

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۳۷-۷۲

ناسازواره معدوم مطلق و گزاره‌های همتای آن*

مهدی عظیمی

دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه تهران

E-mail: mahdiazimi@ut.ac.ir

چکیده

ناسازواره [- پارادوکس] معدوم مطلق را از دو نگرگاه می‌توان بررسیید: پژوهشی و آموزشی. از نگرگاه پژوهشی مهم است؛ زیرا گزاره‌هایی را چون امتناع تناقض، دور، و تسلسل به چالش می‌کشد که شالوده‌ی اندیشه و دانش ما را می‌سازند. از نگرگاه آموزشی نیز اهمیت دارد؛ چراکه در دو کتاب پرکاربرد درسی یعنی *بدایه الحکمه* و *نهایه الحکمه* بدان پرداخته شده است، اما بسیار کوتاه و گذرا. همین کوتاهی و اجمال، خط‌برانگیز بوده، فلسفه‌آموزان را با سرگردانی و فلسفه‌پژوهان را با دشواری روبه‌رو ساخته است؛ به گونه‌ای که در *تعلیقه علی نهایه الحکمه* نویسنده اندیشه‌مند به مرحوم علامه نسبت پریشان‌گویی داده است. در این نوشتار، پس از تبارشناسی ناسازواره معدوم مطلق و برشمردن ناسازواره‌های هم‌سرشت و هم‌سرنوشت با آن، دو نکته را آشکار ساخته‌ام: الف) صدرالمتألهین در نوشته‌های خود برای فروگشودن این دشواره از دو شیوه یاد کرده است که عبارت‌های *بدایه* ناظر به یکی است و عبارت‌های *نهایه* ناظر به دیگری. بدین‌سان، نسبت پریشان‌گویی از آستان علامه پیراسته می‌شود. ب) اگرچه ملأصدرا این دو شیوه را نوآوری خود می‌شمارد، اما این دو از نوآوری‌های میردامادند که تبار آن‌ها به دانشمندانی چون ایجی، تفتازانی، و طوسی می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: ناسازواره (پارادوکس)، معدوم مطلق، حمل اولی ذاتی، حمل شایع

صناعی.

*.تاریخ وصول: ۱۳۸۵/۴/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۱۱/۲.

درآمد

فلسفه پساتبیعی (متافیزیک) دانشی است هستی‌پژوه و خردافزار، دانشی که با شیوه‌های عقلی درباره هستی از آن روی که هستی است کاوش می‌کند، و بدین سبب آن را هستی‌شناسی نیز نام کرده‌اند. با این همه، در فلسفه از نیستی هم سخن به میان می‌آید، چنان‌که در کتاب‌های فلسفی فصل‌هایی با عنوان «احکام عدم» و «احکام ممتنع بالذات» گشوده‌اند. اکنون می‌شاید پرسید که نیستی‌پژوهی در هستی‌شناسی چگونه می‌تواند گنجید؟

همان‌گونه که گفته‌اند نیستی‌پژوهی در فلسفه کاوشی پیوستی و استطرادی به شمار می‌آید که از پی وجود و در پایه دوم از آن سخن می‌رود. نیز پاره‌ای از پژوهش‌های نیستی‌شناختی به هستی‌شناسی بازمی‌گردد^۱، چنان‌که علامه طباطبایی (ره) «امتناع اعاده معدوم» را به «عدم تکرر در وجود» برگردانده‌اند (مصباح یزدی، ۴۹). به هر روی، اگر فلسفه در پایه نخست هستی و در پایه دوم نیستی را می‌کاود و از اقسام و احکام آن‌ها سخن می‌راند، پس به‌ناچار باید پیش از آن تصویری از هستی و نیستی فراهم آید؛ زیرا حکم، چه ایجابی باشد و چه سلبی، نیازمند تصوّر موضوع است. برای نمونه، اگر ما به‌بدهات حکم می‌کنیم که فراهم آمدن دو نقیض در یک چیز محال است، این حکم وابسته به آن است که اجتماع دو نقیض که معدومی ممتنع است برای

۱. دو دلیل برای طرح تبعی مباحث عدم بیان شده است: نخست این که برخی از مبادی مسائل منطقی و فلسفی در شمار قضایای سلبی‌اند که تبیین یا اثبات آن‌ها بر دوش فلسفه است، مانند امتناع تناقض، دور، تسلسل، جمع دو ضد، جمع دو مثل، و امتناع سلب چیزی از خود. دوم این که مقصد اصلی فلسفه، خداشناسی است و از آن جا که صفات خداوند همه ضروری‌اند پس همان‌گونه که صفات ثبوتی، وجوب و ضرورت ثبوت دارند، صفات سلبی نیز دارای امتناع و ضرورت سلب هستند. از این رو، آشنایی با ممتنع بالذات و احکام آن برای خداشناسی که ارجمندترین بخش فلسفه است بایسته می‌باشد (جوادی آملی، ج ۱، ق ۳، ۳۵۷). برخی بر آن‌اند که فلسفه از آن روی به نیستی می‌پردازد که هستی است؛ چراکه معدوم اگر چه به حمل اولی معدوم است، اما به حمل شایع موجود است، یعنی مفهوم معدوم، مصداق موجود است (رک: *نهاية الحکمة*، ۹، پاورقی مصحح). این سخن اگر چه درست است، مقصود گوینده را به فرجام نمی‌رساند؛ زیرا آن‌چه در نیستی‌شناسی به میان می‌آید مفهوم عدم که خود موجودی ذهنی است نمی‌باشد بلکه عدم راستین و همان مصداق فرضی عدم است. به دیگر سخن، آن‌چه قسم موجود است (مفهوم عدم) در نیستی‌شناسی موضوع پژوهش نیست، و آن‌چه موضوع پژوهش است (عدم راستین) قسم موجود نیست.

ما معلوم باشد^۱.

اما آیا به‌راستی معدوم، معلوم تواند بود؟ پیش از پاسخ به این پرسش باید دانست که معدوم یا مطلق است یا مقید. معدوم مطلق آن است که هیچ‌گونه وجودی در هیچ ظرفی ندارد، نه در ذهن و نه در خارج. اما معدوم مقید آن است که گونه‌ای ثبوت و بهره‌ای از وجود داشته باشد، دست کم در ذهن. از یک سو معدوم مطلق و معدوم در ذهن، که قسمی از معدوم مقید است، هیچ یک معلوم نتوانند بود؛ چراکه علم مستلزم وجود ذهنی است. اما از سوی دیگر مگر نه این است که هم اکنون ما گزاره‌هایی ساخته‌ایم و گفته‌ایم: «معدوم مطلق و معدوم در ذهن، معلوم نتوانند بود»، «معدوم مطلق، قسمی از مطلق معدوم است» و «معدوم در ذهن، قسمی از معدوم مقید است»؟ و مگر نه این است که حکم، چه ایجابی و چه سلبی، وابسته به تصور موضوع است و هر متصور معلوم؟ این جا است که یک ناسازواری رخ می‌نماید: ناسازواری به نام معدوم مطلق.

واژه‌شناسی ناسازواری

ناسازواری برگردان پارسی پارادوکس است، و پارادوکس (paradox) از واژه یونانی paradoxa گرفته شده است. این واژه دارای دو بخش است: para، به معنای «مخالف...» (contrary to) و doxa، به معنای «باور همگانی» (common opinion). بنابراین، پارادوکس در لغت به معنای «مخالف باور همگانی» است. اما در منطق، این

۱. بسیاری از اعتزالیان بر پایه معلوم بودن معدوم به ثبوت و شیئیت آن حکم می‌کردند و بر آن بودند که ماهیت‌های ممکن معدوم در حال عدم هر چند وجود ندارند ثبوت دارند و این ثبوت را ازلی و ذاتی (بی‌علت) می‌دانستند. آنان میان ثبوت و وجود جدایی می‌افکندند و ثابت را عام‌تر از موجود برمی‌شمردند که برخی از معدوم‌ها را هم در بر می‌گیرد. از این معدوم‌های ثابت که بگذریم دیگر معدوم‌ها را منفی می‌نامیدند که ممتنعات و مرکب‌های خیالی (مانند دریای سیم و کوه زر) را در بر می‌گرفت. بنابراین، از دیدگاه این گروه ثابت اعم مطلق از موجود و اعم من‌وجه از معدوم و مابین با منفی و موجود نیز مابین با منفی است. مهم‌ترین دلیل آنان این بود که معدوم، معلوم است، و معلوم متمیز است، و متمیز ثابت (طوسی، تلخیص المحصل، ۷۸).

واژه معنایی ویژه دارد: یک پارادوکس منطقی از دو گزاره متضاد یا متناقض ساخته شده است که بر استدلال‌هایی به ظاهر درست استوارند. به دیگر سخن، پارادوکس استدلالی به ظاهر درست، بر پایه فرض‌هایی به ظاهر درست است که به تناقض و یا نتیجه‌ای آشکارا نادرست می‌انجامد (۴، Van Heijenoort، ۲۱۵؛ Moore، ۳۸۳؛ Lannone).

پارادوکس آرایشگر (barber paradox) نمونه یک پارادوکس ساده است. فرض کنیم در شهری آرایشگری زندگی می‌کند که تنها ریش کسانی را می‌تراشد که خود ریش خود را نمی‌تراشند. اما خود او چه؟ آیا خودش ریش خود را می‌تراشد یا نه؟ اگر ریش خود را بتراشد پس ریش خود را نمی‌تراشد؛ زیرا او ریش کسانی را که خودشان ریش خود را می‌تراشند، نمی‌تراشد. اگر هم ریش خود را نتراشد پس ریش خود را می‌تراشد؛ زیرا او ریش کسانی را می‌تراشد که خود ریش خود را نمی‌تراشند (۶۴۳، Audi).

مترجمان در زبان فارسی برای پارادوکس برابری چون تناقض، تناقض‌نما، متناقض‌نما، تضادنمایی، جمع اضداد، ناسازه، مخالف‌خوانی، باطل‌نما، معماً، لغز، نامعقول، بیهوده‌نما، چرندنما، خارق‌اجماع، شطحیه، شبهه، پارادکسی و... پیش نهاده‌اند (بريجانيان، ۶۱۷). من اما ناسازواره را نیکوتر می‌دانم؛ زیرا پارادوکس‌ها نشان‌دهنده ناسازگاری راستین نیستند، بلکه ناسازواری را به نمایش می‌گذارند.

تبارشناسی ناسازواره معدوم مطلق

ابن‌سینا در منطق *شفا* و در فصل پنجم از مقاله نخست فن پنجم^۱ آن می‌گوید: «العدم المطلق لا یعلم و لا یخبر عنه بل المضاف الی الملكات». نجم‌الدین کاتبی - و پیش

۱. نشانی یادشده در *حکمة العین*، ۶۶؛ *ایضاح المقاصد*، پاورقی ۲۷ و *نهایة الحکمة* پاورقی ۲۹ آمده است. من سخن شیخ را در آنجا نیافتم، اما در *الهیات شفا* دیدم که چنین آمده است: «اما الخبر فلان الخبر یكون دائماً عن شیء متحقق فی الذهن. و المعدوم المطلق لا یخبر عنه بالایجاب، و اذا أخبر عنه بالسلب ایضاً فقد جعل له وجود بوجه ما فی الذهن» (ابن‌سینا، ۴۴).

