

گزاره‌های موجه؛ بحثی منطقی یا فلسفی؟

محمد سعیدی مهر*

چکیده

بحث دربارهٔ مواد ثلاث (وجوب، امکان و امتناع) و گزاره‌های موجه، هم در منطق و هم در فلسفه مطرح است. منطق‌دانان مسلمان در آثار منطقی خویش، اغلب ضمن بحث دربارهٔ اقسام گزاره‌ها، گزاره‌های حملی را به گزاره‌های موجه و غیرموجه (مطلق) تقسیم، و سپس اقسام و احکام گزاره‌های موجه را به تفصیل بررسی می‌کنند. فیلسوفان نیز مفاهیم یا ماهیات را به سه دسته واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود تقسیم، و دربارهٔ احکام فلسفی هر یک بحث می‌کنند. اکنون این مسئله درخور طرح است که چه تفاوتی میان معنای منطقی و معنای فلسفی مواد و جهات هست و آیا این بحث اصالتاً بحثی فلسفی است یا منطقی؟ اندیشمندان مسلمان در پاسخ به این مسئله، دست‌کم سه دیدگاه را مطرح کرده‌اند که به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. تمایز معنایی؛ ۲. وحدت معنایی و اختلاف حیطة‌ای؛ ۳. وحدت معنایی و تساوی حیطة‌ای.

در این مقاله پس از طرح و نقد دو دیدگاه نخست، دیدگاه سوم به منزلهٔ رأی مختار ملاحظه‌را بررسی می‌شود. یکی از پیامدهای این دیدگاه آن است که بحث دربارهٔ مواد و جهات، اصالتاً بحثی فلسفی است، نه منطقی، و اگر در منطق دربارهٔ آن بحث شود استطرادی است. در بخش دیگر مقاله، دیدگاه سوم نیز نقد، و نشان داده می‌شود که این دیدگاه با چالش‌هایی روبه‌روست؛ برای نمونه، لزوم اختصاص موجهات به اقسام ویژه‌ای از گزاره‌های حملی. در پایان دیدگاه چهارمی به اختصار پیشنهاد می‌شود که بر پایهٔ آن، تمایز معنایی میان جهات منطقی و جهات فلسفی بنا بر تمایز میان جهات راجع به صدق و جهات راجع به وجود تبیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مواد ثلاث، جهت، گزارهٔ موجه، وجود رابط، صدق، ملاحظه‌را.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس. دریافت: ۸۸/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۸۹/۱/۱۷

مقدمه

بحث دربارهٔ مواد ثلاث (وجوب، امکان و امتناع) و جهات در عموم آثار منطق دانان مسلمان مطرح شده است. در این آثار بحث دربارهٔ اقسام گزاره‌های حملی و تقسیم این گزاره‌ها به موجه و غیرموجه به مناسبت پیش کشیده می‌شود. نخست برای ارائهٔ تصویری روشن‌تر از گزارهٔ موجه، معنای اصطلاح «ماده» (به معنایی که اینجا مورد نظر است) و تفاوت آن با معنای «جهت» بیان می‌شود. برای نمونه، ابن‌سینا در کتاب *الاشارات و التنبیها* می‌گوید:

محمول در گزاره و آنچه همانند آن است،^(۱) خواه گزارهٔ موجه و خواه گزارهٔ سالبه، از سه حال بیرون نیست: یا نسبت محمول به موضوع، نسبتی است که وجود آن در نفس الامر ضروری است، مانند حیوان در گزارهٔ «انسان حیوان است» یا «انسان حیوان نیست»؛ یا نسبتی است که وجود یا عدم آن در نفس الامر ضرورتی ندارد، مانند نویسنده در گزارهٔ «انسان نویسنده است» یا «انسان نویسنده نیست»؛ و یا نسبتی است که عدمش ضرورت دارد، مانند سنگ در گزارهٔ «انسان سنگ است» یا «انسان سنگ نیست». بنابراین اقسام مواد گزاره‌ها عبارت‌اند از: مادهٔ وجوب و مادهٔ امکان و مادهٔ امتناع.^(۲)

این تعبیر و تعابیر همانند آن سبب شده‌اند که منطق دانان ماده را به «کیفیت نسبت محمول و موضوع در نفس الامر» تعریف کنند. اما تفاوت «ماده» با جهت چیست؟ ابن‌سینا در بیان این تفاوت می‌گوید:

تفاوت میان جهت و ماده آن است که جهت، واژه‌ای است که به آن تصریح شده، بر یکی از مواد دلالت می‌کند؛ در حالی که ماده، حالتی ذاتی است برای گزاره که به آن [در عبارت] تصریح نمی‌شود.^(۳)

بنابر سخن ابن‌سینا، گویا تفاوت میان ماده و جهت، تفاوت میان دال و مدلول است؛ جهت، هویتی زبانی دارد و واژه‌ای است که بر یکی از مواد دلالت می‌کند. البته همهٔ منطق دانان در بیان تفاوت میان ماده و جهت، با نظر پیش‌گفته هم‌رأی نیستند. برای

نمونه، خواجه نصیر طوسی در شرح *الاشارات*، جهت را نه لزوماً از سنخ واژه، بلکه اعم از واژه و مفهوم می‌داند.^(۴) تمایز میان ماده و جهت، تمایز دقیقی است که طرح آن درخور این مقال نیست. تنها لازم است بر این نکته تأکید شود که در بحث‌های آتی، هر جا سخن از جهات به میان می‌آید، مقصود همان جهات اصلی است که عبارت‌اند از وجوب، امکان و امتناع.^(۵)

از سوی دیگر، چون هلیات بسیط (که در اصطلاح فلسفه معاصر «گزاره‌های وجودی»^(۶) نامیده می‌شوند) از گزاره‌های حملی به شمار می‌آیند، ماده در این گزاره‌ها نیز تنها دربردارنده یکی از سه حالت وجوب، امتناع و امکان است که در نتیجه به تعبیری می‌توان موضوع آنها را به ترتیب واجب‌الوجود، ممتنع‌الوجود و ممکن‌الوجود دانست.

در فلسفه نیز «مفهوم» یا «ماهیت»، مقسم واجب‌الوجود، ممتنع‌الوجود و ممکن‌الوجود قرار می‌گیرد. برای نمونه گفته می‌شود که ماهیت یا مقتضی وجود است؛ یا مقتضی عدم؛ یا نه مقتضی وجود و نه مقتضی عدم.^(۷)

البته گاه نیز در این تقسیم، «موجود» به منزله مقسم در نظر گرفته می‌شود که در نتیجه (با حذف «ممتنع‌الوجود» از اقسام) تنها با دو قسم روبه‌رو خواهیم بود. *ابن‌سینا* در *الاشارات* می‌گوید:

اگر موجود را از حیث ذات آن و بدون توجه به غیر بنگریم یا به گونه‌ای است که وجود برایش ضرورت دارد که همان واجب‌الوجود بالذات است؛ یا چنین نیست، که در این صورت چون نمی‌تواند ممتنع‌الوجود باشد، پس به گونه‌ای خواهد بود که ممکن‌الوجود است. پس هر موجودی یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات.^(۸)

از آنچه به اختصار گذشت روشن شد که بحث درباره مواد و جهات قضایا، هم در منطق و هم در فلسفه مطرح است.^(۹) طبیعی است که در هر یک از این دو، معنای ویژه‌ای از مواد (مفاهیم وجوب، امکان و امتناع) اراده می‌شود. بگذارید معنای موردنظر در منطق را «معنای منطقی» مواد، و معنای موردنظر در فلسفه را «معنای فلسفی» مواد بنامیم.^(۱۰) اکنون دو پرسش بنیادین درخور طرح است:

۱. آیا معنای منطقی و معنای فلسفی مواد، یکی است؟

۲. در صورتی که این دو معنا یکی باشند، آیا قلمرو کاربرد این معنا در منطق با حیطه کاربرد آن در فلسفه متفاوت است؟

با نگاهی به آرای ارائه شده، در مجموع سه دیدگاه بنیادین قابل تفکیک‌اند که در ادامه درباره آنها بحث خواهیم کرد. پاسخ دیدگاه نخست به پرسش نخست منفی است. دیدگاه دوم و سوم هر دو به پرسش نخست پاسخ مثبت می‌دهند و تفاوت آنها در این است که دیدگاه دوم، بر خلاف دیدگاه سوم، به پرسش دوم نیز پاسخی مثبت می‌دهد.

