به واسطه «جاندار» بر «انسان» حمل می‌شود و این وساطت در کبرا بیان شده است. پس کبرا بر نتیجه تقدم دارد.

در این جا می‌توان اشکال کرد که اگر مراد از «جسم» در نتیجه همانا جسم جاندار باشد، آن‌گاه چنین جسمی بشرط شیء خواهد بود، در حالی که بنا بود لا بشرط باشد! سوم. اگر به مثال بالا توجه کنیم، در خواهیم یافت که محمول نتیجه (جسم) ذاتی مقوم برای موضوع آن (انسان) است. گویا بر همین اساس است که بوعلی می‌افزاید: اگر در این جا مثالی در نظر گرفته می‌شد که محمول نتیجه‌اش عرض ذاتی برای موضوع آن می‌بود، چنان‌که در قیاس‌های علوم جاری است، آن‌گاه چنین اعتراضی پیش نمی‌آمد. از این جا دانسته می‌شود که بوعلی یکی از خاستگاه‌های خطای بوسعید را تمرکز بر مثال نامناسب می‌داند (این نکته را بوعلی در تقریر دوم بیشتر وامی‌شکافد.) او خود چنین مثالی را مناسب می‌شمارد:

هر نفس ناطقه‌ای جوهر خود ایستا^{۱۵} است.

هر جوهر خودایستا فناپذیر است.

هر نفس ناطقه‌ای فناپذیر است.

ابن سینا می‌گوید که در این جا شناخت کبرا از شناخت نتیجه به دست نیامده است؛ و از این رو، نمی‌توان گفت که در هر قیاسی نتیجه را پیش از کبرا می‌دانیم؛ و نیز نمی‌توان گفت که شناخت هر گزاره کلی وابسته به شناخت جزئی‌ها یا شخصی‌های آن است. به نظر می‌رسد که این مثال هم چندان رسا نیست و مثال هندسی زیر گویاتر است.

هر مثلث قائم‌الزاویه مثلث است.

هر مثلثی دارای مجموع زوایای برابر با دو قائم است.

هر مثلث قائم‌الزاویه دارای مجموع زوایای برابر با دو قائم است.

در این قیاس، کبرا با برهان هندسی به اثبات رسیده است، نه با استقرا؛ و از این رو، شناخت آن هیچ وابستگی به شناخت نتیجه ندارد؛ و به همین سبب، هیچ دوری شکل نمی‌گیرد.

۲-۵. تقریر دوم

در این جا نیز برای رعایت امانت‌داری، محتوای آنچه پاسخ دوم ابن سینا پنداشته شده است را بخش‌بندی و شماره‌گذاری می‌کنیم و به همان ترتیبی که در نامه او آمده است شرح می‌دهیم.

یکم. ابن سینا در آغاز بر این گزاره بوسعید انگشت انتقاد می‌نهد: «درحالی‌که ج برخی از ب یا همه آن است، معلوم است که نمی‌توان دانست الف بر هر ب >حمل می‌شود<، مگر پس از آن‌که دانسته شود الف بر هر ج >حمل می‌شود<». به دیگر سخن، اگر قیاس زیر را در نظر بگیریم،

هر ج ب است

هر ب الف است

هر ج الف است

آن‌گاه بر پایه ادعای بوسعید، درحالی‌که صغرا صادق فرض شده باشد، معلوم است که نمی‌توان به کبرا معرفت داشت، مگر پس از معرفت به نتیجه. بوعلی می‌پرسد: از کجا معلوم است؟ آیا این گزاره بدیهی است؟ روشن است که نیست! پس نیاز به اثبات دارد. و آنچه واسطه در اثبات‌اش قرار گرفته این مدعاست که «هیچ گزاره شامل را نمی‌توان

شناخت مگر پس از شناخت هر یک از مضمول‌هایش». و این مدعا نه بدیهی است، و نه با این اطلاق و کلیت‌اش صادق. آنچه می‌توان صادق شمرد نسخه جزئی این گزاره است: «برخی از گزاره‌های شامل را نمی‌توان شناخت مگر پس از شناخت هر یک از مضمول‌هایشان»؛ و آنها، چنان‌که ابن‌سینا وعده شرح‌اش را می‌دهد، گزاره‌های کلی‌ای هستند که از طریق استقرا به دست می‌آیند.

دوم. بوعلی سپس به ریشه‌یابی شبهه بوسعید می‌پردازد و می‌گوید که این شبهه به دو علت پدید آمده است. نخست اینکه وی پنداشته هر گزاره مجهولی از طریق استقرا معلوم می‌شود. درحالی‌که این حکم به صورت جزئی صادق است، نه کلی. یعنی تنها برخی از گزاره‌ها هستند که به روش استقرایی ثابت می‌شوند. دوم اینکه مثال بوسعید راهزن و پندارآفرین شده است:

هر انسانی جاندار است

هر جانداری جسم است

هر انسانی جسم است.

زیرا او، از یک سو، هنگامی‌که به کبرای این قیاس نگریسته و برای آن بازجست دلیل کرده، دیده است که «جسم» ذاتی «جاندار» است؛ و از این رو، میان آن دو حد وسطی یافت نخواهد شد؛ و بدین سبب، راه قیاس بر آن بسته است. و از دیگر سو، چون خیال می‌کرده است که هر گزاره کلی شامل (از جمله کبرای قیاس بالا) تنها از راه استقرای جزئی‌های مضمول‌اش (من جمله نتیجه آن قیاس) می‌تواند شناخته شود، به این گمان درافتاده است که معرفت به کبرا در گرو معرفت به نتیجه است.