از او فخرالدین رازی (نک: علامه حلّی، *ایضاح المقاصد*، ۲۷) - به دو وجه بر سخن ابن سینا خرده گرفته است. وجه نخست درباره «لایخبر عنه» است. وی بر آن است که این گفته چهره‌ای تناقض‌آلود دارد؛ چراکه «لایخبر عنه» خود اخبار از عدم مطلق است. دو دیگر درباره «لایعلم» است و در نقض آن چنین استدلال می‌کند که عدم مضاف، نیست مگر عدم مطلق که به ملکه خود اضافه شده است. از سوی دیگر، یک چیز تا خود دانسته نشود اضافه آن به غیر خود نیز دانسته نخواهد شد. پس اگر عدم مطلق معلوم نباشد، عدم مضاف نیز معلوم نخواهد بود. این شرطی را می‌توان عکس نقیض کرد و با آن یک قیاس استثنایی فراهم آورد به این صورت: اگر عدم مضاف معلوم باشد، عدم مطلق نیز معلوم خواهد بود؛ اما مقدم صادق است؛ پس تالی نیز هم. وی پس از نقد سخن شیخ می‌گوید: «درست این است که عدم مطلق که همان نبود مطلق است و عدم خارجی که نبود در خارج است و عدم ذهنی که نبود در ذهن است هر یک صورتی در ذهن دارند».

شمس‌الدین محمد بن مبارکشاه بخاری یکی از شارحان *حکمة العین* اشکال نخست را چنین پاسخ داده است که عدم مطلق را می‌توان به دو گونه درنگریست: نخست مدلول این واژه به‌تنهایی؛ یعنی همان چیزی که به‌راستی عدم مطلق است و هیچ‌گونه ثبوت ذهنی یا خارجی ندارد، در آن مرحله که ذهن مفهومی برای آن نساخته و واژه‌ای برایش نپرداخته است. دو دیگر مدلول آن با اتّصاف به این که عدم مطلق است؛ یعنی وقتی که ذهن برایش مفهومی ساخته و بر آن نامی نهاده است. با این نگاه، دیگر عدم مطلق نیست، بل که در ذهن موجود است. اکنون می‌توان گفت: معنای دقیق گزاره این است که عدم مطلق که با نگاه دوم بدان نگریسته‌ایم اخبارپذیر نیست، اگر با نگاه نخست بدان بنگریم. همو با اشکال دوم چنین برآمده است که گزاره «عدم مطلق معلوم نیست» گزاره‌ای وصفی است و معنایش این است که «عدم مطلق معلوم نیست تا زمانی که عدم مطلق است». بنابراین، عدم مطلق تا زمانی که عدم مطلق است به

چیزی اضافه نشده تا گفته شود اضافه مستلزم معلومیت دو طرف آن است و آن گاه که به چیزی اضافه شد دیگر عدم مطلق نیست، بلکه عدم مضاف است (کاتبی قزوینی، ۶۶-۶۹).

قاضی عضدالدین ایجی در *المواقف* پس از بیان استدلال حکیمان بر اثبات وجود ذهنی اشکالی را که برخی درافکنده‌اند چنین گزارش می‌کند: «این که گفتید موضوع احکام ثبوتی صادق باید در خارج یا در ذهن موجود باشد، اگر درست است پس می‌توان گفت که معدوم مطلق که هیچ وجودی ندارد، نه در خارج و نه در ذهن، معلوم و اخبارپذیر نیست؛ زیرا اخبارپذیری و معلوم بودن آن مستلزم وجود فی‌الجمله آن است، و چون هیچ وجودی ندارد پس علم و اخباری هم در کار نیست، و این تناقض است؛ زیرا معدوم مطلق موضوع حکم به عدم علم و عدم اخبار گردیده است؛ پس هم معدوم مطلق است و هم فی‌الجمله موجود» (جرجانی، ۱۷۲/۲).

تبیینی که ایجی از دشواره پیش می‌نهد اندکی با آنچه کاتبی می‌گوید متفاوت است. کاتبی تناقض را بیشتر بر محور محمول می‌گرداند و می‌خواهد نشان دهد که دو محمول متناقض بر یک موضوع حمل شده‌اند که یکی «لایعلم و لایخبر عنه» است و دیگری «یعلم و یخبر عنه» است، در حالی که در تقریر ایجی محور تناقض موضوع است، به این معنا که معدوم مطلق که موضوع این گزاره است در عین این که معدوم مطلق است موجود نیز هست.

قاضی عضد پس از طرح دشواره می‌کوشد تا از رهگذر جداسانی [= تمایز] میان سلب تحصیلی و ایجاب عدولی به فروگشودن آن پردازد. می‌دانیم که سالب محصل و موجب معدول از سه روی جداسانند: زبان، معنا و صدق. از نگرگاه زبانی، در نخستین سلب بر رابط واقع می‌شود، اما در دومین سلب بخشی از محمول است، مانند «الف ب نیست» و «الف نه ب است». از نگرگاه معنا، نخستین سلب حمل و دومین حمل سلب را می‌رساند. از نگرگاه صدق هم سالب محصل عام‌تر از موجب معدول است؛ زیرا

نخستین هم با موضوع ثابت صادق است و هم با موضوع منفی. اما دومین تنها با موضوع ثابت صادق است و نه با موضوع منفی؛ چراکه مفاد ایجاب - حتی اگر ایجاب عدولی باشد - ثبوت چیزی برای موضوع است که این خود فرع بر ثبوت موضوع است (طوسی، اساس الاقتباس، ۱۰۱؛ حلی، الجوهر النضید، ۹۴؛ مظفر، ۱۴۴).

ایجی می‌نویسد ناسازواری زمانی پدید می‌آید که گزاره را در چارچوب موجب معدول بیان کنیم: «معدوم مطلق نامعلوم و اخبارناپذیر است»؛ زیرا در این صورت است که مفاد گزاره «ثبوت شیء لشیء» خواهد بود و در این حالت است که موضوع باید ثبوت داشته باشد. اما اگر گزاره را در ساختار سالب محصل بیان نماییم و بگوییم: «معدوم مطلق معلوم و اخبارپذیر نیست»، اشکالی پیش نمی‌آید؛ چرا که سالب محصل با انتفای موضوع نیز صادق است (جرجانی، ۱۷۲/۲). شمس‌الدین بخاری در شرح *حکمة العین* همین راه‌حل را از قطب‌الدین شیرازی نقل کرده است (کاتبی قزوینی، ۶۶). در تبیین سخن ایجی باید گفت: گزاره چه موجب باشد و چه سالب نیازمند ثبوت موضوع است و از این جهت میان موجب‌ها و سالب‌ها جداسازی نیست؛ زیرا مطلق حکم، چه سلبی و چه ایجابی، وابسته به تصور موضوع است و تصور مستلزم وجود ذهنی است. ملأصدرا در *اللمعات المشرقیة* (۱۵، ۶۰، ۲۷۵) می‌گوید: «گزاره‌های موجب و سالب هر دو مساوات اتفاقی دارند؛^۱ زیرا همه مفاهیم در سرچشمه‌های برین هستی تحقق دارند و مطلق حکم نیازمند وجود ادراکی است؛ چراکه مجهول مطلق هیچ حکمی به نفی یا اثبات ندارد». اما سخن منطقیان که گفته‌اند گزاره سالب با انتفای موضوع صادق است، به این معنا است که موضوع می‌تواند در ظرفی که محمول از آن سلب می‌شود معدوم باشد نه مطلقانه. به دیگر سخن، گزاره - چه ایجابی باشد چه سلبی - موضوع آن باید در ذهن موجود باشد. حال اگر گزاره ایجابی باشد و محمول در ظرف خارج بر موضوع حمل شود، موضوع آن هم ناگزیر باید در خارج موجود

۱. یعنی از نظر نیاز به وجود موضوع برابرند، هر چند علت وجود موضوع در هر دو یکی نیست.

باشد؛ و اگر گزاره سلبی باشد و محمول در ظرف خارج از موضوع سلب شود، موضوع می‌تواند در خارج موجود نباشد؛ زیرا ثبوت محمول برای موضوع در هر ظرفی که باشد وابسته به ثبوت موضوع در همان ظرف است اما سلب محمول از موضوع وابسته به ثبوت موضوع در ظرف سلب نیست (شیرازی، صدرالدین، *الحکمة المتعالیة*، ۱/۳۵۴). در گزاره‌ای چون «معدوم مطلق معلوم و اخبارپذیر نیست» موضوع تصوّر شده است؛ چراکه مفهوم معدوم مطلق در ذهن ثبوت دارد. و از سوی دیگر مصداق معدوم مطلق در همه ظرف‌ها منتفی است. پس می‌توان محمول یادشده و هر محمول ثبوتی دیگر را در همه ظرف‌ها از آن سلب کرد.

ممکن است گفته شود که پاسخ ایجی تنها درباره احکام سلبی معدوم مطلق روا و به‌جا است اما پاره‌ای از احکام معدوم مطلق مانند گزاره «معدوم مطلق، مقابل موجود مطلق است» ایجابی‌اند. در این صورت دیگر راه‌حل پیشین گرهی را نمی‌گشاید. قاضی عضد خود بر این نکته آگاه بوده و آن را یاد کرده است. سپس در پاسخ می‌گوید: «مفهوم معدوم مطلق تنها از آن روی که مفهوم معدوم مطلق است مقابل موجود مطلق است. اما از آن روی که متصوّر و موجود در ذهن است قسمی از آن است» (جرجانی، ۱۷۳/۲ و ۱۷۴).

پاسخ قاضی به این اشکال سخنی ارزنده و ارجمند است و شاید یکی از دریچه‌هایی بوده که دیدگان میرداماد را بر راه‌حل فرجامین ناسازواره برگشوده است. اما گویا قاضی در برابر این ایراد سپر انداخته و از پاسخ پیشین، دست کم در حل تناقض اخیر، روی برتافته است. در حالی که این اشکال دست ما را از پاسخ پیشین تهی نمی‌کند و می‌توان با همان راه‌حل، گره از تناقض گزاره دوم هم گشود؛ چراکه تقابل چیزی جز سلب اجتماع نیست. پس آن گزاره هم به سالب بازمی‌گردد، یعنی به جای آن که بگوییم: «معدوم مطلق، مقابل موجود مطلق است» می‌توان گفت: «معدوم مطلق، اجتماع‌پذیر با موجود مطلق نیست». از نگرگاه منطقی، اثبات هر محمولی برای معدوم

مطلق - از آن روی که به‌راستی پوچی محض است، نه از آن روی که مفهومی موجود در ذهن است - نادرست است و اگر در ظاهر محمولی برای آن اثبات می‌شود، یا آن گزاره کاذب است و یا به سالب بازمی‌گردد.

