

بررسی تعارض شرطی‌انگاری گزاره‌های لابتیه با نظریه وجود ذهنی

Conditionality of Unactualized Propositions and the Theory of Mental Being

Seyyed Ali Alamolhoda

سیدعلی علم‌الهدی*

Abstract

In this essay, it will be proved that unactualized propositions, which have subjects that are impossible to exist, should be reduced to conditional propositions and their primary structures are not categorical. But on the other hand, if we want to accept “the theory of mental being”, these propositions must be considered as categorical propositions in order to be included by “the rule of subordination”. So, if we accept that unactualized propositions are categorical, the arguments for the “theory of mental being” will be denied. However, we can prove the theory by the notion of “direct knowledge”.

Key words: theory of mental being, categorical proposition, conditional proposition, conceptual knowledge.

چکیده

این مقاله درصدد اثبات گزاره‌هایی است که موضوع آن‌ها امور ممتنع‌الوجود است (قضایای لابتیه) که به گزاره شرطیه تحویل می‌شوند و ساختار آن‌ها حملیه نیست. از همین‌رو، از شمول قاعده فرعیه خارج می‌شوند و از سوی دیگر، چون مهم‌ترین استدلال برای اثبات نظریه وجود ذهنی مترتب بر حملی‌بودن این نوع قضایاست، پس استدلال اصلی اثبات این نظریه نیز، با شرطی‌انگاری گزاره‌های یادشده، مخدوش می‌شود، اما در مقابل می‌توان نظریه وجود ذهنی را که از مهم‌ترین دستاوردهای فلسفه اسلامی است با استفاده از علم حضوری اثبات کرد.

واژگان کلیدی: شرطی‌انگاری، گزاره لابتیه، وجود ذهنی، حملی‌انگاری، گزاره شرطیه، قاعده فرعیه.

مقدمه

حداقل در این منطق بین مقدم و تالی رابطه علیت (casual) برقرار بود مانند «اگر فلز حرارت ببیند، آن گاه گرم می‌شود» (قراملکی، ۱۳۸۷: ۵۱).

در این مثال‌ها گزاره شرطی بیانگر رابطه‌ای ضروری بین مقدم و تالی است و به اصطلاح منطق قدیم گزاره از نوع شرطیه متصله لزومیه است، اما در منطق جدید چنان که اشاره شد، گزاره شرطی می‌تواند مشتمل بر هیچ نوع رابطه‌ای میان مقدم و تالی نباشد که اصطلاحاً آن را شرطیه متصله اتفاقیه می‌نامند، اما نکته مهم آن است که مفهوم مشترک همه ترکیبات شرطی، اعم از لزومی و اتفاقی، هنگامی به دست می‌آید که ما فقط به شرایط کذب گزاره شرطی توجه کنیم. گزاره‌های شرطی فقط در حالتی که مقدم صادق و تالی کاذب باشد، کاذب‌اند و در غیر این صورت درست خواهند بود و این همان استلزام مادی است؛ به عبارت دیگر، در منطق جدید کذب گزاره شرطیه فقط زمانی است که مقدم درست و تالی کاذب باشد که این همان استلزام مادی نامیده می‌شود (بدون دخالت محتوای مقدم یا تالی در صدق یا کذب گزاره شرطی)، این یکی از نکات مهم در تمایز میان معنا و مفهوم گزاره شرطی در منطق جدید و منطق قدیم است که خود موجب بروز تمایزات عدیده‌ای در منطق گزاره‌های شرطی میان این دو سیستم منطقی می‌شود.

۱-۲- غیر وجودیه بودن گزاره‌های کلیه و تحویل آن‌ها به شرطیه

مهم‌ترین نقطه تمایز منطق ارسطویی و منطق جدید که ضمناً لب بحث شرطی‌انگاری قضایا را نیز تشکیل می‌دهد، همین تمایز دوم است. یکی از تقسیم‌بندی‌های معروف و مهم در منطق ارسطویی تقسیم گزاره‌های حملی به محصورات چهارگانه (موجبه کلیه، سالبه کلیه، موجبه جزئیه و سالبه جزئیه) است. به عبارت دیگر، چهار نوع

در آغاز مهم است به موضوع اصلی این مقاله یعنی توضیح نظریه شرطی‌انگاری قضایا بپردازیم، اما این نظریه فقط زمانی برای خواننده به نحو دقیق مبین می‌شود که مطالعه‌ای تطبیقی میان منطق ریاضی و منطق ارسطویی انجام شود و تفاوت‌های اصلی آن‌ها مشخص شود. در واقع با مشخص شدن این تمایزات است که نظریه شرطی‌انگاری و میزان اهمیت و تأثیرگذاری آن در منطق جدید برای خواننده روشن می‌شود.

۱- تمایزات اصلی منطق جدید و قدیم

سه تمایز عمده میان منطق جدید و منطق قدیم وجود دارد که البته این تمایزات تأثیرات شگرفی در روش‌های استنتاجی این دو دستگاه منطقی می‌گذارد و در ادامه مختصری به آن‌ها اشاره می‌شود.

۱-۱- استلزام مادی

اولین تمایز مهم میان منطق جدید و قدیم در «استلزام مادی» است و این مفهوم یکی از پایه‌ای‌ترین مفاهیم منطق جدید است. بر اساس مفهوم «استلزام مادی» فرم کلی گزاره شرطی به این صورت است: «اگر الف ب باشد، آن‌گاه ج د است» و یا به تعبیر منطق نمادی به صورت $(P \rightarrow Q)$ است؛ در این جا بین P, Q و یا اجزای آن‌ها که همان الف، ب، ج و د است ممکن است هیچ رابطه مادی و محتوایی نباشد، ولی در منطق قدیم در گزاره «اگر سقراط انسان باشد و هر انسانی فانی باشد، آن‌گاه سقراط فانی است»، تالی منطقاً از مقدم به دست می‌آید؛ یا در گزاره «اگر مثلث شکل باشد، آن‌گاه سه ضلعی است» تالی بر اساس تحلیل مفهوم مثلث به دست می‌آید و اصطلاحاً گزاره شرطی در منطق قدیم تحلیلی (analytic) یا تعریفی (definitive) بود و یا

عبارت دیگر، خود گزاره مرکب از سه جزء مستقل است، اما در منطق جدید که پایه فلسفی آن تفکر کانت و نوعی تجربه‌گرایی است، گزاره از دو بخش موضوعی و محمولی تشکیل شده است که هیچ یک معنایی تام ندارد (موحد، ۱۳۶۸ش: ۱۴۸-۱۵۰)،^۲ بلکه وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند و یک گزاره می‌سازند دارای معنایی کامل می‌شوند. ثمره اتمیسم تجربی حاکم بر تفکر منطق‌دانان جدید آن است که ایشان معتقدند در یک گزاره بسیط بخش محمولی حکمی را در خصوص یک پدیده مادی جزئی بیان می‌کند (همان: ۱۵۰ و ۱۵۹-۱۶۰)، زیرا آنچه در عالم خارج واقعیت دارد امور مادی جزئی است و گزاره‌های معنادار در واقع حکمی را در خصوص این امور تجربه‌پذیر مادی بیان می‌کنند. پس در یک گزاره ساده همیشه بخش محمولی بیانگر حکمی درباره یک شیء تجربی جزئی است. بنابراین، بخش موضوعی یک گزاره بسیط همیشه یک واقعیت تجربی است و بخش محمولی نیز حکمی را در خصوص آن بیان می‌کند. حال وقتی تک‌تک افراد و موضوعات تجربی‌ای که یک حکم را دارند، لحاظ کنیم و آن حکم را به صورت یک‌جا به آن‌ها سرایت دهیم، می‌شود گزاره کلیه؛ به عبارت دیگر، در منطق جدید گزاره کلیه جمع جبری n تا گزاره شخصیه است که همگی آن گزاره‌های شخصیه همان حکم گزاره کلیه را دارند. برای مثال، وقتی می‌گوییم «هر کلاغی سیاه است»، یعنی اگر n تا کلاغ در عالم خارج داشته باشیم در خصوص هر یک می‌توانیم بگوییم «آن کلاغ سیاه است» و هر کلاغ سیاه است یعنی «این کلاغ سیاه است» به علاوه، «آن کلاغ سیاه است» به علاوه، ... «کلاغ n ام سیاه است» و این مجموعه یعنی هر کلاغ سیاه است، اما در فلسفه و منطق ارسطویی ما یک گزاره شخصیه داریم مانند «این کلاغ سیاه است»؛ در این گزاره موضوع یک امر جزئی

