

ملاحظات در باب

گزاره‌های موجّه و معناشناسی آن در فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر*

چکیده

بحث از مواد ثلاث («وَجوب» یا ضرورت)، «امکان» و «امتناع») و گزاره‌های موجّه در منطق و فلسفه اسلامی از جایگاه خاصی برخوردار بوده است و فیلسوفان و منطقدانان مسلمان به تفصیل از احکام و اقسام آن بحث کرده اند. با این حال، به دلیل عدم بهره‌گیری از یک نظام معناشناختی متفق با پاره ای ابهامات معنایی در برخی اقسام گزاره‌های موجّه روبه‌رویم. در این مقاله پس از مروری کلی بر بحث موجّهات در منطق و فلسفه اسلامی و اشاره به پاره‌ای اقسام گزاره‌ها ی ضروری، ابهامات معنایی این گزاره‌ها تحلیل می‌شود. در مرحلّه بعد، کوشش شده تا در یک طرح اولیه و با بهره‌گیری از برخی نظام‌های نوین منطق موجّهات پیشنهادهایی جهت تعیین قواعد معناشناسی این گزاره‌ها ارایه شود.

واژگان کلیدی

مواد ثلاث؛ موجّهات؛ ضرورت؛ ضرورت ازلی؛ ضرورت ذاتی؛ ضرورت بالتقیاس؛ ضرورت بالغیر؛ معناشناسی.

* استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

۱. گزاره‌های موجه در منطق اسلامی

بحث از گزاره‌های موجه در منطق اسلامی بر پایه دو مفهوم «ماده» و «جهت» شکل می‌گیرد. بر پایه تحلیلی منطقدانان مسلمان از گزاره‌های حملی - که در اساس تحلیلی ارسطویی است - گزاره حملی از سه رکن موضوع، محمول و نسبت میان آن دو (که به «نسبت حکمیه» معروف است) سامان می‌یابد و این نسبت، چه در هلیات بسیطه - که محمول آن‌ها مفهوم وجود است - و چه در هلیات مرکبه، بر حسب واقع و نفس الامر از سه وضعیت یا «کیفیت» بیرون نیست. منطقدانان مسلمان این کیفیت را «ماده» گزاره نامیده و آن را بر حسب یک تقسیم‌بندی عقلی در سه قسم «وجوب»، «امکان (خاص)» و «امتناع» منحصر دانسته‌اند.

ملاصدرا در لمعه نخست از اشراق چهارم کتاب «التفیح فی المنطق» می‌گوید:
 «نسبة المحمول الی الموضوع لا یخلو من الوجوب أو الامکان أو الامتناع وهی مادة القضية. وقد یصرح بها فی الملفوظة فیسمی موجهة و المبین لها جهة سواء طابقتها المادة أم لا» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۴).

در این دیدگاه، در صورتی که در یک گزاره به ماده آن تصریح شود، آن گزاره «موجه» خواهد بود و به تعبیر دیگر، «ماده»، کیفیت نسبت میان موضوع و محمول گزاره، در واقع و نفس الامر است و «جهت» لفظی است که در گزاره، افزون بر الفاظ حاکی از موضوع و محمول و رابطه، برای بیان ماده به کار می‌رود؛ خواه کاملاً با ماده مطابقت داشته باشد یا نباشد.^۱

شایان ذکر است که برخی منطقدانان مسلمان تعریف عام تری از «جهت» ارائه داده‌اند؛ برای مثال، خواجه در شرح «اشارات» «جهت» را مفهوم یا تصویری می‌داند که از نسبت میان محمول و موضوع گزاره، آن گاه که به آن توجه می‌کنیم، حاصل می‌شود، خواه این مفهوم در لفظ بیاید یا نیاید و خواه مطابق ماده باشد یا نباشد (نصیر الدین طوسی، ۱۴۰۳، صص ۱۴۱-۱۴۲).

به نظر می‌رسد که این تعریف برای «جهت»، مناسب تر از تعریف صدرا در «التفیح» است؛ چرا که هم شامل گزاره موجه ملفوظ می‌شود و هم گزاره موجه معقول

را در بر مى‌گیرد. در پاره‌اى منابع منطقی متأخر به این تعمیم اشاره شده است؛ برای مثال، قطب‌الدین رازى در شرح «شمسیه» مى‌گوید:

«واللفظ الدال عليها فى القضية المملوطة أو حکم العقل بأن النسبة مكيفة بكيفية

كذا فى القضية المعقولة يسمّى جهة القضية» (قطب‌الدین رازى، بی تا، ص ۸۷).

البته ابن سینا نیز در برخی آثار خود تعریف مضیقى از جهت اراخ داده که بر پایۀ آن، جهت تنها از سنخ لفظ است و لذا شامل گزاره معقول نمى‌گردد؛ برای نمونه، در بخش منطق «کتاب نجات» مى‌گوید:

«... والفرق بين الجهة والمادة أنّ الجهة لفظة مصرحة بها تدلّ على أحد هذه

المعاني...» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۹).

در نظر منطقدانان مسلمان گزاره موجّه، که در مقابل گزاره «مطلق» قرار مى‌گیرد، خود به دو دستۀ «موجّه بسیط» و «موجّه مرکب» تقسیم مى‌شود و هر یک از این دو دسته، پذیرای اقسام فرعى مى‌گردند. تعریف هر یک از این اقسام و بیان نقیض و عکس هر کدام، بخش مهمی از آثار منطقدانان مسلمان را تشکیل داده است که در واقع، مى‌توان آن را بخش منطق موجّهات منطقدانان مسلمان دانست. شایان ذکر است که در این بخش، پاره‌اى از اقسام گزاره‌هاى موجّه در واقع مشتمل بر عملگرهاى^۲ زمانى‌اند و لذا منطق موجّهات منطقدانان مسلمان، به تعبیر امروزی، آمیخته‌اى از مباحث منطق موجّهات و منطق زمان است.