دیدگاه نخست: تمایز معنایی مواد در منطق و فلسفه (نظریه اشتراک لفظی)

دیدگاه نخست در باب نسبت میان معنای منطقی و معنای فلسفی مواد، آن است که این دو معنا با یکدیگر متفاوت‌اند و در نتیجه، کاربرد جهات در منطق و فلسفه به گونه اشتراک لفظی است. شاید نخستین کسی که این دیدگاه را به صراحت ابراز کرد، قاضی عضدالدین ایجی باشد. وی در کتاب **مواقف** این بحث را پیش می‌کشد که مواد ثلاث، مفاهیمی اعتباری‌اند که در خارج وجود ندارند؛ سپس در میانه این بحث، نکته‌ای را مطرح می‌کند که در واقع دربردارنده آن چیزی است که ما دیدگاه نخست نامیدیم. عبارت ایجی چنین است:

و بدان که این امور [یعنی وجوب و امکان و امتناع، آن‌گونه که در مباحث عقلی (فلسفه و کلام) به کار می‌روند] با وجوب و امکان و امتناع که جهات و مواد قضا یا هستند [و در منطق مورد نظرند، به لحاظ معنایی] تفاوت دارند؛ چراکه در غیر این صورت، لوازم ماهیات، واجب بالذات می‌بودند. پس وقتی می‌گوییم: زوجیت برای عدد چهار واجب است، مقصود از این وجوب، وجوب حمل [محمول بر موضوع] و امتناع انفکاک [آن دو از یکدیگر] است و این معنای وجوب [وجوب حمل] غیر از وجوب ذاتی است. (۱۱)

همان‌گونه که دیده می‌شود، ایجی در واقع معنای فلسفی وجوب را از معنای منطقی آن جدا

می‌سازد و با استفاده از تعبیر خود او می‌توانیم معنای نخست را وجوب حمل در برابر وجوب ذاتی بدانیم. اگر بخواهیم این اصطلاح را تعمیم دهیم، می‌توانیم بگوییم که از نگاه وی، در منطق از «جهات حمل» و در فلسفه از «جهات ذاتی» سخن می‌گوییم.

بنابراین ادعای ایجی آن است که مواد در منطق و فلسفه به دو معنای متفاوت به کار می‌روند. به دیگر سخن، واژگان حاکی از مواد (وجوب، امکان و امتناع) یا همان «جهات» - در کاربرد منطقی و فلسفی خود - مشترک لفظی‌اند. اما آیا ایجی دلیلی هم بر مدعای خود دارد. با دقت در عبارت بالا مشخص می‌شود که ایجی ادعای خود را با استدلالی همراه ساخته است. خلاصه استدلال وی چنین است: اگر مواد در منطق و فلسفه به یک معنا باشند، لازم می‌آید که لوازم ماهیات «واجب بالذات» شوند. شاید بتوان استدلال ایجی را در قالب قیاسی استثنایی به شرح زیر صورت‌بندی کرد:

۱. (مقدمه اول) اگر جهات در منطق و فلسفه مشترک معنوی باشند، آن‌گاه لوازم ماهیت، واجب بالذات می‌شوند؛

۲. (مقدمه دوم) لکن لوازم ماهیت واجب بالذات نیستند (رفع تالی)؛

۳. (نتیجه) جهات در منطق و فلسفه، مشترک معنوی نیستند (مشترک لفظی‌اند).

صورت این استدلال آشکارا معتبر است؛ قیاسی استثنایی که در آن با رفع تالی به رفع مقدم می‌رسیم. اما از نظر ماده چطور؟ از مقدمه نخست (گزاره شرطی) آغاز کنیم. دفاع از صدق این مقدمه (آن‌گونه که ظاهراً مورد نظر ایجی است) دست‌کم بر دو مقدمه استوار است:

الف) در این گزاره با مفهوم «لوازم ماهیت» روبه‌رویم. بدون وارد شدن به بحث تفصیلی، عموماً می‌پذیریم هر ماهیتی می‌تواند لوازمی داشته باشد که هرچند خارج از ذات آن ماهیت‌اند، هیچ‌گاه از آن ماهیت جدا نمی‌شوند. مثالی که ایجی در نظر دارد، زوجیت است که از لوازم اعداد زوج، مانند عدد چهار به شمار می‌آید. (زوجیت در ذات چهار نیست و از این رو در تعریف چهار نمی‌آید؛ ولی لازم آن است؛ یعنی هرگز نمی‌توان چهاری را تصور کرد که زوج نباشد). بر پایه مفهوم «لوازم ماهیت» و مقتضیات آن (اینکه هیچ‌گاه از ماهیت جدا نمی‌شود) می‌توانیم از

دیدگاهی منطقی، گزاره زیر را اظهار کنیم:

۴. عدد چهار ضرورتاً (بالوجوب) زوج است؛

یا به عبارت دیگر:

۵. زوج بودن (زوجیت) برای عدد چهار واجب است.

گزاره ۵ نیز به ظاهر مستلزم گزاره زیر است:

۶. زوجیت واجب است:

ب) مقدمه دوم ظاهراً بر آن است که مقصود از وجوب در فلسفه، «وجوب ذاتی» است؛ برای نمونه وقتی می‌گوییم خدا واجب است، یعنی واجب بالذات است؛ به این معنا که وجود برای ذات او ضرورت دارد. در این معنا، هر شیئی که متصف به وجوب می‌شود، واجب‌الوجود خواهد بود.

در صورت درست بودن این دو مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که اگر مقصود از وجوب در معنای منطقی آن (که در گزاره ۶ به کار رفته است) همان وجوب فلسفی باشد که در مقدمه ب به معنای آن اشاره شد، بنابر مقدمه ب لازم می‌آید که وصف زوجیت، واجب بالذات باشد. بنا بر تعمیم این مثال به همه لوازم ماهیت، نتیجه می‌شود که اگر معنای فلسفی و منطقی جهات یکی باشد، لازم می‌آید که همه لوازم ماهیت، واجب بالذات باشند که همان مفاد مقدمه اول استدلال ایجی، یعنی گزاره ۱ است.

صدق گزاره ۲ (مقدمه دوم استدلال ایجی) نیز با پذیرفتن اصل توحید ذاتی آشکار است. بر پایه این اصل، واجب‌الوجود بالذات واحد است و هر آنچه جز او هست، ممکن‌الوجود بالذات است. بنابراین اگر تحلیل ما از استدلال ایجی پذیرفتنی باشد، استدلال او معتبر خواهد بود. اما مقدمه اول استدلال ایجی کاملاً بحث‌انگیز است. با نگاه به تقریری که از استدلال او ارائه کردیم، اجمالاً به نظر می‌رسد که می‌توان مقدمه الف را نپذیرفت و گفت که گذار از ۵ به ۶ پذیرفتنی نیست. گزاره ۵ به این معناست که نسبت میان زوجیت و عدد چهار، نسبتی ضروری و واجب است؛ ولی ۶ ظاهراً به این معناست که عدد چهار واجب بالذات است؛ یعنی نسبت میان

زوجیت و وجود، نسبتی ضروری است! روشن است که مفاد گزاره ۵ به تنهایی مستلزم ۶ نخواهد بود. به دیگر سخن، هیچ قاعده منطقی‌ای به ما اجازه نمی‌دهد که از ۵، ۶ را نتیجه بگیریم. تفتازانی در کتاب *شرح المقاصد اشکال* یادشده را با بیانی متفاوت بر استدلال ایچی وارد ساخته است که در این بخش آن را توضیح می‌دهیم.

نقد تفتازانی بر دیدگاه ایچی: تفکیک وجود محمولی و وجود به منزله رابطه

تفتازانی پس از تفکیک جهات ذاتی، غیری، وضعی (وصفی)، وقتی و... می‌گوید: جهتی که متصف به ذاتی بودن می‌شود، اگر وجود محمول باشد، یا واجب‌الوجود لذاته است یا ممتنع‌الوجود لذاته؛ و اگر وجود به منزله رابطه در نظر گرفته شود، یا واجب‌الوجود برای شیء [دیگری] است یا نظر به ذات آن شیء، یا ممتنع‌الوجود برای شیء [دیگری] است با نظر به ذات آن شیء. بنابراین لوازم ماهیت، مانند زوجیت برای عدد چهار، برای آن ماهیت با نظر به ذاتش واجب‌الوجودند نه اینکه واجب‌الوجود بالذات (با نظر به ذات خودشان) باشند.^(۱۲) می‌توان سخن تفتازانی را چنین تفسیر کرد: جهات ذاتی (به معنای مقابل با جهات غیری، وصفی، و...) در هلیات بسیط (که در فلسفه مورد توجه‌اند) با جهات ذاتی در هلیات مرکب (که در منطق مورد نظر و کاربردند) معنای واحدی دارند؛ اما وجود، در هلیات مرکب به صورت رابط میان موضوع و محمول اخذ می‌شود و در هلیات بسیط در جایگاه محمول قرار دارد. حال برای نمونه هنگامی که می‌گوییم:

۷. ضرورتاً خداوند موجود است؛

و

۸. ضرورتاً عدد چهار زوج است.