اصلی گزاره‌ها، از نظر منطق‌دانان ارسطویی، گزاره‌های فوق‌الذکر است. در حالی که، در منطق جدید گزاره‌های حملیه را فقط به دو نوع جزئیه و کلیه تقسیم می‌کنند و گزاره‌های کلیه را نیز به گزاره شرطی ($P \rightarrow Q$) (شرطی متصله) تحویل می‌کنند. برای مثال، در خصوص گزاره هر انسانی حیوان است می‌گویند این گزاره در واقع چنین است که به ازای هر x ، اگر x انسان باشد، آن‌گاه x حیوان است.

$$(x)(Fx \rightarrow Gx) \equiv P \rightarrow Q$$

به عبارت دیگر، هر گزاره کلیه، اعم از سالبه یا موجبه، به یک گزاره شرطیه متصله تحویل می‌شود.

۱-۳- وجودیه بودن گزاره‌های جزئیه و تحویل آن‌ها به عطفیه

در منطق جدید گزاره‌ای مانند «بعضی کلاغ‌ها سفید نیستند» چنین تحلیل می‌شود که وجود دارد x ای که x کلاغ است و x سفید نیست، یعنی $\exists x (Fx \& \sim Gx)$ ؛ به عبارت دیگر، در این منطق گزاره‌های حملی جزئیه، اعم از سالبه و موجبه، تبدیل به یک گزاره شرطی عطفی می‌شوند پس به تعبیر دیگر، گزاره‌های حملی کلیه به شرطی اتصالی و گزاره‌های حملی جزئیه نیز به شرطی عطفی تبدیل می‌شوند؛ در واقع گزاره‌های حملی به گزاره‌های شرطی تبدیل می‌شوند.

۲- شرطی‌انگاری گزاره‌های کلیه

یکی از تفاوت‌های بنیادین میان تفکر اندیشمندان ارسطویی و مسلمان با تفکر فلسفی غرب در دوره جدید آن است که از کانت به این سو واحد تفکر و اندیشه در میان فیلسوفان و معرفت‌شناسان گزاره قرار گرفت، در حالی که، در فلسفه ارسطویی و فلسفه اسلامی واحد تفکر مفهوم است و گزاره نیز از سه مفهوم موضوع و محمول و نسبت میان آن‌ها تشکیل می‌شود.^۱ به

باشد، آن گاه x ب است» (نبوی، ۱۳۷۷ش: ۱۲۶-۱۳۰). پس، گزاره حملیه کلیه به یک گزاره شرطیه تحویل می‌شود. این در واقع همان شرطی‌انگاری گزاره‌های کلیه می‌شود که بر اساس آن هر گزاره حملی کلی به یک گزاره شرطی متصله تبدیل می‌شود. این جا دومین نقطه تمایز بنیادین منطق جدید و قدیم رخ می‌نمایاند. این نقطه تمایز آن است که گزاره شرطیه قالب اصلی گزاره‌ها در منطق جدید است. از همین رو، گزاره حملیه کلیه در این منطق به گزاره شرطیه متصله تحویل می‌شود و گزاره جزئی به گزاره عطفی تبدیل می‌شود؛ پس، قالب اصلی گزاره در این منطق قالب شرطی است و گزاره‌های حملی بنا به این که کلیه باشند یا جزئی به ترتیب به متصله و عطفی بازگشت می‌کنند (البته این نقطه تمایز، چنان که توضیح داده شد، بر اساس همان مبنای تجربه‌گرایی منطق جدید به وجود می‌آید)، اما در منطق قدیم قالب اصلی گزاره همان حملی بودن قضایاست و گزاره‌های شرطی متصله یا منفصله به گزاره‌های حملی تحویل می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۷ش: ۱/ ۲۱).

نهایتاً باید گفت، اقتضای مبنای تجربه‌گرایی منطق جدید آن است که اولاً، امری غیر تجربی به نام مفهوم نداریم، بلکه صرفاً گزاره داریم و گزاره واحد فکر و اندیشه است و در گزاره‌ها نیز اصل و پایه، گزاره‌های بسیطی است که حکمی را درباره امور تجربی جزئی بیان می‌کنند. بنابراین، در گزاره‌های کلی نیز موضوع ذات یا ماهیت غیر تجربی نیست، بلکه موضوع در واقع مجموع موضوع‌های تجربی‌ای است که همگی دارای حکم واحد مورد نظر در گزاره کلی‌اند؛ پس، گزاره کلی در منطق جدید جمع جبری n تا گزاره شخصی و بسیطی است که همگی حکم واحدی دارند. از همین رو، گزاره حملی کلی «هر الف ب است» در منطق جدید تحویل می‌شود به گزاره شرطی متصله «اگر x الف باشد، آن گاه x ب است».

متشخص است، ولی در گزاره کلیه مانند «هر کلاغ سیاه است» دیگر موضوع جمع جبری کلاغ‌های خارجی نیست، بلکه موضوع یک ذات و ماهیت غیر تجربی است که حکم بر روی آن رفته است (مطهری، ۱۴۰۴ق: ۱/ ۲۸۵-۲۹۶). بنابراین، گزاره کلیه جمع جبری گزاره‌های شخصیه‌ای که همان حکم را دارند، نمی‌شود بلکه گزاره‌ای مستقل و متفاوت از گزاره شخصیه است. اصولاً گزاره شخصیه در حیطة علم و دانش قابل اعتنا نیست، بلکه فقط گزاره‌های محصوره و خصوصاً گزاره کلیه اهمیت دارد. از همین رو، در فلسفه اسلامی قاعده‌ای تحت عنوان «الجزئی لایکون کاسباً و لامکتسباً» داریم؛ یعنی جزئی بما هو جزئی متعلق علم قرار نمی‌گیرد و به آن اعتنا نمی‌شود، بلکه از سوی دیگر، گزاره‌های حقیقیه که موضوع در آن‌ها ماهیت و ذات است مصداق بارز گزاره‌های علمی تلقی می‌شوند (دینانی، ۱۳۶۰ش: ۳/ ۱۶۴-۲۱۳).

