

نفس الامر نزد ارسطو

مهدي اسدي¹

چکیده

مسئله اصلی این جستار آن است که: «نفس الامر» و مطابق صدق نزد ارسطو به چه معنا است؟ در پاسخ به این مسأله نخست قوی‌ترین نسخه «نفس الامر» اندیشمندان برجسته مسلمان، یعنی «نفس الامر» به معنای خود واقع و ظرف ثبوت اشیای مربوطه، را در ارسطو ریشه‌یابی می‌کنیم. سپس در بررسی «نفس الامر» ارسطو به روش عقلی و به‌گونه‌ای نظام‌مند آثار او را تحلیل می‌کنیم و به استخراج دیدگاه او و نقد آن می‌پردازیم. هم‌چنین، از آن‌جا که یکی از مشکل‌های بسیار اساسی در تفسیر «نفس الامر» بحث امور عدمی است، در بررسی دیدگاه ارسطو بدان توجه ویژه‌ای خواهیم کرد. مثلاً پاسخ او به معمای عدم را به‌وسیله قاعده فرعی به چالش خواهیم کشید و به تعارض آمیزی مفاد قاعده سالبه به انتفای موضوع در آثار او اشاره خواهیم کرد. در ادامه به معنای عام «نفس الامر»، که می‌تواند صدق‌ساز امور عدمی را نیز تبیین کند، خواهیم پرداخت: «نفس الامر»، یا یک معنای عام وجود نزد ارسطو، یعنی متعلق‌های صدق - چه متعلق‌هل بسیط و چه متعلق‌هل مرکب - که گاه ایجابی‌اند و گاه سلبی. پس از تقویت همین معنای نفس الامر و اشاره به مشکل صدق‌ساز سلبی، در پایان خواهیم دید که دیدگاه ارسطو، با وجود مزایای خاص خود، در مورد «نفس الامر» برخی امور عدمی و «نفس الامر» امور ماهوی با دشواری‌هایی روبه‌رو است.

کلمات کلیدی: نفس الامر، صدق، ارسطو، امور عدمی، امور ماهوی.

1. مقدمه

می‌دانیم که بحث «نفس‌الامر» یکی از مهم‌ترین و دشوارترین مباحث هستی‌شناسی در فلسفه اسلامی¹ و فلسفه غرب است که در تفسیر فلسفی آن اختلاف‌های زیادی بین اندیشمندان پدید آمده است. «نفس‌الامر» به عبارتی کوتاه یعنی «مطابق» قضا یا و «صدق‌ساز». چه، هنگامی که ما شناختی پیدا می‌کنیم باید: (1) در ذهن ما چیزی هم‌چون باور و قضیه معقول و ... («مطابق» یا «موصوف به صدق») وجود داشته باشد که متصف به صدق شود؛ (2) خود این «موصوف به صدق» برای این که شناخت باشد باید دارای صفت «صدق» باشد؛ (3) باید چیزی وجود داشته باشد که این «موصوف به صدق» در قیاس با آن چیز («مطابق» یا «صدق‌ساز» یا «نفس‌الامر») متصف به صدق گردد، چراکه صدق امری اضافی است.

گرچه درباره حقیقت این «نفس‌الامر» دیدگاه‌های زیادی در جهان اسلام وجود داشته است، بیش‌تر آن‌ها را می‌توان در دو گروه جای داد: (1) عالم مجردات و اموری چون علم خدا، عالم ملکوت، مثل افلاطونی، عقل فعال و ... ؛ (2) خود واقع و ظرف ثبوت اشیای مربوطه. اغلب فلاسفه مسلمان، به‌ویژه مشائیان، - و حتی برخی از متکلمان - در کل به دیدگاه پذیرفتنی‌تر دوم متمایل بوده‌اند؛ کسانی چون ملاصدرا²، سبزواری، تفتازانی³، جرجانی⁴، سهروردی⁵، ابن‌سینا⁶ و ... (اسدی، 1393 الف، ص 55-52).⁷ ابن‌سینا حتی نفس‌الامر را در کنار و معادل «علی ما هو علیه» نیز به کار برده است: «و مطلب "لم" ... إما بحسب الأمر فی نفسه و هو یطلب علته وجود الشیء فی نفسه علی ما هو علیه من وجوده مطلقاً أو وجوده بحال» (ابن‌سینا، 1375، w، 68). فارابی نیز می‌گوید: «اعتقادات الانسان فی الموجودات دلایل ما علیه الامور فی انفسها» (فارابی، 1008، ص 255). اندیشمندان مسلمان دیگری نیز نفس‌الامر را معادل یا کنار آن به کار برده‌اند (اسدی، 1393 الف، ص 56). آشکارا تعبیر «علی ما هی علیه» قرینه بسیار مناسبی است تا بتوانیم «نفس‌الامر» را در فلسفه یونان و ارسطو ریشه‌یابی کنیم. زیرا می‌دانیم چنین تعبیری در فلسفه یونان حتی پیش از ارسطو نیز بسیار به کار رفته است.⁸