ضرورت یا وجوب دقیقاً به یک معنا، یعنی همان وجوب ذاتی است؛ اما چون در گزاره اول وجود محمول است، معنای این گزاره موجه چنین است: خداوند واجب بالذات (یا به تعبیر تفتازانی، «واجب لذاته») است؛ ولی گزاره دوم، تنها به این معناست که زوجیت به گونه وجوب

ذاتی (در برابر غیر، وصفی، وقتی و...) برای ذات ماهیت یعنی عدد چهار ثابت است. پس اگر تفاوتی میان معنای کلی این دو گزاره دیده می‌شود، این تفاوت نه در معنای و جوب ذاتی، بلکه به سبب تفاوت این دو گزاره از حیث وجود محمولی و وجود رابط است. (۱۳)

اما در برابر استدلال ایجی چه پاسخی می‌توان داد؟ تفتنازانی با تحلیلی دقیق، مغالطی بودن این استدلال را نشان می‌دهد. دیدیم که ایجی، تالی گزاره شرطی مقدمه اول استدلال خود را به این صورت بیان کرد: «لکانت لوازم الماهیات واجبه لذواتها». ترجمه تحت‌اللفظی این عبارت چنین است: «لوازم ماهیات برای ذوات آنها واجب خواهند شد». پرسش این است که مرجع ضمیر «ها» در عبارت «لذواتها» چیست؟ به ظاهر دو احتمال در میان است:

الف) مرجع ضمیر، کلمه «لوازم» است که در این صورت معنای جمله چنین خواهد بود: «لوازم ماهیات برای خودشان واجب می‌شوند». در واقع تعبیر رساتر این است که لوازم ماهیت، واجب بالذات خواهند شد؛ اما اگر چنین باشد، ملازمه‌ای که در گزاره ۱ ادعا شده، برقرار نیست و این گزاره کاذب است؛

ب) مرجع ضمیر، کلمه «ماهیات» است که در این صورت، معنای عبارت چنین خواهد بود: «لوازم ماهیات برای آن ماهیت واجب خواهند شد». اگر عبارت ایجی را چنین تفسیر کنیم، ملازمه ادعا شده در گزاره ۱ برقرار، و این گزاره صادق می‌شود؛ ولی دیگر گزاره ۲ صادق نخواهد بود؛ زیرا لوازم ماهیات، واجب بالذات نیستند، ولی برای ماهیات (یا همان ملزوماتشان) واجب‌اند؛ به این معنا که با نظر به ذات ماهیات، و بدون نیاز به امری دیگر، ضرورتاً برای آن ماهیات ثابت‌اند. (۱۴)

با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد که دیدگاه ایجی قابل دفاع نیست.

دیدگاه دوم: وحدت معنایی مواد در منطق و فلسفه (اشتراک معنوی) و تمایز حیطه‌ای

در دیدگاه دوم میان معنای منطقی و معنای فلسفی مواد تمایزی نیست و این وازگان در منطق و فلسفه به اشتراک معنوی به کار می‌روند. با این حال، میان کاربرد منطقی و فلسفی این

اصطلاحات، به لحاظ حیطة و گستره کاربرد تفاوت هست؛ به این‌گونه که حیطة کاربرد منطقی عام‌تر است. منطق جهات را هم در هلیات مرکبه و هم در هلیات بسیطه به کار می‌برد، ولی در فلسفه، جهات تنها درباره هلیات مرکبه به کار می‌روند.

از جمله کسانی که این دیدگاه را اختیار کرده‌اند میر سیدشریف جرجانی در شرح کتاب *مواقف* است.^(۱۵) همان‌گونه که دیدیم، ایچی در متن کتاب *مواقف*، دیدگاه نخست را اختیار کرد؛ ولی درخور توجه است که جرجانی در شرح سخن ایچی که از قضا شرحی مزجی^(۱۶) است، رأی متفاوتی را برمی‌گزیند. خلاصه سخن جرجانی آن است که جهات، بیرون از حوزه منطق، به معنای وجوب وجود و امتناع وجود، و امکان وجود و عدم‌اند و به دیگر سخن، بیرون از منطق با جهات و موادی سروکار داریم که در هلیات بسیط مطرح‌اند؛ ولی در منطق بحث از جهات و مواد در همه گزاره‌ها، اعم از هلیات بسیط و مرکب جاری است. بنابراین حیطة بحث درباره جهات در فلسفه اخص از حیطة بحث در منطق است.^(۱۷)

ملاصدرا نیز در جایی پس از نقد دیدگاه اول، اشاره‌ای به دیدگاه دوم می‌کند. وی در نقد استدلال ایچی می‌گوید: «لازمه استدلال او آن است که عدد چهار، واجب‌الزوجیه باشد نه واجب‌الوجود. بنابراین اختلاف معنا در این بحث، به سبب اختلاف محمول است (چراکه در هلیات بسیط، محمول وجود است و در هلیات مرکب، مفهومی غیر از وجود) نه بر حسب اختلاف در مفهوم وجوب که ماده و جهت است.»

وی سپس به این نکته اشاره می‌کند که وقتی در فلسفه (علم کلی) از وجوب و امکان و امتناع سخن گفته می‌شود معنایی که به ذهن می‌رسد آن است که تنها با وجود ارتباط دارد. به عبارت دیگر، این معنا همان است که در منطق موردنظر داریم؛ با این تفاوت که آن را مقید به محمولی ویژه، یعنی محمول وجود به کار می‌رویم. عبارت ملاصدرا از این قرار است:

... لكن حیثما یطلق الواجب و قسیمه فی العلم الکلی یتبادر الذهن إلی ما یکون بالقیاس إلی الوجود فهذه بعینها هی المستعملة فی فن المیزان لكن مقیّدة بنسبة محمول خاص هو الوجود.

تعبیر «فهذه بعينها المستعملة في فن الميزان» به صراحت بر اشتراک معنوی جهات دلالت دارد. البته خواهیم دید که مَلَّاصِدْرَا سرانجام از دیدگاه سوم دفاع می‌کند و شاید به همین دلیل باشد که تعبیر «یتبادر الذهن» را به کار می‌برد.

دیدگاه سوم: وحدت معنایی (اشتراک معنوی) موجّهات در منطق و فلسفه، و تساوی حیظه‌ای

بنابر دیدگاه سوم، بحث دربارهٔ جهات در منطق و فلسفه، نه از جهت معنایی متفاوت است و نه از جهت حیظهٔ بحث. با این حال در پاسخ به این پرسش که مفاهیم جهات و بحث دربارهٔ آنها اصالتاً فلسفی‌اند یا به گونهٔ منطقی ادعا می‌شود که این مفاهیم اصالتاً فلسفی‌اند (چون از عوارض موجود مطلق‌اند و بحث دربارهٔ جهات، بحث دربارهٔ احکام وجود (یا موجود) است).

اینکه جهات در هلیات بسیط، از احکام و عوارض وجود باشند تا حدی پذیرفتنی است؛ ولی دربارهٔ هلیات مرکب چه می‌توان گفت؟ برای جاری ساختن ادعای مزبور دربارهٔ جهات به کار رفته در هلیات مرکب، باید پای وجود را به این گزاره‌ها گشود. اما چگونه؟ حل مسئله در گرو توسل به وجود رابط است. در واقع، ادعا این است که نسبت حملی میان موضوع و محمول، هم در هلیات بسیط و هم در هلیات مرکب حاکی از وجود رابط است. بدین ترتیب مواد و جهات، از آن جهت که به وضعیت وجود رابط بازمی‌گردند، از احکام و عوارض وجود (به معنای عام آن، که در بردارندهٔ وجود محمولی و وجود رابط می‌شود) خواهند بود.

