

Reconstructing Ibn Sina's "the Potential" Resolution to the Intentionality to the Past and the Future Based upon a Kind of Minimalist Holism

Mahdi Assadi* 

Assistant Professor of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

Abstract

Ibn Sina says that if we have a piece of knowledge about the past or the future, then our knowledge is "potentially" about the external world. But he does not clarify the meaning of this "potentiality". We show that if we take Ibn Sina's "the potential" view as the potentiality of the object of truth and then return it to the material causes, then by means of considerable modification and reconstruction we can obtain a reasonable kind of minimalist holism resolution: the object of knowledge to a future thing is its all material causes in the present time and the object of knowledge to a past thing is its all material effects in the present time. We will prove this presentist resolution by means of a kind of determinant reason of comparison with Ibn Sina's definition by a description of comparison with Ibn Sina's phrase that a thing can be distinct by its all causes and of the comparison between the validity of the Minimalist Holism Resolution and our knowledge about the past and the future in the ordinary situations (i.e. without considering the riddle of the intentionality to the nonexistent). In the end, we will have a glance at the degree of the correspondence between knowledge and its object in this resolution and then we show that this resolution can be provable even outside Ibn Sina's philosophical system without necessarily accepting such issues as the four causes and the potentiality.


Keywords: intentionality, potentiality, nonexistent, the future and the past, Holism.

* Corresponding Author: M.Assadi@ihcs.ac.ir

How to Cite: Assadi, M. (2021). Reconstructing Ibn Sina's "the Potential" Resolution to the Intentionality to the Past and the Future Based upon a Kind of Minimalist Holism. *Hekmat va Falsafeh*, 67 (16), 7 -37.

بازسازی راه حل «بالقوه» ابن سینا در حیث التفاتی به گذشته و آینده بر پایه نوعی کل گروی حداقلی

استادیار فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

مهدی اسدی * 

چکیده

ابن سینا می گوید اگر علمی درباره گذشته یا آینده داشته باشیم، چنین علمی بالقوه مضاف به خارج است، اما معنای «بالقوه» را مشخص نمی کند. اگر این دیدگاه «بالقوه» ابن سینا را به معنای بالقوه بودن متعلق صدق بگیریم و سپس آن را به علل مادی ارجاع دهیم، می توان با اصلاح و بازسازی فراوان به نوعی راه حل کل گروانه حداقلی درخوری رسید: «متعلق صدق یک امر آتی همه علل مادی و اعدادی آن است در زمان حاضر و متعلق صدق یک امر گذشته همه آثار و معلول های مادی آن است در زمان حاضر». این راه حل کل گروانه حداقلی را از راه ترجیح بلامرجح و مقایسه با تعریف رسمی ابن سینا و مقایسه با «حصول تمیز با همه اسباب و علل» در عبارات ابن سینا و مقایسه اعتبار راه حل کل گروانه حداقلی با علم به گذشته و آینده در حالت عادی (یعنی بدون لحاظ دشواره حیث التفاتی به عدم) نشان خواهیم داد. در پایان هم به میزان مطابقت مطابق و مطابق در چنین راه حلی اشاره می کنیم و هم نشان می دهیم که راه حل کل گروانه حداقلی خارج از نظام سینوی نیز می تواند پذیرفتنی باشد و لزومی ندارد تقسیم بندی قدما در مورد علل اربعه و مباحثی چون هیولی و قوه را نیز بپذیریم.

کلید واژگان: حیث التفاتی، گذشته و آینده، معدوم، بالقوه، کل گروی.

۱. مقدمه

در مقاله «بررسی دیدگاه ابن سینا دربارهٔ حیث التفاتی به گذشته و آینده» گفته‌ایم که راه‌حل ابن سینا دربارهٔ حیث التفاتی^۱ به گذشته و آینده گاه این است که معلوم و مخبر ماتنها همان صورت ذهنی است: «الإخبار إنما يكون عن معان لها وجود في النفس و إن كانت معدومة في الأعيان» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۵؛ و نیز ر. ک: ابن سینا، ۱۳۷۸ ه: ۱۵۴). در آن مقاله این راه‌حل ابن سینا و شارحانی چون فخر رازی، علامه حلی، ملاصدرا، مهدی نراقی، علوی عاملی، حائری‌مازندرانی، مصباح‌یزدی و... را نقد کرده‌ایم؛ مثلاً گفته‌ایم که در این صورت یا جمله‌های کاذب نیز علم و خبر خواهند شد و یا ناچار به رجوع به مطابقت با آینده معدوم و حتی ثبوت معتزلی هستیم. بنابراین، پاسخ دیگر ابن سینا را که از طریق «بالقوه» است، مناسب‌تر یافته‌ایم:

يقول المتشكك: ... إنه قد يكون علم موجود و المعلوم غير موجود. ... الصور الحاصلة في الذهن ... لا تنفك من أن تكون مضافة بالقوة أو الفعل إلى شيء خارج. أما بالقوة فإذا كان الشيء من خارج غير موجود. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۲-۱۱۰؛ بسنجید با: ابن رشد، ۱۹۸۰: ۱۱۵؛ ابن رشد، ۱۳۷۷ ه: ش: ۱۳۴۸-۱۳۴۳).

پس اگر علمی نسبت به گذشته -مثلاً «زمین چند میلیارد سال پیش پدید آمد»- یا آینده -مثلاً «قیامت خواهد آمد»- ابراز کنیم، ابن سینا در این راه‌حل می‌گوید چنین علمی بالقوه مضاف به خارج است، اما معنای «بالقوه» را مشخص نمی‌کند. در آن مقاله نشان داده‌ایم که نه در سایر آثار ابن سینا و نه نزد شارحان وی، هیچ تفسیر قابل دفاعی از این «بالقوه» به دست نمی‌آید. در نقد مثلاً گفته‌ایم هنگامی که مطابق موجود است، مطابق معدوم است و هنگامی که مطابق موجود است، مطابق معدوم است و در هیچ یک از این دو حالت «بالقوه» معنا ندارد. نقد دیگرمان این بوده است که اضافهٔ بالقوه موجب بالقوه شدن هم خود علم و هم خود معلوم می‌شود که هر کدام اشکال‌های خاص خود را دارد. با این همه، همین پاسخ «بالقوه» را در حل تعارضی در شیخ -یعنی نسبت بودن یا نبودن علم- پاسخ نهایی به شمار آورده‌ایم. در اینجا بیش از این نمی‌توانیم به مشکلات راه‌حل «بالقوه» ابن سینا اشاره کنیم.

۱. یک عبارت ابن سینا پیرامون مسألهٔ حیث التفاتی و ذات اضافه بودن علم چنین است: «أما التصديق فلأن معناها مضاف إلى حال الشيء في نفسه بأنه كما تصور» (ابن سینا، ۱۳۷۵ ه: ۵۳).

آنچه در این نوشتار می‌خواهیم بدان پردازیم این است که به نظر ما اگر دیدگاه «بالقوه» ابن سینا را به معنای بالقوه بودن متعلق صدق بگیریم و سپس آن را به علت مادی ارجاع دهیم می‌توان با اصلاح‌ها و بازسازی‌های فراوان به راه‌حل کل‌گروانه حداقلی درخوری رسید. به منظور این بازسازی نخست باید به معنای راه‌حل کل‌گروانه اشاره بکنیم. تناقض‌آمیزی حیث‌التفاتی به خود عدم، مستلزم این است که اگر ما به معدومی خاص علم داشته باشیم - که البته داریم - این علم در نهایت به علم به موجود(ها) برمی‌گردد. اما در نگاه نخست این ارجاع عدم به وجود به دو نحو شدنی است:

- علم به عدمی خاص در نهایت علم به همه موجودها است (کل‌گروی حداکثری).

- علم به عدمی خاص در نهایت علم به صرفاً برخی موجودها است (کل‌گروی حداقلی).

راه‌حل نخست را راه‌حل کل‌گروانه حداکثری می‌نامیم؛ چراکه در این راه‌حل، علم به عدمی خاص در نهایت علم به حد/کثر موجودهای ممکن، یعنی همه موجودهای ممکن، است. این کل‌گروی حداکثری به نظر ما قابل دفاع نیست، اما به جای این می‌توان با بازسازی دیدگاه «بالقوه» ابن سینا، راه‌حل کل‌گروانه حداقلی‌ای پیشنهاد کرد که قابل دفاع باشد. پیش از هر چیز باید توجه داشت که در راه‌حل کل‌گروانه مفهوم حداکثری در برابر مفهوم حداقلی امری تشکیکی است؛ از این رو، می‌توان به طرح حداکثری حداقلی و حداقلی حداقلی پرداخت و بین این دو نیز حالت‌های دیگری تصور کرد. پس طبیعی است این سؤال پیش آید که منظور از حداکثری و حداقلی در اینجا چیست؟ منظور از راه‌حل کل‌گروانه حداکثری یا همان حداکثری حداقلی این است که علم به عدمی خاص در نهایت علم به حد/کثر موجودهای ممکن، یعنی همه موجودهای ممکن، باشد.

برای فهم راه‌حل کل‌گروانه حداقلی حداقلی مثلاً این قضیه عدمی (قضیه الف) را در نظر

بگیرید:

قضیه الف: «هیچ اسب تک‌شاخی موجود نیست»

دیدگاه کل‌گروانه حداقلی حداقلی اینجا می‌گوید قضیه الف از جهت «دربارگی» و حیث‌التفاتی موضوع عدمی اشکالی ندارد. چون گرچه در نگاه نخست قضیه الف باید «درباره» اجزای مطابق خود باشد، اما چون کل قضیه الف، قضیه‌ای سلبی است و ما در جهان خارج مطابق سلبی نداریم، یا باید منکر مطابقت کل قضیه‌ای چون الف با جهان خارج شویم

و یا مطابقی وجودی برای آن بیابیم. اولی بدهتاً و شهوداً پذیرفتنی نیست. پس دومی اثبات می‌شود. بدین سان از آنجا که در جهان خارج هیچ اسب تک‌شاخی وجود ندارد، قضیه الف نمی‌تواند درباره موضوع عدمی خود، یعنی اسب تک‌شاخ، باشد. پس اکنون همان‌طور که گزاره الف نیازی ندارد درباره مهم‌ترین جزو خود -موضوع- باشد به طریق اولی دیگر نیازی نیست ضرورتاً درباره سایر اجزای مطابق خود نیز باشد. پس آنچه ضروری است این است که کل قضیه الف درباره کل *حداقل* یک موجود خارجی باشد. ما به این راه حل کل گروانه حداقلی حداقلی می‌گوییم.

بازسازی‌ای که از دیدگاه «بالقوة» ابن سینا می‌خواهیم انجام دهیم گرچه به این اندازه حداقلی حداقلی نیست، به نوعی بر پایه توسعه همین راه حل است؛ به همین خاطر آن را نوعی راه حل کل گروانه حداقلی به شمار می‌آوریم. در واقع بازسازی ما حداکثری‌تر از این حداقلی حداقلی و حداقلی‌تر از آن حداکثری حداکثری است.^۱

البته پیش از پرداختن تفصیلی به راه حل کل گروانه حداقلی، اشاره به راه حل کل گروانه حداکثری رایج بایسته است: در اینجا مهم‌ترین و معروف‌ترین راه حل کل گروانه حداکثری در واقع همان دیدگاه ویتگنشتاین^۲ است. ما در جای خود به بررسی انتقادی راه حل خاص ویتگنشتاین پرداخته‌ایم و در اینجا دیگر نمی‌توانیم آن را بازگوییم (ر. ک: اسدی، ۱۳۹۴ ب). خلاصه مسأله این است که دشواره واقعیت سلبی می‌گوید گرچه وجود متعلق گزاره ایجابی صادقی چون «تهران پایتخت ایران است» در خارج هیچ مشکلی ندارد، وجود متعلق گزاره سلبی صادقی چون «تهران پایتخت ایرلند نیست» در خارج بسیار مشکل ساز و خلاف شهوده بوده و در واقع نوعی ثبوت معتزلی است.

