

نقدی بر تحلیل زمانی قضایای موجهه

علی اکبر احمدی افرمجانلی *

چکیده

موضوع محوری مقاله حاضر دلالت‌شناسی قضایای موجهه (به‌ویژه قضایای ضروری و دائمه) است. در این باب ابتدا شرح مختصری از قضایای موجهه، بنا بر متون منطق سنتی، عرضه می‌شود و سپس ضمن توضیح تحلیل زمانی آنها، نقد چنین تفسیری در دستور کار قرار می‌گیرد. اما این نوشته صرفاً نگاهی سلبی ندارد و در آن تلاش شده است تا سخن قدما در باب دلالت‌شناسی قضایای موجهه بازخوانی و بازشناسی شود.

واژگان کلیدی: منطق موجهات، قضایای ضروری و دائمه، دلالت‌شناسی، تفسیر زمانی.

مقدمه

به نظر می‌رسد جالب‌ترین بحث منطق موجهات (Modal Logic) بحث دلالت‌شناختی (Semantic) آن باشد. پرسشی که در این بحث مطرح می‌شود اینک: معنای قضایای موجهه (ضروری، ممکنه و ممتنع) کدام است؟ و اگر عبارت «ضروری است که...» و «ممکن است که...» و «ممتنع است که...» بر

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

تهران، بزرگراه چمران، پل مدیریت، خیابان علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبایی، گروه فلسفه.

قضیه‌ای درآیند،^۱ کدامین تعبیر مفاد و محتوای آن را بیان می‌دارد و در یک کلام شرایط صدق و کذب‌شان چیست؟ طرح صریح و مشخص این مسئله در حوزه منطق پژوهی‌های جدید غربی صورت گرفته و به ویژه در نیمه دوم قرن حاضر تأملات جدی و فراوانی را برانگیخته و تئوری‌های مختلفی پدید آورده است.

در این میان یکی از مسائل مورد پژوهش آن است که منطق‌دانان سنتی موجهات را چگونه معنا و تعبیر می‌کردند؟ و آنها را واجد چه محتوا و مضمونی می‌دانستند؟ در این خصوص است که برخی معتقدند منطق‌دانان سنتی تفسیری زمانی از قضایای موجهه داشتند. برای مثال، نویسنده کتاب *منطق العرب من وجهه نظر المنطق الحديث* مدعی است که منطق‌دانان مسلمان (و به قول او عرب) ضمن رد تفسیر جهات به «لزوم منطقی» (فاخوری، ۱۹۸۰، ص ۱۴۸)، از آنها تعبیری زمانی ارائه کرده‌اند. فاخوری به‌عنوان شاهد صدق ادعای خویش فقراتی از بصائر نصیریبه و اشارات نقل کرده و به بوعلی و خواجه نصیر و ابن‌رشد و اتباع‌شان نسبت داده است که فی‌المثل مفهوم «وجوب» را از مقوله کیفیت به مقوله کمیت منتقل ساخته‌اند (صص ۱۵۱ و ۱۵۲)، و «واجب الوجود» را «دائم الوجود» و «ممتنع الوجود» را «دائم الوجود» و «ممکن الوجود» را همان «غیر دائم الوجود» خوانده‌اند (همان). بر همین قیاس، در تفسیر قضیه ضروریه گفته‌اند که نسبت محمول به موضوع در آن دائم الصدق است (مثل حمل حیوان به انسان در جمله «هر انسانی حیوان است») حال آنکه در ممتنع دائم الکذب است (مثل حمل سنگ به انسان در جمله «هر انسان سنگ است») و در ممکن نه دائم الصدق و نه دائم الکذب (مثل حمل کتاب به انسان در جمله «هر انسانی کاتب است»). مؤید دیگر فاخوری مطلبی است که از فخر رازی نقل می‌کند. امام فخر در فقره‌ای از شرح/تسارات گفته است: «منطق‌دانان میان اعتبار ضرورت و دوام فرق نگذاشته‌اند، حال آنکه بدیهی است که مفهوم ضرورت و دوام متفاوت‌اند» (ص ۱۵۴).^۲

مسئله محوری نوشته حاضر آن است که آیا قضایای موجهه منطق قدیم تعبیر زمانی می‌پذیرند یا خیر؟ پاسخ نگارنده منفی است و دلایلی بر رد این نظریه عرضه خواهد کرد، اما در عین حال دیدگاه پیشنهادی دیگری در دلالت‌شناسی موجهات منطق قدیم ارائه می‌دهد.

این نوشته از دو بخش تشکیل شده است: ۱- تعریف و طبقه‌بندی قضایای موجهه منطق قدیم؛ ۲- بررسی نظریه «تفسیر زمانی موجهات».

۱. تعریف و طبقه‌بندی قضایای موجهه منطق قدیم

تعریف قضیه موجهه

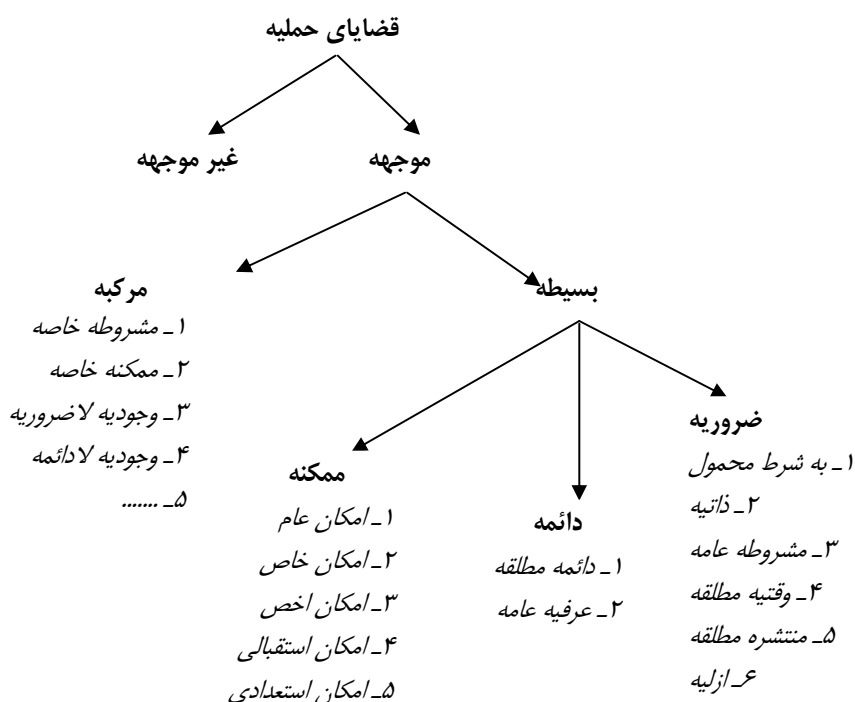
در منطق قدیم، قضایای حملی را به اعتبارات مختلف تقسیم می‌کنند که یکی از آنها تقسیم به اعتبار «جهت» است و از این نظر قضایای حملی به موجهه و غیر موجهه قسمت می‌شود. مراد از جهت یا وجه در این بحث واژه‌ای است که کیفیت و خصوصیت رابطه میان موضوع و محمول را بیان می‌کند. از نظر

منطق‌دانان سنتی هر جا که میان موضوع و محمولی رابطه‌ای برقرار شود و قضیه‌ای حملیه حاصل آید، رابطه مذکور واجد صفتی است که این صفت و کیفیت نفس‌الامری و واقعی را «ماده» قضیه نامند و واژه و تصور حاکی از آن را «جهت» گویند. در عین حال که نمی‌توان گفت قضیه‌ای بدون «ماده» است (چرا که به هر حال هر قضیه واجد نسبتی میان موضوع و محمول است و نسبت مزبور نیز کیفیت، حالت و خصوصیتی دارد)، می‌توان گفت که قضیه‌ای بدون جهت باشد (یعنی خصوصیت رابطه موضوع و محمول در آن ذکر نشده باشد). پس قضیه موجهه به قضیه‌ای گفته می‌شود که «جهت» دارد و قضیه غیر موجهه فاقد آن است.

طبقه‌بندی قضایای موجهه

قضایای موجهه بر دو قسم‌اند: موجهه بسیطه و موجهه مرکبه. موجهه بسیطه موجهه‌ای است که فقط یک قضیه موجهه یا سالبه باشد. اما موجهه مرکبه موجهه‌ای است که متشکل از دو قضیه موجهه و سالبه است. موجهه بسیطه خود بر سه گونه است: ضروریه (به شرط محمول، ذاتیه، مشروطه عامه، وقتیّه مطلقه، منتشره مطلقه، ازلیه) دائمه (دائمه مطلقه، عرضیه عامه) و ممکنه.^۳ و موجهه مرکب نیز اقسامی دارد مثل: مشروطه خاصه، ممکنه خاصه، وجودیه، لا ضروریه، وجودیه لادائمه و....^۴

نمودار تقسیم قضایای حملیه برحسب جهت:



اینک درباب برخی از اقسام و اصناف قضایای موجهه توضیحات کوتاهی می‌آوریم:

۱- قضیه موجهه بسیطه ضروریه

قضیه‌ای است که انفکاک محمول از موضوع آن ممتنع و محال باشد و به عبارت دیگر نسبت میان موضوع و محمول آن «ضروری» است. چنانکه گفتیم در منطق سنتی قضیه ضروریه بر شش قسم است و درباب حصر اینگونه قضایا به اصناف شش‌گانه نیز دلایلی ذکر شده است. مثلاً محقق طوسی می‌گوید:

ضروری بودن نسبت میان محمول و موضوع در قضایای ضروریه یا مشروط است یا غیر مشروط و اگر مشروط باشد یا شرط آن داخل در ذات قضیه است یا خارج از ذات، و در صورت اول یا شرط به موضوع است یا به محمول. حال اگر نسبت ضروری میان محمول و موضوع مشروط به محمول باشد آن را «قضیه ضروریه به شرط محمول» گوئیم و در حالتی که مشروط به موضوع است: اگر به ذات موضوع مشروط باشد آن را ضروریه ذاتیه (یا مطلقه) خوانیم و اگر به وصف عنوانی آن گره خورده است، «مشروطه عامه». همچنین اگر ضرورت نسبت مشروط به شرطی خارج از ذات قضیه باشد، یا شرط به حسب وقتی معین است (وقتی مطلقه) و یا بر حسب وقتی نامعین (منتشره مطلقه) اما اگر نسبت ضروری میان محمول و موضوع غیر مشروط باشد همان «ضروریه ازلیه» خواهد بود. (به نقل از شهایی، ۱۳۶۰، ص ۱۶۸)

آنچه پس از این می‌آوریم، شرح مختصر اصناف شش‌گانه ضروریه است.