پس منطق جدید به علت سرشت تجربی‌اش اولاً، چیزی به نام مفهوم را به منزله واحد تفکر قبول ندارد و ثانیاً، باز هم به علت همین تجربه‌گرایی‌اش چیزی به نام ذات و ماهیت را نمی‌پذیرد، بلکه واقعیت را فقط امور مادی تجربه‌پذیر می‌داند. از همین رو، گزاره‌های کلیه را جمع جبری گزاره‌های بسیطی می‌داند که موضوع آن‌ها امری جزئی و تجربی است و محمول همه آن‌ها حکمی واحد درباره آن امور جزئی تجربه‌پذیر ارائه می‌کند. پس، در یک گزاره کلی مانند «هر الف ب است» ما با تعداد n الف تجربه‌پذیر روبرو هستیم که دارای حکم «ب» است و این حکم در خصوص هر یک از آن‌ها جاری است. بر این اساس، می‌توانیم در تحلیل گزاره «هر الف ب است» بگوییم هر امر تجربی‌ای که الف باشد، آن گاه دارای حکم ب است؛ یا به تعبیر دیگر اگر چیزی الف باشد، آن گاه دارای حکم ب است؛ یا به عبارت ساده‌تر «اگر x الف

در نهایت، گزاره‌های کلیه در منطق و فلسفه ارسطویی شامل سه نوع گزاره خارجی، حقیقه و لایب‌نیه می‌شوند. مقصود از گزاره کلیه خارجی گزاره‌های کلی‌ای است که محمول بر تک‌تک افراد بالفعل خارجی حمل می‌شود، مانند گزاره «هر ایرانی مهمان‌نواز است»، اما گزاره حقیقه کلی قضیه‌ای است که در آن محمول بر همه افراد موضوع، اعم از ذهنی و خارجی، حمل می‌شود، مانند «هر زوجی قابل قسمت بر دو است»، و گزاره لایب‌نیه کلی گزاره‌ای است که در آن موضوع امری ممتنع‌الوجود است و محمول بر همه افراد ذهنی آن امر ممتنع حمل می‌شود، مانند «هر دایره مربعی چهارگوش است».^۳ در منطق جدید هر سه نوع یادشده از گزاره‌های کلیه به گزاره شرطیه متصله تبدیل می‌شوند.

۳- نظریه وجود ذهنی

فارابی، اولین فیلسوف مسلمان، در تعریف ادراک شیء می‌گوید: «فمقولیة الشيء بعینها هی وجوده المجرد عن المادة و علاقتها» (فارابی، بی‌تا: ۹). و در جای دیگر می‌گوید: «عقلیة الشيء هو تجریده عن المادة» (همان: ۱۲). پس، از نظر فارابی حصول صورت ادراکی در ذهن و ادراک شیء در واقع در گرو تجرید آن شیء از عوارض و لواحق مادی است. ابن‌سینا نیز در ادراک شیء می‌گوید:

ادراک الشيء هو ان تکون حقیقه متمثله عند المدرک شاهدها ما به یدرک فاما ان تکون تلک الحقیقه نفس حقیقه الشيء الخارج عن المدرک اذا أدرك فیکون حقیقه مالا وجود له بالفعل فی الاعیان الخارجة مثل کثیر من الأشکال الهندسیه بل کثیر من المفروضات التي لا تمکن اذا فرضت فی الهندسه مما لا یتحقق اصلاً. او یکون مثال حقیقه مرتسماً فی ذات المدرک غیر مابین له و هو الباقی (ابن‌سینا، ۱۳۷۷ش: ۳/۳۰۸)

در واقع، شیخ با این عبارت بحث ارتسام مثال یا صورت شیء را در ذهن طرح می‌کند که نظریه وجود ذهنی به منزله یک تئوری در بحث ادراک

میان اندیشمندان مسلمان مطرح می‌شود. البته گفتنی است که از شیخ و معاصران و شاگردان وی مبحثی مستقل در فلسفه با عنوان وجود ذهنی مشاهده نشده است، بلکه این ایده به منزله یک بحث مستقل فلسفی از فخر رازی و خواجه نصیر به این سو در فلسفه مطرح می‌شود، اما شالوده و طرح اولیه این بحث در واقع همین عبارت شیخ در اشارات است. به عبارت دیگر، فیلسوفان مسلمان بعدی پس از بیان شیخ در *شفا* و *اشارات ماهیت ادراک* را حصول صورت شیء در ذهن دانسته‌اند و در این نکته متفق‌القول‌اند، اما در این‌که رابطه میان صورت ذهنی و شیء خارجی چیست؟ یا این‌که مراحل ادراک چیست؟ و یا این‌که عامل اصلی در تحقق ادراک چیست؟ اختلاف‌نظرهایی دارند. پس اصل و شالوده در نظریه وجود ذهنی که همگی قائلان به این نظریه بر آن اتفاق دارند، آن است که باید صورتی از شیء خارجی در ذهن تمثل یابد تا ادراک آن حاصل شود. در فرهنگ فلسفی مسلمانان، یکی از گروه‌هایی که مخالف این دیدگاه درباره ماهیت ادراک است متکلمان اشعری‌اند که ادراک را صرفاً اضافه ذهن به شیء خارجی می‌دانند و معتقدند همین اضافه و نسبت میان نفس با شیء خارجی است که ادراک آن را محقق می‌کند. برخی از متفکران اشعری قائل به اضافه خارجی میان ذهن و شیء موجود در عالم واقع‌اند یعنی می‌گویند اگر ما این دیوار را ادراک می‌کنیم، در واقع یک نسبت و اضافه‌ای میان ذهن ما و این دیوار تحقق پیدا کرده است، اما برخی از ایشان مانند فخر قائل به اضافه ذهنی‌اند یعنی می‌گویند نسبت و اضافه میان ذهن و صورت ذهنی آن شیء حاصل می‌شود و بنابراین تحقق آن اضافه در عالم ذهن است و نه در عالم خارج (برای توضیح بیشتر، نک: فخر رازی، ۱۴۰۲ق: الف/۶۵)، اما رابطه این صورت با مابازای خارجی چیست؟ فارابی در پاسخ به این سؤال می‌گوید:

در نهایت، گزاره‌های کلیه در منطق و فلسفه ارسطویی شامل سه نوع گزاره خارجی، حقیقه و لایب‌نیه می‌شوند. مقصود از گزاره کلیه خارجی گزاره‌های کلی‌ای است که محمول بر تک‌تک افراد بالفعل خارجی حمل می‌شود، مانند گزاره «هر ایرانی مهمان‌نواز است»، اما گزاره حقیقه کلی قضیه‌ای است که در آن محمول بر همه افراد موضوع، اعم از ذهنی و خارجی، حمل می‌شود، مانند «هر زوجی قابل قسمت بر دو است»، و گزاره لایب‌نیه کلی گزاره‌ای است که در آن موضوع امری ممتنع‌الوجود است و محمول بر همه افراد ذهنی آن امر ممتنع حمل می‌شود، مانند «هر دایره مربعی چهارگوش است».^۳ در منطق جدید هر سه نوع یادشده از گزاره‌های کلیه به گزاره شرطیه متصله تبدیل می‌شوند.

۳- نظریه وجود ذهنی

فارابی، اولین فیلسوف مسلمان، در تعریف ادراک شیء می‌گوید: «فمقولیة الشيء بعینها هی وجوده المجرد عن المادة و علاقتها» (فارابی، بی‌تا: ۹). و در جای دیگر می‌گوید: «عقلیة الشيء هو تجریده عن المادة» (همان: ۱۲). پس، از نظر فارابی حصول صورت ادراکی در ذهن و ادراک شیء در واقع در گرو تجرید آن شیء از عوارض و لواحق مادی است. ابن‌سینا نیز در ادراک شیء می‌گوید:

ادراک الشيء هو ان تکون حقیقه متمثله عند المدرک شاهدها ما به یدرک فاما ان تکون تلک الحقیقه نفس حقیقه الشيء الخارج عن المدرک اذا أدرك فیکون حقیقه مالا وجود له بالفعل فی الاعیان الخارجة مثل کثیر من الأشکال الهندسیه بل کثیر من المفروضات التي لا تمکن اذا فرضت فی الهندسه مما لا یتحقق اصلاً. او یکون مثال حقیقه مرتسماً فی ذات المدرک غیر مابین له و هو الباقی (ابن‌سینا، ۱۳۷۷ش: ۳/۳۰۸)

در واقع، شیخ با این عبارت بحث ارتسام مثال یا صورت شیء را در ذهن طرح می‌کند که نظریه وجود ذهنی به منزله یک تئوری در بحث ادراک

الادراک یناسب الانتقاش و کما ان الشمع یکون اجنبیاً عن الخاتم حتی اذا عانقه معانقه رحل عنه بمعرفة و مشکلة صورة کذالک المدرک یکون اجنبیاً عن الصورة فاذا اختلف عنه صورته عقد معه المعرفة کالحس يأخذ من المحسوس صورة سیستوصفها الذکر فیتمثل فی الذکر و إن غاب عن المحسوس (فارابی، ۱۳۴۵ش: ۱۰-۱۱).