ویتگنشتاین در راه حل خود می‌گوید در جهان خارج این مجموع واقعیت‌های ایجابی است که یک واقعیت سلبی را نیز مشخص می‌کند و بدین گونه واقع سلبی به واقع ایجابی برمی‌گردد. گفته‌ایم که با وجود خدشه‌پذیر بودن راه حل ویتگنشتاین، دیدگاه کل گروانه از جهت «دربارگی» و «ارجاع» و «حیث‌التفاتی» موضوع عدمی قضیه بی‌اشکال است. این یعنی

۱. با محدودتر کردن راه حل کل گروانه حداکثری حداکثری نیز می‌توان بدان رسید ولی چون به توسعه راه حل کل گروانه حداقلی حداقلی شبیه‌تر است ترجیح دادیم آن را توسعه همین حداقلی حداقلی تا محدودشده راه حل کل گروانه حداکثری حداکثری.

چون دیدگاه کل‌گروانه‌ای که همه موجودات را «مرجع» امور سلبی و عدمی قرار دهد، مشکل‌دار است، پس نوع خاصی کل‌گروانه که کل برخی موجودات را مرجع امور سلبی و عدمی قرار دهد، می‌تواند پذیرفتنی باشد. پس در واقع ما اینجا در ادامه به‌نوعی^۱ به چنین کل‌گروی‌ای می‌پردازیم.

۲. ارجاع دیدگاه «بالقوه» ابن‌سینا به همه علل و آثار مادی

معتقدیم اگر دیدگاه «بالقوه» ابن‌سینا را به معنای بالقوه بودن متعلق صدق بگیریم و سپس آن را به علت مادی ارجاع دهیم می‌توان به بازسازی راه‌حل یادشده پرداخت. توضیح اینکه علم ما به آینده/کنون صادق است و صدق کنونی نیز مستلزم متعلق صدق کنونی است و حال آنکه آینده/کنون معدوم است. پس متعلق صدق کنونی چیست؟ به نظر ما در اینجا هیچ چیزی به آن امر آتی به اندازه علل آن امر آتی پیوند شدیدتری ندارد.^۲ حتی طبق برخی از دیدگاه‌های فلسفه اسلامی اصلاً معلول در علت خود به نحوی از انحاء موجود است. البته ما ادعای خود را بر پایه این دیدگاه فلسفه صدرایی که می‌گوید «طبق تشکیک وجود معلول رقیقه در علت حقیقه موجود است و برعکس»، پی نخواهیم گرفت، بلکه بر پایه مبانی فلسفه مشائی که پیش‌فرض کمتری دارد، دیدگاه بالقوه را بازسازی خواهیم کرد. در هر صورت چه آن امر آتی همین/کنون به نحوی از انحاء در علل خود موجود باشد و چه همین/کنون صرفاً علل آن موجود باشد، پس متعلق صدق کنونی در هر دو صورت موجود است.

باید توجه کرد که علل در فلسفه اسلامی یا فاعلی است یا غایی یا مادی و یا صوری. متعلق صدق کنونی را اگر علت فاعلی بدانیم به دیدگاهی افلاطونی درباره متعلق صدق و نفس‌الامر خواهیم رسید که مورد انکار و تردید ابن‌سینا و خود ما است. چون علت فاعلی طبق فلسفه اسلامی لزوماً امری غیرمادی و مجرد است و حال آنکه نفس‌الامر امور مادی دست‌کم شهوداً در همین جهان مادی است نه در جهان مجردات و امور مشابهی چون مثل

۱. باید توجه داشت که راه‌حل کل‌گروانه حداقلی و حداکثری رایج درباره یافتن واقعی ایجابی برای واقعی‌ای سلبی است ولی ما در اینجا درصددیم برای واقع‌های ایجابی گذشته و آینده واقعی ایجابی در زمان حال بیابیم. به‌همین خاطر تعبیر به‌نوعی را به‌کار بردیم.

۲. به‌عبارت ساده‌تر، چون خود امر آتی معدوم است و نمی‌توان بدان دست‌رسی داشت، ناچار باید سراغ چیز دیگری رفت تا این امر آتی معدوم را بدان فروکاست. از آن‌جاکه این چیز دیگر باید ارتباط تنگاتنگی با آن داشته باشد، باید سراغ چیزی رفت که بیش‌ترین ارتباط را با آن دارد؛ و البته این مرتبط‌ترین همان علل آن است.

افلاطونی. توضیح کوتاه اینکه می‌دانیم که بیشتر دیدگاه‌های متنوعی که در جهان اسلام درباره حقیقت «نفس الامر» وجود داشته است را می‌توان در دو گروه جای داد:

۱- عالم مجردات و اموری چون مثل افلاطونی، عقل فعال، عالم ملکوت، علم خدا و...
 ۲- خود واقع و ظرف ثبوت اشیای مربوطه.

اغلب فلاسفه مسلمان، به‌ویژه مشائیان چون ابن‌سینا، در کل به دیدگاه پذیرفتنی‌تر دوم متمایل بوده‌اند. ابن‌سینا در آثار خود حتی تعبیر «نفس الامر» و معادل‌های آن را نیز بسیار به معنای «واقع» به کار می‌برد و در چستی صدق می‌گوید یک قضیه خبری به این دلیل صادق است که امر فی نفسه چنین است: «إنما يكون القول صدقاً لأن الأمر في نفسه كذلك» (ابن‌سینا، ۱۹۷۰: ۷۲) به‌همین سان: «التصديق... معناها مضاف إلى حال الشيء في نفسه... في الوجود في نفس الامر» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵هـ: ۵۳). منظور ابن‌سینا از اینکه در اینجا حیث‌التفاتی و اضافه موجود در قضیه خبری را معطوف به «حال الشيء في نفسه» می‌کند این است که مثلاً برای امور جهان مادی نیازی نیست در پی نفس‌الامری در عالم مثل افلاطونی و مجردات باشیم، بلکه در خود همین جهان مادی می‌توان برای آن نفس‌الامری یافت. آشکارا پرداختن به اینکه ابن‌سینا به چه دلایل درستی نفس‌الامر بودن اموری چون مثل افلاطونی برای امور جهان مادی را به شدت به چالش کشیده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۳۸-۳۱۸)^۱ فراتر از گستره این پژوهش است.

همین بحث را در مورد علت غایی نیز می‌توان پیش کشید. چون معمولاً علت غایی را نیز مجرد می‌دانند. حتی اگر کسی علت غایی را نامجرد بداند، باز مشکلی را حل نمی‌کند. چون چنین علت غایی نامجرد زمان‌مندی در آینده بنا است به عنوان غایت موجود شود و هم‌اکنون معدوم است. پس به خاطر عدم کنونی مشکل سر جای خود باقی است. این مشکل عدم کنونی درباره علت صوری امر آتی نیز جاری است، چراکه علت صوری امر آتی نیز در آینده بنا است به عنوان صورت آن موجود شود. به همین سان درباره علت مادی امر آتی نیز مشکل عدم کنونی پدید می‌آید اگر بدین صورت لحاظ شود که در آینده بنا است به عنوان ماده آن موجود شود. پس تنها می‌ماند علت مادی به معنای مواد و صور کنونی که به نحوی علّیتی بر -مثلاً- زید آتی معدوم دارند. اما همه مواد و صور کنونی که به نحوی علّیتی بر زید آتی

۱. توجه شود ما خود/مکان وجود مثل مجرد افلاطونی را نفی نمی‌کنیم و سخن ابن‌سینا را نیز تنها تا جایی می‌پذیریم و تقویت می‌کنیم که کسی بخواهد برای امور موجود در جهان مادی نفس‌الامری در مثل افلاطونی بجوید.

معدوم دارند، همان اموری است که حامل استعداد پدید آمدن زید آتی است. اما این امکان‌های استعدادی چیزی نیست جز همهٔ علل مادی کنونی زید آتی معدوم. یعنی علل زید آتی معدوم را اگر در زمان آینده لحاظ کنیم صورت و مادهٔ زید نیز در همان زمان آینده و همزمان با وجود خود زید موجود خواهد بود. اما اگر از این جهت به زید آتی معدوم بنگریم که در همین زمان کنونی عللی باعث پدید آمدن زید در آینده خواهند بود در این صورت - جدای از فاعل و غایت که در هر صورت ثابت است - صور و مواد مؤثر بر زید آتی همهٔ علل مادی کنونی زید آتی می‌شود:

«همهٔ مواد کنونی مؤثر بر زید آتی» + «همهٔ صور کنونی مؤثر بر زید آتی» = «همهٔ علل مادی کنونی زید آتی».

پس بدین سان می‌توان دیدگاه «بالقوة» ابن سینا را با اصلاح به علت مادی ارجاع داد و به بازسازی راه‌حل یادشده پرداخت. بنابراین متعلق صدق یک امر آتی معدوم همهٔ علل مادی کنونی آن است.

چنان که از سیاق بحث نیز تا اندازه‌ای روشن است، جهت رسایی مطلب ما گاهی به ناچار در عبارت‌های خود دچار اندکی مسامحه در تعبیر شده‌ایم و به گونه‌ای سخن گفته‌ایم که گویا نخست بین یک امر آتی معدوم و همهٔ علل مادی کنونی آن یک نوع اضافه‌ای را - به خاطر علیت مادی یادشده - از پیش فرض می‌کنیم و سپس می‌گوییم متعلق صدق آن امر مؤخر معدوم (= امر آتی معدوم) این امر مقدم موجود (= همهٔ علل مادی کنونی آن امر آتی معدوم) است! پس ممکن است اشکال شود که درست در همین پیش فرض باز مشکل اضافه بین موجود و معدوم (یعنی اضافه بین امر مقدم موجود و امر مؤخر معدوم) هنوز سر جای خود باقی است! اما باید توجه داشت که منظور دقیق ما در چنین تعبیرهایی مثلاً این است که نخست آنچه عرف بدان امر آتی می‌گویند و آنچه عرف بدان علل مادی کنونی آن امر آتی می‌گویند را از پیش فرض می‌کنیم، و بنابراین به طریق اولی یک نوع اضافه‌ای را نیز در اینجا بین این دو از پیش فرض می‌کنیم، اما در پایان روشن می‌شود آن امر مؤخر معدوم چیزی جز همین امر مقدم موجود نبوده است. پس مقدم و مؤخری که بین آن دو با تعبیر تسامحی عرفی نوعی غیریت وجود دارد در پایان روشن می‌شود با تعبیر دقی فلسفی بین آن دو این‌همانی وجود دارد و نه غیریت. پس با وجود چنین این‌همانی‌ای دیگر این اشکال پیش

نمی‌آید که ما در مباحث خود اضافه‌ای چون علیّت مادی را میان موجود و معدوم پذیرفته‌ایم (اما پیشتر اضافه‌ای چون التفات در آگاهی را میان موجود (= صورت علمی^۱ «آینده») و معدوم (= متعلق صورت علمی و خود «آینده») انکار کرده‌ایم)!

۱-۲. راه‌حل «بالقوه» تا چه اندازه باید کل‌گروانه حدافلی باشد؟

اکنون یک مسأله این می‌شود که متعلق صدق یک امر آتی آیا همه امور بالقوه موجود در جهان کنونی است یا تنها برخی از آن‌ها؟ ما معتقدیم تنها برخی از آن‌ها است و گرنه مشکل این است که:

۱- هنگامی که مردم، و فیلسوفان، گزاره‌های مربوط به آینده صادقی را - که چه‌بسا برخی از آن‌ها تقریباً بدیهی نیز باشد - تصدیق می‌کنند آیا در واقع همه واقعیتهای بالقوه در جهان کنونی را دانسته‌اند؟ مثلاً اگر بدانیم (الف) «فردا خورشید برمی‌آید» و (ب) «زید فردا به کوه می‌رود» و ... آیا باید همه واقعیتهای بالقوه در جهان کنونی را چونان متعلق چنین قضیه‌هایی دانسته باشیم؟ مسلماً چنین نیست؛ چرا که چنین چیزی به‌شدت خلاف شهود است.