۱-۱- قضیه ضروریه به شرط محمول

هرگاه در قضیه‌ای ضرورت میان موضوع و محمول به شرط بودن محمول در موضوع حاصل آید، آن قضیه را قضیه ضروریه به شرط محمول گویند. برای مثال، در قضیه (انسان زیرک، بالضروره زیرک است)^۵، ضرورت حکم بدان دلیل است که مفهوم زیرک بودن (محمول) در مفهوم انسان زیرک (موضوع) گنجانده شده است. در آثار منطقی متأخرین، ضروریه به شرط محمول را معادل حمل اولی ذاتی دانسته‌اند که در آن مفهومی بر خودش حمل می‌شود.^۶ از سوی دیگر، پس از طرح اندیشه‌های منطقی و فلسفی غربیان در این دیار میان ضروریه به شرط محمول (حمل اولی ذاتی) و قضیه تحلیلی (Analytic) وحدت و یگانگی قائل شده‌اند.^۷ آشکار است که این معادلی‌ها در فهم بیشتر و بهتر ضروریه به شرط محمول مفید است و در عین حال احکام و ویژگی‌های یکی را به دیگری منتقل می‌کند.

۱-۲- ضروریه ذاتیه (مطلقه)

هرگاه در قضیه‌ای ضرورت میان محمول و موضوع مشروط به ذات موضوع باشد، آن قضیه را ضروریه ذاتیه گویند. گفته می‌شود که در این نوع قضیه سه‌گونه حمل قابل بیان و اظهار است: حمل ذات بر ذات

(مثل «انسان بالضروره انسان است.»)، حمل ذاتیات ذات بر ذات (مثل «انسان بالضروره حیوان است.»)، و حمل لوازم ذات بر ذات (مثل «عدد چهار بالضروره زوج است.»). باید توجه داشت که حمل ذات بر ذات را می‌توان در ضروریه به شرط محمول نیز گنجانده^۱ بنابراین، تنها دو نوع حمل را می‌توان در ذیل قضیه ضروریه ذاتیه قرار داد.

چنان‌که گفته‌اند در این‌گونه قضایا نسبت محمول به ذات موضوع سنجیده می‌شود؛ مثلاً می‌گوییم: ذات انسان متصف به حیوانیت و ناطقیت است و ذات سنگ متصف به جسمیت است و ذات خط متصف به کمیت و اتصال و قاربت و ذات آتش ملازم با حرارت است (یعنی اگرچه حرارت جزء ذاتیات آتش نیست و عرضی آن است لکن انفکاک آن از ذات و ماهیت آتش ممتنع است) و ذات آب ملازم با برودت و ملازم با انقضای عطش است و ذات عدد چهار ملازم با زوجیت و ذات عدد سه ملازم با فردیت و ذات مثلث ملازم با آن است که زوایای داخلی‌اش مساوی با دو زاویه قائمه باشد و... قدما متذکر شده‌اند که صفت ذاتی موردنظر در این‌گونه قضایا صفت ذاتی باب ایساغوجی منطبق است، و نه صفت ذاتی باب برهان یا صفت ذاتی باب مقولات عشر. (توضیح آنکه صفت ذاتی باب ایساغوجی در حد و تعریف شی مأخوذ است ولی صفت ذاتی باب برهان چنین نیست، بلکه تنها به صورت بی‌واسطه و بی‌نیاز از علت بر شیء حمل می‌شود و ذاتی باب مقولات عشر هم اساساً ربطی به عالم مفاهیم و تصورات ندارد و به تقسیم وجود به جوهر و عرض مربوط می‌شود. مثال صفت ذاتی باب ایساغوجی همان «حیوان ناطق» بودن آدمی است، اما مثال صفت ذاتی باب برهان، «ممکن الوجود» بودن انسان است و مثال صفت ذاتی باب مقولات عشر «جوهر بودن» اوست).

افزون بر این، بنا بر توضیح متأخرین در باب ضروریه ذاتیه (حمل ذاتیات بر ذات و حمل لوازم ذات بر ذات) می‌توان و باید آن را معادل با حمل شایع صناعی بالذات دانست که در آن مفهومی بر مصداق خود (و نه بر خود آن مفهوم) حمل می‌شود و موضوع، فرد بالذات محمول به شمار می‌آید. در این‌گونه قضایا محمول ماهیتی است که فردهای بالذاتی در عالم خارج دارد و آنگاه که این ماهیت بر فردهای بالذات خود حمل می‌شود (مثلاً وقتی می‌گوییم «زید انسان است.»، منظور آن است که زید فردی است از ماهیت انسان).

۳-۱- ضروریه مشروطه عامه

قضیه‌ای است که در آن ضرورت محمول برای موضوع مشروط به وصف عنوانی موضوع است. موضوع این نوع قضیه صرف ذات موضوع نیست بلکه ذات متصف به صفتی خاص است. برای مثال وقتی می‌گوییم: «هر محصلی بالضروره از نظام وظیفه معاف است»، موضوع قضیه در اینجا انسانی است که محصل است. و وقتی می‌گوییم «هر عارفی شجاع است بالضروره»، در باب انسان متصف به عرفان سخن می‌رانیم و محمول شجاع بودن را برای چنین انسانی ضروری می‌دانیم. پس تنها اگر امری مرکب از ذات و صفت زائد بر ذات (وصف عنوان) باشد، می‌تواند موضوع چنین قضایایی واقع شود. اما اگر امری بدون وصف عنوانی، ذاتی نداشته باشد (مانند انسان که اگر وصف انسانیت از آن منتزع

فرض شود اصل ذات باقی نخواهد ماند)، نمی‌تواند موضوع چنین قضایایی واقع شود.

۴-۱- ضروریه وقتییه مطلقه

قضیه‌ای است که در آن ضرورت محمول برای موضوع مشروط به وقت معینی است مانند: «زمین روشن است بالضروره هنگامی که آفتاب پدید می‌آید» یا «ماه منخسف است بالضروره وقتی که زمین میان خورشید و آن (ماه) حائل شود». بوعلی تصریح می‌کند که منظور آن است که خسوف برای ماه دائمی نیست بلکه در زمان خاصی اتفاق می‌افتد (ابن سینا، نجات، ص ۳۶).

۵-۱- ضروریه منتشره مطلقه

قضیه‌ای است که در آن ضرورت محمول برای موضوع مشروط به وقت معینی نیست بلکه مستند به وقت نامعین است، مانند «هر انسانی در وقت نامعین متنفس است بالضروره». بوعلی توضیح می‌دهد که منظور آن است که هر انسانی بالضروره نفس می‌کشد، منتهی ضرورت این صفت برای انسان نه در وقت و زمان معینی است و نه دائمی و همیشگی است بلکه در وقتی نامشخص و نامعین (وقتاً ما) است (همان).

۶-۱- ضروریه ازلیه

قضیه‌ای است که در آن ضرورت محمول برای موضوع به هیچ قیدی حتی به قید «دوام موضوع» مقید نباشد. منطق دانان سنتی خاطر نشان کرده‌اند که این‌گونه ضرورت منحصراً به قضایایی تعلق دارد که موضوع آنها ذات حق تعالی و محمول آنها وجود یا یکی از صفات حقیقیه حق باشد. مثل: «خدا موجود است»، «خدا دانا است»، «خدا توانا، زنده و جاوید است».

۲- قضیه موجهه بسیطه دائمه

قضیه‌ای است که در آن محمول هیچ‌گاه از موضوع منفک و جدا نمی‌شود ولی انفکاک و جدایی محمول از موضوع ممتنع و محال هم نیست، یعنی کیفیت نسبت میان محمول و موضوع دوام است و نه ضرورت؛ مانند «ماه مادامی که ماه است (مادام‌الذات یا به دوام) در حال حرکت است». در منطق قدیم تذکر داده می‌شود که نسبت میان دوام و ضرورت، عموم و خصوص مطلق است. قضیه دائمه را بر دو نوع، «مطلقه» و «عرفیه عامه» قسمت کرده‌اند:

۱-۲- دائمه مطلقه

قضیه‌ای است که دوام محمول برای موضوع به شرط وجود ذات موضوع حکم شده است، مانند همان مثال «ماه مادامی که ماه است در حال حرکت است» (یعنی تا زمانی که ماه وجود داشته باشد صفت حرکت را داراست) و «زنگی همیشه سیاه است».