سوم. بوعلی می‌گوید که اگر تعریف، ساختار، دامنه، و شرایط استقرا به‌درستی تصور شوند، شبهه بوسعید حل می‌شود. وی استقرا را چنین تعریف می‌کند: حکم کلی ایجابی یا سلبی بر یک موضوع کلی، به سبب برقراری آن حکم در جزئی‌های آن موضوع کلی. و در مقام بیان ساختار استقرا می‌نویسد که اگر - برای مثال - قیاس زیر را داشته باشیم:

انسان و اسب و استر، و... همگی دیرزی (طویل‌العمر) اند.

(الف)

هر دیرزی اندک‌صفا (قلیل‌المرارة) است.

انسان و اسب و استر، و... همگی اندک‌صفرایند.

و سپس برای اثبات کبرای آن، حدّهای اصغر و اوسط را جابه‌جا کنیم، آن‌گاه استقرای زیر پدید می‌آید:

هر دیرزی انسان و اسب و استر و... است.
 (ب) انسان و اسب و استر و... همگی اندک‌صفرایند.
 هر دیرزی اندک‌صفر است.

البته روشن است که مقدمهٔ اوّل این استقرا به این شکل کاذب است، و در صورتی صادق خواهد شد که همهٔ ادات عطف به ادات فصل تبدیل شوند و گزاره به شکل حملیهٔ مرددهٔ المحمول درآید. به هر روی، ابن‌سینا سپس این ساختار را بر مثال بوسعید تطبیق می‌دهد. اگر قیاس زیر را داشته باشیم:

انسان و اسب و استر، و...، همگی جاندار اند.
 (ج) هر جاندار جسم است.
 انسان و اسب و استر، و...، همگی جسم‌اند.

و سپس برای اثبات کبرای آن، حدّهای اصغر و اوسط را جابه‌جا کنیم، آن‌گاه استقرای زیر پدید می‌آید:

هر جاندار انسان و اسب و استر و... است.
 (د) انسان و اسب و استر و... همگی جسم‌اند.
 هر جاندار جسم است.

در این جا نیز، به دلیلی که گفتیم، باید مقدمهٔ اوّل را به حملیهٔ مرددهٔ المحمول تبدیل کنیم. به هر روی، ابن‌سینا می‌گوید که استقرای (ب) معرفت‌بخش است، زیرا محمول نتیجه‌اش (اندک‌صفر) عرض ذاتی موضوع آن (دیرزی) است و نتیجه پیش از استقرا مجهول بوده و از طریق استقرا معلوم شده است؛ ولی استقرای (د) معرفت‌بخش نیست، چراکه محمول نتیجه‌اش (جسم) ذاتی موضوع آن (جاندار) است، و چنین گزاره‌ای بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است، خواه قیاس باشد یا استقرا. بنابراین، در مثال بوسعید، اگرچه شناخت «هر انسانی جسم است» (نتیجه) بر شناخت «هر جاندار جسم است» (کبرا) اتکا دارد، ولی وارون آن درست نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت که شناخت «هر

جاننداری جسم است» (کبرا) به شناخت جزئی‌های مضموم آن، از جمله «هر انسانی جسم است» (نتیجه)، وابستگی دارد. زیرا اگر چنین می‌بود، استقرای (د) می‌بایست معرفت‌بخش می‌بود، درحالی‌که نیست. از این‌رو، هیچ دوری پدید نمی‌آید.

چهارم. ممکن است گفته شود: همچنان‌که «هر جاننداری جسم است» در (د)، به سبب ذاتی بودن محمول برای موضوع، بدیهی و بی‌نیاز از استقرا است، «هر انسانی جسم است» در مثال بوسعید نیز، به همین سبب، بدیهی و بی‌نیاز از قیاس است. بدین‌سان، آیا می‌توان گفت: قیاسی که بوسعید بدان مثال زده معتبر یا معرفت‌بخش نیست؟ گویا در پاسخ به چنین پرسشی ست که بوعلی میان «انیت» (استی / اثبات) و «لمیت» (چرایی / تبیین) نتیجه قیاس بوسعید تمایز می‌نهد. او می‌گوید که اگرچه انیت این نتیجه بدیهی و بی‌نیاز از قیاس است، لمیت‌اش به وسیله قیاس یادشده معلوم می‌شود. زیرا «جسم» برای «جاندار» ذاتی اولی است، ولی برای «انسان» ذاتی غیراولی. و ما از طریق جسمیت حیوان به چرایی جسمیت انسان پی می‌بریم. بوعلی می‌افزاید که «این امر در پاسخ نخست شرح داده شده است» و گویا به نکته دوم از تقریر اول اشاره دارد.

با این حال، به نظر می‌رسد که سخن ابن‌سینا قابل نقد است. زیرا «جسم» ذاتی «انسان» است، و فیلسوفان اسلامی بر آن‌اند که «ذاتی الشیء لا یُعَلَل»؛ بنابراین، چیزی وجود ندارد که واسطه ثبوت «جسم» در «انسان» باشد. از این‌رو، برای چنین گزاره‌ای برهان لمی هم نمی‌توان اقامه کرد.

پنجم. کجاها ناچار به کار بست استقراییم؟ بوعلی در پاسخ به این پرسش می‌نویسد: «در مطلوبی که میان محمول و موضوع‌اش حد وسطی نیست، و اگر هست، معلوم نیست؛ که در این صورت، آن حکم را به وسیله جزئیات آن موضوع تا اندازه‌ای اثبات می‌کنیم»^{۱۶} (دانش‌پژوه، ۱۳۳۲: ۲۰۴). مفهوم مخالف این سخن چنین تواند بود: در مطلوبی که میان موضوع و محمول‌اش واسطه معلوم هست نیازی به استقرا نیست. بنابراین، برخلاف پندار بوسعید، چنین نیست که تنها راه اثبات همه گزاره‌های کلی استقرای جزئیات یا شخصیات آنها باشد.