۲- هنگام تصدیق مثلاً دو گزاره مربوط به آینده صادق کاملاً متفاوت (الف) و (ب) آیا ما یک مدلول واحد داریم؟ آشکارا این نیز به‌شدت خلاف شهود است. پس امر واحدی چون «همه واقعیتهای بالقوه در جهان کنونی» نمی‌تواند صدق‌ساز گزاره‌های مربوط به آینده صادق کاملاً متفاوت باشد و چنین گزاره‌های گوناگونی مستلزم صدق‌سازهای گوناگون‌اند. پس متعلق صدق یک امر آتی تنها برخی از امور بالقوه موجود در زمان حال است. اما اکنون این مسأله پیش می‌آید که همین خود آیا به صورت کل‌گروانه حدافلی حدافلی است یا حداکثری تر است؟ می‌توان نشان داد حداکثری تر است. در واقع متعلق صدق یک امر آتی همه علل مادی و اعدادی آن است در زمان حاضر. ^۲ به‌همین سان متعلق صدق یک امر گذشته

۱. همان‌طور که سیاق بحث نیز نشان می‌دهد در سرتاسر این پژوهش - هماهنگ با تقریباً همه فلاسفه مسلمان - تنها صورت علمی تصدیقی را دارای حیث‌التفاتی دانسته‌ایم و به صورت علمی تصویری نقیماً و اثباتاً نپرداخته‌ایم؛ چرا که برآنیم که تصور محض فاقد حیث‌التفاتی بوده و از این جهت مشکل خاصی پیش نمی‌آورد.

۲. در اینجا شاید مشابه اشکال نخست ما، اشکالی علیه خود ما مطرح شود: «هنگامی که مردم، و فیلسوفان، گزاره‌های مربوط به آینده صادقی را - که چه‌بسا برخی از آن‌ها تقریباً بدیهی نیز باشد - تصدیق می‌کنند آیا در واقع همه علل مادی آن در جهان کنونی را دانسته‌اند؟ ...» در پاسخ باید دانست که در اشکال نخست ما چنان ادعایی «به‌شدت خلاف شهود» بود، اما اینجا ادعای ما تنها تا اندازه‌ای خلاف شهود است. اگر ادعایی «به‌شدت خلاف شهود» باشد حتی می‌توانیم بدهتاً

همه آثار و معلول‌های مادی آن است در زمان حاضر. چراکه در مورد امر گذشته نیز اگر متعلق و نفس‌الامر چنین گزاره‌هایی به صورت آثار آن در زمان حاضر در نظر گرفته نشود باید اموری چون مثل افلاطونی برای آن به عنوان علت مجرد یا معلول مجرد مطرح شود. ولی گفتیم که دست کم در فلسفه مشائی طرح علت مجرد و مثل افلاطونی و مواردی مشابه به عنوان نفس‌الامر امور مادی پذیرفتنی نیست. طرح معلول مجرد برای یک امر مادی نیز مطلقاً در فلسفه اسلامی پذیرفتنی نیست؛ چراکه علت باید کامل‌تر از معلول باشد و بلکه ظاهراً در فلسفه اسلامی اصلاً امر مادی نمی‌تواند بر امری مجرد - که از هر جهت بالفعل است - تأثیری داشته باشد.^۱

۲-۲. اثبات راه حل کل گروانه حداقلی از راه ترجیح بلا مرجح

اکنون برای فهم بحث حداکثری تر یاد شده فرض کنید «ساعتی پیش باران بارید». اگر متعلق صدق این امر گذشته، همه آثار و معلول‌های مادی آن در زمان حاضر نباشد متعلق صدق این امر گذشته تنها برخی از آثار و معلول‌های مادی آن در زمان حاضر خواهد بود؛ مثل خیسی زمین خاصی. اما می‌دانیم که معمولاً معلول مادی کنونی دیگری از آن امر گذشته نیز وجود دارد. مثلاً همین جا اعتدال و خنک شدن هوای اطراف این زمین نیز از آثار دیگری از باران ساعتی پیش است. اکنون حداقل مشکلی که پدید می‌آید، مشکل ترجیح بلا مرجح است: چرا اثری چون خیسی این زمین به عنوان متعلق صدق لحاظ شده است و آن اثر دیگر، اعتدال و

آن را کاذب به شمار آوریم؛ مانند نفی وجود حرکت. اما اگر ادعایی تنها تا اندازه‌ای خلاف شهود باشد، چه بسا شهود در اینجا دچار خطا شده باشد. همچنین در اینجا اگر ادعای ما پذیرفته نشود، دیدگاه‌های رقیب - مانند ثبوت معتزلی، وجود ذهنی محض و بُعد رابعی که نافی حرکت است - یا با شدت بیشتری خلاف شهودند و یا بی‌درنگ به امر خلاف شهود تری می‌انجامند. مهم‌تر اینکه همان‌طور که در ادامه نیز اشاره خواهیم کرد در مواردی چون طلوع خورشید فردایی اصلاً ما با یقین منطقی دارای علم نیستیم که با قطعیت اشکال کنیم: مگر ما همه علل مادی طلوع خورشید فردایی را دانسته‌ایم که به یقین رسیده‌ایم؟ افزون بر این باید دانست که گاهی ما صرفاً دارای باور صادق‌ایم و نه باور صادق موجه. در چنین حالتی اصلاً نیازی به دانستن همه علل مادی مربوطه کنونی نیست. آنچه مهم است تنها این است که چنان متعلق، یعنی همه علل مادی مربوطه کنونی، برای چنین باور صادقی وجود داشته باشد؛ گرچه ما بدان متعلق علم نداشته باشیم. (توجه شود که اشکال نخست ما نیز در حالت باور صادق محض پیش نهاده نشده است که اشکالی مشابه آن در اینجا به خود ما وارد آید).

۱. اما اگر این احتمال مطرح شود که شاید امر مادی بتواند بر امری مجرد تأثیر بگذارد در این صورت این امور مجرد نیز جزو همان آثار به عنوان نفس‌الامر امور مادی مطرح خواهند شد.

خنک شدن هوای اطراف این زمین، نه؟ چرا به عکس نبوده است؟ پس یا (۱) هیچ کدام نباید متعلق صدق باشد و یا (۲) هر دو باید متعلق صدق باشد. از آنجا که (۱) خلاف فرض است پس (۲) اثبات می شود (افزون بر این مشکل ترجیح بلامرجح به زودی به نکته ای دیگر نیز اشاره می کنیم).

به همین سان می دانیم که چه بسا باز معلول مادی کنونی دیگری نیز از آن امر گذشته وجود داشته باشد. مثلاً همین جا شاید رنگین کمان نیز پدید آمده باشد. یعنی در واقع با ادامه این بحث مجموعه ای از آثار کنونی برای امر گذشته پیش می آید. اکنون در اینجا نیز حداقل مشکلی که پدید می آید، مشکل ترجیح بلامرجح است: چرا برخی از آثار هم چون خیسی این زمین و اعتدال و خنکی هوای اطراف این زمین به عنوان متعلق صدق لحاظ شده و برخی از آثار دیگر، مثل رنگین کمان، نه؟ چرا به عکس نبوده است؟ پس اینجا نیز مثل مورد قبلی برای پرهیز از مشکل ترجیح بلامرجح متعلق صدق بودن همه این $۳/۴/۵$... اثر اثبات می شود. پس چنین روندی ما را می رساند به این که برای پرهیز از ترجیح بلامرجح متعلق صدق یک امر گذشته باید همه آثار و معلول های مادی آن در زمان حاضر باشد. بدین سان اگر همه آثار باران ساعتی پیش، مثل آثار رعد آن و آثار برق آن و خیسی و خنکی هوا و...، را یک جا لحاظ کنیم، مشکل ترجیح بلامرجح از میان می رود.

به همین سان در مورد علل مادی کنونی آینده معدوم نیز برای پرهیز از مشکل ترجیح بلامرجح باید همه آن علل مادی کنونی را لحاظ کنیم و نه صرفاً برخی از آنها را.

۲-۳. اثبات راه حل کل گروانه حداقلی از راه مقایسه با تعریف رسمی ابن سینا
افزون بر دلیل ترجیح بلامرجح برای اثبات اینکه همه آثار و معلول های مادی یک امر گذشته در زمان حاضر باید متعلق صدق به شمار آید در عبارت مشابهی از ابن سینا نیز گرایش به آثار حد اکثری نیکو شمرده شده است. این بحث همچنین این احتمال را نیز که همه این آثار ممکن است تبیین بدیل داشته باشد، منتفی می کند: مشکل تبیین بدیل به بیانی ساده این است که امر کنونی خاصی مثل خیسی این زمین را در نظر می گیریم. اینک کسی می گوید خیسی این زمین به این خاطر است که ساعتی پیش باران بارید. اما در این صورت مشکل تبیین بدیل این است که شاید خیسی این زمین به خاطر آب لوله و آبیاری بارانی و... باشد و نه به خاطر باران ساعتی پیش. پس علل گذشته بدیل زیادی می توان تصور کرد. بنابراین، امر حاضر واحد کنونی - مثل خیسی این زمین - متعلق صدق گزاره های صادق مربوط به گذشته

متعددی - مثل باران ساعتی پیش و آب لوله و آبیاری بارانی و... - می‌تواند به‌شمار آید که البته پذیرفتنی نیست. پس باید سایر تبیین‌های بدیل نیز نفی شود تا یگانه بودن یک تبیین و یک متعلق صدق اثبات شود. یعنی این شیه همان تعریف حدی و رسمی می‌شود که (افزون بر جامع بودن) باید مانع اغیار نیز باشد.

اما توضیح این مطلب که همه آثار (یا حتی همه علل مادی) کارکردی همچون تعریف رسمی دارد، و بنابراین تبیین بدیل را نفی کرده و در نهایت مانع اغیار می‌شود، این است که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و تنبیهات در بحث تعریف رسمی معنای لغوی «رسم» را در اصل همان «اثر» می‌داند: «... فی اللغة ... الرسم هو الأثر» (۱۳۷۵ هـ.ش: ۹) در منطق نیز رسم یعنی چیزی را به وسیله مجموعه‌ای از اعراض و خواصی که مساوی آن چیز است از دیگر امور تمیز دهیم. مثل اینکه در بهترین نوع رسم بگویم انسان حیوانی است که با دو پا راه می‌رود و پهن ناخن و طبعاً خندان است:

إذا عرف الشيء بقول مؤلف من أعراضه و خواصه التي تختص جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه. ... و أجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أولاً لتفيد ذات الشيء، مثاله ما يقال للإنسان إنه حيوان مشى على قدميه عريض الأظفار ضحاک بالطبع (ابن سینا، ۱۳۷۵ هـ.ش: ۱۰۲-۱۰۴؛ و نیز ر. ک: ابن سینا، ۱۳۷۱ ق: ۴۹).

اکنون نکته مهم این است که تعریف رسمی می‌تواند از طریق آثار شیء یا علل آن یا امور دیگری [هم‌چون علل مادی] باشد: «و قد يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات، فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط، و منها ما يكون بحسب ذاته مقبسا إلى غيره: كفعله أو فاعله أو غايته أو شيء آخر» (طوسی، ۱۳۷۵ هـ.ش: ۹). به عبارتی مشابه: «الرسم [يتألف] من العرضيات ... و العرضيات [أمور] خارجة و تدل على شيء هي آثاره و عوارضه» (طوسی، ۱۳۷۵ هـ.ش: ۲۶).^۲

۱. در لغت‌نامه‌های لسان‌العرب، تاج‌العروس، معجم اللغة العربية المعاصرة، الوسيط، الغنى، المحيط و... یک معنای رسم

به معنای «اثر باقی مانده» و در لغت‌نامه دهخدا نیز یک معنای رسم به معنای «اثر» آمده است.

۲. قطب رازی می‌گوید: «الرسم فانه مركب من العرضيات الدالة على الآثار» (۱۳۷۵ هـ.ش: ۲۶). روشن‌سازی کوتاه این

شارحان در منطق المشرقیین خود ابن سینا نیز به تفصیل بیان شده است (ابن سینا، ۱۴۰۵ هـ: ۴۵ و ۴۲-۴۱).

همان‌طور که دیدیم ما این تعبیر را به کار بردیم که «... چنین روندی ما را می‌رساند به این که برای پرهیز از ترجیح بلامرجح متعلق صدق یک امر گذشته باید همه آثار و معلول‌های مادی آن در زمان حاضر باشد». این نیکو شمردن و گرایش به آثار حد اکثری در عبارت مشابهی از ابن سینا در مورد تمایز و مانع اغیار شدن در رسم این گونه بیان شده است: «و کثیرا ما ینتفع فی الرسوم بزیادة تزید علی الکفایة للتمیز» (ابن سینا، ۱۳۷۵ هـ ش: ۱۰۱). فخر رازی نیز در شرح می‌گوید هر چه از آثار و لوازم با واسطه بیش‌تری بهره‌بریم به تعریف رسمی کامل‌تری می‌رسیم: «أنَّ الرِّسْمَ تعریف الماهیة بلوازمها و آثارها، و مهما كانت المعرفات أكثر كانت المعرفة الحاصلة أتمّ. ... من اللوازم ... ما یکون بواسطة. ... فی الماهیات المركبة و فی التعریف باللوازم البعیدة [= بالواسطة] فلا شکّ أنَّ اللوازم الکثیرة أقوى فی التعریف من اللّازم الواحد» (فخر رازی، ۱۳۸۴ الف هـ ش: ۱۱۶-۱۱۵).