۲-۲- دائمه عرفیه عامه

قضیه‌ای است که دوام محمول برای موضوع به شرط اتصاف ذات موضوع به وصف عنوانی نسبت

داده شده است، مانند: «هر جنبنده در آن هنگام که جنبنده است به دوام پذیرای دگرگونی است» و «هر نویسنده، مادام که نویسنده است، انگشت‌های او متحرک است». در این موارد باید گفت: «پذیرای دگرگونی بودن» و «تحرک انگشت‌ها» به ترتیب مشروط به دوام عمل جنبندگی و عمل نویسندگی برای جنبنده و نویسنده است.

۳- قضیه موجهه بسیطه ممکنه

قضیه‌ای است که در آن هیچ‌گونه سخنی درباب کیفیت نسبت محمول به موضوع در میان نیست، بلکه تنها گفته می‌شود که جانب مخالف حکم ضرورت ندارد. پس مقصود آن است که نسبت مطروحه در قضیه امکان عام دارد، مثل: «انسان ممکن است اصلاح گردد». در منطق قدیم گفته‌اند که «ضروری نبودن جانب مخالف یک حکم» دو احتمال دارد: یکی آنکه خود حکم ضروری است مثل «دو زوج است بالضروره» و دیگر آنکه خود حکم ضروری نیست مثل: «گل ممکن است شکوفه دهد».

۴- قضیه موجهه مرکبه

موجهه مرکبه در لفظ قضیه موجهه واحدی است ولی قابل انحلال به دو قضیه است که یکی موجهه موجهه و دیگری موجهه سالبه خواهد بود. به طور کلی اگر به قضایای موجهه بسیطه قید «نه ضرورتاً» و یا «نه دائماً» بیفزاییم، قضیه موجهه مرکبه حاصل می‌شود.

۴-۱- مشروطه خاصه

همان مشروطه عامه است که قید «نه دائماً» به آن افزوده شده است، مانند «هر جسم مایع مادامی که مایع است بالضروره شکل ظرفی را خواهد داشت که در آن قرار دارد، نه دائماً». از قید «نه دائماً» استنباط می‌شود که یک قضیه موجهه دیگر هم مورد نظر گوینده است که در لفظ و ظاهر جمله نیامده و آن این است که: «جسم مایع وقتی که مایع نیست بالضروره شکل ظرفی را که در آن قرار دارد نخواهد داشت». پس درواقع مشروطه خاصه مورد بحث ما به دو جمله زیر قابل انحلال است، به این ترتیب: «هر جسم مایع مادام که مایع است بالضروره شکل ظرفی را خواهد داشت که در آن قرار گرفته است و وقتی که مایع نیست بالضروره شکل ظرفی را ندارد که در آن قرار دارد». شایان توجه است که قضیه دوم در کیف مخالف قضیه اول و در کم موافق آن است. مثال دیگر «هر درختی مادام که درخت است بالضروره نموکننده است ولی نه دائماً» (یا: هر درختی ضرورتاً نموکننده است، مادام که درخت است نه همیشه).

۴-۲- ممکنه خاصه

همان ممکنه عامه است که از طرف و جانب موافق حکم نیز سلب ضرورت شده است و قابل انحلال به دو ممکنه عامه خواهد بود، مانند «هر انسانی عالم است نه ضرورتاً». منظور آن است که: «هر انسانی عالم است به امکان عام و هیچ انسانی عالم نیست به امکان عام»، و یعنی نه عالم بودن و نه عالم نبودن هیچ یک برای انسان ضرورتی ندارد؛ نه محال است که عالم باشد و نه محال است که عالم نباشد.^۹

۲. بررسی نظریه تفسیر زمانی موجهات ادراکی

چنان که در مقدمه این نوشتار آوردیم برخی از محققان برآنند که موجهات منطقی قدیم تفسیری زمانی و کمی دارد و در این باب منطقدانان مسلمان (ضمن رد تفسیر جهات به «لزوم منطقی») پیشگام بوده‌اند.^۱ همچنین گفتیم که بنا بر تفسیر زمانی در قضیه ضروریه نسبت محمول به موضوع دائماً صادق است و در ممتنعه دائماً کاذب است و در ممکنه نه دائم الصدق است و نه دائم الکذب. اما به نظر می‌رسد که این دیدگاه مقرون به صواب نباشد و می‌توان با تکیه بر دلایل ذیر بر آن خدشه کرد.

دلایل ناصواب بودن تفسیر زمانی موجهات

۱- خطای روشی

نخستین خطای وارد بر تفسیر زمانی موجهات منطقی قدیم، خطای روشی است. شکی نیست که می‌توان تفسیر زمانی را به مثابه فرضیه و نظریه‌ای در تفسیر قضایای موجهه منطقی قدیم پیشنهاد کرد، اما آیا می‌توان تنها به فقراتی از متون منطقی سنتی که مؤید آن نظریه است تمسک جست؟ و آیا نباید شواهد نقص یک نظریه را جدی گرفت و به نحوی در توجیه یا تصحیح و تعویض نظریه خود گام برداشت؟ معتقدان به تفسیر زمانی موجهات، همچون فاخوری، اولاً مدارک اندکی در اثبات یا تأیید نظریه خود ارائه کرده‌اند و ثانیاً به موارد نقض فرضیه خود توجهی نداشته‌اند. تنها به‌عنوان ارائه نمونه‌ای در نقض نظریه فوق به تفکیک موجهات ضروریه از دائمه در منطقی قدیم اشاره می‌کنیم. به هر حال، در هر کتاب مربوط به منطقی سنتی میان موجهه ضروریه و موجهه دائمه فرق گذاشته‌اند و، چنان که در فصل اول نوشتار حاضر آوردیم، قداماً نسبت میان موضوع و محمول را در ضروریه به لحاظ عقلی غیرقابل انفکاک دانسته‌اند ولی در دائمه نه، و تنها به پیوستگی آن دو (موضوع و محمول) در زمان‌های مختلف فتوا داده‌اند. یادآوری همین تفکیک کافی است تا در این قول تردید کنیم که: «منطقدانان مسلمان تفسیر جهات به لزوم منطقی را رد کرده‌اند» (فاخوری، ۱۹۸۰، ص ۱۴۸). در ادامه توضیح بیشتری در باب تفاوت میان ضروریه و دائمه خواهد آمد.

۲- نادیده گرفتن نسبت منطقی و فلسفه قدیم

خطای دوم نادیده گرفتن جایگاه موجهات در منطقی قدیم و نادیده گرفتن نسبت منطقی قدیم با فلسفه سنتی است. نکته قابل توجه آن است که منطقی سنتی نمی‌تواند ماهیت و مضمون مجزاً و منفکاً از فلسفه سنتی داشته باشد. اساساً مهم‌ترین فایده تدوین، تنظیم، تدریس و تهذیب منطقی در گذشته به فلسفه می‌رسید و بیش‌ترین موارد استعمال و کاربرد منطقی، در فلسفه بود. از یاد نبریم که این فیلسوفان بودند که به تیز کردن سلاح منطقی همت می‌گماشتند و همواره ذیل هر دستگاه فلسفی، دستگاهی منطقی می‌گنجاندند و در مدخل نظریه جهان‌شناختی‌شان پلکانی منطقی می‌ساختند. تاریخ منطقی گواهی می‌دهد که فراز و فرود منطقی به فراز و فرود فلسفه وابسته بوده است. منطقی نه چون امروز بود که در

محاسبات کامپیوتری در صدر نشسته است و در صنعت و کشاورزی و فیزیک و... قدر می‌بیند، بلکه کالایی بود که فقط در بازار فلاسفه خریدار داشت و بس. سخن این است که فهم چنین منطقی نمی‌تواند جدای از فهم فلسفه‌ای باشد که قرار است یکی (منطق) دیگری (فلسفه) را اثبات کند. تنها همین دیدگاه است که راه شناخت منطق قدیم را به ما نشان می‌دهد و بر همین اساس است که معتقدیم یکی از مهم‌ترین اشتباهات در تحلیل قضایای منطق قدیم (از جمله قضایای موجهه) آن است که از آنها تفسیر و تعبیر زمانی عرضه کنیم. این بدان جهت است که تفسیر زمانی قضایای منطقی (و در این بحث قضایای موجهه) تفسیر عرفی و مطابق با فهم مردم عادی از آنهاست، در حالی که فلسفه قدیم حیات خود را در گرو فاصله گرفتن از عرف و درک عرفی می‌دانسته است و بر سر در ورودی معبد فلسفی نگاشته بودند که: «هرکس در بند دریافت عامیانه از امور است وارد نشود!»

به نظر قدما، ادراک فرد عامی ادراک از سطح جهان است، حال آنکه دوستدار دانش (فیلسوف)، دوستدار گذر از سطح و وصل به ژرفای عالم است. چشم ظاهرین گرفتار امور متفرق و متغیر و میراست، حال آنکه عقل باطنی حکیم او را به سرچشمه وحدت می‌رساند و کثرت در وحدت و وحدت در کثرت را بدو می‌نمایاند و از ثوابت عالم و امور جاوید و نامیرا خبر می‌دهد. حکایت فرد عادی و عالم (فیلسوف) حکایت نابینا و بینا و حکایت مشغولین به سایه‌ها و پندارها و متوسلین به حقایق و مُثُل است. سقراط نماد جاودانه خرد است و آنان که به نام دمکراسی بدو جام شوکران دادند، تمثیل مردان عادی‌اند. فرد عادی و انسان کوچه و بازار هم درکش ضعیف است و هم زبانش. اما خردمند حکیم را چاره چیست که در عین حال که از ادراکی متعالی بهره برده است، به ناچار باید از همین زبان عرفی استفاده کند؟ برای او تنها یک راه باقی می‌ماند و آن اینکه وقتی از عالم و آدم و ارض و سماء و علت و معلول و خلق و عدل و اراده و علم و سمع و بصر و... سخن می‌گوید، از مخاطب بخواهد که همین عالم و همین آدم و همین ارض و همین سماء و همین علت و همین معلول و همین... را در ذهن نیاورد و از متعلقات و مابه‌ازاها و مدلول‌ها و معناهای مادی و محسوس‌شان یاد نکند و آن واژه‌ها را تنها در معنایی مجرد و انتزاعی، لحاظ نماید. برای مثال، مصداق «علت فلسفی» ابری نیست که باران می‌آورد، یا آتشی که می‌سوزاند، یا سیلی که خراب می‌کند، یا میکربی که بیمار می‌سازد، بلکه اینها علت ناقصه و معدّه و «غیر حقیقی»‌اند و مصداق «معلول فلسفی» نه این باران و این مرض و این زلزله و این باد و این درخت، که «علت» آن ذاتی است که بدون حضور او «ماهیت ممکن» وجود نمی‌یابد و «معلول» همان ماهیت ممکن است.