۲. جایگاه بحث از مواد ثلاث و گزاره‌هاى موجّه در فلسفه اسلامى

بحث از «مواد ثلاث» و به تبع آن، بحث از گزاره‌هاى موجّه، افزون بر منطق، در فلسفه اسلامى نیز از اهمیت خاصى برخوردار است؛ برای مثال، صدرالمتألهین بحث از مواد ثلاث را در آثار گوناگون خود آورده و از آن جمله، منهج دوم از مرحلۀ اول از سفر اول کتاب «اسفار» را به این بحث اختصاص داده است. در فلسفه اسلامى، مسائلى مربوط به مواد ثلاث، افزون بر آنکه به دلیل بحث از اقسام وجود، جزو مسائل فلسفه به شمار مى‌آید، نقشی اساسى در سایر مباحث فلسفى ایفا مى‌کند.^۳ بسیاری از احکام ماهیت با

مسئله «امکان» پیوند می‌یابد و مهم‌تر از این، بخش الهیات خاص در فلسفه، اساساً بر پائی مفهوم وجوب وجود (یا ضرورت وجود) و احکام آن شکل می‌گیرد.

۳. نسبت دیدگاه منطقی و دیدگاه فلسفی در باب مواد ثلاث

گفتیم که بحث مواد ثلاث و به تبع آن، بحث از گزاره‌های موجه هم در آثار منطقی و هم در آثار فلسفی مسلمانان مطرح شده است. گروهی از جمله ایجی در کتاب «موافق» قائل شده‌اند که مواد ثلاث در فلسفه مغایر با مواد ثلاث منطقی اند. از عبارت‌های آغازین ایجی در «موافق» و جرجانی در شرح آن، به نظر می‌رسد که این مغایرت، مغایرت مصداقی است؛ به این معنا که حوزه کاربرد جهات (و مواد) در فلسفه، «اخص» از حوزه کاربرد آن‌ها در منطق است؛ زیرا در منطق شامل گزاره‌های هلیه بسیطه و مرکبه هر دو می‌شود، در حالی که در فلسفه تنها به هلیات بسیطه اختصاص می‌یابد. با این حال، استدلالی که ایجی در ادامۀ بحث، له مدعای خود می‌آورد، مفید نوعی مغایرت مفهومی است. به تعبیر ایجی، ضرورت در منطق به معنای «وجوب حمل» است و در فلسفه به معنای «وجوب ذاتی» (ایجی، ۱۴۱۹، ج ۳، صص ۱۲۴-۱۲۵). ملاصدرا پس از اشاره به این دیدگاه، آن را نقد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۹۱) و خود قائل می‌شود که اختلاف این دو بحث، اختلاف مفهومی نیست بلکه صرفاً از جهت گسترۀ مصادیق است؛ به این معنا که در منطق، بحث از گزاره‌های موجه اختصاصی به دسئف خاصی از گزاره‌ها ندارد، ولی در بحث فلسفی از مواد ثلاث، بحث صرفاً به گزاره‌های وجودی یا همان هلیات بسیطه (که محمول آن‌ها وجود است) اختصاص می‌یابد و از این روست که بحث فلسفی با مفاهیم «واجب الوجود»، «ممکن الوجود» و «ممتنع الوجود» پیوند می‌خورد.

اما با توجه به تقسیم وجود، در فلسفۀ اسلامی، به وجود مستقل (محمولی) و وجود رابطی، این نکته آشکار می‌شود که جهات در گزاره‌های غیروجودی (هلیات مرکبه) نیز در واقع بیانگر کیفیت وجود رابطی میان موضوع و محمول‌اند و لذا بحث فلسفی از موجهات تمام گزاره‌های حملی را در بر می‌گیرد؛ چرا که به بحث از یکی از احکام وجود (اعم از وجود مستقل و وجود رابطی) بازمی‌گردد.

هرچند صدرالمتألهین در اسفار، به مطلب اخیر اشاره‌ای نمی‌کند، در تعلیقات خود بر «حکمة الاشراق» (ضابط سوم از مقاله دوم) به آن تصریح کرد، نتیجه می‌گیرد که نگرش فلسفی و منطقی به موجهات، در حقیقت از جهت قلمرو تفاوتی ندارند؛ با این حال آنچه که معمولاً از بحث فلسفی موجهات به ذهن متبادر می‌شود، به هلیات بسیطه و آنچه که از بحث منطقی آن متبادر می‌شود، به هلیات مرکبه اختصاص می‌یابد. نتیجه مهم این بحث، آن است که مبنای ملاصدرا در مباحث فلسفی موجهات، عدم تخطی از موازین منطقی این بحث است و به دیگر سخن، ایشان آهنگ آن دارد که در حکمت خویش، این بحث را در چارچوب مباحث منطقی موجهات پیش برد.

۴. تعریف مواد ثلاث

یکی از مسائل مؤدماتی بحث مواد ثلاث، تعریف سه مفهوم «وجوب»، «امکان» و «امتناع» است. رأی غالب حکیمان مسلمان، از جمله ملاصدرا، آن است که این مفاهیم، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف‌اند و ارائی تعریف حقیقی از آن‌ها که دوری نباشد، ممکن نیست؛ برای مثال، می‌توان «ممتنع» را به «آنچه که ممکن نیست» تعریف کرد، حال آنکه در تعریف «ممکن» نیز چاره‌ای جز استفاده از مفهوم «آنچه که ممتنع نیست» نداریم. صدرالمتألهین در جلد اول «اسفار» پس از اشاره به دوری بودن تعاریف این مفاهیم، به مشکلات دیگری نیز اشاره می‌کند و سپس، این نکته را مطرح می‌سازد که اگر اصرار بر تعریف این مفاهیم داشته باشیم، باید یکی از آن سه را به عنوان مفهوم پایه و بدیهی در نظر بگیریم و دو مفهوم دیگری را بر اساس آن تعریف کنیم. به اعتقاد ملاصدرا در این صورت، باید مفهوم وجوب را مفهوم پایه قرار دهیم؛ چرا که وجوب، چیزی جز شدت و تأکد وجود نیست و مفهوم «وجود» بدیهی‌تر از مفهوم «عدم» است؛ زیرا «عدم» به واسطه وجود شناخته می‌شود (چون «عدم» همانا سلب وجود است). بدین ترتیب، می‌توان امکان را به سلب ضرورت از طرفین (ایجاب و سلب) گزاره و امتناع را به ضرورت سلب گزاره تعریف کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، صص ۸۳-۸۴).