تفتازانی نیز در شرح المقاصد به طرح ناسازواری معدوم مطلق و گزاره‌های همتای آن پرداخته است. تقریر او از این ناسازواری، همانند تقریر کاتبی است. به این بیان که حکم کردن بر چیزی که هیچ ثبوتی ندارد ممتنع است و از سوی دیگر همین حکم به امتناع حکم خود حکم است. پس حکم کردن بر چیزی که هیچ ثبوتی ندارد ممکن است و این نقیض گزاره پیشین است. پاسخ او در برابر این اشکال این‌گونه است که امکان حکم از این جهت است که موضوع متصور است و در ذهن ثبوت دارد، و امتناع حکم از این جهت است که موضوع به‌خودی‌خود و بر پایه مفهومی نااثبات است. بنابراین، موضوع دو جهت دارد و تناقضی پیش نمی‌آید.

تفسیر سخن تفتازانی چنین تواند بود که معدوم مطلق را دو گونه می‌توان درنگریست: نخست این که نگاه را یک‌سره به درون این مفهوم بدوزیم و از هرگونه نگرش وجودی چشم‌پوشیم، آن‌گاه در این مفهوم از جهت مفهومی‌تیش هیچ‌گونه وجودی نخواهیم یافت، و از این روی، حکمی هم بر آن نتوانیم کرد. اما از آن جا که این مفهوم حتی با همین نگرش ویژه خالی از تصور نیست و تصور نحوه‌ای وجود است پس می‌توان بر آن حکم کرد!

وی سپس ناسازواری مجهول مطلق را طرح می‌کند و می‌نویسد: حکم کردن بر هر چیزی مشروط به تصور آن چیز است. بنابراین، حکم کردن بر هر چیزی که این شرط را نداشته باشد ممکن نیست، چراکه با انتفای شرط مشروط هم منتفی می‌شود. لازم این سخن آن است که حکم کردن بر مجهول مطلق که هیچ تصویری ندارد ممکن

۱. برای روشن‌تر شدن این تحلیل خوب است که آن را با گفتار حکیمان اسلامی درباره ماهیت از آن روی که ماهیت است (من حیث هی هی) مقایسه کرد.

نباشد و این لازم باطل است؛ زیرا موضوع این گزاره یا به گونه‌ای معلوم و متصور است، که در این صورت گزاره کاذب خواهد بود، چراکه بر معلوم و متصور حکم می‌توان کرد، یا مطلقانه مجهول است که در این صورت بنا بر آنچه گفته شد حکم کردن بر آن ممکن نیست. اما همین حکم به ممکن نبودن حکم خود حکم است و این تناقض است. اگر به جای مجهول مطلق، لاممکن‌التصور را موضوع قرار دهیم همین دشواره پدید می‌آید.

وی پس از این به گزارش و سنجش یک راه‌حل می‌پردازد و می‌نویسد: گاهی چنین پاسخ داده می‌شود که گزاره یادشده یک گزاره مشروط است، به این صورت که «مجهول مطلق، هیچ حکمی نمی‌پذیرد، مادامی که مجهول مطلق است» و در همان حال می‌توان گفت «مجهول مطلق، حکم می‌پذیرد، بالفعل» و این گزاره که یک مطلق عام است نقیض گزاره پیشین نیست؛ چراکه نقیض مشروط عام حینی ممکن است، نه مطلق عام. اما این پاسخ در همه جا گره‌گشا نیست، زیرا به آسانی می‌توان گزاره اصل را به یک دائم مطلق دگرگون ساخت، بدین صورت: «هرچه مجهول مطلق است همواره، حکم نمی‌پذیرد همواره» و می‌دانیم که نقیض دائم مطلق، مطلق عام است.

تفتازانی در کنار این دو ناسازواره پراوازه، ناسازواره‌های دیگری را نیز نقل می‌کند. از آن جمله این که ما موجود را تقسیم می‌کنیم به ثابت در ذهن و ناثابت در ذهن، نیز به ممکن‌التصور و لاممکن‌التصور؛ و در تقسیم اقسام از یکدیگر - دست کم در ذهن - تمیز می‌یابند و تمیز ذهنی فرع بر ثبوت ذهنی و تصور است. پس باید که ناثابت در ذهن قسمی از ثابت و لاممکن‌التصور قسمی از ممکن‌التصور باشد؛ یعنی چیزی قسم قسم خود گردد.

پاسخ او به همه این ناسازواره‌ها یک چیز است: تمایز میان حیثیت تصور و حیثیت ذات موضوع. به دیگر سخن، چندگانگی موضوع. مجهول مطلق از حیث ذات

حکم‌ناپذیر است، ولی از حیت متصور بودن حکم‌پذیر. ناثابت در ذهن از حیت ذات قسیم ثابت در ذهن است و از حیت متصور بودن قسم آن. لاممكن التصور از حیت ذات قسیم ممكن التصور است، اما از حیت متصور بودن قسم آن (۳۸۴/۱-۳۸۷).
 در کلام تفتازانی «ذات»، واژه‌ای کلیدی است که از رهگذر آن می‌توان به تفسیر گفتار وی نشست. در گفتمان حکمی، ذات به ماهیتی گفته می‌شود که دارای وجود خارجی است. خواجه در تجرید می‌گوید: «و تُطلق... الذات و الحقیقه علیها [أی علی الماهیه] مع اعتبار الوجود» (نک: حلی، کشف المراد، ۱۲۵؛ لاهیجی، ۲۳/۲). حکیم سبزواری نیز می‌نویسد: «ذات و حقیقت بر ماهیتی که همراه با وجود خارجی است حمل می‌شود. از این روی باید گفت ماهیت عنقا و نه ذات و حقیقت عنقا. بنابراین، ماهیت اعم از آن دو است. اما بسا که این فرق رعایت نشود و هر یک به معنای دیگری به کار رود» (۳۳۳/۲).^۱ بر همین قیاس، در سخن تفتازانی نیز ذات هم می‌تواند به معنای ماهیت ذهنی و مفهوم باشد و هم به معنای ماهیت خارجی و مصداق. در صورت نخست، این پاسخ به همان راه‌حل پیشین در باب معدوم مطلق بازمی‌گردد. اما در صورت دوم، کلام او را چنین می‌توان تفسیر کرد که مصداق مجهول مطلق یعنی همان که به ذهن نیامده حکم‌ناپذیر است ولی مفهوم آن که تصور شده حکم‌پذیر است. نیز مصداق ناثابت در ذهن قسیم ثابت در ذهن است، اما مفهوم آن قسم ثابت در ذهن. مصداق لاممكن التصور هم قسیم ممكن التصور است و مفهوم آن قسم ممكن التصور. همین پاسخ را در حلّ پارادوکس معدوم مطلق نیز می‌توان به کار برد، با این تفاوت که چون معدوم مطلق هیچ مصداقی ندارد باید نخست برای آن مصداق فرض کرد.

ناسازواری‌های همسرشت و همسرنوشت

ناسازواری معدوم مطلق را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان تقریر کرد: از آن‌جا که

۱. «ذات» را در ادبیات فلسفه اسلامی، اطلاعات دیگری نیز هست. رک: مدرّس طهرانی، آقاعلی، مجموعه مصنفات، ج ۲، مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق: محسن کدیور، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.

حمل یک چیز بر خودش ضروری است، پس وقتی معدوم مطلق را موضوع یک گزاره قرار می‌دهیم، می‌توانیم خودش را بر خودش حمل کنیم و بگوییم: «معدوم مطلق معدوم مطلق است». از سوی دیگر، چون هر مفهومی که در ذهن تقرّر یابد فردی از موجود مطلق می‌باشد پس می‌توان گفت: «معدوم مطلق موجود است». بنابراین، تا کنون چهار تقریر از ناسازواره معدوم مطلق به دست داده شد:

۱- اخبارپذیری و اخبارناپذیری معدوم مطلق به روایت کاتبی؛

۲- معلوم بودن و معلوم نبودن معدوم مطلق به روایت همو؛

۳- معدوم بودن و موجود بودن معدوم مطلق به روایت قاضی عضد؛

۴- معدوم بودن و موجود بودن معدوم مطلق به روایت اخیر.

در کتاب‌های منطقی، فلسفی و کلامی افزون بر ناسازواره‌های پیشگفته، شماری دیگر از گزاره‌های متناقض‌نما یاد می‌شوند که می‌توان مجموع آن‌ها را از باب نام‌گذاری کلّ به جزء، خانواده‌ی ناسازواره معدوم مطلق نامید. از آن‌جا که این ناسازواره‌ها با ناسازواره معدوم مطلق هم‌سرشت‌اند، هم‌سرنوشت نیز خواهند بود؛ یعنی راه‌حلی که برای این یک پیدا شود، برای آن دیگران هم به کار تواند رفت. نمونه‌های زیر از آن جمله‌اند:

۱- ناسازواره مجهول مطلق، که همانند ناسازواره معدوم مطلق به چند گونه

تقریرپذیر است:

۱-۱- امکان و امتناع حکم بر مجهول مطلق که پیش از این در کلام تفتازانی

خواندیم. تناقض در این‌جا بر محور محمول است.

۱-۲- «مجهول مطلق اخبارپذیر نیست»؛ چراکه اخبار فرع بر تصوّر است و هر

متصوّر معلوم؛ و از سوی دیگر، همین عدم اخبار خود اخبار است و - چنان که گفته

شد - اخبار فرع بر تصوّر است و هر متصوّر معلوم. پس مجهول مطلق هم باید

مجهول باشد و هم معلوم. تناقض در این دو گزاره بر محور موضوع است.

۱-۳- از آنجا که حمل یک چیز بر خودش ضروری است، پس وقتی مجهول مطلق را موضوع یک گزاره قرار می‌دهیم می‌توانیم خودش را بر خودش حمل کنیم و بگوییم «مجهول مطلق، مجهول مطلق است»، و از سوی دیگر، چون هر محمولی در ذهن حصول دارد و هر چه در ذهن حصول یابد معلوم است، پس می‌توان گفت «مجهول مطلق معلوم است».

۲- ناسازواری «ناثابت در ذهن» و «لاممکن‌التصور» را نیز بر همین سان می‌توان تقریر کرد. گذشته از آن، این دو مفهوم، خود به‌تنهایی، بی آن که جزء قضیه باشند نیز خودبرانداز می‌نمایند؛ چراکه متصورند و ثبوت ذهنی دارند.

۳- هرگاه مفهوم عامی را مقید یا مضاف گردانیم خاص می‌گردد. و همواره عام بر خاص صدق می‌کند. بنابراین، اگر عدم را به عدم اضافه کنیم مفهوم خاصی چون عدم عدم به دست می‌آید که عدم عام بر آن صدق می‌کند و در نتیجه می‌توان گفت: «عدم عدم نوعی از عدم است». از سوی دیگر، چون نقیض هر چیزی سلب و عدم همان چیز است پس می‌توان گفت: «عدم عدم نقیض عدم است»، در حالی که نوعیت و تقابل با یکدیگر ناسازگارند؛ زیرا نخستین مستلزم اندراج و دومین مستلزم انسلااب است.