از این سخنان استنباط می‌شود که جمله‌ها و مفردات فلسفه سنتی، واجد مضامینی عادی و عرفی نیست و در نتیجه تعبیر قضایای منطقی چنین فلسفه‌ای نیز خارج از معنای متداول خواهد بود. (تکرار می‌کنم که در این بحث تعبیر زمانی را نوعی تعبیر عرفی و عادی محسوب کرده‌ام). بنابراین، از موجهات منطق قدیم در وهله نخست باید تفسیری فلسفی به عمل آورد و همواره حد فاصل آن را با تفسیر عرفی در نظر داشت و این نکته‌ای است که عادل فاخوری و برخی دیگر بدان توجهی نکرده‌اند.

۳- غفلت از تمایز آشکار میان ضرورت و دوام در فلسفه قدیم

و خطای سوم غفلت از تمایز آشکاری است که فلسفه قدیم میان ضرورت و دوام برقرار کرده است. اینک جای آن است تا شرح مختصری در این باب عرضه کنم.

۳-۱- معنای ضرورت در فلسفه قدیم

گفتم که از نظر فیلسوفان قدیم ضرورت میان دو چیز به معنای غیر قابل انفکاک بودن آن دوست. لکن دوام میان دو چیز به معنای پیوستگی آنها در زمان‌های مختلف است و در عین حال این پیوستگی همیشگی و «همه زمانی» آنها دال بر غیرقابل انفکاک بودنشان نیست. پیش از هر چیز باید در نظر داشت که در تمام این بحث‌ها «عطف به عقل آدمی» است؛ یعنی وقتی گفته می‌شود که «فلان و بهمان غیرقابل انفکاک‌اند» منظور آن است که: «فلان و بهمان از نظر عقل آدمی غیرقابل انفکاک‌اند». یا آنجا که (در بحث دوام) می‌گویند: «فلان و بهمان، در عین پیوند در زمان‌های مختلف، قابل انفکاک‌اند»، منظورشان آن است که: «فلان و بهمان، در عین پیوند در زمان‌های مختلف، از نظر عقل قابل انفکاک‌اند.»

عقل میان دو چیز گاه ضرورت وجود می‌بیند و گاه ضرورت عدم. یعنی گاه می‌گوید «محال و ممتنع است که فلان بهمان باشد» و گاه می‌گوید «ضروری است که فلان بهمان باشد». ضابطه و ملاک عقل نیز در تشخیص ضرورت وجود یا ضرورت عدم «تناقض» است؛ یعنی آنجا که عقل به رابطه ضروری میان دو چیز حکم می‌کند، عبارت «به ضرورت می‌باشد» معادل است با «محال است که نباشد» و عبارت «به ضرورت نمی‌باشد» (ضرورت عدم مقصود است) معادل است با «محال است که باشد».^{۱۱} به دیگر سخن، محال عقلی که همان وقوع تناقض است، محور و مبنای حکم عقل است و بر این اساس است که عقل حکم می‌کند «سنگ بالضروره سنگ است»؛ یعنی «محال است که نباشد» و یعنی «سنگ ناسنگ است»، حکم به وقوع تناقض و محال است. حال اگر بحث را اندکی دیگر ادامه دهیم نکته مهمی آشکار می‌شود:

می‌پرسیم به راستی چرا عقل وقوع تناقض را نمی‌پذیرد؟ و فرد مرتکب تناقض چه خطایی کرده است؟ مسلماً منظور هیچ‌کس این نیست که مرتکب تناقض ذنب لا ینفر کرده یا به طور طبیعی و تکوینی با خود کاری کرده که زبانش را از دست داده و لال شده است! بلکه به نظر می‌رسد مقصود این است که اگر کسی بگوید «سنگ ناسنگ است»، عقل خود او و مخاطب‌اش نمی‌فهمد که او چه می‌گوید و سخن چنان فردی مفهوم نیست و محتوایی ندارد و ذهن را به گیجی و سردرگمی و حیرت می‌کشاند. تصور کنید آدم‌ها صبح تا غروب وقتی به همدیگر می‌رسند بگویند: «برهنه بودم ولی لباس سرخ پوشیده بودم»؛ «خوابیده بودم ولی با خشم از اتاق بیرون می‌رفتم»؛ «اتاق خالی ولی پر از کتاب بود»؛ «با شما حرف می‌زنم، ولی حرفی نمی‌زنم» و... از این جمله‌ها هیچ چیز استنباط نمی‌شود.^{۱۲} این مطلب البته تازگی ندارد، پارمنید حکیم نیز که می‌گفت: تغییر وجه عقلی ندارد و نمی‌توان از آن تفسیری عقلی ارائه کرد، در حقیقت منظورش آن بود که عقل نمی‌تواند آن را بفهمد؛ زیرا از هر طریقی که به آن بیندیشد

دچار مشکل می‌شود. به هر حال، شیء متغیر یا از وجود به وجود می‌رسد یا از عدم؛ حالت اول که تحصیل حاصل است و حالت دوم وقوع تناقض. پس چگونه ممکن است عدم و ناوجود، وجود یابد و موجود شود؟! این مشکل البته تنها مختص پارمنید نبود و نیست. افلاطون در رسالهٔ *تئوس* بر هراکلیت خرده می‌گیرد که گفته است «همه چیز همیشه و از هر جهت در دگرگونی است». افلاطون «گوشزد می‌کند کسی که چنین بگوید، هرگونه گفتار منسجم دربارهٔ دگرگونی، از جمله نظریهٔ خودش را، در ردیف محالات در می‌آورد. تا چیزی را که دگرگونی به آن تعلق می‌گیرد ولی خودش دگرگون نشده می‌ماند مشخص نکنیم، اساساً موضوعی برای سخن گفتن دربارهٔ دگرگونی نخواهیم داشت و نخواهیم توانست چیزی بگوییم...» (نوسبوم، ۱۳۷۴، ص ۵۰). به راحتی می‌توان تصور کرد که نظریهٔ صور افلاطونی کوششی است که «سخن گفتن دربارهٔ دگرگونی را ممکن می‌سازد»، حتی نظریهٔ «ذات انضمامی» ارسطو را نیز باید در چنین فضایی فهمید. پرسش مهم مابعدالطبیعهٔ ارسطو نیز همین بود که چگونه در ورای این تغییرات زبرین و تغییرات کیفی و کمی و مکانی، بُن شیء و هویت او محفوظ می‌ماند. به دیگر سخن، ارسطو نیز قائل بود که: «هر نظریهٔ کافی و وافی دربارهٔ دگرگونی باید چیزهایی را در مقام موضوع یا زیرنهاد برگزیند که نه تنها به نسبت پایدارند، بلکه معین و متمایز نیز هستند. چیزهایی که بتوان هویت‌شان را تشخیص داد و اوصافشان را برشمرد» (همان، ص ۵۲).

به یاد داشته باشیم که اندیشهٔ «ضرورت بقاء موضوع در ضمن تغییر» تا قبل از ملاصدرا مانع بزرگی بر سر راه قبول حرکت جوهری ماده محسوب می‌شد.

سخن به درازا کشید. نتیجهٔ کلام آنکه بحث از ضرورت و محال و انکار تناقض همان بحث از هویت (Identity) و شخصیت و ثبات اشیاست و اینکه بدون ثابت‌انگاری دست کم پاره‌ای از ابعاد شیء، نمی‌توان آن را فهم کرد.

این مبادی فلسفی به تدریج به نظریهٔ ستر و فرهبی به نام «نظریهٔ مقولات» میدان داد که همچون دیگر موارد که مدون تأملات گذشتگان ارسطو بوده است، تدوین و تنظیم آن نیز سبق از ارسطو ببرد. بنا بر این نظریه، عالم از ذوات و طبایع گوناگون تشکیل شده است که هر یک صفاتی مقتضی خویش دارند. مطلب اصلی و بنیادی آن است که به خاطر داشته باشیم این مقولات متباین‌اند و به هم نمی‌رسند و فاصلهٔ میان انواع فاصله‌ای ضروری است و محال است که فی‌المثل خلاء میان گربه و گنجشک، پر یا شکاف میان سنگ و درخت برداشته شود. در نتیجه، یک شیء جامد یا جاندار یا نباید دگرگون شود و دگرگون نمی‌شود، یا سراپا و از بُن دگرگون می‌شود (نظریه خلع و لبس). تحولات تدریجی، آرام و اندک ممنوع است و ثبات انواع و ذوات، تقدیری است نازدودنی و نامیرا.