۵. تعریف عملگرهای ضرورت و امکان در منطق موجّهات معاصر

پایه قرار دادن مفهوم «وجوب» و تعریف امکان عام بر پائے آن، مشابه دیدگاهی است که برخی منطق‌دانان معاصر در بخش تعریفات زبان منطق موجّهات اتخاذ می‌کنند. در این دیدگاه، نماد مربع^۴ «□» به عنوان یک نماد اولیه که بیانگر عملگر ضرورت است، معرفی می‌شود و سپس نماد لوزی^۵ «◇» که بیانگر عملگر امکان عام^۶ است، بر حسب عملگر ضرورت تعریف می‌شود (برای نمونه رک. موحد، ۱۳۸۱، ص ۵۶). گاهی نیز عکس این شیوه اتخاذ می‌گردد؛ یعنی نماد ضرورت بر پائے امکان (خاص) تعریف می‌شود (تیدمن، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۷۸). در برخی منابع نیز، به امکان تعریف هر یک از این دو نماد بر حسب دیگری اشاره شده است (Nolt, 1997, pp.310-311).

از بحث تعریف عملگرهای موجه (که عموماً به بخش نحو‌شناسی منطق موجّهات مربوط می‌شود) که بگذریم، امروزه معناشناسی رایج منطق موجّهات (که پیشینه آن به لایب‌نیتس باز می‌گردد)، بر مفهوم بنیادین «جهان ممکن»^۷ استوار شده است. ممکن است گمان شود که استفاده منطق‌دانان معاصر از مفهوم جهان ممکن برای ارائه نظام‌های معناشناختی^۸ منطق موجّهات، تفاوت اساسی با دیدگاه فیلسوفان مسلمان دارد؛ چرا که در این نظام‌ها در واقع، می‌توان مفهوم ضرورت و امکان را بر حسب مفهوم جهان ممکن «تعریف کرد»؛ برای مثال، بر پایه معناشناختی لایب‌نیتسی منطق موجّهات گزاره‌ای^۹ گزاره ضروری گزاره‌ای است که در «هر» جهان ممکن صادق است و گزاره ممکن خاص^{۱۰} گزاره‌ای است که تنها در «برخی» جهان‌های ممکن صادق است.

در پاسخی فشرده به ادعای بالا می‌توان گفت که دیدگاه‌های فیلسوفان و منطق‌دانان معاصر در باب چیستی جهان ممکن، از یک جهت، در دو دست‌کلی انتزاع‌گرایی^{۱۱} و عینی‌گرایی^{۱۲} جای داد؛ بر پائے عینی‌گرایی - که دیوید لوئیس^{۱۳} یکی از نمایندگان شاخص آن است - مفاهیم موجه به نحوی قابل تحویل به مفهوم جهان ممکن اند؛ زیرا از آنجا که در این دیدگاه، جهان‌های ممکن هویتاتی عینی و محقق‌اند، می‌توان با حذف عملگرهای ضرورت و امکان گزاره‌های موجه را صرفاً با سور بستن^{۱۴} روی جهان‌های ممکن بیان کرد. اما بر اساس انتزاع‌گرایی، تحویل مفاهیم موجّهات به مفهوم جهان ممکن با محذور دور روبه روست. سول کریپکی^{۱۵} - که از نمایندگان شاخص

انتزاع‌گرایی است- در کتاب «نامیدن و ضرورت»^{۱۶} تصریح می‌کند که مفهوم جهان ممکن ابزاری برای تحلیل موجهات، به گونه‌ای که سبب تحویل^{۱۷} آن‌ها به امور دیگر شود، نیست (Kripke, 1980, p.19).

بنابراین، بر اساس دیدگاه انتزاع‌گرایی در باب جهان‌های ممکن، که هم طرفداران بیشتری دارد و هم، به اعتقاد نویسنده، معقول‌تر است، نمی‌توان مفاهیم موجه را بر اساس مفهوم جهان ممکن تعریف کرد (برای توضیح بیشتر رک. سعیدی مهر، ۱۳۸۳). توجه به این نکته لازم است که ادعای بداهت مفاهیم موجه به معنای بی‌نیازی از معناشناسی نیست؛ چرا که اساساً معنا شناسی عهده دار بیان شرایط صدق و کذب گزاره‌های موجه است و این وظیفه‌ای است که ارتباطی به بداهت مفاهیم موجه ندارد.

۶. تفکیک میان نحوشناسی و معناشناسی

از آنچه گفته شد، آشکار گشت که در نزد فیلسوفانی همچون ملاصدرا، بحث فلسفی از مواد ثلاث بر مبنایی منطقی استوار می‌شود. می‌دانیم که امروزه، نظام‌های منطقی از دو جهت بررسی می‌شوند: یک. نحوشناسی^{۱۸} و دو. معناشناسی^{۱۹}.