او به صراحت به تباین صورت ذهنی از شیء خارجی تأکید می‌کند و البته رابطه آن‌ها را از سنخ رابطه تصویر و صاحب تصویر می‌داند. این نظریه دیدگاه فارابی را به نظریه شیخ محاکمی نزدیک می‌کند^۴، اما ابن سینا تأکید می‌کند که حقیقت صورت ذهنی همان حقیقت شیء خارجی است و این دو حقایق یکسانی دارند (ابن سینا، ۱۳۷۷ش: ۶۲-۶۳) و مقصود وی از حقیقت این دو نیز همان ماهیت آن‌هاست. از همین‌رو، پس از شیخ نیز شاهدیم که فیلسوفان مسلمان قائل به اتحاد ماهوی ذهن و عین شده‌اند و رابطه این دو را چنین توجیه می‌کنند که ماهیت‌های صورت ذهنی و شیء خارجی یکسان‌اند و رمز حکایت‌گری صورت ذهنی از واقعیت خارجی را نیز در گرو همین امر می‌دانند؛ از همین‌رو بهمنیار نیز ادراک را انتقاش صورت شیء خارجی در ذهن دانسته است (بهمنیار، ۱۳۷۵ش: ۴۶۸). حتی سهروردی نیز، که مفهوم مثال را در ادراک مطرح می‌کند، معتقد است مثال شیء وجود ظلی دارد و نه وجود حقیقی، ولی در عین حال به تطابق ماهوی این دو تأکید دارد (سهروردی، ۱۳۷۹ش: ۳۳۱-۳۳۲). فخر رازی و خواجه نصیر نیز بر این‌که ذهن و عین اتحاد ماهوی دارند تأکید می‌ورزند (فخر رازی، ۱۴۰۲ق الف، ۱۳۳؛ خواجه نصیر، ۱۳۸۳ش: ۳۲) و همه فیلسوفان پس از این دو نیز تا ملاصدرا همین دیدگاه را در خصوص ماهیت ادراک تأیید می‌کنند، البته در این میان قوشچی و سید سند تعریفی دیگر درباره ماهیت ادراک ارائه می‌کنند. قوشچی در ادراک چهار عنصر علم، عالم، معلوم بالذات و معلوم بالعرض را دخیل می‌داند.

از نظر وی، علم انعکاس صورت ذهنی (معلوم بالذات) در نفس (عالم) است. به عبارت دیگر، از نظر وی ماهیت علم و ادراک حصول صورت ذهنی در نفس نیست، بلکه انعکاس این صورت در ظرف بلورین ذهن، علم نامیده می‌شود (قوشچی، بی تا: ۲۵۲). دشتکی نیز در بحث ادراک ماهیت صورت ذهنی را از مقوله کیف و ماهیت اشیای خارجی را از مقوله جوهر می‌داند، اما نکته جالب آن است که حتی او نیز بر اتحاد ماهوی ذهن و عین تأکید می‌کند و اصرار می‌ورزد که سخن او به معنای نفی اتحاد ماهوی این دو نیست (دشتکی، بی تا: ۱۸-۱۹).

مجموعاً می‌توان گفت، قائلان به نظریه وجود ذهنی در بحث از ماهیت ادراک و رابطه ذهن و عین اولاً، قائل به ماهیت ادراک انطباق صورت ذهنی در نفس‌اند و ثانیاً، رابطه این صورت با شیء خارجی را در اتحاد ماهوی این دو می‌دانند.

۳-۱- ادله اثبات وجود ذهنی

در اثبات وجود ذهنی حکیمان مسلمان سه دلیل عمده مطرح کرده‌اند که حاجی سبزواری در شرح منظومه آن‌ها را چنین تقریر می‌کند (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۲ / ۱۲۱-۱۲۲):

للحکم ایجاباً علی المعدوم

ولانتزاع الشیء ذی العموم

صرف الحقیقه الذی ما کثرا

من دون منظوماتها العقل یری

مصرع نخست از بیت اول در واقع بیانگر دلیل اول و مصرع دوم اشاره به دومین استدلال دارد، و مصرع دوم بیت دوم نیز بیان‌کننده استدلال سوم است.

۳-۱-۱- استدلال نخست

به نظر حکیمان مسلمان برخی از قضایای موجب که موضوع آن‌ها امور ممکن‌الوجود است خود دو سنخ‌اند برخی از این موضوعات

جزئی و مشخص است. پس این مفاهیم باید در جای دیگری باشند که ذهن بتواند آن‌ها را تصور کند و این ساحت همان ذهن است (آملی، بی‌تا: ۹۷-۹۸).

۳-۱-۳- استدلال سوم

در این استدلال، که شباهت زیادی به استدلال دوم دارد، گفته می‌شود قوه ادراکی انسان این توانایی را دارد که برخی مفاهیم کلی را به صورت لاشرط و بدون هیچ قیدی و به صورت مطلق لحاظ کند. به عبارت دیگر، در استدلال سوم محور بحث مفاهیمی کلی است که به صورت کلی طبیعی لحاظ شده‌اند، برخلاف استدلال دوم که محور بحث مفاهیمی بودند که به صورت کلی عقلی لحاظ شده‌اند. مقصود از کلی طبیعی ماهیت‌ها و مفاهیمی کلی است که به صورت لاشرط از هر قیدی حتی کلیت لحاظ شده‌اند، اما کلی عقلی همان مفاهیمی است که با قید کلیت ملحوظ می‌شوند (برای توضیح بیشتر در این خصوص، نک: خواجه نصیر، ۱۳۶۱ش: ۲۰). این مفاهیم مطلق و بدون منضمات و قیود در عالم خارج قابلیت تحقق ندارند، زیرا آنچه همیشه در عالم واقعیت موجود می‌شود امور محفوف به عوارض مختلف است و ماهیت و ذات مطلق به صورت مطلق و رها از قیود باید در وعائی دیگر تحقق یابد که همان وعای ذهن است.

این استدلال به نحو دیگری نیز تقریر شده است که طی آن می‌گویند در قضایای حقیقیه، که به نحو ثبوتی و ایجابی محمول بر یک ماهیت صرف و بحث حمل می‌شود، باید موضوع مذکور طبق قاعده فرعیه موجود باشد و چون این موضوع در عالم خارج قابلیت تحقق ندارد پس باید در عالم ذهن موجود شود. در واقع، تقریر اول از استدلال سوم به استدلال دوم شبیه است و تقریر دوم نیز با استدلال اول در اثبات وجود ذهنی شبیه است.

بالفعل در عالم خارج موجودند و برخی نیز بالفعل مصداقی در خارج ندارند؛ مثلاً، در گزاره «هر آبی در ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد به جوش می‌آید» موضوع که آب است هم ممکن‌الوجود است و هم دارای افراد بالفعل خارجی است، اما در گزاره «کوه طلا زرد است» موضوع گزاره یک امر ممکن‌الوجود مانند کوه طلا است، ولی چنین پدیده‌ای در عالم خارج مصداق بالفعلی ندارد.