۴- خرد به بداهت حکم می‌کند که «اجتماع دو نقیض ممتنع است». از دیگر سوی، چون هر حکمی وابسته به تصور موضوع است، پس اجتماع دو نقیض نیز باید تصور شود تا به امتناع آن حکم توان کرد. نیز می‌دانیم که هر تصویری موجودی ذهنی است، و موجود یا واجب است یا ممکن، و چون این موجود ذهنی واجب نیست، پس ممکن است. در نتیجه، «اجتماع دو نقیض ممکن است». همین سخن را درباره دور و تسلسل نیز می‌توان گفت، با این تفاوت که حکم به امتناع آن‌ها بدیهی نیست.

۵- ناسازواری شریک‌الباری که بر دو گونه تقریرپذیر است:

۵-۱- برهان‌های گوناگونی این گزاره را اثبات کرده‌اند که «شریک‌الباری ممتنع».

از دیگر سوی، چون هر حکمی وابسته به تصوّر موضوع است پس «شریک‌الباری» نیز باید تصوّر شود تا به امتناع آن حکم توان کرد. نیز می‌دانیم که هر متصوّر موجودی ذهنی است، و موجود یا واجب است یا ممکن، و چون این موجود ذهنی واجب نیست، پس ممکن است. در نتیجه می‌توان گفت: «شریک‌الباری ممکن».

۵-۲- از آن‌جا که حمل یک چیز بر خودش ضروری است، پس وقتی «شریک‌الباری» را موضوع یک گزاره قرار می‌دهیم می‌توانیم خودش را بر خودش حمل کنیم و بگوییم: «شریک‌الباری شریک‌الباری است»، از سوی دیگر، چون این مفهوم را تصوّر کرده‌ایم و هر متصوّر موجودی ممکن است و هر موجود ممکن مخلوق و آفریده خداوند است، پس می‌توان گفت: «شریک‌الباری مخلوق‌الباری است».

۶- ناسازواره جزئی و کلی. از آن‌جا که حمل یک چیز بر خودش ضروری است، پس وقتی «جزئی» را موضوع یک گزاره قرار می‌دهیم می‌توانیم خودش را بر خودش حمل کنیم و بگوییم: «جزئی جزئی است» از سوی دیگر، چون مفهوم جزئی قابل انطباق بر مصداق‌های بسیاری چون رضا و علی و کامران و... است جزئی نیست، بلکه کلی است.

۷- حکیمان بر پایه نگره وجود ذهنی بر آن‌اند که هنگام علم به اشیای خارجی، ماهیت آن‌ها با حفظ ذاتیات به ذهن می‌آید. بر این نگره چنین خرده گرفته‌اند که بر این پایه هنگام تعقل یک جوهر خارجی مانند انسان، آنچه به ذهن می‌آید نیز باید جوهر باشد، و این در حالی است که علم کیف نفسانی و عرض است. پس «جوهر ذهنی جوهر است» و در همان حال «جوهر ذهنی کیف نفسانی و عرض است».

۸- نحویان می‌گویند: «از فعل خبر نمی‌توان داد»، در حالی که همین خود اخبار است. از سوی دیگر، مثلاً می‌گویند: «ضرب فعل ماضی است» که این نیز اخبار از فعل است. همچنین، گفته می‌شود: «حرف، استقلال مفهومی ندارد»، در حالی که در این جمله حرف در جایگاه مبتدا قرار گرفته است و مبتدا اسم است و اسم استقلال مفهومی

دارد.

با دقت در نمونه‌های یادشده سه گونه ناسازواره را در آن‌ها می‌توان بازشناخت: نخست، تناقضی که در یک گزاره رخ می‌نماید، مانند گزاره‌های «معدوم و مجهول مطلق اخبارپذیر نیستند» که تناقض از درون محمول آن‌ها آشکار می‌گردد. به دیگر سخن، یکی از دو گزاره متناقض از متن دیگری بیرون می‌آید، نه از جای دیگر. دوم تناقضی که میان دو گزاره پدید می‌آید، مانند «جزئی جزئی است» و «جزئی کلی است». در این نمونه‌ها یکی از دو گزاره متناقض از جای دیگری حاصل شده است، نه از متن گزاره نخست. سوم، تناقضی که در یک مفهوم مفرد نمودار می‌شود، پیش از آن که به قالب قضیه درآید مانند مفهوم «ناثابت در ذهن» و «لاممکن‌التصور»^۱.

از سوی دیگر، گاه یکی از دو گزاره متناقض در قالب حمل شیء بر خود است مانند این دو گزاره: «شریک‌الباری شریک‌الباری است» و «شریک‌الباری مخلوق‌الباری است». گاه نیز هیچ یک از آن دو چنین نیست، مانند این دو: «شریک‌الباری ممتنع» و «شریک‌الباری ممکن». در گونه نخست راه فروگشودن ناسازواره چندگانگی حمل است و در دیگری چندگانگی موضوع. در بخش‌های آینده این نکته آشکارتر خواهد شد.

دست‌یافتن به درکی درست از راه‌حل‌های ملّاصدرا وابسته به فراهم‌آمدن مقدّماتی درباره تناقض و حمل است که در دو بخش آینده به آن می‌پردازیم.

درباره تناقض

غیریت (این نه آنی) از عوارض ذاتی کثرت است و آن خود بر دو گونه است: ذاتی و غیرذاتی. غیریت ذاتی را تقابل گویند و آن را به «امتناع اجتماع دو چیز در یک محل، از یک جهت، و در یک زمان» تعریف کرده‌اند. تقابل، خود بر چهار گونه است:

۱. رک: جوادی آملی (۱، ۳، ص ۳۷۹). در این منبع تقسیم سه‌گانه ناسازواره‌ها از شرح منظومه حکیم سبزواری نقل شده است، بی ذکر نشانی. من آن را در شرح منظومه جستیم، اما نیافتم.

تقابل سلب و ایجاب، تقابل عدم و ملکه، تضایف و تضاد.

حکیمان بزرگی چون سهروردی، ابن سینا و ملاصدرا تقابل سلب و ایجاب را هم در قضایا و هم در مفردات روا می‌دانند. شیخ اشراق در *مطارحات* می‌نویسد: «از جمله تقابل‌ها تقابل ایجاب و سلب است، خواه در قضیه باشد، چنان‌که می‌گویی: زید سفید است و زید سفید نیست، و خواه در غیر قضیه، مانند سفیدی و ناسفیدی. پس دانستی که آن کس که می‌گوید تناقض همان تقابل سلب و ایجاب است^۱ خطا کرده است؛ زیرا بر پایه اصطلاح منطقیان، قضیه در مفهوم تناقض دخیل است و آنان تناقض را به اختلاف دو قضیه در ایجاب و سلب... تعریف کرده‌اند. پس باید که قضیه در تعریف آن برگرفته شود. اما تقابل در حقیقت میان خود نفی و اثبات است و دو قضیه متقابل‌اند، نه از آن روی که دو قضیه‌اند و نه به اعتبار موضوع، بل که به اعتبار سلب و ایجابی که مضاف به یک چیز است» (*مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ۳۱۳/۱). صدرالمتهلین نیز با شیخ اشراق هم‌داستان است و در مقام استشهاد از شیخ‌الرئیس چنین روایت می‌کند که «دو متقابل به سلب و ایجاب اگر صدق را برتتابند بسیطانند [= مفردند]، مانند الفرسیه و اللافرسیه، و گرنه مرکب‌اند [= قضیه‌اند] مانند زید فرس و زید لیس بفرس» (*الحکمة المتعالیة*، ۸۸/۲). حاصل آن که تقابل سلب و ایجاب هم در مفردات جاری است و هم در قضایا. قسم دوم را تناقض می‌نامند که تقابل آن، بالذات از آن سلب و ایجاب است و بالعرض از آن قضیه.

در برابر، کسانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه طباطبایی تقابل سلب و ایجاب را در قضایا روا می‌دانند و نه در مفردات. عبارت خواجه در *تجربید* چنین است: «...السلب و الایجاب و هو راجع الی القول و العقد» (حلی، *کشف المراد*، ۱۵۹). اگر «قول و عقد» به معنای قضیه باشد ظاهر عبارت آن است که تقابل سلب و ایجاب در قضیه است، نه در مفرد. ملاصدرا پس از گزارش و سنجش سخن خواجه می‌گوید: اگر

۱. یعنی تقابل سلب و ایجاب را مساوی با تناقض می‌داند، نه اعم از آن.

مراد از سلب و ایجاب - چنان‌که برخی از شارحان گفته‌اند - ادراک وقوع و عدم وقوع باشد سخن وی پذیرفتنی است؛ زیرا ادراک وقوع و ادراک عدم وقوع اموری عقلی‌اند و بر نسبت وارد می‌شوند که آن نیز امری عقلی است. ادراک وقوع نسبت و ادراک عدم وقوع نسبت اگر در ظرف ذهن بماند «عقد» نامیده می‌شود که به معنای اعتقاد است، و اگر در قالب لفظ درآید «قول» (شیرازی، صدرالدین، *الحکمة المتعالیة*، ۸۹/۲). لاهیجی در *شوارق‌الالهام* (۲۳۵/۲) عبارت *تجربید* را چنین آورده: «و هو راجع الی القول و العقل»، سپس *قول* را به وجود لفظی و *عقل* را به وجود ذهنی تفسیر کرده است. بنابراین، سخن خواجه به این معنا است که تقابل سلب و ایجاب تنها در ذهن و زبان رخ می‌نماید و نه در خارج؛ چراکه تقابل نسبت است، و نسبت بر دو سوی خود استوار است، و یکی از دو سوی نسبت در این قسم تقابل عدم است، و عدم اعتباری ذهنی است و مصداق خارجی ندارد. این چیزی است که ملاًصدرا خود بدان معترف است و آن را یکی از احکام تقابل سلب و ایجاب می‌داند. حکیم سبزواری نیز در پانوشت این بخش از *اسفار* با استناد به *شوارق* سخن خواجه طوسی را با همین بیان توجیه کرده است.

علّامه طباطبایی نیز مانند ملاًصدرا بر آن است که این قسم از تقابل، بالذات میان سلب و ایجاب است و بالعرض میان دو قضیه. اما از سوی دیگر، تقابل میان مفردات را از رهگذر انحلال به قضیه تبیین می‌کند؛ یعنی از دیدگاه ایشان تقابل سلب و ایجاب ذاتاً میان مفردات برقرار نیست. استدلال ایشان چنین است که اگر ما یک مفهوم - مانند انسان - را بدون اعتبار وجود و تنها از آن روی که مفهوم است نفی کنیم آن گاه مفهوم دیگری به دست خواهد آمد - مانند نایمان - که جدا و منعزل از مفهوم نخست است. اما این جدایی و انعزال به معنای تناقض نیست؛ زیرا همه مفاهیم از یکدیگر منعزل‌اند ولی چنین نیست که متناقض هم باشند. پس می‌باید که در مفهوم نخست وجود و در مفهوم دوم عدم را اعتبار کرد، همچون وجود انسان و عدم انسان. در این صورت آن دو

مفهوم به دو هلیت بسیط، مانند «انسان موجود است» و «انسان موجود نیست»، انحلال می‌یابند و تقابل در پایه نخست میان سلب و ایجابی است که در این دو گزاره هست، و در پایه دوم میان خود این دو گزاره، و در پایه سوم میان دو مفهوم مفردی که به این دو تحلیل شده‌اند. در مرکب‌های ناقص، مانند سفیدی برف و ناسفیدی برف، نیز همین بیان جاری است، با این تفاوت که آن‌ها به هلیات مرکبی چون «برف سفید است» و «برف سفید نیست» تحلیل می‌شوند (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۱۹۰؛ شیرازی، صدرالدین، *الحکمة المتعالیة*، ۸۸/۲، پانویس).