البته ارسطو می‌پذیرد که اجسام، به‌ویژه اجسام تحت‌القمر، تغییر می‌کنند اما این تغییر در جوهر اشیا و حتی شش‌گونه عَرَض‌شان، تغییری است دفعی و ناگهانی و تنها در عَرَض کم و کیف و این (مکان) است که تغییری تدریجی (حرکت) واقع می‌شود. بنا بر این مقدمات، جهان ارسطویی بیش‌تر جهانی ثابت‌آلود و غیرمتغیر است و وجه حاکم بر آن ثبات و یکنواختی و یگانگی است، همچون خانه‌ای که در آن اشیای ثابت و پایداری (ذواتی) چیده و تبدیل یکی را به دیگری محال و ممتنع و همسنگ با وقوع تناقض و لذا

غیرقابل درک و فهم شمرده باشند.

نگارنده این سطور جداً معتقد است که قضایای ضروریه منطقی قدیم را تنها در پرتو چنین مقدمات فلسفی می‌توان فهمید و از مضمون و محتوی و معنایشان خبر گرفت. قضایای ضروریه، احکام حامل محالات عقلی‌اند و از ناشدنی‌ها سخن می‌گویند:

... انسان در قضایای ممتنعه امری بالاتر از «وجود ندارد» می‌خواهد بگوید و خوب «وجود ندارد» که مطلب مهمی نیست و خیلی چیزها وجود ندارد و یک انسانی که دو تا سر داشته باشد در دنیا وجود ندارد ولی آیا محال است که وجود داشته باشد؟ نه. ذهن می‌گوید انسانی که دو تا سر داشته باشد تاکنون در عالم وجود پیدا نکرده و وجود ندارد، ولی در اینجا نمی‌گوید محال است. آنجا که می‌گوید محال است، یک امر زائد بر وجود نداشتن را بیان می‌کند، یعنی یک حکمی می‌خواهد روی این ذات بکند و آن عبارت است از ناشدنی بودن. ناشدنی بودن نه نیست بودن. فرق است میان نیست بودن و ناشدنی بودن. صرف اینکه شدنش ضروری نیست به معنی ناشدنی بودنش نیست. (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۴۵)

پس وقتی می‌گوییم «انسان بالضروره انسان است»، یا «انسان بالضروره حیوان است» یا «عدد چهار بالضروره زوج است» (ضروریه‌های ذاتیه) و الی آخر منظور آن است که خلاف آنها را اصلاً عقل محال می‌داند. چنانکه گفتیم به نظر می‌رسد که منظور از محال عقلی (و سخن از امر ناشدنی، تناقض‌آلود، ممتنع) سخنی است که فاقد هرگونه معنی و مفهوم است.

به‌عنوان نمونه و مثال فقره دیگری را نقل می‌کنیم: «بدون شک علم به معنای اعتقاد جزمی در مقابل ظن و شک و مانند آنها از حالات و کیفیات نفسانی، و مثل سایر اقسام کیف نفسانی مجرد از ماده است، زیرا معنی ندارد که عرض مادی در موضوع مجرد تحقق یابد» (مصباح، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۴). یعنی هر وقت دو چیز «در مقابل هم» باشند، یعنی از دو مقوله و دو ذات متباین باشند مثل ماده و غیرماده، سنگ و غیرسنگ، انسان و غیرانسان و...، در آن صورت سخن از تحقق صفت یکی در دیگری، سخنی فاقد معنا و محتوی و مضمون است.

در تمام نمونه‌هایی که در ذیل ارائه می‌دهم همین قاعده مطرح شده و ملاک و معیاری است در تشخیص قضیه محال و ممتنع که در برابر قضیه ضروریه است:

نمی‌توان گفت که هستی کال است (یا مرد، زن، ترش، شیرین است) (سرروش، ۱۳۶۱، ص ۶۰؛ مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۵۴).

نمی‌توان گفت سنگ عالم است (مطهری، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۵۸).

نمی‌توان گفت آواز سفید است (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۸۱).

نمی‌توان گفت مجردات تام ساکن هستند (مطهری، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۵۵).

نمی‌توان گفت غیرجانداران مشمول بخت و اقبال هستند (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۲۶).

نمی‌توان گفت فعل آتش (یا هر فاعل طبیعی دیگر) حَسَن است (مطهری، ۱۳۶۶، الف، ج ۱، ص ۱۷۱).

نمی‌توان گفت محبت قابلیت آن را دارد که استکان را نعلبکی کند (مطهری، ۱۳۶۶، ب، ج ۳، ص ۲۱۳).

نمی‌توان گفت دائه گندم می‌تواند نقره یا طلا شود (ص ۲۲۸).

نمی‌توان گفت فاعل‌های بی‌شعور میل طبیعی دارند (ص ۲۲۹).

نمی‌توان گفت عالم عقول و مجردات حدوث زمانی دارند (همان).

نمی‌توان گفت مصنوع انسانی با مصنوع الهی قابل مقایسه است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۱۱).

نمی‌توان گفت خدا صفات مخلوقاتش را دارد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۲).

نمی‌توان گفت فعل خدا عبث است (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۰).

نمی‌توان گفت امکان ذاتی، علت حدوث اشیاست (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۸۱).

نمی‌توان گفت الفاظ علت و معلول را در مورد امور ذهنی هم می‌توان به کار برد (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص ۷۷).

نمی‌توان گفت جسم به غیرجسم تبدیل می‌شود (همان).

نمی‌توان گفت ماده و صورت هم نوعی علت محسوب می‌شوند (ص ۱۹۴).

و... در همه این موارد عبارات «نمی‌توان گفت»، «محال است»، «ممکن نیست» و غیره حاکی از آن است که اگر کسی فلان و بهمان را بگوید، حرف معنی‌داری نروده است و اصلاً ذهن ما نمی‌فهمد که او چه می‌گوید. «کال بودن هستی»، «عالم بودن سنگ»، «سفید بودن آواز»، اصلاً معنایی ندارد. جالب آن است که در همه این موارد مقدمه ورود به کلام بی‌معنا را خلط مقولات (Category Mistake) دانسته‌اند. برای مثال، اگر کسی بگوید «آواز» (که علی‌القاعده محال است سفید یا سیاه باشد، یعنی اصلاً از مقوله رنگ نیست) سفید است، یا اگر کسی بگوید سنگ (که علی‌القاعده محال است علم یا جهل داشته باشد و اصولاً از مقوله باشعورها نیست و نمی‌تواند باشد) عالم است، بدان دلیل که خطای مقوله‌ای کرده، سخنان مهممل و بی‌معنایی بر زبان جاری کرده است.

اکنون آمادگی آن را داریم که به یک نتیجه‌گیری مهم نزدیک شویم و آن این است که اگر محالات عقلی معنا ندارند، نمی‌توان از شرایط صدق و کذب‌شان هم سخن گفت. وقتی جمله‌ای معنا نداشته باشد، اصلاً وارد حوزه صادق‌ها و کاذب‌ها نمی‌شود تا بحث از شرط صدق یا کذب آن در میان آید! (و این نکته و آموزه‌ای است که فیلسوفان تحلیلی با تأکید و توضیح فراوانی از آن سخن گفته‌اند).

اگر نتیجه‌گیری ما صحیح باشد، به راحتی می‌توان با تکیه بر آن توضیح داد که چرا عده‌ای ضروریه‌های ذاتیه را به توتولوژی‌ها تحویل (Reduction) می‌دهند. از نظر این عده، حکیمان ارسطویی در دفاع از طبع‌گرایی (ذات‌گرایی و بیان قضایای موجهه ضروریه) به این شیوه متوسل می‌شوند که اگر در موردی دیدید «روغن چرب نیست» یا «نمک شور نیست»، در آن صورت باید بدانید که آن روغن،

روغن نیست و آن نمک هم نمک نیست؛ نه اینکه مثلاً نمک است ولی شور نیست! یعنی «نمک همان است که شور باشد» و «روغن همان است که چرب باشد» و... اگر ما می‌گفتیم «نمک شور است» مرادمان این بود که «جسمی که شور است، شور است.»

این‌گونه تحویل ضروری‌های منطق و فلسفه قدیم به احکام توتولوژیک البته امر شایعی است و در فضای فلسفه جدید کاملاً قابل درک است. اما سخن این است که آیا فیلسوفان سنتی به راستی می‌خواستند مجموعه‌ای از احکام توتولوژیک فراهم آورند؟! مسلماً پاسخ منفی است. فیلسوفان سنتی درصدد شناخت واقعیت بودند، منتهی شناخت و معرفت را در چهارچوب غیرمتناقض‌ها ممکن می‌دانستند. به عبارت دیگر (و با توجه به سخن کانت)، شرط مانقدهم شناخت را ملاحظه اصل عدم تناقض می‌دانستند. پس ضروری‌های ذاتیه قدما اقوالی درباره عالم خارج نبودند، بلکه شرط فهم عالم خارج بودند. ممتنع‌های آنان نیز نه خبری از واقع، بلکه علامت و شاخصه سخن غیرقابل فهم محسوب می‌شد! اشتباه قدما شاید در این نباشد که سخن مشتمل بر ذاتیات و مقتضیات ذات را نمونه مبرز و برجسته قول معنی‌دار و انکار آن را مهمل‌گویی محسوب می‌کردند، بلکه به نظر می‌رسد اشتباه‌شان در این باشد که در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خود، هیچ تئوری منقحی درباب نحوه دستیابی به ذات و خواص و مقتضیات طبایع و ماهیات ارائه نکرده‌اند، شور بودن نمک را ذاتی آن بشمار آورده و چرب بودن روغن را مقتضای طبع‌اش و خیزی آب و منور و حار بودن آتش و بالا رفتن دود و پایین آمدن سنگ و ناطق بودن آدم و حساس بودن حیوان و نامی بودن گیاه و... را نیز از ذاتیات (یا لوازم ذات) چنان اشیایی دانسته‌اند.