در ترجمه عربی آثار ارسطو آمده است: «الاقاویل الصادقة انما تجری علی حسب ما علیه الامور»⁹ (فارابی، 1009، ص 101). فارابی این‌را با عبارت «بحسب وجوده» (=واقعیت) تفسیر می‌کند (همان، ص 102) و در کنار و معادل «بحسب وجوده» عبارت «علی حسب ما هی علیها» را نیز به کار می‌برد (همان، ص 144). پس تعبیر یادشده «ما علیه الامور فی انفسها» جای تردید باقی نمی‌گذارد که ریشه «نفس‌الامر» در ارسطو یافت می‌شود؛ به‌ویژه اگر توجه کنیم که در دیگر

ترجمه‌های عربی ارسطو هم تعبیری چون «علی ما هی علیه»¹⁰ وجود دارد (ابن رشد، 1577، 412 و 11030¹¹؛ همان، 684؛ ارسطو، 1980 الف، ص 89 الف 17) و هم تعبیر «نفس الأمر» - برای نمونه: «... معنای عارضی ضرورتاً بر نفس الأمر جایز نیست»¹² (ارسطو، 1980 الف، ص 179 الف 66). اکنون می‌توانیم به پرسش اصلی این جستار بپردازیم: «نفس الامر» و مطابق صدق نزد ارسطو دقیقاً به چه معنا است؟ برای این منظور ما به‌گونه‌ای نظام‌مند آثار ارسطو را تحلیل می‌کنیم و به استخراج دیدگاه او و نقد و بررسی آن می‌پردازیم. ولی از آن‌جا که یکی از دشواری‌های بسیار اساسی در تفسیر «نفس الامر» بحث امور عدمی است در بخش دوم مقاله اشاره می‌کنیم که او متوجه صدق چنین اموری، و متوجه صدق‌ساز آن‌ها نیز، بوده است. سپس در بخش سوم به معنای عام «نفس الامر»، که می‌تواند صدق‌ساز امور عدمی را نیز تبیین کند، می‌پردازیم. در بخش چهارم به‌خاطر اهمیت امور عدمی به نفس الامرهای عدمی می‌پردازیم. و بالاخره اشاره خواهیم کرد که دیدگاه ارسطو با وجود مزایای خاص خود در مورد «نفس الامر» برخی امور عدمی (بخش پنجم) و «نفس الامر» امور ماهوی (بخش ششم) با دشواری‌هایی روبه‌رو بوده است. البته امور دیگری نیز وجود دارد که ظاهراً نحوه صدق بسیاری از آن‌ها برای ارسطو به‌عنوان مسأله مطرح نبوده است که این نوشتار بخواهد درباره نحوه صدق و «نفس الامر» آن‌ها پژوهش کند؛ اموری چون قضایای حقیقیه، شرطیه‌ها، صدق منطقی و

2. شناخت‌پذیری عدم نزد ارسطو

می‌دانیم که یکی از مشکلات اساسی در تفسیر «نفس الامر» بحث امور عدمی است. مثلاً «دایره مربع محال است» به نظر ارسطو چه نفس‌الامری دارد؟ به‌عبارتی دیگر، نظریه «نفس الامر» او تنها در صورتی می‌تواند دقیق مشخص شود که به موازات مطابق امور وجودی به مطابق امور عدمی نیز پرداخته شود. در پاسخ باید دانست برخلاف فیلسوفانی چون پارمنیدس و افلاطون که عدم را ناشناختنی به‌شمار آورده‌اند (اسدی، 1393 ب، ص 22-5)، و بنابراین نفس‌الامرهای عدمی نیز نمی‌توانسته است برای آن‌ها مطرح باشد، ارسطو متوجه صدق قضایای عدمی بوده است. این‌جا اشاره‌ای کوتاه به این بحث می‌کنیم. ارسطو گاه در آثارش علم به برخی معدوم‌ها را به خاطر این‌که روزی موجود خواهند بود روا می‌دارد:

... می‌گویند «ناموجودها» اندیشیدنی یا آرزو کردنی اند ... این از آن روست که هرچند آن‌ها بالفعل «موجود نیستند» یک زمان بالفعل وجود خواهند داشت ...¹³ (Met., 9.3, 1047a32-1047b1).