فلسفیان و منطقیان از دیرباز در تناقض قضایا هشت وحدت را شرط کرده‌اند: وحدت موضوع، محمول، اضافه، شرط، زمان، مکان، جزء و کل، قوه و فعل (طوسی، *اساس الاقتباس*، ۹۷). چنان‌که گفته می‌شود، ملأصدرا وحدت حمل را هم به این وحدت‌های هشت‌گانه افزوده است، اما از برخی از عبارات‌های وی چنین برمی‌آید که وحدت حمل پیش از او نیز معتبر بوده است. در *اسفار* (۲۸۷/۱) می‌خوانیم: «و لذلک أُعْتَبِرَتْ فِی التَّنَاقُضِ وَحْدَةُ الْاِخْرَى سِوَى الشَّرْطِ الثَّمَانِيَةِ الْمَشْهُورَةِ وَ تَلْكَ هِيَ وَحْدَةُ الْحَمْلِ». و در *الشواهد الربوبية* (۲۹) آمده است: «و لهذا اعتبروا فی شرائط التناقض وحدة اخرى من جملة الوحدات و هي وحدة الحمل». میرداماد نیز می‌گوید: «و لذلک أُعْتَبِرَ فِی وَحْدَاتِ التَّنَاقُضِ وَحْدَةُ الْحَمْلِ فَوْقَ الْوَحْدَاتِ الثَّمَانِ» (*مصنفات میرداماد*، ۷۴).

درباره حمل و اقسام آن

از عوارض ذاتی وحدت، هوهویت (این همانی) است که به معنای اتحاد است و اتحاد نیز عبارت است از اشتراک دو امر متغایر در یک چیز. حمل نیز درست به همین معنا است. پس هوهویت، اتحاد و حمل با یکدیگر برابرند. به دیگر سخن، حمل همان مطلق اتحاد است. از این روی، حمل میان هر دو چیزی که از جهتی اختلاف و از جهتی اتحاد داشته باشند، روا است. این معنای عام حمل است که تماثل (اتحاد در نوع

و اختلاف در عوارض شخصی)، تجانس (اتحاد در جنس و اختلاف در نوع) و ... را دربر می‌گیرد، آن سان که می‌توان گفت: «زید عمرو است»، از آن روی که در انسانیت متحدند، و «انسان اسب است»؛ چراکه در حیوانیت مشترک‌اند.

اما در معنای خاص، حمل عبارت است از اتحاد در وجود (ذهنی یا خارجی). حال اگر موضوع و محمول افزون بر اتحاد وجودی اتحاد مفهومی نیز داشته باشند، باید نوعی اختلاف میان آن دو اعتبار کرد، مانند اختلاف به اجمال و تفصیل، در آن‌جا که حدّ را بر محدود حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «انسان حیوان ناطق است»، یا اختلاف به ابهام و تحصّل، آن‌جا که جنس یا فصل را بر نوع حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «انسان حیوان است» یا «انسان ناطق است»؛ چرا که جنس همان نوع است، اما در مقام ابهام، و فصل نیز همان نوع است، اما در مقام تحصّل. از همین دست است اختلاف در تأکید و دفع توهم مغایرت، چنان‌که نخست چیزی را مسلوب از خویش و مغایر با خود فرض کنیم و سپس برای تأکید بر امتناع سلب شیء از خود و دفع توهم مغایرت، خودش را بر خودش حمل کنیم و بگوییم: «انسان انسان است». چنین حملی را که موضوع و محمول آن در مفهوم اتحاد و در یک امر اعتباری اختلاف دارند «اولی ذاتی» می‌نامند، اولی، از آن روی که اولی‌الصدق است و ذاتی بدان سبب که تنها در ذاتیات باب ایساغوجی روا است.

اما اگر موضوع و محمولی که در وجود خارجی یا ذهنی اتحاد دارند در مفهوم مغایرت داشته باشند آن حمل را «شایع صناعی» گویند. شایع است به این دلیل که در میان عموم شیوع دارد، و صناعی است از آن روی که در صناعت‌های علمی به کار می‌رود، مانند «ایران سرزمینی زیباست»، «ابر آذاری بر آمد، باد نوروزی وزید»، «کلسیم کُلرید مرکب از دو اتم کلسیم و یک اتم کُلر است» و «لگاریتم حاصل ضرب دو عدد برابر است با مجموع لگاریتم‌های آن دو عدد» (رک: شیرازی، صدرالدین، *الحکمة المتعالیة*، ۱/۲۳۵ و ۲/۷۸ و ۷۹؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، ۲۸؛ طباطبایی، *نهایة الحکمة*،

۱۸۳-۱۸۵؛ همو، *بدایة الحکمة*، ۱۰۷؛ سبزواری، ۳۹۱؛ لاهیجی، ۴۹۰/۱؛ حسینی تهرانی، ۱۰۵؛ حائری یزدی، *هرم هستی*، ۱۹۸).

یادآورد چند نکته در این جا بایسته به نگر می‌رسد:

۱- چنان‌که پیش از این به اشارت گفتیم، حمل چه اولی باشد چه شایع، موضوع و محمول در وجود - یا به بیان دقیق‌تر در افراد و مصادیق - اتحاد دارند. اما حمل اولی افزون بر اتحاد مصداقی، اتحاد مفهومی نیز دارد. پس اثبات اتحاد مفهومی در حمل اولی به معنای نفی اتحاد مصداقی نیست؛ چراکه هرگاه مفهوم واحد باشد ناگزیر مصداق هم واحد خواهد بود. این مطلب را با یک برهان خلف می‌توان اثبات کرد. فرض کنیم در گزاره‌ای چون «الف است»، موضوع و محمول که وحدت مفهومی دارند مصادیق متباینی چون ب و ج داشته باشند، آن‌گاه ب مصداق موضوع خواهد بود ولی مصداق محمول نه، و ج مصداق محمول خواهد بود و مصداق موضوع نه. این بدان معناست که ب و ج مصداق الف باشند و مصداق الف نباشند؛ زیرا موضوع و محمول چیزی جز الف نیست. با این همه، باید به یاد داشت که در حمل اولی همواره از مقام مصداق چشم می‌پوشیم و تنها به مقام مفهوم نظر می‌دوزیم.

۲- پیش از این، گفته آمد که حمل جنس و فصل بر نوع حمل اولی است. بنابراین، گزاره‌هایی چون «انسان حیوان ناطق است»، «انسان حیوان است» و «انسان ناطق است» همه دارای حمل اولی‌اند. اما این بدان شرط است که در این گزاره‌ها تنها بر مفهوم چشم بدوزیم و نگاه را یک‌سره از مصداق بگیریم. ولی اگر در همین گزاره‌ها نظر به مصادیق و افراد خارجی داشته باشیم، حمل آن‌ها شایع خواهد بود، به‌ویژه اگر آن‌ها را در قالب محصورات بیان کنیم و بگوییم: «هر انسانی حیوان ناطق است»، «هر انسانی حیوان است» و «هر انسانی ناطق است»؛ زیرا محصورات دارای عقد وضع و عقد حمل‌اند و مفاد آن‌ها چنین است: چیزهایی که مصداق مفهوم موضوع‌اند مصداق مفهوم محمول نیز هستند. پس معنای گزاره «هر انسانی ناطق است» این است:

یکایک چیزهایی که مصداق مفهوم انسانند مصداق مفهوم ناطق هم هستند.

هوشمندی می‌تواند گفت که شایع بودن حمل در گزاره «هر انسانی حیوان ناطق است» این لازم را در پی دارد که در حمل شایع نیز به سان حمل اولی مغایرت اعتباری موضوع و محمول بسنده باشد و مغایرت مفهومی آن دو بایسته نباشد؛ زیرا در این گزاره موضوع و محمول افزون بر اتحاد مصداقی اتحاد مفهومی نیز دارند و اختلافشان تنها به یک امر اعتباری، یعنی به گشود و بست مفهومی است. در پاسخ می‌گوییم که بدین لازم پایبندم و گواهم بر این مدعا عبارتی است از صدرالمتألهین: «هوهویت^۱ عبارت است از اتحاد میان دو چیز در وجود و آن دو به وجهی از وجوه متغایر و در وجود خارجی یا ذهنی متحدند» (الحکمة المتعالیة، ۷۸/۲). همان‌گونه که می‌بینیم شرط شایع بودن حمل تنها همین است که دو چیز اتحاد وجودی و نیز گونه‌ای تغایر داشته باشند، خواه مفهومی و خواه اعتباری.

راه دیگری که می‌توان پیش نهاد این است که گشود و بست مفهومی و مغایرت به اجمال و تفصیل را یک مغایرت واقعی و نفس‌الامری به شمار آوریم، نه اعتباری. به این معنی که مفهوم بازگشوده و تفصیل‌یافته محمول مرحله و مرتبه‌ای از همان مفهوم فروبسته و مجمل موضوع است، و این تغایر اگر چه واقعی است، سبب دوگانگی مفهوم نمی‌شود، به خلاف حمل شیء بر خود که هیچ‌گونه مغایرت واقعی در آن وجود ندارد.

به هر روی، مسلم است که پاره‌ای از گزاره‌ها، مغایرت موضوع و محمولشان تنها به اجمال و تفصیل است و با وجود این ناظر به مقام مصداق‌اند نه مقام مفهوم، و به همین دلیل چاره‌ای نیست جز این که حملشان را شایع به شمار آوریم، و از سوی دیگر، یا در حمل شایع هم مغایرت اعتباری را بسنده بدانیم و یا مغایرت به اجمال و

۱. حکیم سبزواری در پانوشت این بخش از اسفار، هوهویت را، در این جا، به حمل شایع تفسیر کرده است و دنباله متن نیز همین معنا را تأیید می‌کند.

تفصیل را اعتباری ندانیم.

۳- گاه در یک گزاره مفهوم موضوع خود مصداقی است برای مفهوم محمول. حمل در چنین گزاره‌ای نیز شایع است، چنان‌که «شیء شیء است به حمل اولی» و در عین حال «شیء شیء است به حمل شایع»؛ چراکه مفهوم شیء خود مصداق مفهوم شیء است نیز چنان‌که «جزئی جزئی است، به حمل اولی» و در عین حال «جزئی جزئی است، به حمل شایع»؛ زیرا مفهوم جزئی از آن روی که یک موجود متشخص ذهنی است مصداق مفهوم خودش می‌باشد.