بوعلی که از یک نظر سرآمد حکیمان و فیلسوفان دیار ماست، در ابتدای رساله حدود می‌نویسد:

همانا دوستانم از من خواستند حدود چیزهایی را که مورد خواهش و مطلوب آنها بود
تحدید کنم، من از این کار پوزش خواستم، زیرا خوب می‌دانستم که تعریف، خواه به (حد) یا
به (رسم) برای آدمی سخت و دشوار است و آن کس که با اطمینان و جرأت می‌خواهد به
این کار دست یازد، سزاوار و درخور آن است که به سبب نادانی به حد و رسم‌های نادرست
برسد. (ابن‌سینا، ۱۳۲۶، صص ۷۳-۷۲)^{۱۳}

و در جای دیگر همان رساله می‌نویسد:

پس بنگر که از کجا آدمی مصون می‌ماند از به کار بردن لازم غیرمفارق که جدایی آن
در تصور از مطلوب ناممکن است، به جای ذاتی مقوم؟ و چه چیز او را در همه موارد باز
می‌دارد. از غفلت در برگزیدن (جنس بعید) به جای (جنس قریب)؟ چه او را به این کار
راهنمایی نخواهد کرد. و تقسیمی که از کژی به دور باشد هم کاری بس دشوار است و به
دست آوردن ذاتیات مقوم از برهان هم مشکلاتی را در پی خواهد داشت... (صص ۷۵-۷۴)

شیخ اشراق پا را از این هم جلوتر می‌گذارد و می‌کوشد تا اثبات کند که شناخت ذاتیات اشیاء چنان‌که فلاسفه به آن ملتزم شدند، در حقیقت ناممکن است (سهروردی، ۱۳۳۶، چ ۴، ص ۳۶). به هر حال:

از فارابی گرفته تا بوعلی و ملاصدرا همه می‌گویند حقیقت ماهیات اشیاء بر بشر مجهول است و به اصطلاح می‌گویند **معرفت به کنه اشیاء امکان‌پذیر نیست**. گاه می‌گویند معرفت به کنه اشیاء فوق‌العاده مشکل است و گاه می‌گویند اصلاً برای انسان ممکن نیست. یعنی اگر ما اشیاء را به جنس و فصل تعریف می‌کنیم جنس و فصل حقیقی اشیاء را نمی‌توانیم درست درک کنیم، سپس چیزهایی را به جای جنس و فصل واقعی اشیاء می‌گذاریم. این مطلب را هم فارابی تصریح کرده است، هم بوعلی و هم صدرالمتهلین. خصوصاً در مورد ماهیات جواهر. ولی اینها شک ندارند که جواهری هست و ماهیاتی هم هست. (مطهری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۷۵)

از این صریح‌تر نمی‌توان سخن گفت: «معرفت به کنه اشیاء امکان‌پذیر نیست». ولی مهم این است که با تکیه بر همین مطلب نتیجه بگیریم که پس هیچ‌گاه نمی‌توان حتی یک قضیه ضروریه ذاتیه نشان داد! بلی، می‌توان گفت اگر چیزی ذاتی باشد آنگاه انکار آن به اظهار قولی بی‌معنا منجر می‌شود. به عبارت دیگر، اگر ثابت شود که چیزی جزئی از خود (ذات و ماهیت و حقیقت و طبیعت) چیزی باشد، بنا بر اصل (یا شرط ماتقدم فهم؟!؛) این‌همانی که می‌گوید «خود شیء، خود شیء است»، انکارش محال است و مهم‌ل. ولی همه سخن اینجاست که به نظر قدما ما نمی‌دانیم (و نمی‌توانیم هم بدانیم) که چه چیزی ذاتی چه چیزی است.

پرسش مهم ما در این بند آن است که آیا فیلسوفان سنتی میان قضیه موجهه ضروریه و موجهه دائمه فرق نهاده و حکم ضرورت و دوام را یکسان گرفته‌اند یا نه؟ و آنچه تاکنون گفتیم در باب مفهوم ضرورت بود و می‌توان ماحصل بحث را به این نحو خلاصه کرد که: «مفهوم ضرورت از دیدگاه قدما با مفهوم ثبات ذات و ذاتیات و این‌همانی و نفی وقوع تناقض گره خورده است.» و قضیه ضروریه نمایانگر مرز و معیار فهم آدمی است و گزاره «سنگ ضرورتاً سنگ است» نه حاکی از رویدادی بل گواهی از آن است که خلاف آن غیرقابل فهم است و به همین ترتیب، سخن از شرط صدق و کذب ضروریه و ممتنع، ممتنع است و تنها مجال و موقعیت گفت‌وگو با قدما در آن است که بر سر مصداق و مورد و نمونه ضروریه (ذاتیته) و ممتنع متوقف شویم و آسان نگیریم و بر فقدان «روش ذات‌یاب» در کلام و کتاب‌شان انگشت تأمل نهدیم. البته آنچه گفتیم در باب ضروریه ذاتیه بود که اهم ضروریات محسوب می‌شود و گرنه می‌توان سخن را در باب ضروریه مشروطه عامه و وقتی مطلقه و... تفصیل داد که ظاهراً حاجتی بدان نیست و اگر منظر کلی نگارنده مقبول افتد ادامه گفتار کار آسانی است. اینک نوبت آن می‌رسد که در باب معنا و مفهوم قضایای دائمه کنکاش کنیم و از شرایط صدق و کذب آن خبر بگیریم.

۲-۳- معنای دوام در فلسفه و منطق قدیم

در آغاز این بحث یادآور شوم که به نظر می‌رسد درک مضمون و مفاد قضایای دائمه (مطابق با رأی قدما) نیز نیازمند تحقیقی فلسفی است و در اینجا نیز لازم است تا از چشم فیلسوفان سنتی به دوام و نسبت دائمی میان موضوعی و محمولی (یعنی میان دو چیز) بنگریم. قبلاً گفتم که نسبت دوام خبر از آن می‌دهد که موضوع و محمولی از هم منفک نبوده‌اند لکن این امر حکایت نمی‌کند که انفکاک آن دو محال باشد. مثال‌های موروثی منطق‌دانان ما در این باب عبارت‌اند از:

«ماه مادامی که ماه است در حال حرکت است».

«زنگی همیشه سیاه است».

«هر نویسنده مادام که نویسنده است انگشت‌های او متحرک است».

و...

اما این مثال‌ها تنها در صورتی که به یک نظریه فلسفی منضم شوند معنا و مفهوم حقیقی خود را باز می‌یابند. در توضیح چنین نظریه فلسفی می‌توان گفت که یکی از مسائل مهم فلسفه سنتی توضیح رابطه میان کلی و جزئی، یا ثابت و متغیر، یا مفهوم و مصداق است. در تاریخ فلسفه خوانده‌ایم که پارمنید منکر امر جزئی و متغیر بود، لکن افلاطون امر متغیر و محسوس و جزئی را سایه و عکسی از امر متعالی و مثال (Idea) می‌دانست و جهد ارسطو سبب گشت تا صورت افلاطونی در کنار شیء جزئی و منضم بدان معرفی شود. اما (به ویژه در قرون وسطای غرب و نزد آبلار و ویلیام شامپو و راسیلین و اکام و... و در طول تاریخ تفکر فلسفی مسلمین) این مسئله برجا مانده است که، حتی با پذیرش رأی ارسطو، رابطه میان امر متغیر و جزئی با ذات و کلی طبیعی و ماهیت شیء چگونه باید تصور شود؟ آیا در کنار زید و عمر و بکر و...، یعنی در متن وجودشان، حقیقت انسانی مجزایی قرار دارد یا نه هر یک بهره‌ای از آن حقیقت و ماهیت انسانی برده‌اند؟ در هر صورت مسئله‌آفرینی ذهن پایانی ندارد.

به هر حال مصادیق کلیات افلاطون یا جزئی حاوی ذات ارسطویی، خود آن کلیات یا ذوات محسوب نمی‌شدند. پس هر شیء خارجی، شئی خاص و از نظر قدما واجد قوه‌ای است که او را در چنگ خود گرفته و بدان سمت و سوی مشخص می‌دهد. (همان طبع یا طبیعت یا ماهیت، ذات، خود، ...). با این همه، قدما می‌پذیرفتند که همین اشیاء ناقص و متغیر نیز بر هم مؤثرند و بر یکدیگر نقش می‌زنند و نقش می‌پذیرند. خلاصه آنکه اشیاء عالم دوگونه صفات دارند: صفات ناشی از حاق ذات و طبیعت شیء و صفاتی که برگرفته از تأثیرات خارجی است. اگر شئی از اشیاء این عالم مجرد از شرایطی که در آن قرار دارد (لَوْحَلِي)، یعنی در حالتی که تنها تحت تأثیر قوه و طبع و درون و ذات و ماهیت خود است (و طَبَعَةً)، لحاظ گردد، صفاتی را که در چنین حالتی می‌توان در او یافت، صفات ذاتی اوست. اما لحاظ شیء در حالی که تحت تأثیرات اشیاء دیگر است حاکی از صفات خارجی‌اش خواهد بود.