در قلمرو نحوشناسی، صوری‌سازی کامل زبان‌های منطقی این امکان را برای منطقدانان مهیا ساخته تا با کمک روش‌های مکانیکی، با سهولت بسیار بیشتری نسبت به گذشته بتوانند استدلال‌ها و اعتبار^{۲۰} آن‌ها بررسی کنند. با توجه به پیچیدگی خاص گزاره‌های موجه و استدلال‌های متشکل از آن‌ها، بحث موجهات در منطق و فلسفه اسلامی-از آنجا که در یک زبان کاملاً صوری ارائه نشده- همواره، هم برای متعلمان و هم برای متخصصان این رشته‌ها دشواری‌هایی به دنبال داشته است.

در سال‌های اخیر نیکلاس رشر^{۲۱} - منطقدان معاصر- کوشیده است که با استفاده از روش‌های نوین نمادگذاری و فرمول‌بندی منطق جدید، به نمادگذاری گزاره‌های موجه منطقدانان مسلمان بپردازد. رشر در تحقیقات خود به این نتیجه رسید که منطقدانان مسلمان در قرون وسطی به نظریه‌های پیچیده‌ای در حوزه منطق موجهات زمانی رسیده بودند.^{۲۲}

از سوی دیگر، اتکا بر نوعی معناشناسی شهودی و نبود یک نظام معناشناختی منقح و روشن، می‌تواند به دشواری فهم دقیق شرایط صدق مفاهیم موجه دامن زند ؛ برای مثال، می‌توان در تفاوت معنایی دو نوع از گزاره‌های موجه بسیط، یعنی ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه تأمل کرد. در این مورد، نبود یک معناشناسی روشن سبب بروز اختلافاتی از قبیل اختلاف در اختصاص یا عدم اختصاص ضرورت ازلی به گزاره‌هایی که موضوع آن ذات الهی است، شده است ؛ برای مثال، علامه طباطبایی در کتاب «نهایة الحکمه» و حاجی سبزواری در منطق «منظومه» ضرورت ازلی را -به پیروی از ملاصدرا- مختص گزاره‌هایی می‌دانند که موضوع آن ذات اقدس حق تعالی است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۴۶ و سبزواری، بی‌تا، ص ۵۵)، ولی برخی محققان معاصر دایره ضرورت ازلی را توسعه داده و آن را شامل سه قسم دیگر از گزاره ها دانسته اند :

«گزاره‌های بیانگر حمل شیء بر خود»؛ «گزاره‌های مشتمل بر حمل ذاتیات شیء بر شیء»؛ و «گزاره‌های حاکی از حمل لوازم ماهیت بر ماهیت». در این دیدگاه، ضرورت ذاتی (که مقید به وجود موضوع است) تنها در مورد حمل لوازم وجود (خارجی یا ذهنی) موضوع بر آن صادق خواهد بود (گرامی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۶).

گاه نیز با توجه به اختلاف حمل اولی و حمل شایع ضرورت ذاتی به ضرورتی که یا مقید به تقرر ذاتی موضوع (مادام‌الذات) و یا مقید به وجود موضوع است، تفسیر شده تا قسم اول شامل حمل‌های اولی (مانند «انسان، انسان است») و قسم دوم شامل حمل‌های شایع (مانند «انسان، حیوان است») گردد (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۳۴۷).

البته، این واقعیت که نظریه‌های منطقدانان و فیلسوفان مسلمان در باب موجهات - که قرن‌ها پیش ظهور یافته است- فاقد یک ساختار کاملاً صوری نحوی و معنایی است، امری دور از انتظار نیست؛ چرا که ظهور نظام‌های نحوی و معنایی کاملاً صوری از دستوردهای بسیار جدید منطقدانان است. اما نکته مهم در اینجاست که می‌توان در سائی پیشرفت‌های منطق جدید، به بازخوانی نظریه‌های منطقدانان و فیلسوفان مسلمان -که در نوع خود بسیار ارزشمند و کم‌نظیر است- پرداخت. در ادامه این مقال، نگاهی به چند مسئله خاص خواهیم داشت:

۷. تقسيم جهات به «بالذات»، «بالغير» و «بالقياس الى الغير»

ملاصدرا، به تبع حکماى پيش از خود، مى‌گويد که در نگاه اول، هر يك از مواد ثلاث يعنى وجوب، امكان و امتناع مى‌تواند به سه گونه «بالذات»، «بالغير» و «بالقياس الى الغير» باشد. در نظر ملاصدرا اصل تقسيم مواد به وجوب، امكان و امتناع بالذات مبتنى بر دو منفصله حقيقيه و در نتيجه، يك تقسيم‌بندى كاملاً عقلى است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۱)، اما در مورد تقسيم‌بندى اخير، ملاصدرا تصريحى بر عقلى بودن تقسيم ندارد و ظاهر عبارات او، همان گونه که برخى شارحان كتاب «اسفار» نيز گفته اند، استقرايى بودن اين تقسيم است (جوادى آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۴۳).

بدین ترتیب، با ضرب تعداد اقسام تقسيم اول در تعداد اقسام تقسيم دوم، در نهايت به عدد ۹ مى‌رسيم که عبارت اند از: واجب بالذات، واجب بالغير و واجب بالقياس الى الغير، ممکن بالذات، ممکن بالغير، ممکن بالقياس الى الغير، ممتنع بالذات، ممتنع بالغير و ممتنع بالقياس الى الغير. البته، پس از تأمل بیشتر، روشن مى‌شود که ممکن بالغير مصداق خارجى ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۱۶۱ به بعد). در نتيجه، از نه قسم يادشده، تنها هشت قسم مصداق واقعى دارند.

شهيد مطهری -از فيلسوفان معاصر- در شرح خود بر منظومه محقق سبزواری، معتقد است که اقسام سه‌گانه «بالذات»، «بالغير» و «بالقياس الى الغير» در حقيقت اقسام يك تقسيم واحد نيستند بلکه ابتدا بايد هر يك از مواد ثلاث را به دو دسته نفسى (فى نفسه) و قياسى (نسبى) تقسيم کرد و سپس، قسم اول را به دو دستف «بالذات» و «بالغير» تقسيم مى‌کنيم و قسم دوم نيز همان مورد «بالقياس الى الغير» است (مطهری، ۱۳۸۰، صص ۱۰ و ۱۶).