مَلَّاصِدْرَا در تعلیقهٔ خود بر حکمت الاشراف، این دیدگاه را مطرح می‌سازد. مَلَّاصِدْرَا نخست این نکته را گوشزد می‌کند که جریان بحث در هلیات بسیط، متبادر از بحث جهات در فلسفه، و جریان بحث در هلیات مرکب متبادر از بحث جهات در منطق است؛ ولی در حقیقت حیظهٔ بحث در هیچ‌یک از این دو علم، به نوع ویژه‌ای از گزاره‌ها اختصاص ندارد.

مَلَّاصِدْرَا در ادامه، تحلیل تفتازانی را در ردّ استدلال ایجی بسنده نمی‌داند؛ چراکه تحلیل تفتازانی به گونه‌ای، اختلاف معنایی مواد و جهات در کاربردهای منطقی و فلسفی آن را منجر

می‌شد؛ هرچند در اصل مفهوم وجوب ذاتی (در مقابل وجوب غیرى و وصفی و...) قایل به اشتراک بود. حاصل ادعای ملاًصدرا در نقد تفتازانى این است که جهات از این حیث که هم در هلیات بسیط و هم در هلیات مرکب، بیانگر وضعیت وجود رابط‌اند، تفاوتی با هم ندارند؛ زیرا وجود (آن‌گاه که محمول واقع می‌شود) نیز مانند دیگر محمولات است. بنابراین واجب‌الوجود بودن با واجب‌الزوجه بودن تفاوتی ندارد، زیرا هر دو مورد بیانگر این مطلب‌اند که وجود رابط میان موضوع و محمول (که در اولی «وجود» است و در دومی «زوجیت») ضرورت دارد؛ به گونه‌ای که ممکن نیست محقق نشود.^(۱۸)

عبارت ملاًصدرا چنین است:

قد وقعت الاشارة إلى أن الوجود قد يكون محمولاً والقضية بحسبها هلیة بسیطة و قد يكون رابطة و القضية بحسبها هلیة مرکبة و على التقديرين يحصل عقود ثلاثة دالة على تأكد الرابطة وضعفه هی الوجوب و الامتناع و الامکان و هی عناصر و مواد فى انفسها.

ملاًصدرا در ادامه، استدلال ایجی بر اشتراک لفظی جهات در منطق و فلسفه را رد می‌کند. وی نخست پاسخ این استدلال را بنابر مبنای دیگران می‌دهد (که همان پاسخ تفتازانى است)؛ ولی آن را کافی نمی‌داند. چکیده پاسخ او این است که آنچه بر اساس اشتراک معنوی لازم می‌آید، بیش از این نیست که عدد چهار «واجب‌الزوجه» و انسان «واجب‌الحيوانیه» شود؛ ولی لازم نمی‌آید که عدد چهار یا انسان واجب‌الوجود شوند. اما این پاسخ بر مبنای مختار او مبنی بر اینکه جهات هم در هلیات بسیط و هم در هلیات مرکب بیانگر وضعیت وجود رابط‌اند، پاسخ درستی نخواهد بود. بنابر دیدگاه مختار او، چنان‌که خود تصریح می‌کند، «واجب‌الحيوانیه» بودن انسان به معنای آن است که وجود رابط حیوانیت و انسان، وجودی ضروری و واجب است و بنابراین در هلیات مرکب نیز وجوب (و دیگر مواد) به وضعیت وجود (به معنای عام، شامل وجود محمولی و وجود رابط) باز می‌گردد.^(۱۹)

در این صورت، آیا میان معنای وجود در هلیات بسیط و مرکب هیچ تفاوتی نیست؟
ملاصدرا در حالی که تفکیک تفتنازانی را بنا بر دیدگاه خود رد می‌کند، خود تفاوت دیگری میان
این دو گزارهٔ موجه در نظر می‌گیرد:

ضرورت در هلیات بسیط ضرورت ازلی است و در هلیات مرکب، ضرورت ذاتی
است. در این دیدگاه، موضوع در هلیات بسیط ضروری - مانند باری تعالی
بالضرورة موجود است - بدون هیچ‌گونه حیثیت و قیدی، حتی قید تحقق یا
موجودیت ذات آن، مورد لحاظ قرار می‌گیرد؛ ولی در هلیات مرکب ضروری -
مانند انسان بالضرورة حیوان است - موضوع مشروط به تحقق یا موجودیت ذات
مورد نظر است. (۲۰)

همان‌گونه که اشاره شد، یکی از پیامدهای مهم دیدگاه سوم - که می‌توان آن را «رأی مختار»
ملاصدرا نامید - این است که بحث دربارهٔ مواد و جهات بحثی، فلسفی است و در نتیجه، اگر در
منطق دربارهٔ آن بحث شود، باید آن را بحثی استطرادی به شمار آورد. در ادامه این دیدگاه را
دقیق‌تر بررسی می‌کنیم.

بررسی دیدگاه سوم (رأی مختار ملاصدرا)

رأی مختار ملاصدرا از دو بخش اصلی تشکیل شده است:

۱. معنای منطقی و معنای فلسفی مواد، یکسان است (اشتراک معنوی)؛
۲. بحث دربارهٔ مواد و جهات، به دلیل رجوع آن به بحث از وجود رابط، اصالتاً بحثی فلسفی
است.

تردید نیست که این دیدگاه بر مبانی ویژه‌ای استوار است و پیامدهای ویژه‌ای دارد. با این
حال، تأمل در برخی زوایای این دیدگاه، چالش‌هایی را فراروی ما قرار می‌دهد. در این بخش، در
مقام ارزیابی رأی ملاصدرا، برخی از این زوایا را بررسی می‌کنیم.

۱. تحلیل سه جزئی گزاره‌های حملی

یکی از مبانی رأی مختار ملاًصدرا که ویژگی‌ای منطقی دارد و پذیرفته‌عموم فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان بوده است، تحلیل سه جزئی گزاره‌های حملی است. در این دیدگاه، ساده‌ترین گزاره حملی لزوماً از سه جزء تشکیل می‌شود: موضوع، محمول و نسبت میان آن دو که از آن به نسبت حکمیه تعبیر می‌شود. پذیرش این تحلیل، زمینه را برای طرح مفهوم وجود رابط آماده می‌سازد. به عبارت دیگر، نگاه وجودشناختی به نسبت حکمیه در گزاره‌های حملی است که اندیشه وجود رابط را می‌زاید. از نگاه ملاًصدرا، وجود رابط (به معنای مقابل با وجود محمولی) آن است که در گزاره‌های حملی ایجابی، متناظر نسبت حکمی اتحادی قرار می‌گیرد. علامه طباطبائی اساساً تحلیل سه جزئی گزاره‌های حملی را مبنایی برای اثبات وجود رابط قرار داده است. حاصل سخن او در کتاب *نهاية الحکمه* آن است که در گزاره‌های حملی خارجی^(۲۱) افزون بر موضوع و محمول که مطابقی در خارج دارند، نسبت میان موضوع و محمول نیز حاکی از واقعیتی در خارج است که این واقعیت همان وجود رابط میان موضوع و محمول است.^(۲۲)

به هر روی، اگر مبنای اثبات وجود رابط به معنای موردنظر و در مقابل وجود محمولی، توسل به تحلیل سه جزئی از گزاره‌های حملی باشد با تغییر این مبنا، پذیرش وجود رابط با مشکل روبه‌رو خواهد شد. برای نمونه، اگر تحلیل فرگه‌ای^(۲۳) را از گزاره‌های حملی که تحلیل دو جزئی است بپذیریم و رابطه یا نسبت را در محمول مندرج سازیم، چه بسا بحث وجود رابط سرنوشت دیگری بیابد.

۲. اشتراک معنوی وجود محمولی و وجود رابط

پس از تقسیم وجود به محمولی و رابط، این مسئله طرح می‌شود که آیا اختلاف میان این دو، نوعی است. با توجه به اینکه در اینجا بحث بر سر وجود است، قطعاً مقصود از «اختلاف نوعی» اختلاف میان انواع ماهیات نیست؛ بلکه مقصود آن است که واقعاً این دو گونه وجود از یک

سنخ‌اند یا خیر. این پرسش را می‌توان با استفاده از بحث اشتراک معنوی وجود به گونه‌ای دیگر بیان کرد: آیا کاربرد واژه «وجود» برای وجود محمولی و وجود رابط، به گونه‌ی اشتراک معنوی است یا لفظی؟ ارتباط این مسئله با بحث پیش‌رو آن است که اگر این کاربرد به گونه‌ی اشتراک لفظی باشد، آن‌گاه مقدمات زیر را خواهیم داشت:

- الف) وجود محمولی با وجود رابط متباین است؛ به این معنا که آنها از دو سنخ متمایزند و اطلاق «وجود» بر این دو سنخ، تنها به سبب اشتراک لفظی است؛
- ب) موضوع فلسفه، موجود مطلق (یا وجود مطلق) است؛
- ج) تمایز فلسفه از دیگر علوم (از جمله منطق)، تمایز موضوعی است؛
- د) جهات، بیانگر احکام وجود رابط‌اند (نه وجود محمولی).