ششم. آیا استقرا یقین‌آور و معرفت‌بخش است؟^{۱۷} ابن‌سینا در پاسخ به این پرسش می‌گوید: «و تنها پس از حصر همه جزئی‌ها، این تصدیق یقینی^{۱۸} را به دست می‌دهد؛ و این یا ممتنع است یا بسیار دشوار» (همان‌جا). به دیگر سخن، استقرا بر دو گونه است:

تام و ناقص. استقرای یقین آور فقط اولی است، و آن هم در موضوعاتی که جزئیات و مصادیق شان نامتناهی اند — مانند «انسان» — امکان پذیر نیست، و در موضوعاتی که جزئیات و مصادیق شان متناهی ولی بسیار زیادند — مانند «مردم ایران» — امکان پذیر ولی بسیار دشوار است.

هفتم. ما درباره گزاره‌ها دو چیز را جستجو می‌کنیم: اثبات و تبیین. در حالت نخست، می‌پرسیم که آیا الف ب است؛ و در حالت دوم سؤال می‌کنیم که چرا الف ب است؟ قدما اولی را ائیت، و دومی را لمیت می‌نامند. روشن است که استقرا، خواه تام باشد یا ناقص، کارکرد تبیینی ندارد و — به قول قدما — مفید لمیت نیست. استقرای ناقص هم، چنان‌که دانستیم، کارکرد اثباتی ندارد و — به گفته قدما — یقین به انیت نمی‌دهد. از همین روی است که ابن سینا می‌گوید: استقرا «باور راستین به دست نمی‌دهد، چون نه به راستی لمیت را افاده می‌کند و نه ائیت را» (همان‌جا).

نهم. از نکته‌های پنجم تا هفتم نتیجه می‌شود که استقرا «تنها در امور بسیار اندک کاربرد دارد» (همان‌جا). بنابراین، اگر — چنان‌که بوسعید ادعا می‌کند — یقین به هر گزاره کلی تنها از راه استقرای جزئیات‌اش به دست آید، آن‌گاه گزاره‌های کلی‌ای که بدان‌ها یقین داریم باید انگشت‌شمار می‌بودند.

دهم. اما نه گزاره‌های کلی یقینی انگشت‌شمارند، و نه یگانه راه یقین به گزاره‌های کلی استقرا است؛ بلکه «بیشتر مطلوب‌ها دارای حد وسطی هستند که به وسیله آن، لمیت یا ائیت‌شان آشکار می‌شود» (همان‌جا). به دیگر سخن، وجود برهان‌های لمی و ائی، که کاربردی بسیار وسیع‌تر از استقرا دارند، خود دلیل بطلان مدعای بوسعید است. ابن سینا، پس از بیان این مطلب، به ذکر اقسام برهان می‌پردازد. حاصل سخن او این است که حد وسط در هر برهانی علت باور به نتیجه است، اما افزون بر آن یا علت تحقق خارجی نتیجه هم هست یا نیست؛ و در فرض دوم یا معلول تحقق خارجی نتیجه است یا نیست؛ که در این فرض سوم، اوسط و اکبر (نیز می‌توان گفت اصغر و نتیجه) هر دو معلول علتی دیگر هستند. متأخران گاهی این سه قسم برهان را، به ترتیب، لمی، ائی موسوم به دلیل، و ائی تلازمی می‌نامند. مثال ابن سینا برای برهان لمی چنین است:

این چوب ماده‌ای سوختنی است که در تماس با آتش قرار گرفته است.

هر ماده سوختنی که در تماس با آتش قرار گرفته باشد می‌سوزد.

(۱)

این چوب می‌سوزد.

در این جا «تماس با آتش» نه تنها علت باور ما به «سوختن چوب» است، بلکه علت تحقق خارجی آن هم هست. مثال بوعلی برای برهان آنی موسوم به دلیل این گونه است:

این چوب می‌سوزد.

(۲) هرچه بسوزد در تماس با آتش قرار گرفته است.

این چوب در تماس با آتش قرار گرفته است.

در این جا «سوختن چوب»، که علت باور ما به «تماس چوب با آتش» است، نه تنها علت تحقق خارجی این پدیده نیست، بلکه معلول آن است. و سرانجام، مثال شیخ برای برهان آنی تلازمی از این قرار است:

این شخص بیمار حادثی است که رنگ ادرارش روشن شده است.

(۳) هر بیمار حادثی که رنگ ادرارش روشن شده باشد مبتلا به سرسام (منزیت) است.

این شخص مبتلا به سرسام (منزیت) است.

در این جا «روشنی رنگ ادرار در زمان بیماری حادث»، که علت باور ما به «منزیت گرفتن شخص» است، نه علت تحقق خارجی این رخداد است و نه معلول آن، بلکه هر دو معلول‌های متلازم برای یک علت دیگر (مثلاً یک ویروس یا باکتری) هستند. ابن سینا در پایان می‌گوید که در هیچ یک از این سه مثال شناخت کبرا وابسته به شناخت نتیجه نیست. ولی این هر سه مثال تجربی‌اند و به نوعی بر استقرا مبتنی‌اند. اگر ابن سینا مثال‌های غیرتجربی — مثلاً از هندسه — می‌زد، مقصودش نمایان‌تر می‌شد. مثال زیر می‌تواند مناسب باشد.

این مثلث قائم‌الزاویه است.

هر مثلث قائم‌الزاویه مربع وترش برابر با مجموع مربع‌های دو ضلع دیگرش است.