در اين ديده‌گاه تقسيم نخست در واقع، يك تقسيم حقيقي نيست؛ چرا که به تعبير شهيد مطهری،

«امر قياسي و امر فى نفسه جامع مشترك ندارد. اين‌ها دو مفهوم مشترك اند به اشتراك لفظى.... در اينجا چنين نيست که ما يك معنى اعم داريم به نام وجوب که هم شامل وجوب قياسي مى‌شود و هم شامل وجوب نفسى [بلکه] اين اشتراك در لفظ است» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۱۷).

شهید مطهری در ادامه، سخنی دارد که جنبه معناشناختی مهمی به بحث می دهد. وی از اصطلاح «تعبیر»^{۳۳} استفاده می کند که امروزه یک اصطلاح مهم معناشناختی است و می گوید: «پس، از اول مطلب را نه به صورت «تقسیم»، بلکه به صورت «تعبیر» باید بگوییم» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۱۷). در واقع، در نظر مطهری، تفسیر جهات به نحو «بالقیاس» تعبیر خاصی از این جهات در مقابل تعبیر نفسی یا فی نفسه آنهاست. توجه به نکته بالا در فهم تمایز معنایی این سه اصطلاح، به ویژه تفاوت معنایی «بالغیر» و «بالقیاس الی الغیر» کمک خواهد کرد.

صدرالمتألهین در ادامه به بررسی مصادیق اقسام هشت گانه و نیز امکان اجتماع آنها با یکدیگر می پردازد و در خلال بحث، به نکات بدیعی اشاره می کند که از آن جمله، این مطلب است که بر اساس دیدگاه عمیق حکمت متعالیه در باره حقیقت علیت و اینکه معلول «عین ربط» به علت است، نمی توان موجودی را در مقایسه با خداوند، دارای وجوب بالقیاس دانست؛ چرا که سایر موجودات نسبت به خداوند، استقلالی ندارند تا بتوان آنها را در مقایسه با او قرار داد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۰).

۸. تمایز معنایی اقسام سه گانه بالذات، بالغیر و بالقیاس الی الغیر

همان گونه که اشاره شد، صدرالمتألهین (و دیگر حکمای مسلمان) نظریه موجبات خود را در یک چارچوب منطقی ارائه داده اند و تفاوت اساسی میان دو رهیافت فلسفی و منطقی به بحث موجبات قائل نیستند. حال باید دید که در نظر ملاصدرا در خصوص طبقه بندی اخیر مواد ثلاث، چه تمایز معنایی میان سه دسته «بالذات»، «بالغیر» و «بالقیاس» وجود دارد و این تمایز از چه درجه ای از وضوح برخوردار است و چگونه می توان از ابهام آن کاست. برای رعایت اختصار، مطلب را صرفاً در باره اقسام سه گانه وجوب پی می گیریم.

ملاصدرا ابتدا وجوب بالذات را به سه دسته «وجوب ذاتی ازلی مطلق»، «وجوب ذاتی مطلق» (غیرازلی) و «وجوب ذاتی» (غیرازلی و غیرمطلق) تقسیم می کند. قسم اول در مواردی محقق می شود که ضرورت ثبوت محمول برای موضوع به نفس ذات موضوع محقق می شود، بدون آنکه ذات موضوع علیت یا اقتضایی برای ثبوت محمول

برای خودش داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۷). این قسم در گزاره‌هایی محقق می‌شود که موضوع آن، خداوند است و به گونه‌ای است که محمول از متن ذات موضوع انتزاع می‌شود و امتیازی واقعی میان آن دو وجود ندارد بلکه یک واقعیت واحد است که تنها در ظرف ذهن به صورت مفاهیم متعدد ظاهر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۵۱).

قسم دوم، یعنی وجوب ذاتی مطلق غیرازلی در جایی است که موضوع علت ثبوت محمول برای خودش نیست، اما وجوب ثبوت محمول تنها با وجود موضوع («مع وصف الوجود») محقق است، هرچند که مقید به وجود موضوع نیست. این نوع از وجوب در گزاره‌هایی که حاکی از ثبوت یک ذات برای خودش (مانند «انسان انسان است») یا ثبوت یکی از ذاتیات ذات باشد (مانند «انسان حیوان است») جاری است. و اما قسم سوم، یعنی وجوب ذاتی غیرمطلق و غیرازلی، در مواردی است که اولاً، موضوع اقتضای ثبوت محمول را دارد و ثانیاً، ضرورت ثبوت محمول برای موضوع مشروط به وجود یا دوام موضوع است. ضرورت ثبوت لوازم ذاتی یک ذات برای آن (در گزاره‌هایی مانند «مثلث مجموع زوایایش دو قائمه است») از این قسم است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۱۵۷-۱۵۸).

در اینجا ابهامات معنایی متعددی دیده می‌شود که بخشی از آن از ابهام در عبارت‌هایی همچون «عدم اقتضا یا علیت ذات موضوع برای ثبوت محمول» (به تعبیر ملاصدرا: «من غیراقتضاء وعلیة من الذات لثبوتها لها») یا «مشروط بودن موضوع به وصف وجود» («مع وصف الوجود للموضوع») سرچشمه می‌گیرد؛ برای مثال، روشن نیست که به ویژه بر مبنای اصالت وجود، علیت ذات مثلث برای دو قائمه بودن زوایای آن به چه معناست. همچنین، این ادعا که فی‌المثل در گزاره «ضرورتاً خدا عالم است»، وجود موضوع «لحاظ نمی‌شود»، ولی در گزاره «ضرورتاً انسان انسان است»، وجود موضوع «لحاظ می‌شود»، خالی از ابهام نیست و همین ابهام معنایی اخیر سبب می‌شود که گروهی ضرورت گزاره دوم را نیز ضرورت ازلی بدانند (گرامی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۶).