با توجه به اینکه ملاًصدرا مقدمات ب، ج و د را پذیرفته است، با ضمیمه کردن مقدمه اول، ظاهراً به این نتیجه می‌رسیم که بحث درباره‌ی جهات (و جوب، امکان و...) نمی‌تواند فلسفی باشد و این دقیقاً نتیجه‌ای است مخالف با آنچه ملاًصدرا در این بحث، مدنظر دارد. بنابراین می‌توان گفت که مقبولیت دیدگاه مختار ملاًصدرا در این بحث، بر پذیرفتن اشتراک معنوی وجود رابط و وجود محمولی، و عدم تباین سنخی این دو استوار است.

با این حال می‌بینیم که گاه ملاًصدرا با صراحت به اختلاف نوعی (= سنخی) این دو حکم می‌کند. وی در همان جایی که وجود رابط در برابر وجود محمولی را معنا می‌کند، می‌گوید:

أحدهما ما يقابل الوجود المحمولى... وقد اختلفوا فى كونه غير الوجود المحمولى
بالنوع أم لا ثم تحققه فى الهليات البسيطة أم لا والحق هو الأول فى الأول والثانى فى
الثانى. (۲۴)

در عبارت مزبور، ملاًصدرا دو پرسش مطرح می‌سازد که پرسش نخست درباره‌ی اختلاف نوعی وجود رابط و وجود محمولی است؛ و با عبارت «والحق هو الأول فى الأول» اذعان می‌کند که اختلاف میان این دو، نوعی است.

این تعبیر ملاًصدرا منشأ تأمل فراوان شارحان وی و اصحاب حکمت متعالیه شده است.

وجهی از این تأمل آن است که چگونه این حکم ملاً صدرا با قول او به اشتراک معنوی وجود - که ظاهراً به گونه مطلق اظهار شده و وجود رابط را نیز دربر می‌گیرد - سازگار می‌افتد. شاید ناظر به همین مشکل باشد که او در ادامه همان عبارت مزبور بی‌درنگ می‌گوید:

و الاتفاق النوعی فی طبیعة الوجود مطلقاً عندنا لا ینافی التخالّف النوعی فی معانیها
الذاتیة و مفهوماتها الانتزاعیة كما سیوضح لك مزید إیضاح علی أن الحق أن الاتفاق
بینهما فی مجرد اللفظ. (۲۵)

به هر حال در مقام رفع ناسازگاری ظاهری میان نظریه اشتراک معنوی وجود و قول به اختلاف نوعی وجود محمولی و وجود رابط است که برخی از حکیمان، اختلاف نوعی را به «شدت اختلاف میان وجود رابط و وجود محمولی» تفسیر کرده‌اند. (۲۶)

۳. تعمیم وجود رابط به همه اقسام گزاره‌های حملی

می‌دانیم که گزاره‌های حملی از جهات گوناگونی طبقه‌بندی می‌شوند که از جمله می‌توان تقسیم گزاره‌ها به موجبه و سالبه، هلیه بسیط و مرکب، صادق و کاذب، و گزاره‌های مشتمل بر حمل اولی و شایع را نام برد. از سوی دیگر، تقسیم گزاره‌ها به موجّه و غیرموجّه (مطلق) تقسیمی جامع است؛ به این معنا که همه انواع گزاره‌های حملی علی‌الاصول می‌توانند به گونه موجّه به کار روند. برای نمونه، همان‌گونه که گزاره حملی صادق موجّه داریم، گزاره کاذب موجّه نیز داریم (مانند گزاره «ضرورتاً هر انسانی سنگ است»).

با توجه به نکته مزبور، یکی از لوازم رأی مختار ملاً صدرا در بحث پیش‌رو آن است که همه اقسام گزاره‌های حملی، بیانگر وجود رابط میان موضوع و محمول باشند. ولی آیا واقعاً چنین است؟ به نظر می‌رسد که در اینجا تردیدهای جدی‌ای هست.

الف) وجود رابط و هلیات بسیط

یکی از ابعاد تعمیم وجود رابط به همه اقسام گزاره‌های حملی، تعمیم آن به هلیات بسیط است.

در واقع یکی از لوازم روشن رأی مختار ملاًصدرا آن است که هلیات بسیط نیز - همچون هلیات مرکب - بیانگر وجود رابط میان موضوع و محمول (که همان وجود است) خود باشند؛ چرا که در غیر این صورت، هلیه بسیط موجه نخواهیم داشت. همان‌گونه که دیدیم ملاًصدرا خود به این امر در تعلیقات حکمة‌الاشراق اشاره کرد.^(۲۷) به عبارت دیگر، اگر قرار است فلسفی بودن بحث دربارهٔ جهات، با ارجاع جهات به کیفیت وجود رابط اثبات شود، از آنجا که بی‌تردید گزاره‌های موجه هلیات بسیط را نیز دربر می‌گیرد، باید هلیات بسیط نیز بیانگر وجود رابط میان موضوع و محمول خود باشند.

با این حال، دربارهٔ جریان وجود رابط در هلیات بسیط اتفاق نظر نیست و برخی به صراحت آن را انکار کرده‌اند. برای نمونه، علامه طباطبائی بر این باور است که هلیات بسیط (مانند انسان موجود است) حاکی از وجود رابط نیستند؛ زیرا تحقق نسبت یا وجود رابط خارجی بین شیء و خودش بی‌معناست و تنها می‌توان نسبت یا رابط اعتباری میان شیء و خودش اعتبار کرد.^(۲۸)

ب) وجود رابط و گزاره‌های سالبه

در باب حکایت گزاره‌های سالبه از وجود رابط نیز تردید جدی در میان است. می‌دانیم که بنا بر تحلیلی دقیق، در گزاره‌های سالبه «سلب‌الحمل» جاری است نه «حمل‌السلب» و از این رو، اندراج گزاره‌های سالبه ذیل گزاره‌های حملی نیز خالی از تسامح نیست.^(۲۹) بنابراین مفاد گزارهٔ سالبهٔ انکار و نفی رابطه میان موضوع و محمول است و در این صورت، گزارهٔ سالبه به هیچ‌روی بیانگر وجود رابط میان موضوع و محمول خود نیست. علامه طباطبائی با صراحت این مطلب را اظهار می‌کند که گزارهٔ سالبه، به گونهٔ حقیقی حاکی از وجود رابط نیست و تنها بنا بر اعتبار ذهنی می‌تواند چنین باشد. وی همچنین این حکم را دربارهٔ گزاره‌های موجه‌ای که یکی از طرفین آن یا هر دو طرفش، مفهومی عدمی باشد (مانند «زید معدوم است» و «شریک‌الباری معدوم است») جاری می‌داند.^(۳۰)

گفتنی است که ملاًصدرا خود، مفاد گزارهٔ سالبه را سلب‌الحمل می‌داند و در نتیجه، نمی‌تواند

آن را حاکی از وجود رابط میان طرفین تلقی کند. بنابراین جهات در گزاره‌های سالبه نمی‌توانند بیانگر کیفیت وجود رابط باشند! اینجاست که مَلّاصدرا راه ویژه‌ای را پیش می‌گیرد و جهت (و ماده) را در گزاره‌های سالبه به جهت (و ماده) مربوط به گزارهٔ موجبهٔ نقیض آن ارجاع می‌دهد. به عبارت دیگر، وقتی گزارهٔ سالبه‌ای را موجّه به جهت ضرورت می‌سازیم، در پی بیان این مطلبیم که گزارهٔ موجبهٔ نقیض گزارهٔ اول، موجّه به جهت امتناع است! برای نمونه، اگر گفته شود که «بالضرورة هیچ انسانی سنگ نیست» می‌خواهیم بگوییم که «بالامتناع برخی انسان‌ها سنگ‌اند». وی پس از گشودن فصلی با عنوان «فی أن العدم لیس رابطیاً» و دفاع از این دیدگاه که مفاد گزارهٔ سالبه، سلب‌الحمل است، با عنوان «تتمة تحقیقه» می‌گوید:

وإذ قد تحقق لדיک أن السلب بما هو سلب لیس له معنی محصل یشبت له أو به أو یرفع عنه أو به معنی علی سبیل الوجوب و الامتناع و الإمكان فقد دریت أنه لا یکون نسبة سلبیة مکیفة بضرورة أو دوام أو فعلیة أو إمكان أو غیر ذلك بل إنما یؤول معنی ضروریة النسبة السلبیة إلى امتناع النسبة الإيجابية التي هی نقیضها. (۳۱)

به نظر می‌رسد کمترین اشکال راه‌حل مَلّاصدرا در اینجا مخالفت آن با شهودات زبانی ما در کاربرد گزاره‌های سالبهٔ موجّه است؛ زیرا چه بسا ادعا شود که وقتی ما چنین گزاره‌ای را بیان می‌کنیم یا به آن می‌اندیشیم لزوماً نگاهی به گزارهٔ موجبهٔ نقیض آن نداریم و چه بسا اساساً از آن غافل باشیم.