این مثلث مربع وترش برابر با مجموع مربع‌های دو ضلع دیگرش است.

در این جا، اگرچه شناخت نتیجه وابسته به شناخت کبراست، شناخت کبرا وابسته به شناخت نتیجه نیست؛ چون کبرا نه از راه استقرا، بلکه از طریق برهان دانسته آمده است. بنابراین، هیچ دوری پدید نمی‌آید.

۳-۵. مقایسه تقریرهای اول و دوم و جمع‌بندی راه‌حل بوعلی

شرح وفاداران‌های که از نامه بوعلی به دست دادیم آشکار می‌سازد که ما، نه با دو پاسخ واقعاً متفاوت، بلکه با دو تقریر مختلف از یک پاسخ روبه‌رویم. در هر دو تقریر،

ابن سینا نخست راه حل اصلی خود را بیان می‌کند و سپس به نقد مثال بوسعید می‌پردازد. تنها تفاوت بارز در این است که بوعلی در تقریر دوم، درباره تعریف، اقسام، ساختار، دامنه، و شرایط استقرا، شرحی مبسوط‌تر از تقریر اول عرضه می‌کند و اقسام برهان را هم توضیح می‌دهد. آنچه او در نقد مثال بوسعید می‌گوید به سادگی می‌تواند از باب مناقشه در مثال تلقی شود. و آنچه در شرح استقرا و برهان می‌گوید صرفاً کارکرد توضیحی دارد و نقشی در حل پارادوکس بوسعید بازی نمی‌کند.

با حذف این دو عنصر، آنچه برجای می‌ماند راه حل اصلی بوعلی است که در هر دو تقریر کاملاً یکسان است. و آن عبارت است از این که در ضرب اول (و دوم) شکل اول، (اگرچه شناخت نتیجه وابسته به شناخت کبراست)، شناخت کبرا وابسته به شناخت نتیجه نیست؛ چون - بر خلاف پندار بوسعید - چنین نیست که هر گزاره کلی شامل تنها از راه شناخت جزئی‌های مشمول‌اش شناخته شود، بلکه فقط برخی از گزاره‌های کلی از این راه شناخته می‌شوند، و آن‌ها گزاره‌های کلی حاصل از استقرای تام‌اند. بسیاری از گزاره‌های کلی نه از این راه، بلکه به وسیله برهان شناخته می‌شوند. بنابراین، دوری که بوسعید گمان می‌کند پدید نمی‌آید. به دیگر سخن، بر پایه آنچه در بازنویسی پارادوکس بوسعید گفتیم، بوعلی گام دوم استدلال وی را نادرست می‌داند.

B گزاره‌ای کلی است که C مشمول آن است.

هر گزاره کلی که C مشمول آن باشد، شناخت‌اش وابسته به شناخت C است.

II

B شناخت‌اش وابسته به شناخت C است.

زیرا در این جا اگر کبرا را - چنان که هست - موجب کلی بگیریم، آن‌گاه صورت قیاس معتبر ولی کبرا کاذب خواهد بود؛ و اگر کبرا را اصلاح کنیم و موجب جزئی بگیریم، آن‌گاه کبرا صادق ولی صورت قیاس نامعتبر خواهد بود. و در هر صورت، نتیجه به اثبات نخواهد رسید؛ و از این رو، دوری شکل نخواهد گرفت. ابن سینا چنین قیاس‌هایی را دچار مغالطه «سوء تألیف» می‌داند (نک: عظیمی، ۱۳۹۵، ص ۴۸۹).

۶. بازخوانی راه حل بوعلی در پرتو دوگانه خارجی / حقیقی

اگرچه فخر رازی نخستین منطق‌دانی است که تفکیک گزاره‌های «حقیقی» و «خارجی» را به صراحت مطرح می‌کند و این دو اصطلاح را رسماً به کار می‌برد، پس زمینه‌ها و رگه‌هایی - گاه کم‌رنگ و گاه پررنگ - از این تفکیک را نزد ارسطو، فارابی، و ابن سینا

می‌بینیم (در این باره، نک: فلاحی، ۱۳۸۶: ۴۲-۳۵؛ همو، ۱۴۰۰). به نظر ما، یکی از جاهایی که ابن‌سینا همین تفکیک را - البته طبعاً بدون کاربست اصطلاح فخر رازی - به میان می‌آورد پاسخی است که به پرسش بوسعید دربارهٔ معرفت‌بخشی قیاس می‌دهد. بوسعید مدعی است که هر گزارهٔ کلی شامل تنها از رهگذر شناخت جزئی‌هایش، و در بُن از طریق شناخت گزاره‌های شخصی مندرج در آن، شناخته می‌شود. ابن‌سینا، اما، قائل به تفکیک است و می‌گوید که برخی از گزاره‌های کلی چنین‌لند و برخی چنین نیستند. وی این تفکیک را، به سبب خلأ مفهومی، از طریق مفاهیم در دسترس خویش، یعنی استقرا و برهان، توضیح می‌دهد: گزاره‌های کلی برآمده از استقرای تام شناخت‌شان وابسته به شناخت گزاره‌های شخصی مندرج در آنهاست،^۹ ولی گزاره‌های کلی حاصل از برهان چنین نیستند.