از ابهام معنایی اقسام فرعی «وجوب بالذات» که بگذریم، اصل تقسیم سه گانه «بالذات»، «بالغیر» و «بالقیاس» نیز با ابهامات معنایی، به ویژه در تمایز میان دو قسم اخیر، روبه‌روست که به اختصار به ذکر برخی موارد اکتفا می‌شود.

ملاصدرا خود در مقام بیان تمایز دو قسم اخیر، یعنی «بالغیر» و «بالقیاس» توضیحاتی ارائه می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۴). این تمایز، به ویژه در مواردی که هر دو قسم با یکدیگر جمع می‌شوند، مانند وجوب وجود معلول، دشوار می‌شود:

هر معلولی، از یک سو دارای «وجوب بالغیر» است؛ چرا که به واسطه غیرخود، یعنی همان علت تامه، ضرورت وجود می‌یابد و از سوی دیگر، در مقایسه با علت تامه خود، وجوب بالقیاس دارد. تمایز ملاصدرا مبنی بر این نکته است که در حالت اول، غیر، یعنی همان علت تامه، مقتضی ضرورت وجود معلول است و به عبارت دیگر، علت به معلول خود ضرورت وجود را اعطا می‌کند و این وجوب وجود، یک وصف یا وضعیت فی‌نفسه (و غیرنسبی) برای معلول است. ولی در حالت دوم، وجوب وجود معلول بر پائین مقایسه آن با علت تامه محقق می‌شود؛ چرا که علت تامه از اینکه معلولش در خارج ضروری‌الوجود نباشد، ابا دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۰).

به نظر می‌رسد که در مورد وجوب بالغیر، دست‌کم دو مشکل اساسی وجود دارد: نخست آنکه چگونه می‌توان در یک زبان صوری منطقی، این وجوب را به گونه‌ای متمایز از وجوب بالذات، بیان کرد و نکف دوم، که نکتهای معناشناختی است، این است که اگر «وجوب بالغیر» را در زبان منطقی خود، عملگری متفاوت از وجوب بالذات بدانیم، آن گاه دقیقاً چه «تعبیری» از وجوب بالغیر می‌توان داشت؛ به ویژه آنکه در نظر ملاصدرا، مواد ثلاث و مفاهیم موجه، از معقولات ثانیه فلسفی‌اند و در این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که اعطای وجوب به مثابه یک معقول ثانی فلسفی، از ناحیه علت تامه به معلول چه معنایی دارد و آیا چیزی افزون بر ایجاد معلول است؟

به نظر می‌رسد که برای رفع این ابهامات و موارد مشابه آن، باید یکی از دو راه زیر را برگزید:

الف) بکوشیم نظام معناشناختی خاصی برای زبان موجهاتی حکمت متعالیه پی‌ریزی کنیم؛

ب) بکوشیم با استفاده از نظام‌های معناشناختی موجود در منطق موجهات مثلاً معناشناسی کریپکی، تعبیر روشنی صوری یا غیرصوری از مفاهیم موجه در فلسفه اسلامی ارائه کنیم.

در اینجا به عنوان یک طرح مقدماتی و اولیه پیشنهاداتی در باره راه دوم در خصوص مشکلاتی که به آن اشاره شد، عرضه می‌شود.

۱) با در نظر گرفتن نظام S5 از نظام‌های منطق موجهات گزاره‌ای که در آن نسبت R (دسترس‌پذیری)^{۲۴} نسبتی معادل^{۲۵} است، ممکن است ابهام مربوط به تمایز معنایی ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی را به شکل زیر (با بیان شرایط صدق هر کدام) برطرف کرد (برای توضیح بیشتر در باره نظام S5 و معناشناسی آن در نظام کریپکی رک. موحد، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹ و نبوی، ۱۳۸۳، ص ۸۰).

«گزاره‌ای از ضرورت ازلی برخوردار است که در تمام جهان‌های ممکن که جهان ما به آن‌ها دسترسی دارد، صادق است، ولی گزاره‌ای از ضرورت ذاتی برخوردار است که تنها در جهان‌هایی که جهان ما به آن‌ها دسترسی دارد و در آن جهان‌ها، موضوع گزاره مورد نظر موجود است، صادق است.»

بر این اساس، گزاره «خداوند عالم است» در همه جهان‌های ممکن و گزاره «انسان حیوان است»، تنها در برخی جهان‌های ممکن (یعنی جهان‌هایی که در آن‌ها انسان موجود است)، صادق خواهد بود.

البته، اگر تعبیر فوق از ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی را بپذیریم، لازمه اش این است که تمام گزاره‌هایی که موضوع آن‌ها یک موجود ضروری (واجب‌الوجود)^{۲۶} است، متصف به ضرورت ازلی گردد؛ زیرا موجود ضروری، شیئی است که در همه جهان‌های ممکن وجود دارد و اگر (آن گونه که گروهی از فیلسوفان تحلیلی معتقدند)، برای ملکه، به ضرورت وجود هویت انتزاعی قائل باشیم و خداوند را تنها یک عضو از مجموعه موجودات ضروری بدانیم، آن گاه ضرورت ازلی به گزاره‌هایی که موضوع آن‌ها خداوند است، اختصاص نخواهد داشت. در این دیدگاه، برای ملکه، از آنجا که عددی مانند ۲

یک هویت انتزاعی به شمار می‌آید، گزاره‌ای همچون «۲ زوج است»، دارای ضرورت ازلی خواهد بود.

۲) نسبی و قیاسی بودن «ضرورت بالقیاس» را مثلاً در مورد ضرورت معلول در قیاس با علت تامه می‌توان در قالب یک نسبت شرطی بیان کرد؛ به گونه‌ای که مقدم آن‌ها گزاره وجودی (هلیه بسیطه) حاکی از وجود علت تامه و تالی آن گزاره وجودی (هلیه بسیطه) حاکی از وجود معلول باشد. در اینجا گزاره شرطی با قالب کلی زیر تشکیل می‌شود:

اگر علت تامه الف موجود باشد، آن گاه الف موجود است.