ج) وجود رابط و حمل اولی

همان‌گونه که اشاره شد، گزاره‌های مشتمل بر حمل اولی نیز می‌توانند موجّه باشند و اصولاً جهت آنها ضرورت است. از سوی دیگر می‌توان ادعا کرد که دست‌کم در بخشی از این گزاره‌ها، یعنی گزاره‌هایی که متضمن حمل شیء بر خود (این‌همانی) هستند، وجود رابط نداریم. از این‌رو، این گزاره‌ها نیز مشکلی را برای رأی مختار مَلّاصدرا می‌آفرینند؛ زیرا لازمهٔ رأی او آن است که موجّه ساختن چنین گزاره‌هایی، ممکن نباشد، حال آنکه همگان در ضروری بودن آنها

هم‌سخن‌اند. همان‌گونه که پیش‌تر از علامه طباطبائی نقل شد، ایشان به صراحت گزاره‌های مشتمل بر حمل اولی را بیانگر وجود رابط نمی‌دانند.

با توجه به مطالب بالا، رأی مختار ملاًصدرا با این چالش جدی روبه‌روست که به نوعی ناسازگاری و تناقض در نظریهٔ موجّهات می‌انجامد؛ زیرا لازمهٔ این رأی آن است که بسیاری از اقسام گزاره‌های حملی، مانند گزاره‌های هلیهٔ بسیط یا گزاره‌های سالبه و یا گزاره‌های مشتمل بر حمل اولی قابل موجّه ساختن نباشند؛ در حالی که هم‌اتفاق نظر، منطق دانان و فیلسوفان (و حتی خود ملاًصدرا) و هم شهود ما دربارهٔ معانی جهات، حاکی از امکان موجّه‌سازی چنین گزاره‌هایی است.

اگر نقدهای تاکنون ما بر رأی مختار ملاًصدرا، وارد و پاسخ‌ناپذیر باشند، این رأی درست نخواهد بود.

دیدگاه چهارم

در بخش پایانی دیدگاه دیگری را پیش می‌نهیم که به رغم مشابهت با برخی از دیدگاه‌های سه‌گانهٔ پیش‌گفته، به دلیل اختلاف بنیادین با آنها می‌تواند دیدگاه مستقلی به شمار آید. بنابر این دیدگاه، معنای فلسفی و منطقی مواد، متمایزند (همان‌گونه که در دیدگاه اول ادعا می‌شد)؛ ولی این تمایز از آن سنخی نیست که در دیدگاه نخست مطرح بود.

جهات در منطق

بنابر دیدگاه چهارم، در رویکرد منطقی به مواد ثلاث باید مواد را کیفیت راجع به صدق گزاره (اعم از حملی و شرطی) دانست. بر این اساس، گزارهٔ ضروری آن است که بنابر هر فرض ممکن صادق باشد و گزاره ممتنع آن است که بنابر هیچ فرض ممکن صادق نباشد. به همین ترتیب، گزارهٔ ممکن آن است که بنابر برخی فروض صادق و بنابر برخی فروض، کاذب باشد. از آنجا که «صدق» (در گزاره) مقوله‌ای منطقی است، معنای یادشده برای مواد کاملاً از ویژگی‌ای منطقی

برخوردار خواهد بود. البته بنابر اتفاق نظر، مفاهیم مواد، مفاهیمی بدیهی (و به اصطلاح فلسفه معاصر از مفاهیم اولیه^(۳۲)) هستند و تعابیر مزبور به هیچ وجه داعیه تعریف منطقی مواد یا جهات را ندارند.

نکته درخور توجه آن است که برخی از فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان، در بحث درباره شرایط لازم مقدمات برهان، شرط «ضروری بودن» مقدمات برهان را به «ضرورت صدق» تفسیر کرده‌اند. برای نمونه، ابن‌سینا در تفسیر کلام ارسطو که ضروری بودن مقدمات برهان را شرط کرده، دو وجه را بیان می‌کند و وجه دوم آن است که مقصود ارسطو، ضرورت صدق باشد.^(۳۳) البته در اینکه مراد از ضرورت صدق دقیقاً چیست، اختلافاتی به چشم می‌خورد. برای نمونه، گاه ضرورت صدق به ضرورت تصدیق تحویل می‌رود؛ بدین معنا که گزاره‌ای ضروری الصدق است که انسان در برخورد با آن، تصدیقش می‌کند. ابن‌سینا گاه مقدمات برهان را گزاره‌هایی می‌داند که قبولشان واجب است (الواجب قبولها) و خواجه در شرح این سخن، مقصود از آنها را گزاره‌هایی می‌داند که تصدیقشان لازم و ضروری است.^(۳۴)

بررسی تفاسیر مطرح یا ممکن برای اصطلاح «ضرورت صدق» از حوصله بحث پیش‌رو فراتر است و باید در نوشته مستقلی دنبال شود. اجمالاً باید اشاره کنیم که مقصود از ضرورت صدق در نظر ما ضرورت یا اضطرار به تصدیق (که جنبه روان‌شناختی دارد) نیست؛ بلکه مراد این است که برخی گزاره‌ها بر حسب هیچ فرض ممکن کاذب نمی‌شوند. بر این پایه، می‌توان مواد را در منطق، نه کیفیتی ناظر به نسبت میان محمول و موضوع بلکه وضعیتی ناظر به شرایط صدق گزاره دانست. بدیهی است که اگر این معنا قابل تصور باشد، از بسیاری اشکالات رأی مختار ملاحظراً مصون خواهد بود. برای نمونه، چون هر گزاره‌ای از آن حیث که گزاره است، قابلیت صدق یا کذب دارد، هر گزاره‌ای می‌تواند موجّه به جهات شود. بنابراین در این معنا از جهات، همه گزاره‌ها حتی گزاره‌های شرطی، سلبی، هلیات بسیط و گزاره‌های شامل حمل اولی، می‌توانند موجّه باشند.

جهات در فلسفه

بر پایه دیدگاه چهارم، مقصود از جهات در فلسفه می‌تواند معنای ویژه و کاملاً متفاوتی باشد که به نحوه وجود شیء موجود باز می‌گردد. در اینجا اولاً و بالذات سروکار ما نه با گزاره‌ها، بلکه با نحوه وجود شیء موجود است. دقیقاً از همین روست که در رویکرد فلسفی به جهات، بحث امتناع مطرح نیست و در واقع به جای تقسیم سه‌تایی، با تقسیمی دو تایی روبه‌رویم که نتیجه آن، تنها دو قسم واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است. (۳۵)

ملاصدرا خود تقریر ویژه‌ای از این رویکرد ارائه می‌کند. وی پس از آنکه تقسیم‌بندی معروف ماهیت به سه قسم واجب‌الوجود، ممتنع‌الوجود و ممکن‌الوجود را نقد می‌کند و آن را شایسته فلسفه عامی می‌داند، تقسیم مختار خود را چنین بیان می‌کند: «وقتی به موجود از آن حیث که موجود است می‌نگریم، تنها دو حالت متصور است: یا به گونه‌ای است که مفهوم وجود از آن بدون نیاز به هیچ‌گونه حیثیتی (خواه تقيیدی یا تعلیلی) انتزاع می‌شود و یا خیر. در صورت نخست، موجود مورد بحث واجب‌الوجود است و در صورت دوم، ممکن‌الوجود». (۳۶)