۴- علامه طباطبایی (ره) بر این نکته پای می‌فشارد که جنس عرض عام فصل، و فصل عرض خاص جنس است و بنابراین حمل جنس و فصل بر یکدیگر حمل شایع است (نهایة الحکمة، ۱۰۲). اما برخی این‌گونه حمل را هم اولی می‌دانند (جوادی آملی، ج ۱، ق ۴، ص ۱۸۵) و کسانی حمل جنس بر نوع را شایع (مظفر، ۸۲). بعضی بر آن‌اند که حمل شایع ذاتی قسم دیگری از حمل است که در آن ماهیت بر فرد بالذات حمل می‌شود و اگرچه اتحاد موضوع و محمول آن تنها در وجود است، اما آن را باید ذاتی دانست، ذاتی به معنای بی‌واسطه، نه به معنای ذاتی باب ایساغوجی (حائری یزدی، هرم هستی، ۲۲۲؛ همو، کاوشهای عقل نظری، ۱۷۳، پاورقی ۲۰۱).

۵- گاه «حمل اولی و شایع» قید موضوع است، نه وصف حمل. در گزاره‌هایی از این دست حل تناقض ظاهری در واقع به چندگانگی موضوع است، نه چندگانگی حمل. برای نمونه، شکی نیست که در گزاره‌ای چون «اجتماع نقیضان ممکن است، به حمل اولی» موضوع و محمول تغایر مفهومی دارند، به ویژه اگر بدانیم که «حمل امکان و سایر لوازم ماهیت بر ماهیت، حمل شایع است نه اولی» (طباطبایی، نهایة الحکمة، ۵۸). پس در این گزاره، قید «به حمل اولی» از آن موضوع است، نه حمل، و مراد این است که مفهوم اجتماع نقیضان که موجودی ذهنی است، ممکن است. از این روی، برای پیشگیری از لغزش‌ها و سرگردانی‌ها - به ویژه در مقام آموزش به نوآموزان - بهتر

است این تعبیر به کار نرود و یا اگر به کار می‌رود همواره پس از موضوع و همراه با کسره بیاید. یعنی مثلاً بگوییم «اجتماع نقیضان به حمل اولی ممکن است».

۶- مصداق‌هایی که مایه اتحاد موضوع و محمول هستند دو گونه‌اند: مصداق‌های وجودی و مصداق‌های عدمی. گونه نخست خود سه قسم دارد: ذهنی، خارجی، و فرضی. در یک گزاره منطقی مانند «در شرطی متصل مقدم و تالی متلازم‌اند» مصداق در ذهن وجود دارد و اتحاد موضوع و محمول در همین مصداق ذهنی است و این زیانی به شایع بودن حمل نمی‌رساند. در یک گزاره تجربی مانند «کلسیم کُلرید مرکب از دو اتم کلسیم و یک اتم کُلر است» موضوع و محمول در مصداق خارجی اتحاد دارند، و در گزاره‌ای مانند «دو خدا تباہ‌کننده هستی‌اند» موضوع و محمول در وجود فرضی متحدند.

اما مصداق عدمی چیست؟ آیا این واژه معنایی متناقض ندارد؟ در گزاره‌ای چون «معدوم مطلق اخبارناپذیر است» مصداق معدوم مطلق نه در ذهن وجود دارد و نه در خارج. آری، مفهوم آن در ذهن موجود است و همان است که موضوع گزاره واقع شده است. برای آن، وجود را هم نمی‌توان فرض کرد؛ زیرا موجود فرضی افزون بر آن که مصداق معدوم مطلق نیست، ملاک اخبارپذیری است نه اخبارناپذیری. پس به‌ناچار باید برای آن مصداق‌های مفروض معدوم در نظر گرفت؛ یعنی عقل یک ظرف عدم و یک سرزمین نیستی فرض می‌کند که در آن معدوم‌های فراوانی با حفظ معدومیت تقرر دارند. مفهوم معدوم مطلق و مفهوم اخبارناپذیر در همین مصداق‌های عدمی اتحاد دارند آنچه گفته آمد بر بنیاد تحلیلی ویژه از گزاره‌های غیربُتی است که در بخش‌های آینده در آن باره بیشتر سخن می‌گوییم. از همین روی، بر این پیشنهاد پای می‌فشرم که در تبیین اقسام حمل همواره به جای «اتحاد وجودی» و مانند آن، واژه «اتحاد مصداقی» را به کار بندیم تا اتحاد در مصداق‌های مفروض معدوم را هم در بر بگیرد.

اکنون که مقدماتی در باب تناقض، حمل، و اقسام آن فراهم آمد، نوبت آن است

که با کاوش در نوشته‌های مآصدرا پاسخ‌های او را تبیین کنیم.

راه‌حل‌های صدرالمتألهین

مآصدرا در بخش‌های گوناگونی از *اسفار* و دیگر نوشته‌هایش به دشواره معدوم مطلق و تبیین پاسخ آن پرداخته است. از آن میان در *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا* (۱۲۱/۱ و ۱۲۲) پس از بیان سخن ابن‌سینا می‌نویسد: «می‌توانی گفت که این گزاره - المعدوم المطلق لایخبر عنه - خودبرانداز است؛ زیرا عدم اخبار خود اخبار است. این ایراد همانند شبهه مشهور مجهول مطلق است و پاسخ آن نیز همان پاسخ اندیشه‌مندان راه‌های بسیاری برای فروگشودن آن پیش نهاده‌اند، اما هیچ‌یک راه به جایی نمی‌برد و ما به فضل و بخشش خداوند گره از کار فروبسته آن گشوده‌ایم و راه‌حلی یافته‌ایم که چیزی بر آن نتوان افزود و شکئی در آن نتوان کرد. چکیده آن راه‌حل چنین است: گزاره یادشده سخنی درست است و خود را نقض نکرده؛ زیرا در آن به سان قضایای متعارف از افراد معدوم مطلق خبری داده نشده است؛ چرا که اصلاً فردی ندارد، نه در خارج و نه در ذهن. نیز همچون قضیه طبیعی از طبیعت معدوم مطلق هم اخبار نشده است چون طبیعتی ندارد. بلکه در آن بر مفهوم و عنوان یک امر سراسر پوچ حکم شده است و آن مفهوم خود از افراد موجود است، نه فردی برای خود. اما همین مفهوم به حمل اولی بر خودش حمل می‌شود...؛ زیرا موجود و معدوم به شرط وحدت موضوع متناقض‌اند، اما اگر از یکی مفهوم را بخواهیم و از دیگری موضوع (موضوع خارجی/ مصداق) را، تناقضی پدید نمی‌آید. بنابراین، مفهوم معدوم مطلق در همان حال که معدوم مطلق است می‌تواند موضوع برای موجود باشد، به سبب اختلاف در حمل اولی و شایع. در این خبر و حکم نیز دو اعتبار متناقض با هم جمع شده‌اند، اما نه از جهت تناقض؛ زیرا درستی حکم به عدم حکم و درستی اخبار از این روی است که موضوع این قضیه یعنی معدوم مطلق، فردی از افراد موجود مطلق است و این که می‌گویند

معدوم مطلق هیچ وجودی ندارد بدین معنا است که آن چیزی که این مفهوم بر آن صدق می‌کند هیچ وجودی ندارد و منافاتی با این ندارد که مفهوم و عنوان، موجود باشد».

دقت در عبارت‌های ملأصدرا آشکار می‌سازد که در این بخش دو تقریر از ناسازواری مطرح شده است: تقریر ۱ و ۴. نیز دو پاسخ: چندگانگی موضوع و چندگانگی حمل. چکیده سخن وی در پاسخ به تقریر ۱ این است که گزاره «المعدوم المطلق لایخبر عنه» دو موضوع دارد: مفهوم معدوم مطلق و مصداق‌های فرضی این مفهوم. نخستین، فردی از افراد موجود است و می‌توان از آن خبر داد، و دومین هیچ‌گونه وجودی ندارد و از همین روی نمی‌توان از آن خبر داد. حاصل گفتار وی در پاسخ به تقریر ۴ این است که معدوم مطلق معدوم مطلق است به حمل اولی، و موجود است به حمل شایع.

وی در *سفار* پس از بیان این که وجود ضد و مثل ندارد به تبیین این نکته می‌پردازد که وجود با هیچ‌یک از مفاهیم، حتی با مفهوم عدم منافات ندارد؛ چراکه هیچ مفهومی نیست مگر آن که در خارج و یا در ذهن تحقق دارد. بنابراین، مفاهیم عدمی و صفات سلبی اگرچه در دامان نیستی‌اند، از سویی به آغوش هستی بازمی‌گردند و فراهم نیامدن امور هم‌ستیز و ناهم‌ساز در ظرف خارج که لایه‌ای از لایه‌های وجود و پایه‌ای از پایه‌های هستی است، با فراهم آمدن آن‌ها در مطلق هستی ناسازگار نیست. این که وجود منافی عدم است نه از آن روی است که عدم مفهومی است در کنار دیگر مفاهیم، که با این نگرش عدم از اتصاف به وجود مطلق تن نمی‌زند و از پذیرش لگام هستی سر نمی‌کشد، بل که از این نگرگاه همانند دیگر معانی عقلی و مفاهیم کلی امکان پوشش جامه وجود را به گونه‌ای دارد. آن چیزی که از شمول هستی سر بازمی‌زند و در زیر چتر وجود جای نمی‌گیرد، مصداق فرضی مفهوم عدم است، همان که عقل در چارچوب یک گزاره غیر بتی فردی برای عدم فرضش می‌کند. به دیگر سخن، و هم

برای مفهوم عدم، موصوف و مصداقی برمی‌سازد و سپس به هیچی و پوچی همین مصداق فرضی حکم می‌کند نه آن مفهوم؛ چراکه آن مفهوم در ذهن پدیدار است و وجود دارد.

وی پس از این به تبیین نکته دیگری می‌پردازد و می‌گوید: «مطلق وجود که دربرگیرنده هر چیزی است که به گونه‌ای تحقق و ثبوت دارد، با عدم مطلق که مساوی سلب همه وجودها است متقابل است. اما این دو از یک نگاه دیگر متقابل نیستند. وقتی معدوم مطلق را تصور می‌کنیم و تنها و تنها در خود این مفهوم نظر می‌کنیم، آن را یک‌سره از وجود تهی می‌یابیم؛ زیرا در این نگرش هرگونه وجودی از آن سلب شده است. اما همین نگرش خود گونه‌ای وجود، و همین رهایی گونه‌ای درآویختگی، و همین جدایی گونه‌ای درآمیختگی، و همین برهنگی گونه‌ای پوشیدگی است؛ زیرا این نگرش و اعتبار خالی از نحوه‌ای تصور نیست و تصور وجودی است ذهنی. پس آن نیز فردی از افراد مطلق وجود است». سپس می‌نویسد: «بنگر به فراگیری نور هستی و گستردگی فیض آن که چه‌گونه بر همه مفاهیم و معانی پرتو می‌افکند حتی بر مفهوم ناچیز (لاشیء) و نیستی مطلق و ممتنع‌الوجود، از آن روی که مفاهیمی تمثیل‌یافته در ذهن هستند، نه بدان جهت که سلب و نیستی‌اند» (الحکمة المتعالیة، ۱/۳۳۲).