اکنون پرسش این است که گزارهٔ کلی برآمده از استقرای تام چه ویژگی‌هایی دارد. نخست این‌که موضوع این گزاره حتماً باید ناظر به افراد و مصادیق باشد؛ به قول قدما باید «ما به يُنظر» باشد، نه «ما فیه يُنظر». زیرا استقرا بر روی افراد صورت می‌گیرد. دوم این‌که دامنهٔ شمول موضوع باید متناهی باشد، زیرا افراد و مصادیق نامتناهی را نمی‌توان استقرای تام کرد. سوم این‌که همهٔ افراد و مصادیق موضوع باید در گذشته یا حال محقق شده باشند، به گونه‌ای که یکایک مورد مشاهدهٔ حسی قرار گرفته باشند، و وجود محمول در آنها از طریق حس معلوم شده باشد، وگرنه استقرای تام صورت نخواهد گرفت. در این صورت، ما مجموعه‌ای متناهی از افراد را داریم که به گواهی حس، هم عضو مجموعهٔ موضوع‌اند و هم عضو مجموعهٔ محمول. بنابراین، می‌توانیم به نحو کلی بگوییم: هر چیزی اگر عضو مجموعهٔ موضوع باشد، عضو مجموعهٔ محمول هم هست؛ با این قید که مجموعهٔ موضوع متناهی و بالفعل است. نیز باید دانست که شرطی به‌کاررفته در دامنهٔ سور کلی شرطی اتفاقی است؛ زیرا از نظر منطقی، مبتنی بر عطف شماری از گزاره‌های شخصی است، و از عطف جز معیت و مصاحبت، که مفاد شرطی اتفاقی است، نتیجه نمی‌شود. از نظر معرفت‌شناختی نیز شرطی یادشده مبتنی بر حس است، و حس نمی‌تواند به لزوم و ضرورت پی ببرد. بنابراین، آنچه از چنین استقرایی به دست می‌آید گزاره‌ای کلی است که رابطهٔ عقدالوضع و عقدالحمل آن شرطی اتفاقی است؛ و چنین گزاره‌ای در واقع همان چیزی است که متأخران آن را گزارهٔ کلی خارجی نامیده‌اند.

در برابر، گزاره‌های کلی دسته دوم گزاره‌هایی هستند که برای معرفت به آنها نیازی به استقرای افراد موضوع نداریم، بلکه از طریق تحلیل عقلی ماهیت موضوع پی می‌بریم به این‌که رابطه‌ای لزومی میان آن و محمول مورد نظر برقرار است؛ و از آن‌جا که محمول یکی از لوازم ماهیت موضوع است، پس هر چیزی اگر فرد این ماهیت باشد لزوماً متصف به محمول خواهد شد، خواه اصلاً چنین چیزی وجود داشته باشد یا نه، و اگر وجود داشته باشد، در گذشته موجود شده باشد، یا حال یا آینده. این درست همان فرآیندی است که در برهان برقرار است. وقتی، مثلاً، برهان اقامه می‌کنیم بر این‌که هر مثلثی مجموع زاویه‌هایش برابر با دو قائم است، به استقرای مصادیق مثلث نمی‌پردازیم بلکه ماهیت مثلث را تحلیل می‌کنیم و پی می‌بریم به این‌که یکی از لوازم این ماهیت همانا برابری مجموع زوایایش با دو قائم است. البته در این فرآیند ممکن است، به سبب ملاحظات آموزشی یا روان‌شناختی، برهان را روی یک مثلث خاص پیاده کنیم، اما نکته اساسی این است که آن مثلث خاص فرد منتشر است و خصوصیت‌اش ملحوظ نیست بلکه صرفاً مثلث بودنش مورد نظر است. گزاره‌های کلی‌ای که محمول آنها از لوازم ماهیت موضوع است و به همین سبب بر همه افراد محقق و مقدر موضوع حمل می‌شود همان چیزی است که متأخران گزاره کلی حقیقی نامیده‌اند.

بدین‌سان، راه‌حل بوعلی را می‌توان با زبان گزاره‌های حقیقی و خارجی چنین بازگفت که بوسعید در واقع میان این دو قسم گزاره تفکیک نکرده است. در *Baraba* و *Celarent* اگر کبرا خارجی باشد، دور پیش می‌آید؛ ولی اگر حقیقی باشد، دور پدید نمی‌آید.

از این رهگذر می‌توان یک نتیجه تاریخی هم گرفت؛ و آن این است که در منطق دوره اسلامی اگرچه ظاهراً شمس‌الدین سمرقندی نخستین (و واپسین) منطق‌دانی است که تمایز گزاره‌های حقیقی و خارجی را در اعتبارسنجی قیاس‌ها به حساب آورده است (فلاحی، ۱۴۰۱ الف؛ همو، ۱۴۰۱ ب)، با این حال، بارقه آن را در همین مکاتبه بوعلی و بوسعید می‌توان دید. زیرا از پاسخ بوعلی برمی‌آید که خارجی یا حقیقی بودن مقدمات قیاس در انتاج یا عدم انتاج آن مؤثر است.

۱-۶. اعتراضات و پاسخ‌ها

یکم. گفتیم که گزاره کلی شامل (بر پایه دیدگاه بوعلی) اگر برآمده از برهان باشد، شناخت‌اش (برخلاف پندار بوسعید) وابسته به شناخت مشمول‌هایش نیست. ممکن است اعتراض شود که این صفت اختصاصی به گزاره‌های کلی برآمده از برهان ندارد، بلکه گزاره کلی می‌تواند بدیهی باشد و در عین حال این صفت را داشته باشد.

در پاسخ باید گفت که این اعتراض، اگرچه وارد است، موجب تضعیف راه‌حل بوعلی نمی‌شود، بلکه با افزودن این نکته می‌توان آن را تقویت کرد و گفت که گزاره کلی شامل اگر برهانی باشد، به این معنا که مقدمه یا نتیجه برهان باشد، شناخت‌اش وابسته به شناخت مشمول‌هایش نیست.