اکنون مسأله این است که در بحث ما آیا همه آثار باید لحاظ شود یا اینکه به دلیل تشابه این بحث با تعریف رسمی صرفاً گرایش به آثار حد اکثری نیکو شمردن می‌شود؟ می‌توان نشان داد بحث ما باید به آثار حد اکثری‌تری پردازد. چون جدای از مشکل ترجیح بلامرجح یاد شده، اگر به جای آثار به عنوان متعلق صدق گذشته، علل مادی به عنوان متعلق صدق آینده را لحاظ کنیم اینجا نیز بحث هم‌چون تعریف رسمی می‌شود با این تفاوت که اینجا باید همه علل مادی در نظر گرفته شود. چه، می‌دانیم در مورد امر آتی اگر علل تامه - که در بردارنده همه علل مادی نیز است - پدید نیاید آن امر حادث نخواهد شد. پس اگر صرفاً به علل مادی حد اکثری میل کنیم، چه بسا آن امر در آینده رخ ندهد و علمی^۱ که به خاطر وجود این علل مادی حد اکثری صادق پنداشته بودیم در نهایت کاذب شود. پس برای پرهیز از این تناقض باید همه علل مادی را به عنوان متعلق صدق آینده لحاظ کنیم. اکنون اگر بحث آثار به عنوان متعلق صدق گذشته را نظیر علل مادی به عنوان متعلق صدق آینده بدانیم، چه بسا باز معلوم شود که این همه آثار است که می‌تواند متعلق صدق امری گذشته باشد.

۱. دقت شود که در سرتاسر این پژوهش متوجه خلط نشدن معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و منطق هستیم. پس اگر هر از گاهی از معرفت‌شناسی و منطق بهره می‌بریم این به هیچ‌روی بدان معنا نیست که ما ناخواسته دچار خلط مبحث شده‌ایم. مثلاً در همین مورد صرفاً در صدق‌دیم نظیری بین معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی برقرار کنیم نه اینکه در اینجا مباحث علم را با متعلق علم به هم آمیخته باشیم.

۲-۴. اثبات راه حل کل گروانه حدقلی از راه مقایسه با «حصول تمیز با همه اسباب و علل» در عبارات ابن سینا

در مورد مشکل تبیین بدیل، بحث همه علل مادی را می توان با سخنان دیگری از ابن سینا نیز سنجید و به نتیجه دل خواه رسید. چون در موردی مشابه ابن سینا می گوید:

«الباری يعرف كل شخصي بعلة وأسبابه. وتلك العلة والأسباب وإن تخصصت بذلك الشخص شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص وحال متشخصة قد اكتنفته. ومعناه بالإضافة إلى ما شخصه من الزمان الجزئي المتشخص والوضع الجزئي المتشخص أو حالة أخرى تشخصه، وتلك الأحوال التي شخصته هي أيضا متشخصة ولها علل وأسباب جزئية إذا أخذت العلة والأسباب بتلك التي كانت أيضا بمنزلة ذلك الشخص» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۴۲).

در این عبارات تصریح شده است که همه اسباب و علل مثلاً زید به منزله تشخص خود زید است. از آنجا که می دانیم تشخص اخص از تمایز است، یعنی اگر اموری باعث تشخص چیزی شوند باعث تمایز آن نیز می شوند اما نه لزوماً به عکس، پس اگر در این ادعاهای ابن سینا تشخص اثبات شود به طریق اولی تمایز نیز اثبات می شود. بلکه حتی اگر در این ادعاهای ابن سینا تشخص اثبات نشود، چه بسا تمایز اثبات شود.^۱ در ادامه خواهیم دید که در چنین مواقعی تمیز در هر صورت حتی در فلسفه صدرایی نیز اثبات می شود و در نتیجه به بحث نفی تبیین بدیل بسیار یاری می رساند.

به هر روی، در اینجا تصریح نشده است که آیا همه علل اربعه منظور است یا اینکه تنها مثلاً همه علل مادی نیز به منزله تشخص خود زید است. اما از آنجا که می دانیم در فلسفه سینوی علت فاعلی و غایی هر فرد انسانی اعم از زید و عمرو و بکر و... عقل فعال و مافوق عقل فعال است که در همه این افراد مشترک است، پس -با خارج شدن فاعل و غایت- در بحث مربوطه ما ناچار امارات (= نشانه های) اصلی تمایزدهنده (که اعم از تشخص دهنده است) به این بر خواهد گشت که همه مواد و صور کنونی که به نحوی علیتی بر زید آتی

۱. بلکه -اگر ابن سینا تناقض گویی نکرده باشد- اصلاً معلوم نیست این فرق گذاری بین تمایز و تشخص برای او مهم بوده باشد؛ چه، در همین تعلیقات در چند موضع تشخص را قیاسی تعریف می کند نه نفسی: «التشخص هو أن يكون للمتخص معانٍ لا يشترك فيها غيره» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۲۵).

معدوم دارند، یعنی همه علل مادی کنونی زید آتی معدوم به منزله تمیز زید باشند.^۱ پس بدین سان تمایز حاصل می‌شود و مشکل تبیین بدیل منتفی می‌شود.

نکته دیگر اینکه اینجا نیز ظاهراً مانند فوق می‌توان کوشید تا با دلیلی دیگر نیز نشان داده شود که محال است همه آثار کنونی زید معدوم شده در گذشته، افزون بر اینکه متعلق صدق این زید است، متعلق صدق کس دیگری چون عمرو احتمالاً معدوم شده در گذشته نیز باشد. یعنی از این طریق که در این صورت همه امارات تمایز (و نه لزوماً تشخیص) این دو یکی می‌شد و در نتیجه خود این دو یکی می‌شد. (در اینجا - یعنی در فرض اینکه همه آثار یک علت خاص، زید، می‌توانستند از علتی دیگر، عمرو، نیز پدید آیند - حتی فرقی نمی‌کند از آن علت دیگر چیز دیگری هم پدید می‌آید یا نه.) بلکه شاید چنین مطلبی نزدیک به بدیهی باشد؛ یعنی آیا می‌توان فرض کرد مثلاً آثاری چون کتب و ارث و میراث و مقبره‌های زید و عمرو و استخوان‌های پوسیده این دو و... همگی از هر جهت یکی باشد؟ توضیح اینکه می‌دانیم در حکمت متعالیه هم گاه پذیرفته نشده است که تمایز و مانع اغیار شدن نیز همانند تشخیص صرفاً در وجود باشد؛ چنان که سبزواری تصریح می‌کند که «الامتياز ... يحصل بالکلیات» (سبزواری، ۱۹۸۱: ۱۰) تا این سخن صدرا شرح شده باشد: «... المشخص للشیء بمعنی ما به یصیر ممتنع الاشتراک فیہ لا یکون بالحقیقة إلا نفس وجود ذلک الشیء ... و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشیء فالعقل لا یأبى عن تجویز الاشتراک فیہ و إن ضم إليه ألف مخصص فإن الامتياز فی الواقع غیر التشخیص إذ الأول للشیء بالقیاس إلى المشاركات فی أمر عام و الثانی باعتبارہ فی نفسه حتی إنه لو لم یکن له مشارک لا یحتاج إلى ممیز زائد مع أن له تشخصاً فی نفسه و لا یبعد أن یکون التمییز یوجب للشیء استعداد التشخیص» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰).

۱. این استدلال گرچه به سود این بحث کنونی ما است در هر صورت راه حل ابن سینا در مورد علم کلی باری به افراد جزئی نامجرد را با مشکلی دیگر مواجه می‌کند. چون طبق این استدلال علت فاعلی و غایی در مورد همه افراد انواع موجود در جهان متغیرات همان عقل فعال و مافوق عقل فعال است که مشترک است؛ پس ناچار امارات اصلی تشخیص‌دهنده به علل نامجرد برمی‌گردد که البته به خاطر متغیر و متحرک بودن، علم نامتغیر الهی را در هر صورت به چالش می‌کشند. تفصیل بیشتر این اشکال خارج از این گستره پژوهش است.

در اینجا سبزواری در بحث امارات تمیز بدون هیچ دلیلی و گویا به بداهت تصریح می‌کند که «الامتياز ... يحصل بالکلیات». جوادی آملی نیز با عبارتی مشابه می‌گوید برخلاف تشخیص «تمایز دو امری که در یک کلی مشترکند از ضمّ عوارضی که به هر یک از آن دو اضافه می‌شود نظیر کم، کیف و مانند آن حاصل می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۶۷).^۱

به نظر ما این ادعا در بحث امارات تمیز که برای شارحانی چون سبزواری و جوادی آملی (همانند برخی از فیلسوفان پیشاصدرایی) گویا بدیهی بوده در حالت کلی خود تنها در صورتی پذیرفتنی است که همه مفاهیم کلی دال بر زید لحاظ شوند. در این صورت به نظر ما ادعای تمایز نزدیک به بدیهی است و به آسانی استدلالی تنبیهی نیز می‌توان بر آن پیش نهاد. توضیح اینکه در اینجا بسیاری از مفاهیم کلی دال بر زید بالفعل - $M_1, M_2, M_3, \dots, M_{1000000}$ - را و نه همه آن‌ها را مجموعه Z_1 در نظر می‌گیریم:

$$Z_1 = \{M_1, M_2, M_3, \dots, M_{1000000}\}$$

اگر در جهان خارج بالفعل چیز دیگری همه این یک میلیون ویژگی را یک‌جا نداشته باشد، گرچه مجموعه این برخی ویژگی زید باعث تمایز زید از هر چیز بالفعل دیگری در جهان خارج می‌شود، اما می‌توان به راحتی چیز ممکنی تصور کرد که همه این یک میلیون ویژگی را داشته باشد و برخی از آن ویژگی‌های دیگر زید را که در این Z_1 ذکر نشده است، نداشته باشد. پس «بسیاری از - و نه همه - مفاهیم کلی دال بر چیزی چون زید» هر اندازه هم که زیاد بوده باشند باعث تمایز از هر چیز ممکن دیگری نمی‌شوند.^۲ اما اگر همه مفاهیم کلی دال بر زید بالفعل - $M_1, M_2, M_3, \dots, M_{9000000}$ - را مجموعه Z_2 در نظر بگیریم:

۱. اینکه خود صدرا تا چه اندازه از چنین شرحی درباره تمایز می‌تواند خشنود باشد، بحثی دگر است؛ چرا که صدرا خود در حاشیه بر الهیات شفاء تعابیری به کار می‌برد که می‌تواند بحث را پیچیده کند: «ضم الکلی إلى الکلی لا یخرجه عن الکلیة و احتمال الشركة ... نعم ربما أفاد التألیف و التقیید للکلی بکلی آخر ... حتی صار الکاتب الضاحک الأبیض المتحرک الأعمی العالم الورع التقی إلى ألف ألف صفات و نعوت کلیة لم یصر بهذه القیود و المخصصات مما یمتنع وقوع الشركة نعم ربما کان نوعا منحصرا فی واحد و أما الشخصیة فلا یمکن حصولها بهذه النعوت الکلیة قليلة کانت أو کثیرة و لا یمکن معرفة إلا بالمشاهدة الإشراقیة و الإشارة الحسیة» (شیرازی، بی تا: ۲۱۶).