برخی از گزاره‌های موجه نیز موضوع آن‌ها امور ممتنع‌الوجود است، مانند «دایره مربع مربع است». دایره مربع محال است که در عالم واقع موجود شود، اما در عین حال در گزاره فوق به صورت ایجابی محمول مربع به آن نسبت داده می‌شود. حال در استدلال نخست، برای اثبات وجود ذهنی، همین سنخ از قضایای موجه مدنظر حکیمان قرار می‌گیرد. ایشان معتقدند چون در این گزاره‌ها، که از آن‌ها به قضایای لابتیه در منطق تعبیر می‌شود، محمول به نحو ایجابی به موضوع ممتنع‌الوجود نسبت داده می‌شود، این موضوع طبق قاعده فرعیه که می‌گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» باید محقق باشد؛ اما چون فرض تحقق آن در خارج محال است، پس باید در وعائی دیگر از هستی موجود باشد تا بتوان محمول یادشده را به صورت ایجابی به آن نسبت داد. و آن ساحت از هستی که موضوع مذکور در آن محقق می‌شود، ساحت ذهن است. پس به این ترتیب ذهن به منزله ساحتی متفاوت در مقابل عالم عین ثابت می‌شود.

۳-۱-۲- استدلال دوم

در این استدلال نیز گفته می‌شود که انسان قادر به درک کلیات عقلی است، یعنی مفاهیمی که به قید کلیت لحاظ شده‌اند. چنین مفاهیمی یعنی مفاهیم کلی با قید و لحاظ کلیت در خارج موجود نیستند، زیرا آنچه در عالم عین موجود است

نظریه وجود ذهنی را نپذیرفته‌اند و فیلسوفان مسلمان را در این نظریه به چالش‌های مهمی کشیده‌اند و اشکال معروف ایشان خواستگاه تقسیم قضایای حملی موجب به بتیه و لابتیه شده است. متکلمان اشعری غالباً در بحث ادراک قائل به نظریه اضافه‌اند و معتقدند انسان در هنگام ادراک اضافه‌ای خارجی به متعلق ادراک (مدرک) پیدا می‌کنند، اما فیلسوفان مسلمان در مقابل معتقدند تصویری از شیء مورد ادراک در ذهن تحقق می‌پذیرد و شیء با آن تصویر، که با مابزای آن اتحاد ماهوی دارد، درک می‌شود و از این نظریه با عنوان وجود ذهنی یاد می‌شود (طباطبائی، بی‌تا: ۳۱-۳۹).

ایشان معتقدند بر طبق قاعده فرعی گزاره‌های موجه‌ای که موضوع آن‌ها ممتنع بالذات است، مانند «دایره مربع چهارگوش است»، موضوعات آن‌ها باید موجود باشند و از سوی دیگر، طبق نظریه وجود ذهنی مفهوم ذهنی این موضوعات با مابزای خارجی آن‌ها اتحاد ماهوی داشته باشد. یعنی به عبارت دیگر، فرد ذهنی نیز باید از حقیقت امتناع وجود برخوردار باشد پس لازم می‌آید ممتنع بالذات طبق نظریه وجود ذهنی در عالم ذهن تحقق یابند. و از آنجا که ذهن خود ساحتی از واقعیت است، پس لازمه پذیرش نظریه وجود ذهنی تحقق محالات در واقعیت می‌شود.

قاعده فرعی می‌گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» و این قاعده در واقع از فروعات قاعده «المعدوم المطلق لایخبر عنه» است. از همین رو، قاعده فرعی فقط شامل قضایای حملیه می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش: ۱۳-۱۴). بنابراین، میرداماد توجهی خاص به این گروه از گزاره‌ها معطوف کرده است و برای نخستین بار از آن‌ها تعبیر به قضایای لابتیه می‌کند (میرداماد، بی‌تا: ۱/ ۲۸). پس از او شاگردش ملاصدرا نیز اهتمام جدی به حل این شبهه داشته است و غالب حکیمان پس از وی نیز همان دیدگاه او را در حل

اما نقطه اشتراک و محور اصلی بحث در هر سه استدلال مذکور آن است که ما پدیده‌هایی مثل مفاهیم ممتنع‌الوجود یا مفاهیم کلی را شاهدیم که به نحو ایجابی در خصوص آن‌ها سخن می‌گوییم و قضایای موجه‌ای درباره آن‌ها مطرح می‌شود که این امور موضوع این قضایا هستند و در آن گزاره‌ها محمول به صورت ایجابی به این امور نسبت داده می‌شود (لایهیجی، بی‌تا: ۴۶). پس طبق قاعده فرعی این امور باید نخست موجود و محقق باشند تا بتوان محمولات مذکور را به آن‌ها نسبت داد، اما چون این امور قابلیت تحقق در خارج را ندارند پس حتماً باید در وعائی دیگر، که همان ذهن است، موجود شوند.

در میان سه استدلال مذکور، استدلال اول از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، زیرا استدلال اول بر مفاهیم ممتنع‌الوجود تکیه دارد و این مفاهیم منطقاً غیر قابل حصول در عالم خارج‌اند پس باید پذیرفت فقط ساحتی وعای ذهن است که این امور می‌توانند در آن موجود شوند و گزاره‌های لابتیه به اعتبار تحقق آن‌ها در این ساحت برقرار باشند و محمول این گزاره‌ها به نحو ایجابی به موضوع ممتنع‌الوجود آن‌ها حمل شود. پس، طبق توضیحات مذکور، پیش فرض اصلی‌ای که هر سه استدلال و خصوصاً استدلال اول و سوم بر آن مبتنی است حملی موجب بودن گزاره‌های لابتیه و گزاره‌های حقیقیه است. به عبارت دیگر، در این استدلال‌ها چون گزاره‌های لابتیه و حقیقیه گزاره‌هایی فرض شده‌اند که حملی‌اند و محمول آن‌ها به نحو ایجابی به موضوع نسبت داده می‌شود، پس طبق قاعده فرعی این موضوعات باید محقق باشند و چون در عالم خارج تحقق ندارند پس در ذهن موجودند. پس، اصل و اساس این استدلال‌ها بر حملی‌انگاری قضایای یادشده استوار است.

۳-۲- شبهه متکلمان درباره وجود ذهنی

متکلمان اشعری از جمله اندیشمندانی هستند که

سازگاری دارد، زیرا ایشان در واقع می‌گویند اگر عنوان مصادیق صرفاً به حمل اولی به مفهوم ذهنی آن‌ها قابل نسبت باشد، آن مفهوم می‌تواند از آن مصادیق حکایت کند، پس لازم نیست به حمل شایع آن عنوان به مفهوم مذکور قابل نسبت باشد. یا به عبارت دیگر، آن عنوان لازم نیست بالفعل مصادیقی در ذهن یا خارج داشته باشد؛ یعنی اگر گفته می‌شود «دایره مربع چهارگوش است» عنوان دایره مربع به حمل شایع می‌تواند نه فردی در ذهن داشته باشد و نه در خارج، اما این دیدگاه زمانی پذیرفتنی است که اعتقاد داشته باشیم عقدالوضع یا همان دایره مربع بر اعم افراد بالقوه و بالفعل ذهنی و خارجی دلالت دارد.

در نگاه ابن‌سینا عقدالوضع «دایره مربع» صرفاً بر افراد بالفعل این عنوان اطلاق می‌شود پس اگر گفته می‌شود «دایره مربع چهارگوش است»، این عنوان یادشده باید از نظر وی حتماً دارای افراد بالفعل باشد. در حالی که، این عنوان هیچ فرد بالفعلی در ذهن و خارج نمی‌تواند داشته باشد.

پس مبنای فارابی در تحلیل افراد عقدالوضع در گزاره حمله‌ی موجه این امکان را برای آخوند فراهم می‌کند که قائل شود به این‌که در گزاره‌های لایبیه افراد موضوع ممتنع‌الوجود تحقق بالفعل نداشته باشند یا به تعبیر ایشان عنوان موضوع به حمل شایع به موضوع نسبت داده نشود، بلکه به نحو حمل اولی بر آن اطلاق شود.