دوم. گفته شد که گزاره کلی، اگر برهانی باشد، برای معرفت به آن نیازی به استقرار افراد نداریم، بلکه از طریق تحلیل عقلی ماهیت موضوع می‌توانیم دریابیم که آیا محمول بر آن حمل می‌شود یا نه. ممکن است اعتراض شود که چنین گزاره‌ای همان گزاره تحلیلی به اصطلاح کانت است که اولاً بدیهی و بی‌نیاز از برهان است، و لذا برهانی نامیدن آن بی‌وجه است؛ و ثانیاً به همان اندازه که بدیهی است غیرآگاهی‌بخش است و لذا کاربردی در دانش‌ها ندارد. بنابراین گزاره‌هایی که از چنگ پارادوکس بوسعید می‌رهند کاربرد دانشی ندارند و آنهایی که کاربرد دانشی دارند از چنگ آن نمی‌رهند.

در پاسخ باید گفت که عبارت «تحلیل عقلی» در این جا نباید رهنش شود و گزاره «تحلیلی» به اصطلاح کلنت را تداعی کند. تحلیل عقلی ماهیت موضوع می‌تولند به کشف ذاتیات موضوع یا عوارض ذاتی آن بینجامد. و عوارض ذاتی می‌توانند بی‌واسطه یا باواسطه باشند. اگر محمول برای موضوع ذاتی یا عارض ذاتی بی‌واسطه باشد، گزاره حاصل بدیهی است و می‌تواند مقدمه برهان واقع شود، ولی اگر محمول برای موضوع عارض ذاتی باواسطه باشد باید نهایتاً با حدّ وسطی که ذاتی یا عارض ذاتی بی‌واسطه موضوع است برای موضوع ثابت شود، که در این صورت نتیجه یک برهان خواهد بود. بنابراین، چنین نیست که تحلیل عقلی ماهیت لزوماً و صرفاً به گزاره تحلیلی کانتی بینجامد، بلکه می‌تواند به گزاره ترکیبی بدیهی یا غیربدیهی منجر شود.

سوم. بر پایه تفسیر ما، راه‌حل بوعلی به این بازمی‌گردد که گزاره کلی شامل، اگر حقیقی باشد، (برخلاف ادعای بوسعید) شناخت‌اش وابسته به شناخت مشمول‌هایش نیست؛ و اگر خارجی باشد، (مطابق با نظر بوسعید) شناخت‌اش وابسته شناخت

مشمول‌هایش است. ممکن است اعتراض شود که گزاره کلی شامل، حتی اگر خارجی باشد، باز هم شناخت‌اش وابسته شناخت مشمول‌هایش نیست. فرض کنید که من همه کتاب‌های یک کتابخانه را بررسی می‌کنم و از طریق استقرای تام به این گزاره خارجی می‌رسم که «همه کتاب‌های این کتابخانه فلسفی‌اند». از قضا، شخصی به نام رضا، که من او را نمی‌شناسم، تنها ۱۰ کتاب، و فقط به همین کتابخانه اهدا کرده است، ولی من اطلاعی از این موضوع ندارم. در این صورت، من می‌دانم که «همه کتاب‌های این کتابخانه فلسفی‌اند» ولی نمی‌دانم که «کتاب‌های اهدایی رضا فلسفی‌اند»، درحالی که دومی مشمول اولی است.

پاسخ این است که گزاره‌های شامل و مشمولی از آن دست که در فرض بالا ذکر شد خارج از بحث‌اند. زیرا وقتی بوسعید می‌گوید که شناخت هر گزاره کلی شامل وابسته به شناخت گزاره‌های مشمول آن است، مدعایش مقید و مشروط به این است که گزاره شامل کبرا و گزاره مشمول نتیجه یک *Barbara* یا *Celarent* باشد. در این صورت، صغرای چنین قیاسی همان اطلاعی را که بر پایه فرض بالا نداریم به ما می‌دهد. برای روشن‌تر شدن موضوع، بیایید گزاره‌های بالا را به سیاق یک قیاس درآوریم:

کتاب‌های اهدایی رضا کتاب این کتابخانه‌اند.

همه کتاب‌های این کتابخانه فلسفی‌اند.

کتاب‌های اهدایی رضا فلسفی‌اند.

چهارم. ابراهیم نوئی می‌نویسد که «میرزا محمد حسین غروی نائینی (در گذشته ۱۳۵۵ ه.ق.) در میان مباحث علم اصول فقه خود متعرض شبهه ابوسعید شده و... با یادآوری دو دسته قضایای حقیقیه و خارجییه... به گونه‌ای کاملاً متفاوت با پاسخ‌های پیشین در پی پاسخ رفته است.» (نوئی، ۱۳۸۶: ۱۷۶). از این عبارت برمی‌آید که اولاً پاسخ ابن‌سینا، که در شمار «پاسخ‌های پیشین» است، به هیچ روی از رهگذر تفکیک میان گزاره‌های حقیقی و خارجی نیست؛ و ثانیاً حل شبهه بوسعید از این راه اختصاص به محقق نائینی دارد. این برداشت در یک عبارت دیگر نوئی صریحاً تأیید می‌شود؛ آن‌جا که می‌گوید: «هیچ اندیشمند منطقی، پاسخ نائینی را به شبهه بوسعید مطرح نکرده است» (همان: ۱۷۸).