۲. تا این اندازه می‌توان گفت سخن ما با دیدگاه ابن سینا در الهیات شفاء یکی است: «... إذا کان تخصیص کلی بکلی یمتنع بعده الشیء الذی هو آ و ب کلیا یجوز أن یقع فیہ شركة» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۴۸). اما آیا ابن سینا - برخلاف شارحانی

$$Z_2 = \{M_1, M_2, M_3, \dots, M_{9000000}\}$$

در این صورت زید از هر چیز بالفعل یا ممکن می‌شود. چون اگر چیز دیگری هم این ۹ میلیون ویژگی را داشته باشد یا مفهوم کلی دیگری هم $M_{9000001}$ بر آن دلالت می‌کند و ویژگی دیگری هم دارد یا ندارد. اگر ویژگی دیگری نداشته باشد، همه این مفاهیم کلی دال بر آن $M_1, M_2, M_3, \dots, M_{9000000}$ را مجموعه A_1 در نظر می‌گیریم:

$$A_1 = \{M_1, M_2, M_3, \dots, M_{9000000}\}$$

چندان نیازی به تأمل نیست که در این صورت این دو گرچه نامتمايز می‌شوند، مشکلی پیش نمی‌آید؛ چه، اینجا دیگر فرقی بین این دو نمی‌توان یافت و زید اساساً همان چیز دیگر است^۱:

$$Z_2 = A_1 = \{M_1, M_2, M_3, \dots, M_{9000000}\}$$

اما اگر مفهوم کلی دیگری هم $M_{9000001}$ بر آن دلالت کند و ویژگی دیگری هم داشته باشد، همه مفاهیم کلی دال بر آن $M_1, M_2, M_3, \dots, M_{9000001}$ را مجموعه A_2 در نظر می‌گیریم:

$$A_2 = \{M_1, M_2, M_3, \dots, M_{9000000}, M_{9000001}\}$$

چون سبزواری و جوادی‌آملی و دیدگاه خود ما در ادامه- در صورت لحاظ «همه مفاهیم کلی دال بر زید بالفعل» نیز منکر تمايز هست؟ با توجه با اینکه گفتیم ظاهراً فرق گذاری بین تمايز و تشخص برای ابن سینا مهم نبوده است، عبارت زیر اندکی بحث را پیچیده می‌کند؛ چراکه ابن سینا می‌گوید «هر اندازه» («کم کانت») هم که تخصیص پدید آید نه تشخص پدید می‌آید و نه تمايز از افراد دیگر: «... ولا يمكن أن تقتصر بالذات على خواص معقولة كم كانت، وليس فيها آخر الأمر إشارة إلى معنى متشخص ... بل يجوز أن يكون المعنى الذي يجتمع من جملة جميع ذلك لأكثر من واحد، بل إنما يعينه الوجود والإشارة إلى معنى شخصي» (ابن سینا، ۱۳۷۱ هـ.ق: ۷۰). اگر «هر اندازه» را در بردارنده «همه» نیز بدانیم در این صورت -به‌خاطر آنچه در ادامه خواهیم گفت- این ادعا در مورد تمايز از افراد دیگر («يجوز... لأكثر من واحد») برای ما پذیرفتنی نیست (اما بررسی اینکه ابن سینا اینجا به‌تصریح تشخص را همانند فارابی و صدراییان به وجود و اشاره -که معادل همان وجود است (ر. ک: اسدی، ۱۳۹۴ الف: ۴-۲ و ۱۰-۸ و ۱۴)- می‌داند، خارج از گستره این پژوهش است. ولی شگفت اینکه ابهری این سخن ابن سینا پیرامون رابطه تشخص با وجود و اشاره را -بدون ارجاع به ابن سینا- گزارش کرده و خواجه به‌شدت به نقد آن پرداخته است! (طوسی، ۱۳۷۰: ۱۵۲))

۱. بسنجید با اصل این همانی تمايز ناپذیرها (principle of the identity of indiscernibles) نزد لایب‌نیس.

- در این صورت نیز چندان نیازی به تأمل نیست که زید آن چیز دیگر نخواهد بود -
 $Z_2 \neq A_2$ - و این دو نمی‌توانند نامتمایز شوند. چون آن چیز دیگر واجد ویژگی‌ای -
 $M_{9000001}$ - است که زید قطعاً فاقد آن بوده و همین باعث تمایز این دو است.^۱

نتیجه اینکه اگر تمام مفاهیم کلی که به نحوی به زید دلالت می‌کنند باعث امتیاز زید شوند، به طریق اولی تمام مفاهیم جزئی^۲ که به آثار جزئی باقی‌مانده زید دلالت می‌کنند نیز باعث امتیاز زید و منع تبیین بدیل می‌شوند.^۳ بلکه معمولاً چنین است که تقریباً همه فلسفه‌دانان نیز برخی مفاهیم جزئی که به آثار باقی‌مانده‌ای از زید دلالت می‌کنند را باعث امتیاز زید و منع تبیین بدیل می‌دانند. مثلاً با علم به وجود کتب موجود در زمان حاضری چون *المیزان*، *اصول فلسفه و نهاییه الحکمه* و شاگردان موجود در زمان حاضری چون عبدالله جوادی آملی، حسن حسن‌زاده آملی، سید علی خامنه‌ای، محمد تقی مصباح‌یزدی، غلامحسین ابراهیمی دینانی و سید حسین نصر به سید محمدحسین طباطبایی چند دهه گذشته پی می‌بریم.

۱. آیا نمی‌توان فرض کرد این چیز - در عین اینکه این چیز است و دارای Z_2 است - دست کم یک ویژگی دیگر نیز می‌توانست داشته باشد؟ چون پژوهش ما صرفاً در مورد این چیز *بالفعل* است، و بنابراین بررسی این مسأله مهم تأثیری در پژوهش حاضر ندارد، به آن نمی‌پردازیم (به‌همین سان در مورد: همه مفاهیم کلی دال بر چیزی همان‌سان که باعث تمایز این چیز از هر چیز بالفعل یا ممکن دیگری می‌شود، آیا باعث تشخیص این چیز نیز می‌شود؟ یا اینکه باعث تشخیص این چیز نمی‌شود؛ چراکه اشکال فارابی و ملاصدرا را در این نسخه جدید نیز می‌توان بازسازی کرد؟).

۲. توجه شود که بحث کنونی از هر جهت مانند تمایز (و تشخیص) مفاهیم کلی ضمیمه شده به یکدیگر نیست. در آنجا اصل بحث این است که مفاهیم کلی هر اندازه هم که به یکدیگر ضمیمه شود باعث تشخیص و جزئی شدن نمی‌شود، بلکه صرفاً باعث تمایز می‌شود. اما اینجا آثار به‌جای مانده از امر گذشته همگی جزئی‌اند و بحث این است که آیا تبیین بدیلی نیز می‌توان برای این آثار جزئی ضمیمه شده به یکدیگر یافت یا نه؟ یعنی آیا می‌شود تصور کرد که امر دیگری می‌توانست همه آثار جزئی ضمیمه شده به یکدیگر را پدید آورد؟

۳. یعنی از جهتی شبیه بحث قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد و عکس آن در اینجا پیش آمده است: از همه اسباب و علل مادی کنونی امری آتی چون زید (به همراه همه اسباب و علل فاعلی و غایی که در هر صورت در مورد هر امر مادی مشترک است) چیزی جز زید پدید نمی‌آید و امری آتی چون زید نیز جز از همه آن اسباب و علل مادی (به همراه همه آن علل فاعلی و غایی مشترک) پدید نمی‌آید. به همین سان همه آثار کنونی امری گذشته چون زید جز از همان زید گذشته (به همراه همه آن علل فاعلی و غایی مشترک) پدید نمی‌آید (اما اینکه از امری گذشته چون زید نیز آیا جز همین آثار کنونی چیزی دیگری می‌توانست پدید آید یا نه، ظاهراً تأثیری در بحث ما ندارد). نکته دیگر اینکه اینجا - به‌خاطر عدم نیاز به مباحث انواع وحدت حقه و حقیقه و... - پیش‌فرض‌های کمتری در قیاس با قاعده الواحد نیاز است.

اینک اگر کسی مشکل تبیین بدیل را پیش آورد و بگوید شاید کسی غیر از علامه طباطبایی این آثار را پدید آورده باشد در این صورت چنین شخصی دنبال یقین قطعی است و پاسخ این می‌تواند باشد که اگر بخواهیم معرفت کاملاً یقینی‌ای داشته باشیم باید همه آثار کنونی امری در گذشته را دانسته باشیم.^۱ این نشان می‌دهد راه‌حل همه آثار کنونی برای متعلق صدق

۱. ابن سینا گفته است «... [ال]مفرد إنما يعرف بلقب أو إشارة أو نسبة إلى معروف بلقب أو إشارة» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۴۹؛ و نیز ر. ک: اللوکر، ۱۳۷۳: ۱۹۵؛ صدر، بی‌تا: ۲۱۶؛ علوی‌عاملی، بی‌تا: برگ ۲۰۸؛ مصباح، ۱۳۸۷: ۶۵۲-۶۴۹؛ ناشناس، اوایل قرن ۱۲ق: ۴۷۵-۴۷۱). سید ضیاء موحد کوشیده است این را شرح و از آن دفاع کند؛ به این نحو که برای علم به زید گذشته کافی است به برخی از آثار زید که با زنجیره‌ای علی-تاریخی در حال حاضر به جای مانده است دلالت و اشاره مستقیم بکنیم تا سپس بتوانیم به خود زید گذشته با زنجیره‌ای علی-تاریخی اشاره کنیم و به او علم داشته باشیم (موحد، ۱۳۹۳: ۱۶۶-۱۶۰ و ۱۶۸ و ۱۷۳). برای نمونه، در همان مثال بالا به شاگردانی از علامه طباطبایی اشاره مستقیم می‌کنیم و از این طریق در نهایت به خود علامه فوت شده دلالت و اشاره می‌کنیم. اما چنین شرحی پرتکلف است و با عبارت دیگری از خود ابن سینا نیز تعارض دارد: به هیچ روی از این عبارات بر نمی‌آید که با زنجیره‌ای علی-تاریخی می‌توانیم از امری حاضر و موجود بهره‌بریم تا به امری در گذشته اشاره کنیم؛ چرا که شاید منظور ابن سینا صرفاً این بوده که در عصری واحد به وسیله امری حاضر به امری غایب، اما موجود در همین عصر، اشاره کنیم. گواه این تفسیر آن است که ابن سینا خود در نقد ثبوت معتزلی درباره علم به گذشته و آینده می‌گوید چیز معدوم در خارج -یعنی مثلاً چیزی که صرفاً در گذشته موجود بوده یا در آینده موجود خواهد شد- تنها جایز است که در ذهن ثابت باشد، اما این صورت ذهنی دیگر به هیچ روی نمی‌تواند به شیئی خارجی اشاره کند: «يجوز أن يكون الشيء ثابتاً في الذهن معدوماً في الأشياء الخارجة. ... فأما أن يكون متصوراً في النفس صورة تثير إلى شيء خارج فكلاً» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۳). پس به نظر ابن سینا به گذشته‌ای چون علامه فوت شده اصلاً نمی‌توانیم اشاره کنیم. افزون بر این، دیدیم که مشکل تبیین بدیل این راه‌حل را در علم یقینی قطعی به چالش می‌کشد مگر اینکه همه آثار کنونی امر گذشته را پیش کشیم. باز دیدیم که به‌خاطر معدوم بودن هر گذشته هر علمی درباره هر گذشته‌ای با بحران متعلق صدق روبه‌رو است چه رسد به اینکه بتوانیم به امری شخصی چون زید گذشته دلالت و اشاره با واسطه - با واسطه به همین معنایی که سیاق بحث زنجیره علی-تاریخی گویای آن است- داشته باشیم. پیامد مباحث مبنایی‌تر ما این می‌شود که اساساً وجود زید گذشته چیزی نیست جز همه آثار جزئی باقی مانده از او (توجه شود که اگر روحی از زید باقی مانده باشد در این بحث این روح نیز جزوی از آن آثار جزئی باقی مانده است). این یعنی چون می‌توان به همه این آثار جزئی باقی مانده اشاره مستقیم و بی‌واسطه کرد، پس به زید گذشته نیز می‌توان اشاره مستقیم و بی‌واسطه کرد! (البته به معنایی غیر از آنچه موحد در اینجا از اشاره مستقیم و غیرمستقیم پیش کشیده و سیاق بحث زنجیره علی-تاریخی او نشان می‌دهد، ما در «وجود محمولی و اشاره‌پذیری» اشاره غیرمستقیم به عدم را نیز ثابت کرده‌ایم به نحوی که منافاتی با این اشاره مستقیم و بی‌واسطه به زید گذشته ندارد. توجه کافی به بحث «دیدگاه کل‌گروانه حداقلی حداقلی» یادشده و بحث «میزان مطابقت مطابق و مطابق» که در ادامه خواهیم آورد نیز نشان‌گر این عدم منافات خواهد بود؛ چرا که در آن مقاله منظور ما از اشاره مستقیم اشاره

گذشته تنها در صورتی می‌تواند زیر سؤال رود که کسی حتی در اینجا نیز منکر معرفتی کاملاً یقینی بشود. به‌خاطر اهمیت بحث در ادامه رابطه این دو را جداگانه بررسی می‌کنیم.