اما اگر پذیرفته شود عنوان یادشده به نحو حمل اولی به این موضوع نسبت داده می‌شود (یا فقط بر افراد بالقوه موضوع دلالت دارد)، آن‌گاه این تصور ممکن است رخ دهد که در گزاره لایبیه محمول به افراد بالقوه موضوع نسبت داده شده است؛ بنابراین، افراد موضوع در این نوع گزاره در تقدیر وجودند یا به تعبیر دیگر، نسبت محمول به موضوع مشروط به تحقق افراد موضوع است؛ یعنی اگر گفته می‌شود «دایره مربع چهارگوش است» مقصود آن است که اگر «دایره

این معضل تقریر کرده‌اند؛ از همین‌رو، در واقع پاسخ اصلی و محوری اندیشمندان مسلمان در حل این مسئله، که محور بحث این پژوهش است، همان سخن ملاصدر است.

۳-۳- پاسخ ملاصدرا

ملاصدرا در مقام حل این معضل می‌گوید مفاهیم ذهنی دو دسته‌اند: یکی مفاهیمی که دارای ماهیتی مشترک با محکی عنه خارجی خویش‌اند، مانند مفهوم انسان یا درخت یا ...؛ و برخی مفاهیم فاقد ماهیت مشترک با محکی عنه خارجی خویش‌اند، مانند مفهوم واجب‌الوجود یا مفهوم اجتماع نقیضین و ممتنعات بالذات دیگر، اما ممکن است پرسیده شود این مفاهیم چگونه از مابزای خارجی خویش حکایت می‌کنند؟

ملاصدرا در پاسخ می‌گوید مناط حکایت‌گری یک مفهوم از مابزای اش در آن است که عنوان آن مفهوم به حمل اولی به مفهوم مذکور قابل نسبت باشد؛ یعنی اگر عنوان اجتماع نقیضین به حمل اولی قابل نسبت به مفهوم اجتماع نقیضین باشد، برای حکایت‌گری این مفهوم از مصادیق اجتماع نقیضین کافی است و نیازی به آن نیست که عنوان اجتماع نقیضین حتماً به حمل شایع نیز به مفهوم اجتماع نقیضین نسبت داده شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳۱۳-۳۱۴).

در مقام بررسی دیدگاه آخوند باید توجه کرد که در تاریخ تفکر منطقی اندیشمندان مسلمان با دو نگاه متفاوت به تحلیل قضایای حملی روبرو هستیم: یکی دیدگاه فارابی و دیگری نگاه ابن‌سینا. فارابی معتقد است که گزاره‌های حملی به یک عقدالوضع و یک عقدالحمل تقسیم می‌شوند و عقدالوضع شامل افراد بالفعل و بالقوه خارجی و ذهنی ذات موضوع می‌شود،^۵ اما ابن‌سینا معتقد است که عقدالوضع فقط افراد بالفعل خارجی و ذهنی را دربر می‌گیرد. باید توجه داشت که سخن ملاصدرا درباره قضایای لایبیه با دیدگاه فارابی

به لحاظ مصداقی یکی‌اند، ولی مفهوماً تمایز دارند و تمایز مفهومی آنها آن است که قضایای لابتیه مقیدند و نه مشروط و حکم در آنها مقید به وجود افراد موضوع است و نه مشروط به وجود افراد موضوع (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳۱۴/۱). در گزاره‌های لابتیه موجودبودن افراد موضوع شرط نسبت محمول به موضوع در این گزاره‌ها نیست، بلکه «قید» است؛ یعنی نسبت محمول به موضوع در گزاره لابتیه مشروط به وجود افراد موضوع نیست، بلکه «مقید» به وجود افراد موضوع است.

در نهایت، تفاوت «قید» و «شرط» چیست؟ این سؤال مهمی است که در این گام نهایی از تحقیق باید پاسخ داده شود. مرحوم صدرالمآلهین و غالب منطق‌دانان پس از ایشان تبیین مشخصی در تمایز میان دو مفهوم «قید» و «شرط» ارائه نکرده‌اند، اما مرحوم حائری با کمک گرفتن از نظریات اصولیین این تفکیک را چنین توضیح داده است (حائری، ۱۳۶۰ش الف: ۲۵۸-۲۶۲) که شرط همیشه باید مقدم بر مشروط باشد، ولی قید می‌تواند مقدم بر مقید باشد و می‌تواند مؤخر از مقید باشد و بنابراین ما در اصول مفهومی به نام شرط متأخر داریم، زیرا در واقع شرط یادشده شرط نیست، بلکه قید است؛ مثلاً در بحث بیع فضولی صحّت عقد بیع منوط به اجازه مالک است و اجازه مالک پس از تحقق بیع صورت می‌پذیرد، ولی تا این اجازه داده نشود عقد بیع یادشده صحیح نیست. بنابراین، موضوع حکم صحّت بیع افرادی از بیع فضولی‌اند که دارای مجوز مالک باشند پس در واقع در شرط، شرط جزء موضوع حکم نیست، ولی در قید، قید یادشده جزء موضوع حکم است. بنابراین، اگر می‌گوییم شرط وجوب حج استطاعت است، پس اگر کسی حج را بدون تحقق شرط استطاعت انجام داد، حج او مقبول است، زیرا موضوع وجوب حج بوده و استطاعت داخل در ماهیت حج نبوده است. بنابراین، اگر کسی حج را بدون استطاعت هم

مربع» افرادی داشته باشد، آن‌گاه آن افراد ویژگی «چهارگوش بودن» را دارند؛ یا به عبارت دیگر، «اگر x دایره مربع باشد، آن‌گاه x چهارگوش است». پس تحلیل ملاصدرا از این که عنوان به حمل اولی در گزاره‌های لابتیه به موضوع نسبت داده می‌شود، این انگاره را به ذهن متبادر می‌کند که گزاره‌های لابتیه قضایای شرطی‌اند و این یعنی شرطی‌انگاری قضایای لابتیه.^۶

۳-۴- تعارض شرطی‌انگاری گزاره‌های لابتیه با ادله نظریه وجود ذهنی

همان‌طور که توضیح داده شد، لبّ و اساس هر سه دلیل اثبات‌کننده ساحت ذهن مترتب بر این نکته‌اند که ما با گزاره‌های حملی ایجابی مواجه‌ایم که در آنها ثبوت شیء لشیء اتفاق افتاده است. بنابراین، بر اساس قاعده فرعیه باید موضوع آنها که در خارج معدوم است در یک ساحت دیگر غیر از عالم واقع تحقق داشته باشند تا محمولات این گزاره‌ها بتوانند بر آنها اطلاق شوند، اما، آن چنان که در تبیین پاسخ ملاصدرا به شبهه متکلمان در قسمت قبلی توضیح داده شود، اگر این گزاره‌های معدوم‌الموضوع (و خصوصاً گزاره‌های لابتیه) قضایای شرطی انگاشته شوند، آن‌گاه دیگر از شمول قاعده فرعیه خارج خواهند شد و بنابراین، بر اساس آنها نمی‌توان ساحت ذهن را به منزله یک ساحت هستی در مقابل خارج اثبات کرد. بر این اساس، می‌توان گفت پاسخ ملاصدرا به شبهه متکلمان به نوعی مستلزم این تالی فاسد است که یکی از ارکان فلسفه مسلمانان (و خصوصاً حکمت متعالیه) را به چالش می‌کشد و ادله اثبات‌کننده وجود ذهنی را مخدوش می‌کند.