این مدعا با توضیحات بالا نقض می‌شود، ولی نکته جالب‌تر این است که اگر از نوئی بپرسیم: دلیل این مدعا چیست؟ پاسخی که از مقاله او به دست می‌آید این است: چون تحلیل نائینی از گزاره‌های حقیقی و خارجی نادرست است! ولی این دلیل ربطی به آن مدعا ندارد. زیرا گزاره‌های حقیقی و خارجی تحلیل‌های متفاوتی دارند (در این باره نک: فلاحی، ۱۳۸۶) برخی از این تحلیل‌ها ممکن است به نظر بعضی از منطق‌دانان درست یا نادرست باشند؛ ولی همه یا پاره‌ای از تحلیل‌هایی که درست انگاشته می‌شوند ممکن است به کار حل شبهه بوسعید بیایند. از اینکه یکی از تحلیل‌های قضایای حقیقی و خارجی نادرست است، نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ تحلیلی از این دوگانه پاسخ‌گوی پرسش بوسعید نیست.

۹. نتیجه

دست‌آوردهای این پژوهش را می‌توان به شیوه زیر خلاصه کرد:

۱. پارادوکس بوسعید، که معرفت‌بخشی قیاس را زیر سؤال می‌برد، در صورت‌بندی‌اش از یک کاستی - البته - جبران‌پذیر رنج می‌برد؛ و آن این است که، به گفته بوسعید، ستون نظریه قیاس همانا شکل اول است. مقصود از «شکل اول» اگر هر چهار ضرب شکل اول باشد، این مدعا نادرست است؛ و اگر فقط *Barbara* باشد، باز هم نادرست است. زیرا نظریه قیاس بر دو ستون استوار است: *Barbara* و *Celarent*. این کاستی، البته، پارادوکس بوسعید را دفع یا حل نمی‌کند؛ زیرا می‌توان آن را با اصلاح در مقدمه یادشده بازسازی کرد.

۲. پارادوکس بوسعید را اگرچه سکستوس امپیریکوس پیش‌تر در سده سوم میلادی مطرح کرده است، تفاوت‌هایی میان تقریرهای آن دو وجود دارند. تقریر بوسعید، بر خلاف انتظار، به استانداردهای منطقی و زبانی ارسطو نزدیک‌تر است. زیرا اولاً بوسعید ضرب‌های قیاسی را همچون خود ارسطو به صورت استلزام بیان می‌کند، درحالی‌که سکستوس به صورت استنتاج. ثانیاً بوسعید مقدمات قیاس را همچون خود ارسطو به صورت «الف بر هر ب گفته می‌شود» بیان می‌کند، درحالی‌که سکستوس به صورت «ب الف است». ثالثاً بوسعید همچون خود ارسطو کبرا را بر صغرا مقدم می‌دارد، درحالی‌که سکستوس گاهی مقدم می‌دارد و گاهی نه. رابعاً بوسعید همچون خود ارسطو هیچ مقدمه شخصی در قیاس‌ها به کار نمی‌برد درحالی‌که صغرای قیاس‌های سکستوس شخصی‌اند. با این حال، هیچ یک از این تفاوت‌های سبک‌شناختی سبب نمی‌شود که

تقریر بوسعید برتری منطقی و معرفت‌شناختی بر تقریر سکستوس داشته باشد. بلکه بر عکس، از آن‌جا که سکستوس پارادوکس را هم بر *Barbara* جاری می‌داند و هم بر *Celarent*، تقریرش از این جهت بر تقریر بوسعید برتری دارد.

۳. نامه بوعلی به بوسعید، بر خلاف پنداری که متن آن پدید می‌آورد، و بر خلاف تصریح برخی از پژوهشگران، دربردارنده دو راه‌حل متفاوت به پارادوکس بوسعید نیست، بلکه مشتمل بر دو تقریر متفاوت از یک راه‌حل است. حتی تفاوت این دو تقریر هم چیزی بیش از اجمال و تفصیل نیست؛ آن هم نه در اصل راه‌حل، بلکه در توضیحات اضافی.

۴. تحلیل منطقی نشان می‌دهد که راه‌حل بوعلی را در بن می‌توان مبتنی بر تمایز گزاره‌های حقیقی و خارجی دانست؛ و از این‌رو، مدعی ابراهیم نوئی، که پس از انتساب چنین راه‌حلی به غروی نائینی، می‌گوید: «هیچ اندیشمند منطقی، پاسخ نائینی را به شبهه بوسعید مطرح نکرده است»، ناپذیرفتنی است.

۵. می‌دانیم که برای نخستین بار فخرالدین رازی بود که به تمایز میان قضایای حقیقی و خارجی تصریح کرد؛ نیز اولین بار شمس‌الدین سمرقندی بود که این تمایز را در اعتبارسنجی قیاس‌ها به حساب آورد. اما تحلیل یادشده از راه‌حل بوعلی برخی از پیش‌زمینه‌های کار رازی و سمرقندی را آشکار می‌سازد؛ و این برای تاریخ منطق اسلامی خالی از اهمیت نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره این هر دو موضوع، نک: مقدمه‌های شفیع کدکنی بر حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر نوشته جمال‌الدین ابو روح، و *أسرار التوحید* نوشته محمد بن منور.

2. inference-schema

3. logically true implication

4. Sextus Empiricus

5. John Stuart Mill

۶. «امپیریکوس» به معنای تجربی مسلک است.

7. Empirical school

۸. هنکینسن در «معرفت‌شناسی طبی هلنیستی» می‌نویسد که «در طول دوره هلنیستی، عمدتاً در اسکندریه، بحثی عمیق درباره روش‌شناسی طبی پدید آمد. شرکت‌کنندگان اصلی در این بحث [از یک سو] تجربه‌گروان ملتزم به طب غیرنظری و عملی مبتنی بر مشاهده و تجربه [و از دیگر

[سوز خردگروانی... بودند که باور داشتند نظریه‌های عام در باب تن‌گردشناسی [= فیزیولوژی] و آسیب‌شناسی [= پاتولوژی] هم دست‌یافتنی‌اند و هم برای فهم و عمل درست طبی ضروری‌اند.] (Hankinson, 1998b).