۲-۵. رابطه اعتبار راه‌حل کل‌گروانه حدقلی با علم به گذشته و آینده

جدای از دشواره متعلق صدق گذشته و آینده معدوم، اگر همه آثار و معلول‌های مادی چیزی در زمان حاضر نتوانند ما را به علم به امری در گذشته رهنمون شوند به‌نحوی که مانع اغیار باشد (منع تبیین بدیل) و اگر همه علل مادی چیزی در زمان حاضر نتوانند ما را به علم به امری در آینده رهنمون شوند به‌نحوی که مانع اغیار باشد، مطلقاً در فلسفه مشائی راهی برای علم به امور موجود در گذشته و آینده وجود نخواهد داشت و از این رو به طریق اولی دیگر بحث متعلق علم به گذشته و آینده نیز پیش نخواهد آمد! چون گفتیم که علت فاعلی و غایی در همه افراد انواع موجود در جهان مادی همان عقل فعال و مافوق عقل فعال است که مشترک است. اینک به مشکل استفاده از علت صوری و مادی ناموجود در زمان حاضر نیز در چنین مواقعی اشاره‌ای می‌کنیم: علت صوری امر آتی در آینده بنا است به‌عنوان صورت آن موجود شود و هم‌اکنون معدوم است. پس به‌خاطر عدم کنونی مشکل سر جای خود باقی است.

این مشکل عدم کنونی درباره علت صوری امر گذشته نیز جاری است. چراکه علت صوری امر گذشته صرفاً در گذشته به‌عنوان صورت آن موجود بوده است و هم‌اکنون معدوم است. یعنی علت صوری در این شرایط یا در گذشته موجود بوده است و یا در آینده موجود خواهد شد و در هر صورت در زمان حال معدوم است. اما اگر در زمان حال معدوم است، اینجا نحوه صدق هر گذشته و آینده معدوم در زمان حال مورد بحث است. توضیح بیشتر اینکه اگر آن امر گذشته/آینده به‌وسیله این علت صوری گذشته/آینده دانسته می‌شود، خود همین علت صوری گذشته/آینده به چه وسیله‌ای دانسته می‌شود؟ دیدیم نمی‌تواند به‌وسیله علت فاعلی و غایی باشد. اگر به وسیله علت مادی گذشته/آینده (ای که غیر از زمان حال

مستقیم به اجزا و مفردات قضیه است (اسدی، ۱۳۹۴ الف: ۳-۴). در این جا گفتنی است حسین خوانساری اصل ادعای ابن‌سینا و پیروان او در این بحث را مطلقاً چنین به چالش کشیده است: «... لابد فی ادراک الثانی [= الفرد الذی لم یمنحصر النوع] من احساس و اشارة لا معنى له اصلا ولا تساعده بدیهة ولا برهان؛ ... يمكن أن يحصل اليقين بوجود فرد ما في بعض الأوقات من دون الاستناد الى اشارة واحساس» (خوانساری، ۱۳۷۸: ۶۷۷-۶۷۶).

است) دانسته شود از این جهت دور و مصادره می‌شود که نحوه صدق هر گذشته و آینده معدوم مورد بحث است (در زیر به مشکل این مورد اندکی بیش‌تر اشاره می‌کنیم). اگر به وسیله علت صوری گذشته/آینده دیگری دانسته شود از این جهت دیگر نیز دور و مصادره می‌شود که اساساً بحث درباره همان علم به علت صوری گذشته/آینده بود. پس برای پرهیز از دور و مصادره نباید از برهانی استفاده کنیم که می‌خواهد به وسیله علت صوری ما را به علم به امری در گذشته رهنمون شود.

همین بحث درباره علت مادی امر آتی که در آینده بنا است به عنوان ماده آن موجود شود و هم‌اکنون معدوم است نیز جاری است. به همین سان همین بحث درباره علت مادی امر گذشته که صرفاً در گذشته به عنوان ماده آن موجود بوده و هم‌اکنون معدوم است نیز جاری است.

بدین سان به خاطر این مشکل دور و مصادره، ناچار بحث همه آثار و معلول‌های مادی چیزی در زمان حاضر و بحث همه علل مادی چیزی در زمان حاضر باید پیش آید. پس اگر همه آثار و معلول‌های مادی چیزی در زمان حاضر نیز نتوانند ما را به علم به امری در گذشته رهنمون شوند و اگر همه علل مادی چیزی در زمان حاضر هم نتوانند ما را به علم به امری در آینده رهنمون شوند، در این صورت دیدیم از سایر طرق نیز بی دور و مصادره راهی برای علم به امری در گذشته و آینده وجود ندارد! بنابراین، با نفی خود علم به گذشته و آینده به طریق اولی دیگر بحث متعلق علم به گذشته و آینده نیز پیش نخواهد آمد.^۱

۱. از اینجا همچنین معلوم می‌شود اگر -برخلاف سخن یادشده سبزواری و جوادی‌آملی در شرح فلسفه صدرایی- تمایز را نیز همانند تشخیص صرفاً در خود وجودهای خاص بدانیم، باز شبیه دلیل فوق مطلقاً راهی برای علم به امری در گذشته و آینده وجود نخواهد داشت. یعنی در این صورت همه آثار و همه علل مادی کنونی (یعنی همه مواد و صور کنونی چه به عنوان همه آثار امری گذشته لحاظ شوند و چه به عنوان همه علل مادی امری آتی لحاظ شوند) اگر جدای از خود آن وجودهای خاص در نظر گرفته شوند مانع اغیار نیستند تا باعث علم متمایز ما به گذشته و آینده معدوم شوند. علت فاعلی و غایی نیز در همه افراد انواع موجود در جهان مادی همان عقل فعال و مافوق عقل فعال است که مشترک است. پس مطلقاً راهی برای علم به امری در گذشته و آینده وجود ندارد! (توجه شود که همه مواد و صور گذشته/آینده نیز همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کرده‌ایم اکنون معدوم‌اند و مورد بحث. افزون بر این، گذشته و آینده موجود در ظرف خود نیز به دلیل انکارناپذیری حرکت و... در فلسفه مشاء (ر. ک: خوانساری، ۱۳۸۸: ۶۸۱-۶۷۹؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۶۱۸-۶۱۶) و به دلایل فراوان برای خود ما نیز پذیرفتنی نیست. پس مشاهده مستقیم گذشته و آینده معدوم در حال حاضر نیز شدنی نیست).

این ادعا را در مورد همه آثار امر گذشته با بیان نسبتاً فنی تری نیز می‌توان نشان داد. همه آثار امری گذشته، مانند باران ساعتی پیش، را در نظر می‌گیریم؛ مثل خیسی این زمین خاص و... اینک مسأله این می‌شود که آیا علل گذشته بدیل دیگری می‌توان تصور کرد؟ یعنی شاید همه این آثار، خیسی این زمین و...، به خاطر آب لوله و... باشد و نه به خاطر باران ساعتی پیش. اکنون به فرض کسی در اینجا بتواند استدلال کند که خیسی این زمین و... به فلان دلیل به خاطر باران ساعتی پیش است تا تبیین‌های بدیل را نفی کرده و صدق آن امر گذشته را تنها بر پایه فلان دلیل و همین معلول‌های مادی آن در زمان حاضر، خیسی این زمین و...، استنتاج کند، در این صورت می‌پرسیم فلان دلیل چیست و از نظر هستی‌شناختی چه نسبتی با خود باران ساعتی پیش دارد؟ مثلاً گفته می‌شود هوای اطراف این زمین معتدل و خنک نیز شده است و این نمی‌تواند به خاطر آب لوله و... باشد. اما در این صورت اعتدال و خنک شدن هوای اطراف این زمین خود از آثار دیگری از باران ساعتی پیش است. چون در اینجا شرایط به گونه‌ای است که از دلیل لمی (از علت به معلول) نمی‌توان برای اثبات مطلب فوق - یعنی باران ساعتی پیش - استفاده کرد و تنها باید از دلیل آنی (از معلول به علت) استفاده کرد.

برهان این مطلب آن است که دلیل لمی اگر از علت مادی استفاده کند، همه علل مادی امور زمان گذشته - و از جمله همه علل مادی همین باران ساعتی پیش - در گذشته معدوم‌اند و حال آنکه نحوه صدق هر گذشته معدوم مورد بحث است. پس برای پرهیز از دور و مصادره نباید از چنین برهان لمی‌ای استفاده کنیم. به همین سان دلیل لمی اگر از علتی صوری بخواهد استفاده کند، این علت صوری به کار رفته در این دلیل لمی صرفاً در گذشته موجود بوده و در زمان حال معدوم است؛ حال آنکه گفتیم که نحوه صدق هر گذشته معدوم مورد بحث است و دور و مصادره می‌شود.

همچنین نمی‌شود فرض کرد دلیل لمی در اینجا بتواند از علل موجودی غیر از علت مادی و صوری، یعنی از علت فاعلی و غایی مجرد، استفاده کند. چون در این صورت این مشکل پیش می‌آید که علت فاعلی و غایی در همه افراد انواع موجود در جهان مادی همان عقل فعال و مافوق عقل فعال است که مشترک است. پس اینجا دلیل از علت به معلول دست کم در فلسفه مشائی شدنی نیست.

۱. توجه شود که اینجا دیگر مسأله این نیست که آیا آثار حاضر کنونی متعلق صدق گزاره‌های صادق مربوط به گذشته متعددی می‌تواند به‌شمار آید یا نه، بلکه اینجا مسأله صرفاً امری معرفتی است.

اکنون به ادامه بحث اصلی برمی گردیم. پس فلان دلیل، دال بر معلول مادی کنونی دیگری از آن امر گذشته خواهد بود و حال آنکه از همان نخست همه معلول‌های مادی کنونی را در نظر گرفته بودیم. پس به تناقض رسیدیم (از آنجا که فلان دلیل را دلخواه در نظر گرفتیم دیگر دلیل دیگری نمی توان پیش کشید).

به همین سان به شیوه‌ای مشابه آن ادعا را در مورد همه علل مادی امری آتی نیز با بیان نسبتاً فنی‌تری هم می توان نشان داد. منتها اینجا شرایط به گونه‌ای شده است که از دلیل انی نمی توان برای اثبات مطلب استفاده کرد^۱ و تنها باید از دلیل لمی خاصی - که همان از علل مادی کنونی به معلول آتی است^۲ - استفاده کرد. برای پرهیز از مباحث تکراری دیگر این مطلب را بسط نمی دهیم.

از آنجا که ابن سینا در راه حل «بالقوة» خود به هیچ روی تا همین اندازه نیز متوجه چنین پیامدها و بازسازی‌هایی نبوده است به همین مقدار اصلاح و بازسازی - عمدتاً بر پایه همان نظام سینوی - بسنده می کنیم.

در پایان بحث به دو نکته مهم اشاره می کنیم: یکم اشاره به میزان مطابقت مطابق و مطابق در راه حل کل گروانه حداقلی و دوم اینکه آیا راه حل کل گروانه حداقلی خارج از نظام سینوی نیز پذیرفتنی است؟

۳. اشاره به میزان مطابقت مطابق و مطابق در راه حل کل گروانه حداقلی

اگر متعلق معرفت به آینده معدوم همان علل مادی و اعدادی کنونی موجود آن باشد و متعلق معرفت به گذشته معدوم همان آثار کنونی موجود آن باشد، در این صورت در چنین دیدگاه صدقی این معرفت‌های صادق با متعلق خود تا چه اندازه مطابقت و مناسبت و مشابهت و مماثلت و...، و در یک کلام تا چه اندازه سنخیت، خواهند داشت؟ پاسخ این است که بستگی دارد هر کسی طبق مبانی فلسفی خود تا چه اندازه نوعی سنخیت بین این معلول‌ها و علت‌ها را بپذیرد: اگر کسی سنخیت حداکثری^۳ بین این معلول‌ها و علت‌ها را بپذیرد، در این صورت

۱. چون آثار امری آتی نیز آتی و معدوم‌اند و حال آنکه بحث سر علم به همین معدوم‌ها است.