از رهگذر این دو نکته است که وی دو شیوه متفاوت برای گره‌گشایی از این ناسازواره پیش می‌نهد:

۱- عقل می‌تواند همه مفاهیم حتی عدم خودش، عدم عدم، معدوم مطلق، معدوم در ذهن و همه ممتنعات را تصور کند و می‌تواند مجهول مطلق، مفهوم نقیضان و مفهوم حرف را اعتبار نماید، و سپس احکامی را بر آنها بار کند، چنان‌که عدم اخبار را بر مجهول مطلق، و امتناع اجتماع را بر نقیضان، و عدم استقلال مفهومی را بر حرف. این نه از آن روی است که آنچه تصور می‌کند ذات مجهول مطلق، و حقیقت نقیضان، و فرد حرف، و شخص عدم مطلق، و خود شریک‌الباری است؛ زیرا هر چیزی که در عقل

یا وهم تقرّر می‌باید، به حمل شایع در شمار موجودات امکانی است. بنابراین، همه این مفاهیم اگرچه به حمل اولی بر خود حمل می‌شوند، هیچ‌یک به حمل شایع بر خود حمل نمی‌شوند؛ زیرا این مفاهیم (معدوم مطلق، ممتنع، شریک‌الباری) هیچ فرد و مصداقی در خارج یا ذهن ندارند تا به حمل شایع بر آن‌ها صدق کنند، بلکه عقل با تعمّل و تکاپوی خود افراد و مصادیقی را که سراپا هیچی و پوچی‌اند و به هیچ روی امکان تحقق ندارند، برای این مفاهیم فرض می‌کند، سپس به سبب وجود ذهنی همین مفهوم بر آن افراد فرضی حکم به امتناع حکم می‌کند. این‌ها همه در چارچوب یک گزاره حملی غیربّتی است، در قوه یک شرطی لزومی که مقدّم و تالی آن هر دو کاذب هستند. بنابراین، از مفهوم معدوم مطلق از آن روی که در ذهن تمثّل یافته است می‌توان خبر داد، هرچند به بی‌خبری؛ و از آن نمی‌توان خبر داد، به اعتبار افراد مقدّری که عقل برای آن فرض کرده است. همچنین است گزاره‌های همتای آن، مانند مجهول مطلق و... بل که هر مفهومی که ذاتش در ذهن ارتسام نمی‌یابد، خواه به سبب غایت بطلان، مانند ممتنعات و خواه به دلیل شدّت تحصّل، مانند واجب الوجود.

نکته‌ای که نباید فراموش کرد این است که مفاهیم یادشده در این‌جا دو گونه‌اند که نباید همه را به یک چوب راند. نخست مفاهیمی چون معدوم مطلق، ممتنع و شریک‌الباری؛ و دوم مفاهیمی مانند مجهول مطلق، معدوم در ذهن و حرف. پاسخ ملّاصدرا دربارهٔ دسته نخست روا است؛ زیرا این دسته از مفاهیم‌اند که هیچ مصداقی ندارند و ذهن برای آن‌ها مصداق فرض می‌کند. اما دسته دوم دارای مصداق عینی و واقعی‌اند؛ زیرا موجود خارجی می‌تواند مصداق مجهول مطلق و معدوم در ذهن باشد. مجهول مطلق آن نیست که هیچ موجودیتی ندارد؛ آن است که هیچ معلومیتی ندارد. بنابراین، چیزی که در خارج وجود دارد، اما ما هیچ‌گونه علمی بدان نداریم، مصداق عینی مجهول مطلق و معدوم در ذهن است، نه مصداق فرضی آن. برای نمونه، به‌تازگی دانشمندان افزون بر ۱۲۰ عنصر شناخته شده، عنصر جدیدی را هم کشف کرده‌اند.

همین عنصر جدید پیش از کشف، مصداق عینی مجهول مطلق و معدوم در ذهن بوده است. مطلب درباره «حرف» هم که بسیار روشن است. حرف دارای مصادیق عینی در زبان است.

۲- اگر تنها و تنها به درون مفهوم معدوم مطلق چشم بدوزیم و با این نگرش ویژه به این مفهوم بنگریم، آن را از همه وجودهای خارجی و ذهنی تهی خواهیم یافت و چیزی جز همین مفهوم را در درون آن نخواهیم دید. با این نگرش و اعتبار هیچ محمولی را بر آن حمل نتوان کرد، مگر خود همین مفهوم را. این ملاک امتناع حکم است. اما از سوی دیگر، چون مطلق اعتبار و تصور یک چیز اگرچه در ضمن عدم اعتبار و عدم تصور باشد نحوه‌ای از انحاء وجود آن چیز است، پس مفهوم معدوم مطلق با این نگاه پذیرای وجود است و این خاستگاه امکان حکم است، هرچند حکم به سلب حکم.

همچنین است مجهول مطلق؛ یعنی اگر تنها و تنها به درون مفهوم مجهول مطلق نگاه بدوزیم آن را از هرگونه معلومی برهنه خواهیم یافت، حتی از معلوم بودن به همین وجه این خود دست‌آویز امتناع اخبار است؛ زیرا با این نگرش هیچ محمولی را به جز خود همین مفهوم نمی‌توان بر آن حمل کرد. اما از آن روی که همین نگرش خود نحوه‌ای از انحاء معلومی است، پس این مفهوم در ضمن سلب معلومی آمیخته به معلومی است، و این ملاک امکان اخبار است، هرچند اخبار به عدم اخبار. بنابراین، موضوع این گزاره‌ها دو جهت دارد که مایه پذیرش دو محمول متناقض می‌گردد.

پس از این ملاصدرا کلامی را از خواجه طوسی نقل می‌کند و می‌گوید که وی نیز در نقد محصل به این پاسخ اشاره کرده، آن جا که گفته است: رفع ثبوت مطلق که شامل ثبوت خارجی و ذهنی است از رهگذر آنچه که از بُن ثابت و متصور نیست، تصور می‌شود و حکم کردن بر آن از حیثی که چنین تصویری است، درست است، ولی

از آن جهت که ثابت نیست، درست نیست *(الحکمة المتعالیة، ۱/۳۳۱-۳۳۵)*؛ نیز نک: طوسی، *تلخیص المحصل*، ۱۶۲؛ علامه حلّی، *کشف المراد*، (۱۰۱).
دوگانگی پاسخ‌های صدرالمتألهین را اگرچه با دقت در *اسفار* می‌توان دریافت، اما در *تعلیقه شرح حکمة الاشراق* با عبارت «و فیہ وجه آخر» (۱۰۴) آشکارا بدان رهنمون شده است.

حاصل آن که پاسخ نخست از رهگذر چندگانگی موضوع است؛ یعنی این گزاره دو موضوع دارد: موضوع نخست مفهوم است که موجودی ذهنی است و از این روی می‌توان از آن خبر داد و بر آن حکم کرد و محمول‌هایی چون موجود، ممکن عام، عرض، علم، کیف نفسانی و... را بر آن حمل کرد؛ و موضوع دوم افراد فرضی این مفهوم است که پوچی محض‌اند و از آن‌ها خبری نمی‌توان داد. به دیگر سخن، معدوم مطلق به حمل اولی اخبارپذیر است و معدوم مطلق به حمل شایع اخبارپذیر نیست (قیدها از آن موضوع هستند نه حمل). اما در پاسخ دوم موضوع واحد دارای دو جهت است: یکی صرف مفهوم که در ذات خود از هرگونه موجودیت و معلومیتی خالی است و از این روی هیچ محمولی را جز خود نمی‌پذیرد (یعنی معدوم مطلق به حمل اولی اخبارپذیر نیست)؛ و دیگر موجودیت و معلومیت همین نگرش که مایه اخبار به عدم اخبار می‌شود.

یادآورد چند نکته در این جا بایسته است: نخست آن که اگر چه در نوشته‌های گوناگون، عبارت‌های «به حمل اولی و شایع» به کار رفته‌اند، اما هیچ‌یک از این دو پاسخ از رهگذر چندگانگی حمل نیست. دو دیگر این که در پاسخ نخست، حمل اولی، به عنوان قید موضوع، ملاک اخبار است، اما در پاسخ دوم ملاک عدم اخبار. باید گفت که این نیز یک اشتراک لفظی است؛ زیرا در پاسخ نخست وقتی موضوع مقید به قید حمل می‌شود، مراد مفهوم موضوع است، اما از آن روی که موجودی ذهنی است. ولی در دومی مراد مفهوم موضوع است، تنها از آن روی که مفهوم است. کاربرد همین واژگان

ناروا و نابسامان، خطاها و دشواری‌هایی را در فهم این مطلب نه چندان سخت پدید آورده است که در سطرهای آینده به آن می‌پردازم.

تبارشناسی پاسخ‌های دوگانه ملّاصدرا

در بخش پیشین دیدیم که ملّاصدرا در شرح و تعلیقه بر الهیات شفا (۱۲۱/۱ و ۱۲۲) خود را یگانه کسی می‌داند که گره از کار فروبسته این ناسازواره گشوده است. اما با کمال شگفتی باید گفت که هر دو راه‌حلّ یادشده پیش از ملّاصدرا در الأفق‌المبین میرداماد آمده است: «و از این رهگذر است که آن دشواره در حمل ایجابی بر مفهوم‌های ممتنع... از میان برداشته می‌شود؛ چراکه ذهن می‌تواند مفهوم دو نقیض را اعتبار کند و به تناقض میان آن دو حکم نماید... و می‌تواند همه مفهوم‌ها حتی عدم خود، عدم عدم، معدوم مطلق، معدوم در ذهن، و همه ممتنعات را تصوّر کند، نه از آن روی که آنچه تصوّر می‌کند حقیقت ممتنع است، زیرا بر هرچه در ذهن جای می‌گیرد ممکن بودن حمل می‌شود، بل بدین‌سان که مفردات را تصوّر می‌کند و برخی را به برخی دیگر اضافه می‌کند و از این راه مفهوم اجتماع نقیضان یا شریک الباری، و معدوم ذهنی یا معدوم مطلق، در ذهن تمثّل می‌یابد و تنها همین عنوان به حمل اولی بر آن حمل می‌شود، اگرچه نه به حمل شایع. زیرا این مفهوم‌عنوانی برای طبیعت‌های متقرّر در ذهن یا عین نیست، و تنها عقل است که با پویش خود به‌گونه‌ای کاملاً فرضی چنین می‌انگارد که آن مفهوم‌عنوانی است برای طبیعتی باطل‌الذات، محروم از تقرّر، و ناشناخته. و از بهر پدیدار بودن این مفهوم [در ذهن]... می‌توان بر آن حکم کرد به امتناع حکم و می‌توان به‌گونه‌ای ایجاب حملی غیربیتی از آن خبر داد... و امتناع حکم به اعتبار انطباق بر آن چیزهایی است که فرض می‌شود این مفهوم به ازای آنهاست... و از راهی دیگر: این نگرش چون اعتبار معدوم مطلق است برهنه از همه‌ی گونه‌های

۱. حتی عبارت‌پردازی ملّاصدرا بسیار نزدیک به عبارت‌پردازی میرداماد است.