از همین‌رو، در ادامه پاسخ یادشده شاهدیم که ملاصدرا این توضیح را می‌افزاید که قضایای لابتیه با قضایای شرطیه مساوق‌اند و منظور از تساوق این دو آن است که قضایای لابتیه و شرطیه اگرچه

«دایره مربع موجود» است؛ در حالی که، دایره مربع موجود یک امر پارادوکسیکال است که قطعاً تحقق‌پذیر نیست، زیرا دایره مربع یک ممتنع بالذات است و موجود هم یعنی چیزی که تحقق دارد و این همانند آن است که گفته شود «ممتنع بالذات موجود» که مفهومی خود متناقض است. پس حتی در گزاره «دایره مربع موجود چهارگوش است» ما با این مشکل مواجه‌ایم که محمول اگر بخواهد بر موضوع یادشده به نحو ایجابی حمل شود، باید موضوع طبق قاعده فرعیه موجود باشد؛ در حالی که، تحقق این نوع موضوع به هر نحوی محال است. پس چاره‌ای جز این نیست که بپذیریم گزاره‌هایی این چنین اصلاً حملی نیستند، بلکه شرطی‌اند.^۷

اما ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که اگر پذیرفته شود گزاره‌هایی مانند گزاره‌های لایبیه گزاره‌های مشروط هستند، پس نظریه وجود ذهنی و استدلال‌های اثبات‌کننده آن که همگی بر حملی انگاری این قضایا مبتنی‌اند، چطور ثابت می‌شوند؟

در مقام پاسخ به این مشکل نیز باید توجه داشت که به نظر می‌رسد اصولاً اثبات ذهن و ساحت ذهنی از طریق استدلال صحیح نباشد، زیرا استدلال ناظر به معلومات به علم حصولی است در حالی که، ادراک ذهن برای انسان همیشه به نحو حضوری است. به عبارت دیگر، در استدلال‌هایی نظیر انسان معلق ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۷ش: ۲۹۲) نیز که در ادبیات فلسفی مسلمانان موجود است همیشه اثبات موجودی به نام نفس مُدرک (ذهن) بیش از آن‌که مبتنی بر استدلال باشد مبتنی بر درک حضوری انسان از خویش است. به عبارت دیگر، هر انسانی به صورت حضوری می‌تواند ساحتی به نام ذهن (سوبژه) را به‌منزله و عائی در مقابل عالم خارج (ابژه) درک کند و احتیاج به هیچ نوع استدلالی برای اثبات این مطلب نیست، بلکه هر کس با ادنی تأملی در ادراک خویش متوجه می‌شود

انجام داد، پس آن واجب را انجام داده است، اما در بیع فضولی اجازه مالک قید بیع است.

به این معنا که اگر بائع فضولی عقد بیع را بدون اجازه مالک جاری کند، و بعداً مالک اجازه ندهد، در واقع بیعی اصولاً صورت نگرفته است، زیرا اجازه مالک جزء موضوع بیع فضولی است و بدون آن این بیع واقع نشده است (برای توضیح بیشتر درباره مفهوم شرط متأخر، نک: مظفر، ۱۴۰۵ق: ۱/ ۲۴۸-۲۵۰؛ حائری، ۱۳۶۰ش الف: ۷۸-۸۱). از همین رو، حائری معتقد است که در قضایای لایبیه هم اگر ملاصدرا می‌گوید وجود افراد موضوع ممتنع‌الوجود قید است و نه شرط، یعنی این‌که فرضاً در گزاره «دایره مربع چهارگوش است» چهارگوش بودن به شرط موجود بودن افرادی برای دایره مربع، به آن نسبت داده نمی‌شود، بلکه همانند شرط متأخر موجود بودن جزء موضوع گزاره یادشده است و چهارگوش بودن بر مجموع «دایره مربع» و «موجود» هر دو حمل می‌شود و در واقع گزاره مذکور چنین است که «دایره مربع موجود چهارگوش است» و بنابراین، این گزاره‌ها همچنان حملیه‌اند و نه شرطیه، زیرا در آن‌ها حکم مشروط به تحقق افراد موضوع نشده است.

بحث و نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد راه حل ارائه شده از سوی آخوند (با توجه به تقریر حائری) برای حل تعارض نظریه وجود ذهنی و شرطی انگاری قضایای لایبیه صحیح نباشد، زیرا طبق توضیحات فوق‌الذکر در واقع ملاصدرا با تمایز نهادن میان مفهوم شرط و مفهوم قید سعی دارد بگوید حکم در گزاره‌های لایبیه مشروط به تحقق افراد موضوع نیست، بلکه حکم و محمول به موضوع با قید موجود بودن حمل می‌شود و بنابراین، موجود بودن جزء موضوع است. پس موضوع واقعی در گزاره‌ای مانند «دایره مربع چهارگوش است» «دایره مربع» نیست، بلکه

وعائی دیگر در مقابل خارج وجود دارد که همان ساحت ذهن است.

این که این وعاء حتماً دارای اتحاد ماهوی با خارج باشد از علم حضوری انسان به ذهن فهمیده نمی‌شود، بلکه نیازمند توضیح و استدلال است. البته ادله وجود ذهنی نیز فقط تحقق ساحت ذهن در مقابل عین را ثابت می‌کند و اثبات‌کننده اتحاد ماهوی این دو نیست. در مجموع، به نظر می‌رسد نظریه صحیح در تحلیل ماهیت گزاره‌های لایبیه همان دیدگاه شرطی‌انگاری این نوع قضایاست و راه‌حل ملاصدرا در تمایز نهادن میان مفهوم قید و شرط مشکل حملی‌انگاری این نوع قضایا را نمی‌تواند حل کند.

از سوی دیگر، پذیرفتن این دیدگاه به معنای نفی نظریه وجود ذهنی نیست، بلکه نظریه وجود ذهنی مبتنی بر ادراکات حضوری است و بنابراین، اگرچه استدلال‌های حکیمان مسلمان در اثبات نظریه وجود ذهنی با شرطی‌انگاری قضایای لایبیه مخدوش می‌شود، اما اصل این نظریه با توجه به ابتدای آن بر ادراکات حضوری از چنان استحکامی برخوردار است که نمی‌تواند خدشه بپذیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته در این که آیا همیشه گزاره‌ها هر سه جزء دارند یا خیر و آیا فرضاً گزاره‌های سالبه نیز جزء نسبت میان موضوع و محمول را دارند یا خیر؟ و یا دو جزئی‌اند و مسائلی از این دست، مورد اختلاف میان متفکران مسلمان است. برای اطلاع بیشتر از نظریات در این بحث، نک: (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ش: ۲۸۴-۲۸۶).

۲. از همین‌رو، کانت در تحلیل معرفت ملاک را گزاره قرار می‌دهد و گزاره‌ها را به چهار نوع تحلیلی ماتقدم، تحلیلی ماتأخر، ترکیبی ماتأخر و ترکیبی ماتقدم تقسیم می‌کند، زیرا از نظر وی واحد معرفت و اندیشه گزاره است. برای توضیح بیشتر، نک: (کانت، ۱۳۷۰ش: ۸-۱۴).

۳. مفاهیمی که در عالم خارج از ذهن مصداق ندارند دو دسته‌اند: یک گروه مفاهیمی که امکان تحقق در واقعیت را دارند و تحقق آن‌ها مترتب بر تناقض نیست و گروه دیگر مفاهیمی که تحقق آن‌ها در عالم خارج مستلزم تناقض است. دسته اول مانند کوه طلا و دریای جیوه؛ و گروه دوم مانند اجتماع نقیضین، دایره مربع و مستطیل مثلث. به عبارت دیگر، مفاهیم دسته نخست ممکن‌الوجودند و دسته دوم ممتنع‌الوجود. در گزاره‌های لایبیه موضوع از سنخ دسته دوم است. به عبارت دیگر، موضوع گزاره‌های لایبیه امور ممتنع‌الوجود است و از سوی دیگر، در گزاره‌های لایبیه باید توجه شود که نسبت محمول با موضوع نسبتی ایجابی است. به عبارت دیگر، گزاره «دایره مربع مثلث نیست» نیز موضوعش یک امر ممتنع‌الوجود است، ولی گزاره لایبیه نیز نیست، بلکه قضیه‌ای سلبی است و گزاره «سیمرغ پرنده است» نیز گزاره‌ای لایبیه نیست، زیرا اگرچه موضوعش در عالم خارج موجود نمی‌شود، ولی این موضوع ممتنع‌الوجود نیست، بلکه ممکن‌الوجود است. بنابراین، گزاره یادشده لایبیه محسوب نمی‌شود، اما گزاره «دایره مربع چهارگوش است» هر دو شرط را دارد و بنابراین، لایبیه تلقی می‌شود و چون گزاره لایبیه موجه است بنابراین، تحت شمول قاعده فرعیه قرار می‌گیرد. برای توضیح بیشتر و فهم مناسب‌تر گزاره‌های لایبیه، نک: (حائری، ۱۳۶۰ش: ۲۵۸-۲۶۲).