روشن است که این دلیل ارسطو ممتنع را نمی‌تواند به قلمروی علم وارد کند. ولی دلیل جامع‌تر وی همان متعلق اندیشه بودن مطلق عدم است:

صادق نیست گفته شود که آن چه نیست¹⁴، چون اندیشیده می‌شود¹⁵، چیزی است که هست¹⁶؛ زیرا آن چه اندیشیده می‌شود این نیست که آن هست¹⁷، بلکه این [است] که آن نیست¹⁸ (*De Int.*, 11, 21a32-33)

همان‌طور که دیده می‌شود ارسطو در این جا تصریح می‌کند که به معدوم علم سلبی داریم و راه خود را از پارمنیدس و افلاطون، آن‌گونه که معمولاً تفسیر می‌شوند، جدا می‌کند. ارسطو در *ابطال‌های سوفیستی* نیز به معمای عدم و پاسخ آن پرداخته است:

ولی پاراشماریهایی [= مغالطه‌هایی] که وابسته به آن اند که آیا گزاره‌ای به معنای مطلق، یا از جنبه‌ای/به شیوه‌ای و نه به معنای فرسخت¹⁹ گفته می‌شود، هنگامی واقع می‌شوند که آنچه جزئاً گفته شده چونان مطلق یادکرده شده برگرفته شود؛ برای نمونه: «اگر ناهستومند برون‌آخته‌ی²⁰ عقیده است/ باشد [= $\sigma\tau\iota$] [آنگاه ناهستومند هست [= $\varepsilon\ \nu\alpha\iota$]]؛ <ولی چنین نیست،> زیرا «چیزی بودن» [= $\tau\omicron\ \varepsilon\dot{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\iota$] و «مطلقانه بودن» [= $\varepsilon\dot{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$] یکی نیستند (*Soph.*, 5, 166b37-167a2, 1378؛ و نیز بنگرید به: *Soph.*, 25, 180a31-180a38).

با اصطلاح‌های فلسفه و منطق اسلامی حاصل اشکال این است که اگر به «نیستی» به‌نحو هل‌مرکب «متعلق عقیده» حمل شود و گفته شود که «نیستی متعلق عقیده است» آن‌گاه لازم می‌آید که به «نیستی» به‌نحو هل‌بسیط «بودن» حمل شود و گفته شود که «نیستی هست». یعنی در واقع «است» در «نیستی متعلق عقیده است» به «هست» می‌انجامد. به عبارتی دیگر، هم‌چنین به‌نوعی می‌توان گفت که اگر کسی بخواهد به بازسازی و تقویت اشکال مستشکل با اصطلاح‌های فلسفه و منطق اسلامی بپردازد می‌تواند بگوید در این جا از مفاد قاعده فرعیه، یعنی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، کمک گرفته می‌شود تا برهان آورده شود که: «نیستی متعلق عقیده است» به «نیستی هست» می‌انجامد. روشن است که در این صورت این پاسخ که «است» با «هست» یکی نیست گرچه درست است، ولی نمی‌تواند مستشکل را از ادامه دادن و بازسازی اشکال بازدارد. چون مستشکل می‌تواند دوباره بگوید: می‌پذیریم که «است» با «هست» یکی نیست، ولی ما هم لزوماً چنین ادعایی نداریم. ادعای ما، یا ادعای بازسازی شده ما، این است که «است» به‌خاطر قاعده فرعیه مستلزم/فرع «هست» است. همان‌طور که «زید انسان است» به‌خاطر قاعده فرعیه مستلزم/فرع «زید هست» است، این جا نیز «نیستی متعلق عقیده است» به‌خاطر قاعده فرعیه مستلزم/فرع «نیستی هست» است. ولی حتی در این صورت نیز متنی در

ارسطو وجود دارد که حتی مفاد قاعده فرعیه را نیز به نوعی بر نمی‌تابد:

... «هومروس چیزی است»، برای نمونه «شاعر است». اکنون آیا نتیجه می‌شود که هومروس هست، یا نیست؟ <نیست>، زیرا واژه «است/هست» به عَرَض <به معنای رابط> بر هومروس حمل شده است؛ زیرا واژه «است/هست» به سبب شاعر بودن بر هومروس حمل شده است، نه در گوهر خویش <به معنای وجودی> (1378, *De Int.*, 11, 21a26-8).