یکی از مزایای دیدگاه پیش‌رو در باب تفکیک میان معنای منطقی و معنای فلسفی جهات آن است که افزون بر ارائه تصویر روشنی از این تمایز، منطقی بودن معنای اول و فلسفی بودن معنای دوم را بر اساس معیارهای رایج میان منطق‌دانان و فیلسوفان مسلمان به روشنی تبیین می‌کند. بنابر تلقی رایجی در میان اندیشمندان مسلمان، موضوع منطقی «معقولات ثانی منطقی»، و موضوع فلسفه، «موجود مطلق یا موجود بما هو موجود» است. از سوی دیگر، مسائل هر علمی دربردارنده گزاره‌هایی است که از «عوارض ذاتی» موضوع آن علم بحث می‌کند. نکته سوم آن است که مفهوم «صدق» اصولاً از معقولات ثانی منطقی است. با توجه به این ملاحظات، بحث درباره مواد ثلاث به مثابه بحث درباره ویژگی‌های «صدق» گزاره‌ها، لزوماً بحثی منطقی خواهد بود. از سوی دیگر، بحث درباره وجوب و امکان به مثابه احکام موجود مطلق، بحثی فلسفی است.

نتیجه‌گیری

با توجه به انتقادات وارد بر سه دیدگاه نخستین که در باب تفکیک میان کاربرد منطقی و کاربرد فلسفی مواد و جهات در این مقاله مطرح شد، هیچ‌یک از این سه دیدگاه پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. در عوض دیدگاه چهارمی قابل طرح است که بنابر آن، مواد در کاربرد منطقی بیانگر نحوه صدق گزاره‌ها هستند (جهات راجع به صدق) و در کاربرد فلسفی خود، از ویژگی‌های وجود پرده برمی‌دارند (جهات راجع به وجود). این دیدگاه افزون بر آنکه از اشکالات وارد بر سه دیدگاه پیشین مصون است، قابلیت آن را دارد که تمایز معنایی معنای منطقی و فلسفی مواد را به خوبی تفسیر کند. از سوی دیگر، در این دیدگاه، هم وجه منطقی بودن بحث منطق‌دانان از موجهات و هم وجه فلسفی بودن بحث فیلسوفان از آن بر پایه مبانی رایج (نزد منطق‌دانان و فیلسوفان مسلمان) در تمایز موضوعی علوم به درستی آشکار می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- همان‌گونه که خواهی در شرح اشارات احتمال داده است مراد از «آنچه همانند آن است» اوصافی است که موضوع به آن مقید می‌شود و از راه این تقييد، نوعی ترکیب غیرتام به دست می‌آید (ر.ک: ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۱۴۱ و ۱۴۲).
- ۲- ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۱۴۱.
- ۳- ابن‌سینا، *نجات*، ص ۲۶.
- ۴- «جهت آن چیزی است که هنگام توجه به گزاره، از نسبت محمول به موضوع فهمیده و تصور می‌شود؛ خواه به واژه درآید، خواه نه؛ و چه مطابق با ماده باشد، چه نباشد» (ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۱۴۳).
- ۵- با توجه به اینکه منطق دانان مطابقت کامل جهت را با مواد لازم نمی‌شمارند، اغلب بر این رأی اتفاق دارند که شمار جهات بیش از سه تاست و از این رو، اقسام گزاره‌های موجّه را نزدیک به ده قسم می‌دانند. البته ابن‌سینا گاه جهات را منحصر به سه جهت و خوب، امتناع و امکان می‌کند. وی در *منطق نجات* می‌گوید: «الجهات ثلاثة: واجب و يدل بها على دوام الوجود و ممتنع و يدل على دوام العدم و ممكن و يدل على لا دوام وجود و لا عدم» (ابن‌سینا، *نجات*، ص ۲۹). این در حالی است که او هم در آثار منطقی‌اش اقسام فراوانی را برای گزاره‌های موجّه برمی‌شمارد. در توجیه سخن ابن‌سینا می‌توان گفت مقصود او از این که جهات سه تايند امهات جهات یا همان جهات اصلی است. به هر روی، در این مقاله مقصود از جهات همان جهات سه‌گانه اصلی است.

6. Existential Propositions.

- ۷- ر.ک: مئاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۵.
- ۸- ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۱۸.
- ۹- این مطلب با تفاوت‌هایی، درباره فلسفه تحلیلی معاصر و منطق جدید جاری است. با توجه به رشد نظام‌های مختلف نحوی و معناشناختی منطق موجّهات در دهه‌های اخیر، مفاهیم موجّه (modal concepts) در کانون مباحث این نظام‌ها قرار گرفته است. از سوی دیگر، فیلسوفان تحلیلی نیز از دیدگاهی متافیزیکی درباره طبیعت و سرشت ضرورت و امکان بحث می‌کنند و در این میان، گاه سخن از تمایز میان اقسام (یا معانی مختلف ضرورت) از جمله ضرورت منطقی، ضرورت متافیزیکی و ضرورت فیزیکی به میان می‌آورند. به نظر می‌رسد که پرسش‌های مقاله حاضر در این قلمرو قابل طرح‌اند که البته بحث درباره آن نیازمند مقاله مستقلی است. برای مروری بر برخی از مباحث منطقی - فلسفی موجّهات در دیدگاه معاصر، مراجعه به کتاب ذیل سودمند است:

Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*.

- ۱۰- در اینجا فرض ما این است که منطق دانان و نیز فیلسوفان، معنای یگانه‌ای از مواد را در نظر دارند. به عبارت

گزاره‌های موجه؛ بحثی منطقی یا فلسفی؟ □ ۱۵۵

- دیگر، فرض بر این است که چنین نیست که مواد در منطق و فلسفه به بیش از یک معنا به کار روند.
- ۱۱- عضدالدین ایجی، **شرح المواقف**، جزء سوم، ص ۱۲۴ و ۱۲۵. عبارت داخل قلاب را نگارنده، به قصد ابضاح بیشتر مطلب افزوده است.
- ۱۲- مسعود تفتازانی، **شرح المقاصد**، ج ۱، ص ۲۶۷.
- ۱۳- تفتازانی در بخش دیگری به آنچه از نظر او موجب اشتباه ایجی شده است اشاره می‌کند: «و كأنه يجعل بعض القضايا خلواً عن كون الوجود فيه محمولاً او رابطة كقولنا: "الإنسان كاتب ويمتنع أن يكون معناه أنه يوجد كاتباً أو توجد له الكتابة، بل معناه أن ما صدق عليه هذا يصدق عليه ذاك أو يحتمل؛ والمحققون على أنه لا فرق بين قولنا "يوجد له ذاك" و "يثبت" و "يصدق عليه" و "يحتمل" و نحو ذلك إلا بحسب العبارة» (مسعود تفتازانی، **شرح المقاصد**، ج ۱، ص ۲۶۷).
- ۱۴- عبارت تفتازانی چنین است: «و ذلك لأنه إن اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملزمة ممنوعة أو لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فإن معناه أنها واجبة الثبوت للماهية نظراً إلى ذاتها من غير احتياج إلى أمر آخر» (مسعود تفتازانی، **شرح المقاصد**، ج ۱، ص ۲۶۷).
- ۱۵- محقق دوانی در شرح خود بر کتاب **هیاكل النور** اشاره کوتاهی به این دیدگاه می‌کند؛ هرچند نمی‌توان گفت که آن را به منزله نظریه‌ای ارائه می‌دهد. عبارت وی چنین است: «اعلم أن كیفیة نسبة المحمول إلى الموضوع باعتبار تحققها فی العقل تسمى جهة و باعتبار تحققها فی نفس الأمر تسمى مادة والمبحوث عنه هاهنا هو تلك الكيفية لكن فی محمول خاص هو الوجود الخارجی» (جلال‌الدین دوانی، **سواكل الحور فی شرح هیاكل النور**، ص ۱۶۰). با توجه به اینکه مقصود از «هاهنا» در عبارت اخیر، دانش فلسفه است، مدلول سخن وی آن است که مواد و جهات در فلسفه، همان معنای موردنظر در منطق را دارند و تنها تفاوت، از حیث گستره کاربرد است؛ چراکه کاربرد آنها در فلسفه به محمولی ویژه، یعنی وجود اختصاص دارد و به تعبیر دیگر مواد و جهات، تنها درباره هلیات بسیط به کار می‌روند. البته غیاث‌الدین منصور دشتکی در **اشراق هیاكل النور** که در نقد شرح دوانی بر **هیاكل النور** سهروردی نگاشته است، این دیدگاه را نقد کرده، سخن دوانی را با تعبیر سهروردی که گفته است: «الجهات العقلية ثلاث: واجب و ممكن و ممتنع» ناسازگار می‌داند. به نظر او مقصود سهروردی از عبارت «فالواجب ضروری الوجود» این است: واجب چیزی است که برای موضوع ضروری باشد؛ درباره ممکن و ممتنع نیز همین معنا مراد است (ر.ک: غیاث‌الدین منصور دشتکی، **اشراق هیاكل النور لكشف ظلمات سواكل الغرور**، ص ۱۷۳ و ۱۷۴).
- ۱۶- مقصود از شرح مزجی، شرحی است که شارح در آن عبارات خود را لابه‌لای عبارات متن اصلی مندرج می‌سازد؛ به گونه‌ای که عبارت متن اصلی با عبارات شارح کاملاً آمیخته می‌شوند.
- ۱۷- عبارت جرجانی این است: «... وذلك لأن المبحوث عنها هاهنا (یعنی فی غیر المنطق) وجوب الوجود و امتناع الوجود و امکان الوجود و العدم فهی جهات و مواد فی قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء فی نفسه فتكون **اخص** من جهات القضايا و موادها... و الوجوب و الامکان و الامتناع التي هی جهات القضايا و