۲. چون دیدیم در هر صورت از علت فاعلی و غایی به خاطر مشترک بودن نمی توان بهره برد. از علت صوری و مادی آتی نیز به خاطر مشکل عدم کنونی نمی توان بهره برد. پس تنها می ماند استنتاج از علل مادی کنونی به معلول آتی.

۳. رضا اکبریان و حجت‌اله مرزانی در مقاله «تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره سنخیت علت و معلول» به این نتیجه رسیده‌اند که در کل فلسفه صدرایی سنخیت حداکثری بین معلول و علت را پذیرفته است و فلسفه‌های پیشاصدرایی

در چنین دیدگاه صدقی مطابقت و سنخیت حداکثری بین این معرفت‌های صادق و متعلق آن‌ها وجود خواهد داشت؛ و اگر کسی سنخیت حداقلی بین این معلول‌ها و علت‌ها را بپذیرد، در این صورت مطابقت و سنخیت حداقلی بین این معرفت‌های صادق و متعلق آن‌ها وجود خواهد داشت.^۱

پس مثلاً اگر بدانیم «صد سال آینده دماوند فوران خواهد کرد»، در اینجا در ذهن خود کوه دماوند را تصور می‌کنیم که دارد فوران می‌کند اما هنگامی که به متعلق صدق آن، یعنی به علل مادی کنونی آن، رجوع می‌کنیم مثلاً درون دماوند انرژی‌هایی می‌یابیم که باعث خواهند شد صد سال آینده دماوند فوران کند. اکنون بین آن صورت ذهنی، یعنی دماوند در حال فوران و این متعلق صدق، یعنی انرژی‌های نهفته دماوند، چه میزان مطابقت و سنخیت هست؟ پاسخ این است که بستگی دارد هر کسی طبق مبانی فلسفی خود تا چه اندازه نوعی سنخیت بین این علت‌ها، یعنی انرژی‌های نهفته دماوند، و آن معلول، یعنی دماوند در حال فوران در صد سال آینده، را بپذیرد.^۲

سنخیت حداقلی را. در مورد علیت موجود بین معلول‌ها و علت‌های جهان مادی نیز در کل سنخیت نزد همه فلاسفه مسلمان پذیرفته شده است (اکبریان و مرزانی، ۱۳۹۱: ۵۲-۲۱). یحیی یثربی با وجود نقد شدید اصل سنخیت در حالت عام خود در خصوص سنخیت علت مادی یادشده ادعایی معتدل‌تر پیش می‌کشد: «مبنای سنخیت همان اصل است که ما در فلسفه اسلامی آن را به عنوان «امکان استعدادی» شناخته‌ایم... اصل سنخیت تنها در جهان مادی و محسوس ... دارای اعتبار است» (یثربی، ۱۳۸۴: ۲۶۱).

۱. در این عبارت جهت سادگی اندکی تسامح به کار رفته است. چون اگر معلول آتی معدوم باشد و علت کنونی موجود یا علت گذشته معدوم باشد و معلول کنونی موجود، در این صورت دیگر بین معدوم و موجود هیچ نوع سنخیتی نمی‌توان یافت. پس منظور این است که در تلقی تسامحی رایج که متوجه این مشکل نیستند هر اندازه از سنخیت که بین معلول و علت اعدادی آن در نظر می‌گیرند، در این جا نیز همان اندازه سنخیت پیش خواهد آمد.

۲. از همین جا روشن می‌شود این مطلب که متعلق صدق یک امر آتی همه علل مادی و اعدادی کنونی آن است، می‌تواند پیامدهای نسبتاً شگفت‌انگیزی داشته باشد! مثلاً یکی از این پیامدها آن است که چون حال و آینده نسبی است، با تغییر حال و نزدیک‌تر شدن به آینده متعلق صدق نیز می‌تواند رفته‌رفته تا اندازه‌ای تغییر کند. البته، با این همه، سنخیت حداقلی / حداکثری یاد شده در هر صورت از میان نمی‌رود. تغییر نسبی متعلق صدق تنها در صورتی مطابقت در صدق را دچار مشکل می‌کند که انتظار مطابقت کامل و سنخیت صددرصد را داشته باشیم که البته دیدیم ما ادعای چنین مطابقت ایده‌آلی را نداشتیم.

۴. آیا راه حل کل گروانه حدافلی خارج از نظام سینوی نیز پذیرفتنی است؟ چنین راه حلی که متعلق علم به آینده معدوم را همه علل مادی آن در زمان حال و متعلق علم به گذشته معدوم را همه آثار آن در زمان حال می‌داند، لزومی ندارد تقسیم‌بندی قدما در مورد علل اربعه را پذیرفته و لزوماً علت مادی و بحث هیولی و قوه را نیز بپذیرد.

توضیح اینکه برخی از مباحثی که ما پیشتر در بازسازی راه حل ابن سینا پیش کشیدیم خارج از نظام سینوی نیز پذیرفتنی است. مثلاً گفتیم چون به نظر ما هیچ چیزی به آن امر آتی به اندازه علل آن امر آتی پیوند شدیدتری ندارد پس متعلق صدق کنونی موجود است. متعلق صدق یک امر گذشته نیز آثار آن است در زمان حاضر؛ چرا که در مورد امر گذشته نیز اگر متعلق چنین گزاره‌هایی به صورت آثار آن در زمان حاضر در نظر گرفته نشود باید اموری چون مثل افلاطونی برای آن به عنوان علت مجرد مطرح شود. در ادامه برای اثبات راه حل کل گروانه حدافلی از راه ترجیح بلامرجح وارد شدیم: اگر متعلق صدق امر گذشته همه آثار آن در زمان حاضر نباشد متعلق آن تنها برخی از آثار آن در زمان حاضر خواهد بود. اکنون مشکل ترجیح بلامرجح می‌گوید: چرا برخی از این آثار به عنوان متعلق صدق لحاظ شده است و برخی از آثار دیگر نه؟ چرا به عکس نبوده است؟ پس برای پرهیز از مشکل ترجیح بلامرجح متعلق صدق بودن همه آثار اثبات می‌شود. در مورد امر آتی نیز گفتیم اگر علل تامه پدید نیاید آن امر حادث نخواهد شد. پس اگر صرفاً به علل حداکثری میل کنیم، چه بسا آن امر در آینده رخ ندهد و علم ما به آینده در نهایت کاذب شود. پس باید همه علل آن را به عنوان متعلق صدق آینده لحاظ کنیم. اکنون اگر علل مجرد ثابتی چون عقل فعال و مافوق عقل فعال در همه امور مادی مشترک باشد، می‌توان به دلایل گفته شده از آن‌ها صرف نظر کرد. به نظر ما این مطالب خارج از نظام سینوی نیز پذیرفتنی است.

اینک مباحثی که خارج از نظام سینوی باید بحث شود این خواهد بود که تنها کافی است نوعی علیت را در جهان مادی بپذیریم تا سپس بر پایه علیت به همان معنایی که پذیرفته‌ایم و نوع سنخیتی که همان معنای از علیت در پی دارد متعلق علم به آینده معدوم را همه علل آن در زمان حال و متعلق علم به گذشته معدوم را همه آثار آن در زمان حال بدانیم. بدین سان از جهت تقسیم‌بندی قدما در مورد علل اربعه، می‌توان بدون استفاده از مبانی و لوازم علل اربعه بازسازی‌ای انجام داد به نحوی که در نهایت در بحث متعلق علم به گذشته معدوم و آینده معدوم اصلاً مشکلی وجود نداشته باشد.

به عبارت دقیق‌تر، در این صورت مسأله این می‌شود که جدای از تلاش در اصلاح و بازسازی بر پایه نظام سینوی، و چه بسا حتی جدای از مطالبی که هم‌اکنون اشاره کردیم به نظر ما خارج از نظام سینوی نیز پذیرفتنی است، آیا دلیل دیگری نیز می‌توان یافت؟ در کل می‌توان گفت اصل این ادعا که متعلق صدق امری گذشته همه آثار کنونی آن است در صورتی می‌تواند زیر سؤال رود که کسی بتواند نشان دهد دو امر متفاوت و متمایز می‌توانند مستقلاً آثار کاملاً این‌همانی بر جای بگذارند! به نظر می‌رسد بطلان چنین ادعایی چه بسا برای برخی تقریباً بدیهی باشد. پیشتر شبیه این مطلب را لایب‌نیتس^۱ چونان یک اصل دانسته است؛ چراکه می‌دانیم بر پایه اصل این‌همانی تمیزناپذیرها (principle of the identity of indiscernibles) اگر دو چیز، x و y ، ویژگی‌های (properties) واحدی داشته باشند، آن‌گاه آن دو چیز این‌همان‌اند: $\forall F(Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y$ (برای روشن‌سازی بیشتر برای نمونه بنگرید به: Forrest, 2010). پس کافی است در اصلی مشابه به جای ویژگی‌ها از آثار استفاده کنیم: اگر دو چیز آثار واحدی داشته باشند، آن‌گاه آن دو چیز این‌همان‌اند.^۲

در مورد اینکه متعلق صدق امری آتی همه علل مادی کنونی آن است ظاهراً دیگر نیاز به مسائل مشابهی نخواهد بود؛ چراکه، چنان‌که پیشتر نیز اشاره کردیم، اگر همه علل (مادی) کنونی آن امر آتی پدید نیاید خود آن امر آتی نیز پدید نخواهد آمد.

1. Leibniz, G. W.

۲. همچنین به نظر می‌رسد بطلان چنین ادعایی - یعنی اینکه دو امر متفاوت و متمایز بتوانند مستقلاً آثار کاملاً این‌همانی بر جای بگذارند - از اموری چون برهان تمناع به مراتب روشن‌تر است. چون در برهان تمناع می‌گویند همه موجودات معلول نمی‌توانند مشترکاً از دو علت العلل بسیط متمایز صادر شوند. اما در اینجا موجودات معلول خاصی اگر مشترکاً از دو امر متفاوت و متمایز تأثر پذیرند، تأثیر منفی بر بحث ما نخواهد گذاشت؛ چون، هر کدام از آن دو امر متفاوت به اندازه سهمی که در علت بر این معلول‌های مشترک داشته‌اند به نفس الامر مربوطه یاد شده گره خواهند خورد. پس در اینجا اصل بحث این می‌شود که موجودات معلول خاصی نباید بتوانند مستقلاً از دو امر متفاوت و متمایز تأثر پذیرند (نفی تبیین بدیل). اما این مطلب خیلی ساده‌تر قابل اثبات است. بلکه باز در اینجا آن دو علت متفاوت و متمایز حتی نیازی نیست بسیط بوده باشند. پس از این جهت نیز در چنین تأثر پذیرفتن مستقلانه‌ای مشکلات فراوان‌تری پیش می‌آید. پس ادعا بسیار عام‌تر از برهان تمناع است و از این رو پذیرفتن آن بسیار ساده‌تر است. به هر روی، اگر کسی در این‌همانی تمیزناپذیرها، و نظیر آن در این‌همانی آثار، نیز بخواهد به نوعی تردید کند در این صورت اینکه این استقلال در تأثر پذیرفتن چه مشکلات فراوانی پیش می‌آورد و چگونه اینجا این مطلب ساده‌تر را می‌توان - خارج از نظام سینوی و چه بسا حتی خارج از مطالبی که اشاره کردیم به نظر ما خارج از نظام سینوی نیز پذیرفتنی است - اثبات کرد به‌عنوان مسأله‌ای باز خود موضوع پژوهشی جداگانه است.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

گفتیم که اگر علمی درباره گذشته یا آینده داشته باشیم، ابن سینا می‌گوید چنین علمی بالقوه مضاف به خارج است اما معنای «بالقوه» را مشخص نمی‌کند. دیدیم اگر دیدگاه «بالقوه» ابن سینا را به معنای بالقوه بودن متعلق صدق بگیریم و سپس آن را به علت مادی، که همان جنبه قوه امر آتی است و اکنون در این جهان مادی موجود است، ارجاع دهیم می‌توان با اصلاح‌ها و بازسازی‌های فراوان به نوعی راه‌حل کل‌گروانه حداقلی درخوری رسید (کل‌گروی حداقلی یعنی علم به عدمی خاص در نهایت علم به صرفاً برخی موجودها است) بدین‌سان دیدگاه «بالقوه» ابن سینا را کوشیدیم این‌گونه بازسازی کنیم که متعلق صدق یک امر آتی همه علل مادی و اعدادی آن است در زمان حاضر و متعلق صدق یک امر گذشته همه آثار و معلول‌های مادی آن است در زمان حاضر. ما این راه‌حل کل‌گروانه حداقلی را نخست از راه ترجیح بلامرجح اثبات کردیم و سپس از راه مقایسه با تعریف رسمی ابن سینا گفتیم که چون بحث آثار و علل مادی یک امر در کل‌گروی حداقلی کارکردی همچون تعریف رسمی دارد، تبیین بدیل را منتفی کرده و در نهایت مانع اغیار می‌شود و ادعا را اثبات می‌کند. از راه مقایسه با «حصول تمیز با همه اسباب و علل» در عبارات ابن سینا نیز اثباتی دیگر بر راه‌حل کل‌گروانه حداقلی پیش نهادیم. از راه مقایسه اعتبار راه‌حل کل‌گروانه حداقلی با علم به گذشته و آینده در حالت عادی (یعنی بدون لحاظ دشواره حیث‌التفاتی به عدم) نیز نشان دادیم که جدای از دشواره متعلق علم گذشته و آینده معدوم، اگر همه آثار/ علل مادی چیزی در زمان حاضر نتوانند ما را به علم به امری در گذشته/ آینده رهنمون شوند به نحوی که مانع اغیار باشد (منع تبیین بدیل)، مطلقاً در فلسفه مشائی راهی برای علم به امور موجود در گذشته و آینده وجود نخواهد داشت. بنابراین، به طریق اولی دیگر بحث متعلق علم به گذشته و آینده نیز پیش نخواهد آمد.