۴. نظریه شیخ محاکمی می‌گوید ذهن تصویری از شیء می‌سازد و به وسیله این تصویر از شیء خارجی آگاه می‌شود، مهم‌ترین نکته در نظریه مذکور آن است که وجه حکایت‌گری شیخ یادشده از شیء خارجی مشخص نیست. به عبارت دیگر، ملاک تطابق این شیخ ذهنی با شیء خارجی در این نظریه روشن نیست. برای توضیح بیشتر، نک: (مطهری، ۱۴۰۴ق: ۶۲/۱-۶۳).

۵. درباره اختلاف نظر ابن‌سینا با فارابی و نظریه فارابی در تحلیل عقدالوضع، نک: (ابن‌سینا، ۱۳۷۷ش: ۱/۳۲).

۶. مرحوم ملاعلی نوری در تعلیقه بر اسفار معتقدند گزاره‌های لایبیه فی قوه الشرطیه هستند و نه شرطیه؛ بنابراین، در این گزاره‌ها لازم نیست مصادیق بالفعلی برای موضوع آن‌ها لحاظ شود. به تعبیر ایشان ذهن به اختراع عنوانی می‌پردازد که بتواند از این امور علمی و ممتنع حکایت کند و ذهن برای اختراع چهار مرحله دارد که این مراحل را آیت‌الله جوادی آملی در ریحی مخنوم توضیح می‌دهد.

ولی به نظر این‌جانب سخنان مرحوم ملاعلی نوری و آیت‌الله جوادی آملی در تفکیک میان شرطیه و فی قوه الشرطیه به نوعی بازی با الفاظ است و در این‌جا باید به نحو منطقی توضیح داده شود که گزاره شرطیه با گزاره فی قوه الشرطیه چه تفاوتی دارد و اگر واقعاً در هر دو حکم مشروط به تحقق افراد موضوع باشد، پس باید پذیرفت که این گزاره‌ها هر دو ساختار شرطی دارند و بنابراین از تحت شمول قاعده فرعیه خارج می‌شوند. این‌که صرفاً از یکی تعبیر به شرطیه کنیم و از دیگری تعبیر به فی قوه الشرطیه مسئله را حل نخواهد کرد.

۷. در مقابل تحلیل نهایی گفته‌های این‌جانب، برخی از اساتید محترم معتقدند که در گزاره لایبیه‌ای مانند «شریک‌الباری ممتنع است» یا «دایره مربع دایره است»، موضوع ممتنع‌الوجود با حفظ معدوم بودن و در همان موطن عدم و امتناع اگر تحقق یابد، آن‌گاه محمول «امتناع» یا «دایره» به آن نسبت داده خواهد شد؛ و بنابراین، چنین نیست که محمول‌های مزبور به شریک‌الباری و یا دایره مربع علی فرض‌الوجود نسبت داده شده باشد، بلکه بدین معناست که مفهوم ذهنی آن‌ها، که عنوانی است فاقد مصداق و در نتیجه حکایت از خارج ندارد، به فرض این‌که در موطن عدم و با فرض معدوم بودن یافت شود، آن‌گاه محکوم به ممتنع بودن یا دایره بودن خواهد شد. بنابراین، این نوع گزاره‌ها با قضایای مشروط تفاوت دارند.

به نظر این‌جانب، اگرچه این بزرگواران سعی می‌کنند به نوعی میان گزاره‌های لایبیه و گزاره‌های

شرطیه تفاوت قائل شوند، ولی اساس سخن ایشان به تمامه مترتب بر تهافت و تناقض‌گویی است، زیرا چطور می‌توان فرض کرد که این عناوین فاقد مصداق یافت شوند؟ در حالی که، در موطن عدم‌اند و با فرض معدوم بودن همراه‌اند. مگر چیزی در موطن عدم و در حال فرض معدوم بودن می‌تواند یافت هم بشود؟! و ثانیاً، با فرض یافت شدن آن‌ها، یعنی همان فرض موجود شدن آن‌ها، در واقع محمول در این گزاره‌ها با فرض و شرط وجود موضوع به آن نسبت داده می‌شود.

منابع

- آملی، محمدتقی. (بی‌تا) در الفوائد. جلد ۱. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن‌سینا، حسین. (۱۳۷۷ش). ← خواجه طوسی. شرح الاشارات و التنبیهات کتاب الطبیعه و کتاب المنطق. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بهنیاری، ابن مرزبان. (۱۳۷۵ش). التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشگاه.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۰ش الف). کاوش‌های عقل نظری. تهران: شرکت سهامی انتشار. چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۰ش ب). هرم هستی. مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- خواجه نصیر، محمدبن محمد. (۱۳۸۳ش). اجوبه المسائل النصیریة. تصحیح عبدالله نورانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- _____ (۱۳۶۱ش). اساس الاقتباس. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- دشتکی، سیدصدرالدین. (بی‌تا). حاشیه بر شرح قدیم تجرید الاعتقاد. نسخه خطی. آستان قدس رضوی.
- دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۰ش). قواعد کلی در فلسفه اسلامی. جلد ۳. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۴۱۳ق). شرح منظومه. جلد ۲. تصحیح آیه‌الله حسن‌زاده آملی. نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۹ش). المشارع و المطارحات. مجموعه مصنفات جلد ۲. تصحیح هانری کربن. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

- طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). *نهایة الحکمة*. قم: دارالتبلیغ الاسلامی.
- فارابی، محمد بن محمد طرخان. (۱۳۴۵ش). *الفصوص*. حیدرآباد: مطبوعه مجلس دایرة المعارف العثمانیه.
- _____ (بی تا). *التعلیمیات*. حیدرآباد: مطبوعه مجلس دایرة المعارف العثمانیه.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۲ق الف). *المطالب العالیة من العلم الإلهی*. تصحیح محمد عبدالسلام الشاهین. الجزء الأول. الباب الثالث. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۰۲ق ب). *شرحی الاشارات*. مکتبه آیه الله مرعشی نجفی. قراملکی، احد. (۱۳۸۷ش). *فردنامه صدر*. شماره ۱۵. بهار.
- قوشچی، علاء الدین. (بی تا). *شرح تجرید الاعتقاد*. بی تا. چاپ سنگی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۰ش). *تمهیدات*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (بی تا). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*. بی تا. چاپ سنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳ش). *شرح نهایة الحکمة*. تحقیق عبدالرسول عبودیت. قم: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۴ق). *شرح مبسوط منظومه*. جلد ۱. انتشارات حکمت.
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۰۵ق). *اصول الفقه*. قم: نشر دانش اسلامی.
- ملاصدرا. (۱۳۶۸ش). *الاسفار العقلیه الاربعه فی الحکمة المتعالیه*. تحشیه ملاهادی سبزواری. جلد ۱. تهران: انتشارات مصطفوی.
- _____ (۱۹۸۱م). *الاسفار العقلیه الاربعه فی الحکمة المتعالیه*. جلد ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۸ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. چاپ دوم.
- موحد، ضیاء. (۱۳۶۸ش). *درآمدی به منطق جدید*. تهران: سازمان انتشارات انقلاب اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر. (بی تا). *الافق المبین*. نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- نبوی، لطف الله. (۱۳۷۷ش). *مبانی منطق جدید*. تهران: سمت.