اما در این صورت، آیا عملگر ضرورت بلع بر سر گزاره شرطی یا بر سر تالی آن بیاید؟ به عبارت دیگر، اگر مقدم را با p و تالی را با q نشان دهیم، آن گاه آیا ضرورت بالقیاس الف را نسبت به علت تامه خود باید با عبارت $(p \rightarrow q)$ را نشان دهیم یا با عبارت $(p \rightarrow \Box q)$ ؟

به نظر می‌رسد بدون یک تمایز معنایی روشن میان این دو عبارت (یعنی گزاره شرطی ضروری و گزاره شرطی مشتمل بر تالی ضروری) نمی‌توان به راحتی به این پرسش پاسخ داد. از قضا با مراجعه به پاره‌ای تحلیل‌های ارائه شده برای ضرورت بالقیاس می‌توان به خوبی رد پای این ابهام را مشاهده کرد. می‌دانیم که بر حسب اصطلاحات رایج در فلسفه و منطق اسلامی، گزاره شرطی لزومی گزاره شرطی متصله‌ای است که رابطه استلزامی میان مقدم و تالی آن رابطه‌ای ضروری (و نه صرفاً رابطه امکان خاص) باشد (در این دیدگاه، تلازم در واقع در جایی است که رابط لزومی میان مقدم و تالی و بر عکس برقرار باشد و به تعبیر منطق جدید، یک دوشروطی لزومی داشته باشیم)؛ بنابراین، پرسش مورد بحث بدین صورت قابل بازسازی است: آیا ضرورت بالقیاس مفاد یک گزاره شرطی لزومی است، یا یک گزاره شرطی غیرموجه که تالی آن ضروری است؟

از اظهارات برخی از فیلسوفان معاصر به دست می‌آید که تفکیک روشنی میان این دو حالت در نظر نگرفته‌اند؛ برای مثال شهید مطهری در یک جا تعبیر دوم (یعنی ضرورت تالی) را برای ضرورت بالقیاس پیشنهاد می‌کند: «وجوب بالقیاس یعنی چه؟»

یعنی این شیء با مقایسه با آن شیء وجوب وجود دارد؛ یعنی با فرض وجود آن شیء وجود این ضروری است» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳)؛ و در جای دیگری به تفسیر اول نزدیک می‌شود: «وقتی که می‌خواهیم وجوب بالقیاس را بیان کنیم، همین قدر می‌گوییم که این دو از یکدیگر انفکاک ناپذیرند... پس وجوب بالقیاس در واقع، معنایش این است که میان دو شیء رابطه تلازم و لاینفکی وجود داشته باشد...» (مطهری، ۱۳۸۰، صص ۱۰۴-۱۰۵). استاد مصباح یزدی نیز هر دو تفسیر را در کنار هم آورده اند: «...وجوب و امتناع و امکان بالقیاس الی الغیر بیان‌کننده کیفیت نسبت بین مقدم و تالی در یک قضیه شرطیه‌اند: إن كان هذا الغیر موجوداً كان ذلك الشیء موجوداً بالضرورة او بالامکان او بالامتناع. بنابراین، وجوب بالقیاس حکایت از علاقه لزومیه بین مقیس و مقیس الیه - بین تالی و مقدم - دارد...» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۸). «وجوب بالقیاس را می‌توان به صورت یک قضیه شرطیه بیان کرد؛ مانند «اگر الف موجود باشد، ب بالضروره وجود خواهد داشت»... فرق بین وجوب بلغیر و وجوب بالقیاس در این است که اولی دلالت بر یک رابطه ایجادی بین دو شیء دارد...، اما در دومی تنها یک رابطه لزومی بیان می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۴).

البته گاه نیز با تفکیک دو تعبیر مورد بحث بر درستی تعبیر دوم تأکید و ادعا شده است که عملگر ضرورت بائ بر سر تالی درآید؛ زیرا مثلاً در مثال مورد بحث ادعا آن است که اگر وجود علت تامه را فرض کنیم (علت تامه موجود باشد)، آن گاه معلول ضرورتاً موجود است (سلیمانی امیری، ۱۳۷۸، صص ۲۴۱-۲۴۲).

هرچند تحلیل دوم، با ظواهر عبارات ملاصدرا سازگارتر است (رک. ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۱۶۰)، ولی توجه به تعبیر این دو فرمول در نظام معناشناختی کریپکی، نشان می‌دهد که فرمول اول با ضرورت بالقیاس متناسب‌تر است؛ چرا که تعبیر فرمول دوم آن است که اگر در جهان بالفعل ما، علت الف موجود باشد، آن گاه الف یعنی م علول، در هر جهان ممکنی موجود است و این تعبیری است که صدق کلی ندارد؛ زیرا معلول، در جهان‌هایی که علت آن موجود نیست، وجود نخواهد داشت. بنابراین، تنسیق صحیح از وجوب بالقیاس در نظام معناشناختی کریپکی همان «ضرورت شرط» (ضرورت نسبت

استلزامی میان مقدم و تالی) خواهد بود که تعبیر آن این است که در هر جهان ممکن، اگر علت الف موجود باشد، آن گاه در آن جهان، الف موجود خواهد بود.