نکته دیگر این که، ارسطو در شناخت‌پذیری معدوم‌ها گاه تا آن جا پیش می‌رود که می‌گوید مثلاً درباره پادشاه کنونی فرانسه نه تنها می‌توان دانست که نیست بلکه هم‌چنین می‌توان دانست که تاس/عاقل/... نیست. چه، وقتی نتوان صفات وجودی را بر معدومات به نحو صادقی حمل کرد، به‌خاطر امتناع ارتفاع نقیضین، از ناموجود هر صفت وجودی را می‌توان به‌نحو صادقی سلب کرد (مفاد قاعده سالبه به انتفای موضوع):

در مورد آریگویی و نیگویی، خواه موضوع وجود داشته باشد خواه وجود نداشته باشد، به هر سان یکی از دو گزاره راست و دیگری دروغ خواهد بود. زیرا از گزاره‌های «سقراط بیمار است» و «سقراط بیمار نیست»، اگر سقراط وجود داشته باشد، آشکار است که یکی راست و دیگری دروغ خواهد بود، و اگر سقراط وجود نداشته باشد باز به همین سان است. زیرا اگر سقراط برجا نباشد، آنگاه گفتن اینکه «سقراط بیمار است» دروغ، گفتن اینکه «سقراط بیمار نیست» راست خواهد بود؛ بر این پایه این فقط ویژگی این گزاره‌ها تواند بود که همواره یکی یا دیگری از اینها راست است یا دروغ است، یعنی همه گزاره‌هایی که چونان آریگویی و نیگویی در برابر هم نهاده شده‌اند (1378, *Cat.*, 10, 13b28-36).²¹

اهمیت این قاعده هنگامی بیش‌تر مشخص می‌شود که توجه کنیم که کسانی چون استراوسون این قاعده را نمی‌پذیرند. خلاصه این که: در مواردی چون «الف» «پادشاه کنونی فرانسه عاقل نیست/است»، که قضیه‌ای موضوعی-محمولی و معنی‌دار است، اگر به چیزی اشاره می‌کرد در صورتی صادق می‌شد که آن چیز وجود داشته باشد، بنابراین اگر آن چیز موجود نباشد، کل جمله نه صادق است و نه کاذب. هم‌چنین، بدون توجه به کاربرد «الف» توسط گوینده، این قضیه در عین معناداری به چیزی اشاره نمی‌کند، پس نه صادق است و نه کاذب (استراوسون، 1374، صص 289-315؛ محمدزاده، 1374، صص 283-287)؛ پس مواردی چون «پادشاه کنونی فرانسه عاقل نیست» نه صادق است و نه کاذب؛ یعنی او صدق سالبه به انتفای موضوع را نمی‌پذیرد. به‌هرروی، به‌نظر می‌رسد که این قاعده ارسطو با گفته دیگر از وی در تعارض است: طبق این سالبه به انتفای موضوع «هومر معدوم شاعر نیست» صادق است و این یعنی «هومر معدوم شاعر است» به‌خاطر امتناع جمع نقیضان باید کاذب باشد، در حالی که در 21a26-8 دیدیم ارسطو به‌تلویح هومر را معدوم در نظر می‌گیرد و او را به‌نحو صادقی شاعر می‌داند.

در آثار ارسطو این عبارت هم یافت می‌شود:

و در واقع ما هم‌چنین به چیزهایی که به‌هیچ‌روی وجود ندارند²² نیز می‌اندیشیم، مانند قنطورس²³، کایمرا²⁴ (Fragments: V: Philosophical Works, Alexander, Commentarius in Metaphysica 79.3-88.2).

هم‌چنین، این عبارت را می‌توان سنجدید با:

... اگر نشان داده شود که تندرست برون‌آخته دانش است چونان خوب؛ یا تراگلافوس [= بز-گوزن] برون‌آخته دانش است چونان نهستی²⁵ ... (1378, An. Pr., 1.38, 49a23-) ...²⁶(24).

همان‌طور که دیده می‌شود، ارسطو در این‌جا می‌گوید: بزگوزن بماهو معدوم و چونان نهستی متعلق دانش است. منظور از علم به معدوم بماهو معدوم اگر این باشد که می‌توانیم از آن‌ها شناختی سلبی به‌دست آوریم، در این صورت به نظر ما به‌خاطر سالبه به انتفای موضوع یادشده قابل‌دفاع است. به هرروی، پس ارسطو متوجه شناخت‌پذیری معدوم‌ها و صدق آن‌ها بوده‌است. اکنون باید نفس‌الامر آن‌ها مشخص شود.