هستی، پس این مفهوم در این نگرش به هیچ گونه وجودی ملحوظ نیست، و این ملاک امتناع حکم است. ولی چون همین اعتبار خود گونه‌ای از گونه‌های هستی این مفهوم است، پس این مفهوم در همین نگرش و با همین لحاظ آمیخته به وجود است، و این ملاک امکان حکم است به سلب حکم یا به ایجاب آن سلب. پس در موضوع گزاره دو حیثیت تقییدی وجود دارد که بر پایه‌ی آن دو، حکم و سلب حکم هر دو درست است.» (۴۴-۴۶). میرداماد خود راه‌حل دوم را به خواجه نصیر نسبت می‌دهد و می‌گوید: «شاید این همان چیزی است که برخی از پژوهشگران خواسته‌اند: "رفع ثبوت خارجی و ذهنی با آن چیزی که از بُن ثابت و متصور نیست تصور می‌شود و، بنابراین، می‌توان بر آن حکم کرد از آن روی که چنین متصور است، اما از آن روی که ثابت نیست نمی‌توان بر آن حکم کرد. و [بدین‌سان] تناقضی وجود ندارد به سبب اختلاف موضوع‌ها"» (۴۶). افزون بر این، در بخش‌های پیشین دیدیم که رد پای هر دو راه‌حل یادشده را در نوشته‌های کسانی چون ایچی و تفتازانی نیز می‌توان یافت (نک: همین مقاله، ۱۸۳-۱۸۷).

اکنون پرسش مهم این است که آیا می‌توان بر پایه شواهد یادشده ملأصدرا را به انتحال متهم کرد؟ با توجه به جایگاه فلسفی ملأصدرا و شمار نوآوری‌های مهم فلسفی او - که او را از ارتکاب چنین کارهایی بی‌نیاز می‌سازد - اتهام انتحال ناروا به نظر می‌رسد. از این رو، باید این هم‌سانی را به گونه‌ای دیگر توجیه کرد: از فیلسوفی چون ملأصدرا با آن اطلاعات گسترده دانشنامه‌ای‌اش چندان هم دور از انتظار نیست که نکته‌ای را از استاد خود بیاموزد و این نکته همراه با گونه‌ای فراموشی در ذهن او فرونشیند و رسوب کند و پس از مدتی دوباره از ژرفاهای ذهن او برخیزد و به آستانه‌ی هوشیاری او بازگردد و در این بازگشت پاره‌ای از داده‌های نخستین (مانند منبع و خاستگاه یادگیری) یک‌سره فراموش شود، و از این رو، گمان کند که این نکته آموخته زاده ذهن خود اوست.

بازخوانی عبارتهای علامه طباطبایی در پرتو سخنان ملاصدرا

علامه طباطبایی (ره) در دو کتاب ارزشمند *بدایة الحکمة* و *نهایة الحکمة* به پیروی از صدرالمتألهین به این دشواره پرداخته است. در *بدایة* (۲۳) مسأله را چنین پاسخ می‌دهد: «معدوم مطلق معدوم مطلق است به حمل اولی، و از آن نمی‌توان خبر داد، و در عین حال معدوم مطلق نیست، بل که موجودی از موجودات ذهنی است به حمل شایع و از این روی از آن خبر می‌دهیم به بی‌خبری. بنابراین تناقضی در کار نیست». در *نهایة* (۲۹) می‌خوانیم: «معدوم مطلق از آن روی که در واقع پوچی محض است اخبارپذیر نیست، اما از آن روی که مفهوم آن ثبوت ذهنی دارد می‌توان از آن اخبار کرد به عدم اخبار. به دیگر سخن، معدوم مطلق به حمل شایع اخبارپذیر نیست و معدوم مطلق به حمل اولی اخبارپذیر است» (۲۹). چنان‌که می‌بینیم در عبارت *بدایة* حمل اولی ملاک عدم اخبار است، اما در عبارت *نهایة* ملاک اخبار. همین اختلاف سبب پاره‌ای برداشت‌های نادرست شده است، تا آن‌جا که در برخی از تعلیقه‌ها می‌خوانیم: «و کلام الاستاذ فی *بدایة الحکمة* لایخلو من اضطراب» (مصباح یزدی، ۵۰). اما چنان‌که پیش از این آشکار گردید ملاصدرا در برابر این ناسازواره دو پاسخ پیش نهاده است که عبارت *بدایة* ناظر به پاسخ دوم و عبارت *نهایة* ناظر به پاسخ نخست است. مراد علامه از این عبارت در *بدایة* که «معدوم مطلق، معدوم مطلق است به حمل اولی، و از آن نمی‌توان خبر داد» این است که اگر ما تنها به مفهوم معدوم مطلق که در ذات خود از هرگونه موجودیت و معلومیتهایی تهی است بنگریم، خواهیم دید که چیزی جز معدوم مطلق نیست و از این روی هیچ محمولی را جز خود نمی‌پذیرد. دنباله سخن ایشان هم که فرموده‌اند: «و در عین حال معدوم مطلق نیست، بلکه موجودی از موجودات ذهنی است به حمل شایع و از این روی از آن خبر می‌دهیم به بی‌خبری» بدین معنا است که همین نگرش هستی‌زدا، خود، هستی‌زا است، و خود نحوه‌ای از آنحای موجودیت این مفهوم است که مایه اخبار به عدم اخبار می‌شود. اما مقصود ایشان از این عبارت در

نهاییه که «معدوم مطلق از آن روی که در واقع پوچی محض است اخبارپذیر نیست» این است که از افراد فرضی این مفهوم که پوچی محض‌اند خبری نمی‌توان داد. در ادامه فرموده‌اند: «اما از آن روی که مفهوم آن ثبوت ذهنی دارد می‌توان از آن اخبار کرد به عدم اخبار» که عبارتی آشکار و روشن و بی‌نیاز از توضیح است. بنابراین، در واپسین جمله ایشان، مراد از «معدوم مطلق به حمل شایع» همان مصادیق فرضی معدوم مطلق است و منظور از «معدوم مطلق به حمل اولی» مفهوم معدوم مطلق از حیث وجود ذهنی. بدین‌سان، نسبت پریشان‌گویی از آستان علامه (ره) پیراسته می‌گردد.

برآیند جستار

۱. از کاوش در سخنان صدرالمتألهین دانسته شد که او برای ناسازواری معدوم مطلق دو راه‌حل پیش نهاده است: نخست، دوگانگی موضوع؛ و دوم، دوگانگی حیثیت موضوع.
۲. عبارت علامه طباطبایی در *بدایة‌الحکمة* ناظر به پاسخ دوم، و در *نهایة‌الحکمة* ناظر به پاسخ نخست صدرالمتألهین است. بنابراین، نوشتار ایشان - آن‌گونه که برخی از فلسفه‌پژوهان برجسته معاصر پنداشته‌اند - مضطرب و پریشان نیست.
۳. اگرچه صدرالمتألهین فروگشودن ناسازواری معدوم مطلق را به خود نسبت می‌دهد، هر دو راه‌حل او (حتی در نحوه عبارت‌پردازی) برگرفته از میرداماد است و، افزون بر این، نشانه‌های آشکاری از هر دو راه‌حل در نوشته‌های دانشمندانی چون قاضی عضدالدین ایجی، سعدالدین تفتازانی و خواجه نصیرالدین طوسی پیدا می‌شود. با وجود این، «نسبت فراموشی» موجه‌تر از «اتهام انتحال» به نظر می‌رسد.
۴. از نکاتی که به طور ضمنی در این پژوهش روشن گردید این بود که در حمل شایع پس از اتحاد مصادیق موضوع و محمول، مغایرت اعتباری آن دو بسنده است و مغایرت مفهومی بایسته نیست.

منابع

- آملی، محمدتقی؛ *دررالفوائد*، مؤسسه دارالتفسیر، قم، ۱۳۷۴.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
- بريجانيان، ماری؛ *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.
- تفتازانی، مسعود بن عمر؛ *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۳۷۰ش.
- جرجانی، علی بن محمد؛ *شرح المواقف*، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ق.
- جوادی آملی، عبدالله؛ *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسا، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۲.
- حائری یزدی، مهدی؛ *کاوشهای عقل نظری*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۷.
- _____؛ *هرم هستی*، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، تهران، ۱۳۶۰.
- حسینی تهرانی، سید هاشم؛ *توضیح المراد*، مطبعة مصطفوی، ۱۳۸۱ق.
- حلی، حسن بن یوسف؛ *ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد*، به راهنمایی و کوشش سید محمد مشکوه، پیشگفتار و پاورقی و تصحیح از علینقی منزوی، تهران، بی نا، ۱۳۳۷.
- _____؛ *الجوهرنضید فی شرح منطق التجرید*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۸۱.
- _____؛ *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۵ق.
- سبزواری، حاج ملّاهادی؛ *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق: مسعود طالبی، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش؛ *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰. شیرازی، قطب‌الدین؛ *شرح حکمة الاشراق*، با تعلیقات مآصدرا، چاپ سنگی، بی‌جا، بی‌تا.

_____؛ *شرح حکمة الاشراق سهروردی*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.

_____؛ *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مع حواشی الحاج مآهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه‌ی مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۲.

_____؛ *اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة*، با ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، انتشارات مؤسسه‌ی مطبوعاتی نصر، تهران، بی‌تا.

_____؛ *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.

طباطبایی، محمدحسین؛ *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق: عباس‌علی زارعی سبزواری، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.

_____؛ *بداية الحکمة*، تصحیح و تدقیق: غلامرضا فیاضی، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۵ق.

طوسی، محمد بن محمد بن حسن؛ *اساس الاقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶.

_____؛ *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل و دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۹.

کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی بن عمر؛ *حکمة العین*، با شرح شمس‌الدین محمد بن مبارکشاه بخاری، با مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مؤسسه چاپ و انتشارات و گرافیک دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳.

لاهیجی، عبدالرزاق؛ *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تقدیم و اشراف: جعفر سبحانی، تحقیق: اکبر اسد علی زاده، مؤسسه الامام الصادق، قم، ۱۴۲۵ق.

مصباح یزدی، محمدتقی؛ *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، مؤسسه ی در راه حق، قم، بی تا.

مطهری، مرتضی؛ *شرح مبسوط منظومه*، انتشارات حکمت، بی جا، ۱۴۰۶ق.

المظفر، محمدرضا؛ *المنطق*، مؤسسه انتشارات دارالعلم، قم ۱۳۷۵.

میرداماد، محمد باقر، *مصنفات میرداماد*، ج ۲ (الأفق المبین)، به اهتمام عبدالله نورانی،

انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.

Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, ۲۰۰۱.

Lannone, A. Pablo, *Dictionary of World Philosophy*, Routledge, London and New York, ۲۰۰۱.

Moore, Gregory H., 'Paradoxes of Set and Property' in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge, ۱۹۹۸, vol. ۷.

Van Heijenoort, John, 'Logical Paradoxes' in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. ۵.