نتیجه‌گیری

به رغم دقت نظر و تأملات ارزشمند فیلسوفان و منطقدانان مسلمان در باره مواد ثلاث و گزاره‌های موجه این نظام موجهات با پاره‌ای ابهامات معنایی روبه روست که برای رفع آن یا باید نظام معناشناختی مستقلی را برای تعبیر مفاهیم موجه و بیان شروط صدق گزاره‌های متشکل از این مفاهیم تأسیس کرد و یا آنکه از برخی نظام‌های معناشناختی موجود در منطق موجهات بهره گرفت. با پیمودن راه دوم و با استفاده از معناشناسی کریپکی برای منطق موجهات گزاره‌ای، به نظر می‌رسد که دست‌کم پاره‌ای از ابهامات موجود را می‌توان زدود؛ برای مثال، بر پایه این معناشناسی تمایز معنایی ضرورت ازلی از ضرورت ذاتی و نیز بیان شروط صدق و جوب بالقیاس و تمایز معنایی آن از ضرورت بالذات قابل تبیین است.

یادداشت‌ها

- همان گونه که از نحوه رویکرد منطقدانان مسلمان به گزاره‌های موجه و خاستگاه مفاهیم «ماده» و «جهت» مشخص می‌شود، بحث از این گزاره‌ها عموماً به گزاره‌های حملی اختصاص می‌یابد. حال آنکه نسبت شرطی نیز در گزاره‌های شرطی علی‌الاصول خالی از سه کیفیت وجوب، امکان و امتناع نیست. البته، با توجه به دیدگاه منطقدانان مسلمان در باب گزاره‌های شرطی لزومی می‌توان گفت که در واقع، این گزاره‌ها همان گزاره‌های شرطی ضروری (در مقابل شرطی‌های اتفاقی که به تعبیری گزاره شرطی ممکن (خاص) اند) می‌باشند. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح منطق اشارات می‌نویسد: «رویه و سنت جاری منطقیون بر این نبوده است که نسبت تالی به مقدم را به جهت ضرورت و امکان و امتناع متصف سازند... اگر چه در واقع این نسبت بدون جهت مزبور نمی‌باشد... و لزوم و اتفاق در شرطیه را می‌توان مشابه ضرورت و امکان دانست و این نکته دور از صواب نیست.» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳، ص ۱۴۱؛ به نقل از نبوی، ۱۳۸۳، ص ۵).

۳. البته سخن دقيق آن است كه در ميان اين سه مفهوم تنها وجوب و امكان از عوارض موجود بما موجودند و از اين رو، بايد بحث از امتناع را در فلسفه (بنا بر تعريف حكماى مسلمان از فلسفه) بحثى استطرادى به شمار آورد.

4. box
5. diamond
6. possibility
7. possible world
8. semantical
9. propositional modal logic
10. contingent
11. abstractionism
12. concretism
13. Lewis
14. quantification
15. Saul Kripke
16. Naming and Necessity
17. reduction
18. syntax
19. semantics
20. validity
21. Nicholas Rescher

۲۲. مهم‌ترين آثار رشر در اين خصوص عبارت‌اند از كتاب «موجهات زمانى در منطق عربى».

Temporal Modalities in Arabic Logic (1966)

و مقالات «نظريه عربى قياسات موجه زمانى»

The Arabic Theory of Temporal Modal Syllogistic (1973)

و «نظريه قياسات موجه در فلسفه عربى قرون وسطى».

The Theory of Modal syllogistic in Medieval Arabic Philosophy (1974)

23. interpretation
24. accessibility
25. equivalent
26. necessary being

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- همو (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (کتاب المنطق)*، قم: کتابخانه آیت‌الله نجفی مرعشی، ج ۲.
- تیدمن، پل و هاوارد کهین (۱۳۸۳)، *درآمدی نو به منطق*، ترجمه رضا اکبری، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ج ۳.
- جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد (۱۴۱۹ق)، *شرح المواقف*، بیروت: دارالکتب العلمیه، جزء سوم.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه* (بخش دوم از جلد اول)، قم: مرکز نشر اسراء.
- سبزواری، ملاهادی (بی‌تا)، *شرح الثالی المنتظمة فی علم المنطق*، قم: مصطفوی.
- سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۳)، «جهان‌های ممکن؛ بررسی دیدگاه سول کریبکی، الوین پلنتینگا و دیوید لوئیس»، نامه مفید، ۴۱.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۷۸)، *سرشت کلیت و ضرورت*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۳)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۳۸۱)، *منطق الماخص*، تقدیم، تحقیق و تعلیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری‌نژاد، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- قطب‌الدین رازی، محمود بن محمد (بی‌تا)، *شرح الشمسیه*، تهران: انتشارات کتابفروشی علمیه اسلامی.
- گرامی، محمدعلی (۱۳۶۲)، *مقصود الطالب فی تقریر مطالب المنطق و الحاشیه*، تهران: مؤسسه علمی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)، *شرح نهایة الحکمة*، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، جلد دوم.

- همو (۱۳۸۰)، شرح جلد اول اسفار، تحقيق و نگارش محمدتقى سبحانى، قم: انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره).
 - همو (۱۴۰۵ق)، تعليقه على نهاية الحكمة، قم: مؤسسه در راه حق.
 - مطهرى، مرتضى (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، تهران: صدر، ج ۴، ج ۱۰.
 - ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۷۸)، التنقيح فى المنطق، تصحيح و تحقيق غلامرضا ياسى پور، تهران: بنياد حكمت صدر.
 - همو (۱۳۸۳ق)، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، قم: مصطفىوى.
 - موحد، ضياء (۱۳۸۱)، منطق موجّهات، تهران: هرمس.
 - نبوى، لطف الله (۱۳۸۳)، مباني منطق موجّهات، تهران: دفتر نشر آثار علمى دانشگاه تربيت مدرس.
 - نصيرالدين طوسى (خواجّه)، محمد بن محمد (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس، تصحيح مدرس رضوى، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 - همو (۱۴۰۳ق)، شرح الاشارات و التنبهات، يجا: دفتر نشر كتاب، چاپ دوم، جلد اول.
- Kripke, Saul (1980), *Naming and Necessity*, Oxford: Basil Blackwell.
- Nolt, John (1997), *Logics*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.