در پایان به میزان مطابقت مطابق و مطابق در راه‌حل کل‌گروانه حداقلی نیز اشاره کردیم: بسته به اینکه هر کس طبق مبانی فلسفی خود تا چه اندازه نوعی سنخیت بین معلول‌ها و علت‌های مادی را بپذیرد، مطابقت و سنخیت حداکثری یا حداقلی بین این معرفت‌های صادق و متعلق آن‌ها وجود خواهد داشت. همچنین بحث کردیم که راه‌حل کل‌گروانه حداقلی خارج از نظام سینوی نیز می‌تواند پذیرفتنی باشد و لزومی ندارد تقسیم‌بندی قدما در مورد علل اربعه و مباحثی چون علت مادی و بحث هیولی و قوه را نیز بپذیریم.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Mahdi Assadi



<https://orcid.org/0000-0002-8644-9153>

منابع

- ابن سینا. (۱۳۷۱ق). الشفاء، المنطق. ۱ المدخل. القاهرة: نشر وزارة المعارف العمومية.
- _____ . (۱۳۸۵). الهیات شفاء. قم: بوستان کتاب قم
- _____ . (۱۳۷۹). التعليقات. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، الطبعة الرابعة
- _____ . (۱۳۷۵ هـ ش). شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات. ج ۱. ج ۱. قم: نشر البلاغة.
- _____ . (۱۳۷۵ هـ). الشفاء، المنطق، ۵ البرهان. القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية.
- _____ . (۱۹۷۰). الشفاء، المنطق، ۳ العبارة. القاهرة: دارالکاتب العربی للطباعة و النشر.
- _____ . (۱۳۷۸ هـ - ۱۹۵۹ م). الشفاء، المنطق، ۲ المقولات. القاهرة: اداره نشر التراث العربی.
- _____ . (۱۴۰۵ هـ). منطق المشرفین. قم: منشورات مکتبه آیه...العظمی مرعشی نجفی.
- ابن رشد. (۱۳۷۷ هـ ش) تفسیر ما بعد الطبیعه. ج ۱. ج ۳. تهران: انتشارات حکمت.
- _____ . (۱۹۸۰ م). تلخیص کتاب المقولات. قاهره: الهيئة المصریة
- اسدی، مهدی. (۱۳۹۸). بررسی دیدگاه ابن سینا درباره حیث التفاتی به گذشته و آینده، حکمت و فلسفه. ۵۷، ۸۹-۶۱.
- _____ . (۱۳۹۴-الف) وجود محمولی و اشاره پذیری. حکمت معاصر، ۶(۱)، ۲۳-۱.
- _____ . (۱۳۹۴-ب) بررسی راه حل ویتگنشتاین به واقعیت سلبی. پژوهشهای فلسفی، ۱۷.
- اکبریان، رضا و حجت اله مرزانی. (۱۳۹۱) تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره سنخیت علت و معلول. آموزه های فلسفه اسلامی، شماره ۱۰، ۵۴-۲۱.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). حقیق مختوم: شرح حکمت متعالیه. ج ۲. ج ۶. قم: اسراء.
- خوانساری، حسین. (۱۳۷۸). الحاشیه علی الشفاء. (الالهیات). ج ۱. قم: دبیرخانه کنگره آقا حسین خوانساری.
- _____ . (۱۳۸۸). الحاشیه علی شروح الاشارات. ج ۲. قم: بوستان کتاب.
- رازی، قطب الدین. (۱۳۷۵ هـ ش) ← ابن سینا. (۱۳۷۵ هـ ش)
- رازی، فخرالدین. (۱۳۸۴ هـ ش) شرح الاشارات و التنبیها. ج ۱. ج ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

سبزواری، هادی. (۱۹۸۱) تعلیقه بر الحکمۃ المتعالیة ← شیرازی. (۱۹۸۱)
 شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱) الحکمۃ المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعۃ. ج ۳. ج ۲. بیروت: دار احیاء التراث.

_____ . (بی تا) الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: انتشارات
 بیدار.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۰). تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار. در: منطق و مباحث الفاظ.
 تهران: دانشگاه تهران.

_____ . (۱۳۷۵ هـ ش) ← ابن سینا. (۱۳۷۵ هـ ش).

علوی عاملی، سید احمد. (بی تا). مفتاح الشفا و العروة الوثقی. نسخه خطی. کتابخانه مرکز اسناد
 مجلس شورای اسلامی، شماره نسخه: ۱۷۸۷

اللوکری، ابوالعباس فضل بن محمد. (۱۳۷۳). بیان الحق بضممان الصدق: العلم الالهی. تهران: مؤسسه
 بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۷). شرح الهیات شفاء. (مشکات). ج ۱. ج ۳. قم: مؤسسه آموزشی و
 پژوهشی امام خمینی.

ناشناس. (اوایل قرن ۱۲ ق). ترجمه و شرح الهیات شفاء. نسخه خطی. کتابخانه مرکز اسناد مجلس
 شورای اسلامی، شماره ثبت: ۶۲۴۳۱، شماره بازیابی: ۱۹۱۲.

موحد، سید ضیاء. (۱۳۹۳). دلالت شناسی اسم های خاص و داستانی در آرای ابن سینا، کریکی و
 اومبرتو اکو. جاویدان خرد، ۲۶، ۱۸۱-۱۵۹.

یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۴). نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت. نقد و نظر، ۳۷ و ۳۸، ۲۶۳-۲۵۱.

References

- Akbariyan, Reza & Hojjatollah Marzani (2012) "Analyzing and Criticizing the Mulla Sadra's View about the Cognition of the Cause and Effect", *Islamic Philosophical Doctrines*, Volume 7, Issue 10, pp. 21-54. [In Persian]
- Alawī Āmilī, Sayyed Aḥmad (n.d.) *Miftāḥ Al-Shifā' wa 'Urwat al-Wuthqā*, Manuscript copy, Tehran: Library of Majlis Shurā Islāmī, Manuscript No. 1787. [In Arabic]
- Anonymous (the last years of 17th Century A.D.) *Tarjumah wa Sharḥ Ilāhīyyāt Shifā'*, Manuscript copy, Tehran: Library of Majlis Shurā Islāmī, Manuscript No. 14161. [In Persian]

- Assadi, Mahdi (2015) "Existence Predicate and Referentiality", *Contemporary Wisdom*, 6 (1), 1-23. [In Persian]
- Assadi, Mahdi (2016) "Assessment of Wittgenstein's Resolution to the Negative Facts", *Journal of Philosophical Investigations* (at University of Tabriz), 10 (19), 45-74. [In Persian]
- Assadi, Mahdi (2019) "Evaluating Ibn Sina's View about Intentionality in the Case of the Future and the Past", *Wisdom and Philosophy*, 15(57), 61-90. [In Persian]
- Averroës (1998). *Tafsīr Mā Ba'd al-Ṭabī'ah*, V. 3, Tehran: Hikmat. [In Arabic]
- Averroës (1980) *Talkhīs Kitāb al-Maqūlāt* (Middle Commentary on the Categories), al-Qāhirah: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb. [In Arabic]
- Al-Lawkarī, Abu al-'Abbās Faḍl Ibn Muḥammad (1995) *Bayān al-Ḥaqq bi Ḍimān al-Ṣidq: The Metaphysics*, Tehran: The International Institute of Islamic Thought and Civilization. [In Arabic]
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar (2005) *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, Tehran: Anjuman Āthār va Mafākhir Farhangī. [In Arabic]
- Al-Rāzī, Quṭb al-Dīn (1996), In: Ibn Sīnā (1996)
- Forrest, P. (2010). "The Identity of Indiscernibles". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/identity-indiscernible>
- Ibn Sīnā (2006) *al-Shifā': al-Ilāhīyyāt*. Ed by: Ḥasan Ḥasan-Zādeh Āmulī. Qum: Būstān Ketāb Qum. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (1970). *Al-Shifā': al-Mantiq*, 3. *Al-'ibārah*. Qāhirah: Dār al-Kātib al-'Arabī lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (1956). *Al-Shifā': al-Mantiq*, 5. *Al-Burhān*. Cairo: The General Organization for Government Printing Offices. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (1959). *Al-Shifā': al-Mantiq*, 2. *Al-Maqūlāt [Categories]*, al-Qāhirah: Idārat Nashr al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (1951). *Al-Shifā': al-Mantiq*, 1. *Al-Madkhal*, al-Qāhirah: Nashr Wizārat al-Ma'ārif al-'Umūmīyyah. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (1984). *Mantiq al-Mashriqīyyīn*, Qum: Maktabā Āya' Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (1996) *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt ma'a al-Muḥākamāt*, V. 1, Qum: Nashr al-Balāghah. [In Arabic]

- Ibn Sīnā (2000) *al-Ta'liqāt*, Qum: Daftar Tablīghāt Islāmī. [In Arabic]
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh (2007) *Rahīq Makhtūm: Sharḥ Hikmat Muta'āliyyah*, V. 6, Qum: Isrā'. [In Persian]
- Khānsārī, Ḥusayn (1999) *al-Hāshīyah 'alā al-Shifā' (al-Ilāhīyyāt)*, Ed by: Ḥāmid Nājī Iṣfahānī, Qum: Kungereh Ḥusayn Khānsārī. [In Arabic]
- Khānsārī, Ḥusayn (2009) *al-Hāshīyah 'alā Shurūh al-Ishārāt*, V. 2, Qum: Būstān Ketāb Qum. [In Arabic]
- Miṣbāh Yazdī, Muḥammad Taqī (2008) *Sharḥ Ilāhīyyāt Shifā'*, V. 3, Qum: Mu'assasah-'i Āmūzishī va Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. [In Persian]
- Movahed, Seyyed Zia (2015) "Ibn-Sina, Kripke and Umberto Eco on Semantic of Proper and Fictional Names", *Sophia Perennis (Jāvīdān Khirad)*, Volume 11, Issue 26, Serial Number 2, pp. 159-181. [In Persian]
- Sabzawārī, Hādī (1981), *Commentary on al-Hikmat al-Muta'āliyyah*, In: Shīrāzī (1981)
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1981), *al-Hikmat al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-Arba'ah al-Aqlīyyah*, V. 2, Bayrūt: Dār Iḥya al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (n.d.) *al-Hāshīyah 'alā al-Ilāhīyyāt Al-Shifā' [Commentary on Avicenna's Metaphysics of the Cure]*, Qum: Bīdār. [In Arabic].

استناد به این مقاله: اسدی، مهدی. (۱۴۰۰). بازسازی راه‌حل «بالقوه» ابن سینا در حیث‌التفاتی به گذشته و آینده برپایه نوعی کل‌گروی حداقلی. فصلنامه حکمت و فلسفه، ۱۷ (۶۷)، ۷-۳۷.



Literary Text Research is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.