9. Pyrrhonism

۱۰. سه منبع دیگر عبارت‌اند از: آپولیوس، جالینوس، و دیوگنس لائرتیوس.

11. liberal arts

۱۲. ما قلّ ماؤه أو لبنه أو دمه من البئر والحیوان والعین.

۱۳. در متن آمده است: «متأخّر عن» یعنی «مؤخّر است از»، ولی این عبارت قطعاً نادرست و ناشی از خطای کاتبان است. نه تنها سیاق این را تأیید می‌کند، بلکه در ادامه نیز هنگامی که بوعلی مثال می‌زند عبارت «متقدم علی» آمده است.

۱۴. در متن آمده است: «فمسلّم بحکم المساعدة...» ولی به نظر می‌رسد که «بحکم المشاهدة» درست باشد. گویا مراد بوعلی از این جمله اخیر آن است که ما پیش از آن‌که همه انواع جانداران را بشناسیم، خودمان را که انسان هستیم می‌شناسیم و می‌بینیم که جسم هستیم.

۱۵. قائم به ذات

۱۶. در تصحیح دانش‌پژوه آمده است: «فنبین بجزئیات ذلک الموضوع ذلک الحکم بیناماً». ولی باید نوشت: «فنبین بجزئیات ذلک الموضوع ذلک الحکم بیناماً».

۱۷. توجه کنید که در اصطلاح ابن‌سینا «یقین» همان «معرفت» است؛ و البته ابن‌سینا دست‌کم در مقام تعریف، به معرفت خطاناپذیر قائل است.

۱۸. در تصحیح دانش‌پژوه آمده است: «وإنما یفید هذا التصدیق التبیهی...» که بی‌شک نادرست است؛ و درست این است: «وإنما یفید هذا التصدیق الیقینی...».

۱۹. توجه کنید که اولاً استقرای ناقص از نظر ابن‌سینا فقط احتمال‌آفرین است و یقین‌آور نیست؛ ثانیاً یقین در اصطلاح ابن‌سینا همان معرفت در اصطلاح معاصر است؛ ثالثاً ابن‌سینا - دست‌کم در مقام تعریف - قائل به لزوم خطاناپذیری توجیه است. از این‌ها نتیجه می‌شود که نزد ابن‌سینا استقرای ناقص معرفت‌زا نیست؛ یعنی ما به گزاره برآمده از استقرای ناقص فقط ظنّ و گمان داریم، نه جزم و باور. و از آن‌جا که باور شرط معرفت است، پس ما به چنین گزاره‌ای معرفت نداریم. و اکنون سخن بر سر آن دسته از گزاره‌های کلی‌ست که به آنها معرفت داریم. پس گزاره‌های کلی برآمده از استقرای ناقص خارج از بحث‌اند.

منابع

- ابو رَوح، جمال‌الدین، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر. با مقدمه، تصحیح، و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن، ۱۳۸۴.
- ارسطو، *آرگانون*. ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: نگاه، ۱۳۷۸.
- دانش‌پژوه، محمدتقی، «پاسخ ابن‌سینا بشیخ ابو سعید ابی‌الخیر». *فرهنگ ایران‌زمین*، شماره ۱، صص ۲۰۴-۱۸۹، ۱۳۳۲.
- عظیمی، مهدی، *تحلیل منطقی استدلال*. قم: حکمت اسلامی، ۱۳۹۵.
- _____، *منطق و معرفت در اندیشه سهروردی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۸.
- فلاحی، اسدالله، «صورت‌بندی جدیدی از قضایای حقیقیه و خارجیّه»، *آینه معرفت*، شماره ۱۱، صص ۳۱-۶۰، ۱۳۸۶.
- _____، «قضایای حقیقیه و خارجیّه نزد ارسطو»، *منطق‌پژوهی*، سال ۱۲، شماره ۲، صص ۲۱۵-۲۳۴، ۱۴۰۰.
- _____، «قیاس مرکب از قضایای حقیقیه و خارجیّه نزد شمس‌الدین سمرقندی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال ۵۴، شماره ۲، ۱۴۰۱ الف.
- _____، «دو تحریر از اختلاط قضایای حقیقیه و خارجیّه نزد شمس‌الدین سمرقندی»، *جاویدان خرد*، سال ۴۱، شماره ۱، صص ۵-۳۶، ۱۴۰۱ اب.
- محمد بن منور، *أسرار التوحید فی مقامات الشیخ أبی سعید*. با مقدمه، تصحیح، و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه، ۱۳۹۳.
- مهدوی، یحیی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا*. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳.
- نوئی، ابراهیم، «دوری بودن شکل نخست قیاس اقترانی در کلام ابو سعید ابن ابی‌الخیر و پاسخ‌های ابن‌سینا و دیگران به آن». *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، سال ۹، شماره ۲، صص ۱۸۸-۱۵۳، ۱۳۸۶.
- نیل، ویلیام؛ و مارتا نیل، *سیر منطق*. ترجمه مهدی عظیمی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۱.
- Hankinson, R. J., "Hellenistic Medical Epistemology", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998a.
- -----, "Sextus Empiricus", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998b.
- Łukasiewicz, J., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of the Modern Formal Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1957.

- Mill, John Stuart, *System of Logic: Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation*, London, England: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1843.
- Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, edited by Julia Annas and Jonathan Barnes, England: Cambridge University Press, 2007.
- Skorupsky, John "Mill, John Stuart", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998.