بی‌گمان مصداق هر کلی و فرد هر ماهیت در این عالم هم‌نشین مصداق کلی دیگر و همسایه فرد ماهیت دیگری است. زمین ما (که البته مصداقی است از ماهیت زمین) در کنار خورشید ما (یعنی مصداق ماهیت خورشید)^{۱۴} قرار دارد و ماه ما در کنار زمین ما، و آب دریای ما در کنار ماه ما، و نمک ما در ته

دریای ما و آهن ما در کنار اکسیژن ما و برگ ما در کنار نور ما و... و همین همنشینی‌ها البته بی تأثیر و تأثر نمی‌ماند و به ناگاه می‌باییم که خورشید زمین را گرم کرده است و زمین ماه را به حرکت واداشته است و ماه آب دریا را جذر و مد می‌دهد و آب موج دریا نمک را فرو می‌نشاند و اکسیژن موجب زنگ‌زدگی آهن می‌شود و نور پاییزی برگ درختان را زرد می‌کند و...، اما به راستی این تأثیرپذیری‌ها و تأثیرگذاری‌ها تا کجاست؟ یعنی بُرد و میدان و گستره و عمق آن تا چه اندازه است؟ آیا ممکن است که شیء الف همهٔ ابعاد وجودی شیء ب را درنوردد و تا آخرین سنگر هویت‌اش مؤثر باشد؟ پاسخ فیلسوف سنتی منفی است. از دیدگاه او تأثیرات خارجی تا پشت مرزهای ذاتی اشیاست و هیچ‌گاه شیء خارجی نمی‌تواند از دیوارهای سخت و صلب درونی و ماهوی شیء دیگری درگذرد. پس ذاتیات دست‌نخورده و ثابت باقی می‌مانند و البته عرضیات و امور سطحی دچار دگرگونی می‌شوند. این پذیرفتنی است که بگوییم: «همیشه و هرکجا زمینی که تحت تأثیر نور خورشید واقع شود، گرم می‌شود»، اما به یاد داشته باشیم که انفکاک زمین و خورشید و در نتیجه انفکاک اثر خورشید (گرما) از زمین محال و ممتنع نیست. می‌توان زمین را چنان تصور کرد که تحت تأثیر خورشید نباشد! در آن صورت گرم شدن یا سرد شدن آن هم از اساس منتفی است. آن ذاتیات زمین است که محال است از او جدا شود. به همین سان، می‌توان پذیرفت که «همیشه و هرجا که آهن در برابر اکسیژن قرار گیرد، زنگ بزند»، ولی می‌توان آهنی را تصور کرد که اصلاً در چنان شرایطی و لذا با چنین صفتی ظاهر نشود.

از این رو، تنها در این جهان و در این شرایط است که مثلاً ماه به دور زمین می‌گردد، برگ درخت زرد، و جوان پیر می‌شود. در همهٔ این موارد ما فقط با علیتی خارجی و البته دائمی روبه‌رو هستیم. اما دوام یک رابطه علی و خارجی حاکی از نسبتی ضروری و انفصال‌ناپذیر نیست. به دیگر سخن، هیچ‌گاه یک شیء خارجی، داخلی (ذاتی) نمی‌شود؛ ساده‌تر بگوییم بیرونی، درونی نمی‌شود یا غیرذاتی، ذاتی نمی‌گردد و چگونه ممکن است که خلاف آن را پذیرفت؟ اکنون که مطلب بدین جا رسید تنها یک گام باقی مانده است و آن اینکه بگوییم: همچنان که از نظر قدما اصل این‌همانی (و عبارت اُخری آن اصل عدم تناقض) یعنی عبارت «الف، الف است» (و نمی‌تواند در عین حال غیر الف باشد)، شاخصهٔ قضیه و قول معنادار به حساب می‌آمد، اصل «غیر الف، الف نیست» نیز به مثابه اصلی ذهنی و ماتقدم و شرط فهم محسوب می‌شد. اگر این مطلب پذیرفتنی باشد می‌توان اصول ماتقدم و شروط فهم فاهمه را از نگاه قدما چنین خلاصه کرد: «آنچه از درون می‌رسد قابل انفکاک نیست و آنچه از بیرون می‌رسد قابل انفکاک است».

اما ما چه معیاری برای شناخت «درون» و «بیرون» داریم؟ پیش از این گفتیم که قدما معیاری برای درک ذات و ذاتی ندارند و اکنون می‌افزاییم که جست‌وجو از معیاری جهت تشخیص «بیرونی» نیز در آثار قدما بی‌فایده و ناامیدکننده است: چنین معیاری ارائه نشده است.

اکنون و با لحاظ مقدمات فوق می‌توان از مفاد قضیه دائمه گفت‌وگو کرد. به این مثال توجه کنید: «ماه (بخوانید این ماه) مادامی که ماه است (بخوانید مادامی که در این شرایط و مثلاً تحت تأثیر زمین است) در حال حرکت (بر گرد این زمین) است». در این قضیه رابطه‌ای علی مطرح و در پرتو آن از صفت خارجی ماه خبر داده شده است، اما از نظر قدما نمی‌توان نتیجه گرفت که: ماه بودن ماه در گرو حرکت به

دور زمین است؛ یعنی می‌توان ماه‌ای داشت که به دور زمین نگردد و تصور چنین ماه‌ای هیچ‌گاه محال (مهمل) نخواهد بود. اگرچه ما همیشه ماه را با چنین صفتی دیده‌ایم ولی قابلیت انفکاک آن دو را نیز می‌توانیم بپذیریم! پس در اینجا کلمه «همیشه» ضرورت میان دو چیز را نمی‌رساند و اینچنین قضایایی (یا قضایایی که واجد اینچنین «همیشه»‌هایی هستند)، قضایای دائمه نامیده می‌شوند.

نکته حائز اهمیت در تفسیر قضایای دائمه (از نظر قدما) آن است که بدانیم در این‌گونه قضایا نیز نوبت به بحث از شرایط صدق و کذب نمی‌رسد؛ می‌پرسیم قضیه «ماه مادامی که ماه است در حال حرکت است»، در چه صورتی صادق یا کاذب است؟ آیا اگر زمانی را در گذشته، حال یا آینده نشان دهیم که در آن زمان ماه، در عین ماه بودن، متحرک نباشد، نقض این قضیه و یعنی کذب آن را نشان داده‌ایم؟ یا برعکس، اگر در همه زمان‌ها ببینیم که ماه متحرک است آیا صدق آن را مشاهده کرده‌ایم؟ پاسخ منفی است. مدعای ما در قضیه دائمه (از نظر قدما) صرف بیان نسبت دوام میان موضوع و محمول (یا میان دو چیز) نیست، بلکه مدعای حقیقی ما آن است که در عین مشاهده پیوند همیشگی و هم‌زمانی آن دو انفکاک آن دو از هم پذیرفتنی است. تمام سخن در این است که نقض چنین مدعایی و طرح کذب آن محال و ممتنع است، چراکه مستلزم آن است که بگوییم: پیوند خارجی و هم‌زمانی میان دو چیز متفاوت و متباین و تأثیر و تأثر میان آنها، آن دو چیز متفاوت (و به قول قدما متباین) را چنان می‌کند که یکی می‌شوند و یکی جزو ذاتیات دیگری می‌شود. یعنی تأثرات خارجی در درون و ذات شیء هم نفوذ می‌کند و چنان که گفتیم اگر «بپذیریم که غیر الف، الف می‌شود»، البته مهملی بیش نخواهد بود! وقتی هم که شاهد زمانی، قدرت اثبات کذب نداشته باشد قدرت اثبات صدق هم نخواهد داشت! پس دائمه نبودن قضایای دائمه اساساً معنا ندارد و به همین ترتیب دائمه بودن آن دسته از قضایا، اصل و چهارچوب و محدوده فهم و ذهن ماست.

تذکر و تأکید بر چند نکته

قبول چنین تفسیری از قضایای ضروریه (ذاتی) و دائمه آسان نیست، لذا تذکرات و تأکیدات زیر را می‌افزایم:

۱- به هوش باشیم که بنا بر فلسفه و منطق قدیم هیچ‌وقت نمی‌توان مثالی حقیقی از قضایای دائمه ارائه کرد؛ چراکه هیچ‌وقت نمی‌توان بیرونی بودن یک صفت را نشان داد. مگر نه اینکه بیرونی همان نادرونی است و مگر نه اینکه در فلسفه و منطق قدیم درونی (ذاتی) قابل شناسایی نیست (ابن‌سینا، ۱۹۶۵، ص ۱۴۴). بنابراین، چه جایی برای مثل زدن و نمونه آوردن از دائمه باقی می‌ماند؟! پس فیلسوف سنتی تنها می‌تواند بگوید: من نمی‌دانم و نمی‌توانم بدانم که چه چیز درونی یا بیرونی است، اما این را می‌دانم که اگر چیزی درونی و ذاتی شئی باشد، انفکاک آن صفت از آن شیء غیر قابل فهم است و نیز اگر چیزی بیرونی و غیرذاتی باشد ذاتی و درونی شدن آن معنا ندارد! مسلم است که وقتی ادعا می‌شود خلاف فلان مطلب بی‌معنی است، درواقع پرونده بحث از صدق و کذب آن بسته می‌شود.