موادها **جاریه فی الكل**» (میر سید شریف جرجانی، **شرح المواقف**، ج ۱، ص ۱۲۴). (موارد تأکید از نگارنده است).

۱۸- وی در جایی از اسفار نیز به نقش وجود رابط در مواد ثلاث اشاره می‌کند و در توصیف وجود رابط می‌گوید: «ما یقابل الوجود المحمولی... المستعمل فی مباحث المواد الثلاث» (مأصدرا، **الحکمة المتعالیة**، ج ۱، ص ۷۹).

۱۹- عبارت وی در تعلیقات **حکمة الاشراق** چنین است: «و هو مدفوع إما علی طریقه غیرنا فبأن اللزوم هو کون الاربعه مثلاً واجب الزوجیه و الانسان واجبه الحيوانیه لا واجبه الوجود و هذا لیس بسدید فإن کیفیات قد علمت أنها احوال للوجود الذی هو الرابطة سواء کان فی ضمن حمل الوجود أو حمل مفهوم من المفهومات لا یحمل و لا ترتبط الا بواسطة الوجود فواجب الحيوانیه معناه واجب وجود الحيوانیه فهو واجب وجود مطلقاً لذاته فیعود المحذور» (مأصدرا، **شرح حکمة الاشراق**، ص ۷۷).

۲۰- مأصدرا، **شرح حکمة الاشراق**، ص ۷۷. مأصدرا درباره همین بحث، بر تمایز میان ضرورت ازلی، ذاتی و وصفی تأکید می‌ورزد و با بهره‌گیری از آن، یکی از آرای دوانی را نقد و تحلیل می‌کند (ر.ک: مأصدرا، **الحکمة المتعالیة**، ج ۱، ص ۹۳).

۲۱- وی در کتاب **بداية الحکمه**، بحث را به گزاره‌های صادق منحصر می‌کند و می‌گوید: «من الوجود ما هو فی غیره و منه خلافه و ذلک اذا اعتبرنا القضايا الصادقه ... وجدنا فیها وراء الموضوع والمحمول امرأ آخر به یرتبط و یتصل بعضهما الی بعض... فله وجود... فوجوده قائم بالطرفین موجود فیهما غیر خارج منهما... و نسمیه الوجود الرابطة» (سید محمد حسین طباطبائی، **بداية الحکمه**، ص ۴۳).

۲۲- ر.ک: سید محمد حسین طباطبائی، **نهاية الحکمة**، ص ۲۶.

۲۳- فرگه در تحلیل خود از گزاره‌های حملی، از مفاهیم ریاضی تابع استفاده می‌کند. در این تحلیل، هر محمول در حکم تابعی است که می‌تواند شناسه‌های مختلفی را بگیرد و یک جمله حملی، در واقع تابعی است که شناسه خاصی به آن اسناد داده شده است. یکی از نتایج آشکار این تحلیل آن است که هر گزاره حملی، صرفاً مرکب از دو جزء محمولی و اسمی (تابع و شناسه آن) می‌شود و جزء سوم (یعنی رابطه) در جزء محمولی مندرج می‌شود. برای دیدن توضیح کامل این دیدگاه و مبانی آن، ر.ک:

Gregory Currie Frege, *An Introduction to his Philosophy*.

۲۴- مأصدرا، **الحکمة المتعالیة**، ج ۱، ص ۷۹.

۲۵- همان.

۲۶- برای نمونه، مأهادی سبزواری در تعلیقه خود بر **اسفار**، این احتمال را می‌دهد که «لعل مراده انه لما کان بینهما غایة التباعد کاد ان یكون کالمشترک اللفظی» (مأصدرا، **الحکمة المتعالیة**، ج ۱، ص ۷۹).

۲۷- مأصدرا، **شرح حکمة الاشراق**، ص ۷۷.

۲۸- سید محمد حسین طباطبائی، **نهاية الحکمة**، ص ۲۷.

گزاره‌های موجه؛ بحثی منطقی یا فلسفی؟ □ ۱۵۷

۲۹- بسیاری از منطقدانان و حکیمان به این نکته اذعان کرده‌اند. مظفر در کتاب *المنطق* می‌گوید: «و علی هذا فليس من حق السالبة أن تسمى حملية أو متصلة أو منفصلة لأنها سلب الحمل أو سلب الاتصال أو سلب الانفصال ولكن تشبيهاً لها بالموجبة سميت باسمها» (محمدرضا مظفر، *المنطق*، ۱۵۳).

۳۰- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۷ و ۲۸.

۳۱- مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۳۶۹.

32. Primary Concept.

۳۳- عبارت ابن‌سینا از این قرار است: «أو أراد أن صدق مقدمات البرهان في ضرورتها أو إمكانها أو إطلاقها صدق ضروري» (ابن‌سینا، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۱، ص ۲۹۴). خواجه در شرح این عبارت ضرورت صدق را به «ضرورت ثانی لاحق به حکم» تفسیر می‌کند (همان).

۳۴- خواجه می‌گوید: «أما القياسات البرهانية فهي القضايا الواجب قبولها و هي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في أنفسها ضرورية أو ممكنة فإن كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في أنفسها» (ابن‌سینا، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۱، ص ۲۸۹).

۳۵- چنان‌که در عبارتی که از ابن‌سینا و از کتاب *اشارات* در بخش اول مقاله نقل کردیم ملاحظه شد، شیخ وقتی با رویکرد فلسفی به جهات نگریست و آن را به منزله وضعیت موجود بر حسب ذات آن مد توجه قرار داد، بحث خود را تنها به دو قسم واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود منتهی ساخت.

۳۶- مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶. البته اگر به حیثیت تقبیدی نیاز باشد، ممکن‌الوجود موردنظر در واقع، ماهیت موجود است و اگر به حیثیت تعلیلی نیاز باشد، با وجود موجود ممکن سروکار داریم. شرح و تحلیل بیشتر تقسیم‌بندی مآخذ را مجال دیگری می‌طلبد و در اینجا تنها به منزله نمونه‌ای از تقریرهای ممکن برای رویکرد فلسفی به جهات - که مستقیماً با احکام موجود مطلق سروکار دارد نه با گزاره‌ها - به آن اشاره شد.

منابع

- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- جرجانی، میر سید شریف، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- دشتکی، غیاث الدین منصور، *اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور*، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- دوانی، جلال الدین، *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *بدایه الحکمه*، بیروت، دارالمصطفی للطباعة و للنشر، ۱۴۰۲ق.
- _____، *نهایه الحکمه*، قم، الزهراء، ۱۳۷۹.
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *شرح حکمة الاشراق*، به همراه تعلیقات ملأصدرا، چاپ سنگی، بی جا، بی تا.
- مظفر، محمد رضا، *المنطق*، نجف، مطبعة نعمان، ۱۳۸۸ق.
- ملأصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- Frege, Currie Gregory, *An Introduction to his Philosophy*, The Harvester Press, Sussex, 1982.
- Plantinga, Alvin, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1989.