۲- در طبیعیات قدیم (طبیعت‌شناسی فلسفی - ارسطویی)، اساساً به اشیاء در بند و متأثر از اشیاء دیگر و اوصاف و احکام‌شان پرداخته نمی‌شود بلکه این نظریه تنها به ذوات و طبایع و مقتضیات آنها توجه می‌کند. در این چهارچوب پژوهشی به راحتی می‌توان گفت که ماه می‌تواند ماه باشد ولی تحت تأثیر زمین حرکت نکند و برگ می‌تواند برگ باشد ولی زرد نشود (یعنی در عین حال که در اینجا و این دنیا و این شرایط دائماً ماه و درخت را به این صفات می‌شناسیم، می‌توانیم انفکاک آنها را از هم تصور کنیم)؛ یعنی قضیهٔ دائمه دانستن مثلاً «هر برگی زرد می‌شود»، مطابق آن‌گونه طبیعت‌شناسی هیچ‌گونه مشکلی در بر ندارد. با تأکید می‌گوییم که مضمون قضیهٔ دائمه انگشت گذاشتن بر یک رابطهٔ دائمی (مثلاً میان برگ و زرد شدن) نیست که گفته شود کذب آن به این است که برگی را در زمانی نشان دهیم که زرد نشود و صدق آن به این است که همواره هر برگی را متمایل به زرد شدن ببینیم! مضمون قضیهٔ دائمه ابداً و اصلاً چنین چیزی نیست. برعکس، در قضیهٔ دائمه بر قابل انفکاک بودن فلان رابطهٔ همیشگی انگشت می‌گذاریم و چنان که گفتیم این قابل انفکاک بودن تأثیر شیء خارجی (مثلاً زرد شدن برگ تحت تأثیر نور خورشید) از شیء مورد بحث (مثلاً از برگ) قابل بررسی و درخور اثبات و انکار تجربی نیست؛ چراکه قداماً می‌خواهند بگویند مخالفت با آن مخالفت با بنیادهای فاهمه است و چنان مخالفتی به بیان قولی مهمل منجر می‌شود.

۳- اما حتی اگر این تفسیر از سخن قداماً را بپذیریم که قضایای ضروریه و دائمه قالب‌های بنیادی فاهمه محسوب می‌شوند و انکار یا اثبات آنها معنا ندارد و به عبارت دیگر از شرایط صدق و کذب‌شان نمی‌توان پرسید، باز هم جای تأمل و تحقیق و پرسش باقی می‌ماند. ولی پرسش اصلی این‌بار عبارت است از اینکه: به هر حال کدام قضیه را می‌توان مصداق و نمونه و مثال قضایای ضروریه و دائمه شمرد؟! در نظریهٔ قداماً چنان که گفتیم معیار و روشی در این باب ارائه نشده است. آنان بارها متذکر شده‌اند که مثلاً قضیه «انسان حیوان ناطق است» مثال واقعی ضروریه نیست، بلکه از باب خالی نبودن عریضه و ادامهٔ گفتار آورده می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. در حال حاضر دربارهٔ جایگاه این عملگرها بحثی نمی‌کنیم که آیا در ابتدای قضیه قرار می‌گیرند یا در ابتدای محمول و تالی.
۲. با این همه، فاختوری می‌پذیرد که تفسیر و تعبیر کمی (زمانی) قضایای موجهه، بین منطق‌دانان مسلمان، به صورت نظریهٔ مستقلی مطرح نشده و حتی تفسیر مذکور با نوع دیگری از تصویر زمانی شبیه به آن خلط شده است (فاختوری، ۱۹۸۰، ص ۱۵۴).
۳. منطق‌دانان سنتی از روی مسامحه قضیه غیر موجهه (مطلقه) را نیز قسیم قضایای موجهه آورده‌اند! مثلاً ر.ک به شهابی، ۱۳۶۰، ص ۱۷۲.

۴. همچنان که دکتر فاخوری نیز متذکر شده است، در تعداد قضایای موجهه توافقی میان منطقدانان قدیم نیست. صاحب شمسیه ۱۳ نوع قضیه موجهه را برشمرده است و صاحب تهذیب ۱۵ نوع و صاحب مختصر ۱۷ قضیه و صاحب جمل ۲۲ قضیه! ر.ک به فاخوری، ۱۹۸۰، ص ۱۵۹.
۵. درباب اینکه ضرورت این جمله از نوع Dere است یا DeDicto بحثی نمی‌کنیم.
۶. ر.ک. ملکشاهی، حسن. (۱۳۶۷). ترجمه و شرح اشارات. جلد دوم. تهران: سروش. ص ۳۴۴.
۷. ر.ک. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱). هرم هستی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ نیز ر.ک. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۴). شرح مبسوط منظومه. جلد اول. چاپ دوم. تهران: حکمت.
۸. کسانی مثل استاد مرتضی مطهری و دکتر مهدی حائری در منابع پیش گفته چنین کرده‌اند.
۹. چنان که در پی‌نوشت شماره (۴) گفتیم تعداد قضایای موجهه مورد توافق منطقدانان سنتی نیست، علاوه بر آن برای مقصودی که ما تعقیب می‌کنیم شرح همین تعداد از موجهات کافی است.
۱۰. تأکید می‌کنم که بحث من تردید در انتساب تحلیل زمانی موجهات به منطق و فلسفه قدیم و خصوصاً اسلامی یا غالب شمردن و مبنا و اساس قرار دادن چنین تحلیلی است، وگرنه معلوم است که مگاریان (نظیر دیودوروس) و رواقیان تحلیل زمانی موجهات را مطرح کرده بودند. حتی در مواردی از آثار ابن سینا و کاتبی هم به چنین تحلیلی برمی‌خوریم.
۱۱. ر.ک. ملکشاهی، حسن. (۱۳۶۷). ترجمه و شرح اشارات ابن سینا. جلد دوم: منطق. تهران: سروش. همین جا متذکر شویم که در این نوشته آن مقدار که به نقل قول‌ها مربوط می‌شود در هر کتاب منطق یافتنی است. غرض ما دستیابی به آن بخش‌های نانوخته کتاب‌های منطق قدیم است!
۱۲. در فلسفه تحلیلی یکی از عوامل مهم‌کننده زبان، بیان تناقض است (مثلاً ر.ک به: هاسپرس، ۱۳۷۰، ص ۱۹۸). این رأی پس از فلسفه وینگشتاین متقدم به کانون بحثی گسترده بدل شده است.
۱۳. اگر این اعتراف بوعلی بزرگ نبود و او مثلاً به جای آن مدعی می‌شد که آدمی را توانایی درک حدود و ماهیات اشیاست، در آن صورت وقتی از او می‌خواندیم که در حدّ خورشید نوشته است: «کوکبی است که جرم‌اش بزرگ‌تر از همه ستارگان و روشنایی‌اش بیش از تمام کواکب است و جایگاه طبیعی آن در کره چهارمین است!» یا درخصوص ماهیت هوا گفته است که «جرم ساده‌ای است که طبیعت‌اش گرم و مرطوب و شفاف و لطیف است و به‌طور طبیعی به سوی مکانی که زیر کره آتش و بالای کره آب و زمین است جریان دارد!» یا درباب ماهیت آب گفته است که: «گوهر ساده‌ای که طبیعت‌اش سرد و مرطوب و شفاف است و به‌طور طبیعی به سوی مکانی که در زیر کره هوا و بالای زمین است جریان دارد!» و... شواهد آشکاری بر ردّ ادعایش می‌یافتیم، اما واضح است که از ابن سینای خردمند جز چنان اعترافی توقع نبود و این نه دالّ بر خردی بل بی‌نهی بر فراست و معرفت‌شناسی واقع‌بینانه اوست.
۱۴. بوعلی در برهان شفا می‌گوید: «خورشید» و «این خورشید» با هم فرق دارند. خورشید بر طبیعتی و جوهری دلالت می‌کند و «این خورشید» بر فردی از آن طبیعت و وقتی بر خورشید برهانی جاری می‌کنیم، اختصاصی به این خورشید کنونی ندارد... بلکه برهان بر مجرد طبیعت شمس، فارغ از عموم و خصوص، جاری می‌شود. لذا جریان برهان بر آن طبیعت یا حمل محمولی بر آن طبیعت، چنان است که اگر هزار خورشید هم موجود باشند، آن حکم و برهان بر همه جاری است (ابن سینا، ۱۹۶۵، ص ۱۴۴).

منابع

- ابن سینا، شیخ‌الرئیس حسین بن عبدا... (بی‌تا). *نجات*. تهران: دانشگاه تهران. ----- (۱۳۲۶). *رساله حدود*. مصر: بی‌نا.
- (۱۹۶۵). *منطق شفاء*. تحقیق ابوالعلاء عقیفی. قاهره: بی‌نا.
- حائری، مهدی. (۱۳۶۱). *هرم هستی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۶۱). *علم چیست؟ فلسفه چیست؟* تهران: طلوع آزادی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۶۶). *حکمه الاشراف*. تهران: بی‌نا، چ ۴.
- شهابی، محمود. (۱۳۶۰). *رهبر خرد*. تهران: کتابفروشی خیام.
- شیخ‌الاسلامی، اسعد. (۱۳۶۳). *تحقیقی در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی*. تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. جلد ۴ و ۵. دفتر انتشارات اسلامی.
- فخوری، عادل. (۱۹۸۰). *منطق العرب من وجهه نظر المنطق الحدیث*. الطبعة الاولى. دارالطبعه للطباعه و النشر.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۴). *آموزش فلسفه*. ج دوم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۶۵). *آموزش فلسفه*. ج دوم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۴ ه. ق). *شرح مبسوط منظومه*. ج اول. چ دوم. تهران: حکمت.
- (۱۳۶۱). *شرح مختصر منظومه*. ج دوم. تهران: حکمت.
- (۱۳۶۶ الف). *درسهایی الهیات شفاء*. ج اول. تهران: حکمت.
- (۱۳۶۶ ب). *شرح مبسوط منظومه*. ج سوم. تهران: حکمت.
- (۱۳۶۹). *شرح مبسوط منظومه*. ج چهارم. تهران: حکمت.
- ملکشاهی، حسن. (۱۳۶۷). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا*. ج دوم: منطق. تهران: سروش.
- نوسبوم، مارتا. (۱۳۷۴). *ارسطو*. ترجمه عزت... فولادوند. تهران: طرح نو.
- هاسپرس، جان. (۱۳۷۰). *درآمدی به تحلیل فلسفی*. ترجمه سهراب علوی‌نیا. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.

سعيد