3. نفس‌الامر و معنای عام وجود نزد ارسطو

نخست باید دانست که ما با یک تعارض ظاهری در ارسطو روبه‌رویم: طرف‌داری ارسطو از افلاطون در عبارت زیر گویا مؤید این است که او در آثارش تعارض گفته و هم‌چون پارمنیدس و افلاطون، آن‌گونه که معمولاً تفسیر می‌شوند، معنای ضعیف عدم را شناخت‌ناپذیر دانسته‌است:

... افلاطون از لحاظی بد نکرده است که کار «سفسطه» (sophistikè) را پرداختن به «ناموجود» (to mèn on)²⁷ معین کرده بود (1366, Met., 6.2, 1026b14).

در آثار ارسطو عباراتی وجود دارد که عدم را شناخت‌ناپذیر می‌داند و در عین حال نمی‌توان گفت منظور وی از این عدم‌ها همان معدوم‌های یادشده باشد. برای حل این مسأله نشان می‌دهیم که ارسطو «ناواقعی مطلق» را شناخت‌ناپذیر می‌داند نه هر عدمی را.

هم‌چنین، باید توجه داشت که به‌رغم مشکلی که این تعارض ظاهری برای مسأله نفس‌الامر پدید می‌آورد، از سویی دیگر همین خود می‌تواند باعث شود نظریه نفس‌الامر ارسطو دقیق‌تر تبیین شود. توضیح این‌که، همان‌طور که نشان خواهیم داد، ارسطو عدم ناشناختنی را به معنای عدمی دانسته‌است که در برابر مطلق نفس‌الامر، یعنی در برابر وجود به معنای عام، است. طبیعی است اگر هر قضیه صادقی نسبت به صدق‌ساز و نفس‌الامر خود صادق گردد، نقیض این صدق‌سازها و نفس‌الامرها دیگر نمی‌تواند متعلق شناخت قرار گیرد. این‌جا علی‌القاعده دیگر نباید انتظار داشته باشیم این عدم و نقیض نفس‌الامر نیز هم‌چون دیگر عدم‌ها شناخت‌پذیر باشد. بنابراین

نفس الامری داشته باشد. برای فهم بهتر مسأله می توان آن را با معدوم مطلق رایج در فلسفه اسلامی مقایسه کرد: در فلسفه اسلامی معمولاً منظور از «معدوم مطلق» چیزی است که نه در خارج موجود است و نه در ذهن، و «معدوم مطلق خبرناپذیر و شناختناپذیر است» (ابن سینا، 1385، ص 43-45). نتیجه این که، همان طور که در معدوم مطلق رایج در فلسفه اسلامی دیگر نباید دنبال صدق ساز و نفس الامر گشت. زیرا اصلاً درباره آن خبر و شناختی وجود ندارد که آن خبر و شناخت مستلزم نفس الامری باشد، در مورد این عدم مطلق و ناواقعی مطلق ارسطو نیز دیگر نباید دنبال صدق ساز و نفس الامر گشت. بنابراین که اصلاً درباره آن خبر و شناختی وجود ندارد که آن خبر و شناخت مستلزم نفس الامری باشد.²⁸

اکنون به بحث بازمی گردیم و به کمک عدم مطلق و ناواقعی مطلق ارسطو نفس الامر او را دقیق مشخص می کنیم. در ترجمه «*An. Post.*, 1.2, 71b26» ادیب سلطانی آورده است:

... ناهستومند را نمی توان دانست؛ برای نمونه اینکه «ترازنا [= قطر] -> چهارپهلوی با پهلوی های آن < هم اندازه پذیر است (ادیب سلطانی، 1378).²⁹

برخی مترجمان انگلیسی نیز در این بحث واژه مربوطه یونانی را به «عدم» برگردانده اند:

«محال است آن چه را که نیست»³⁰ دانست، برای نمونه این که قطر مربع/چهارضلعی³¹ با پهلوی آن هم اندازه/متناسب³² است» (Bouchier, 1901).³³

«آن چه ناموجود³⁴ است نمی تواند دانسته شود - برای نمونه این که قطر مربع/چهارضلعی با پهلوی آن هم اندازه/متناسب است را ما نمی توانیم بدانیم» (Mure, in: Aristotle (1940)).³⁵

هم چنین، چیس⁶⁶ نیز در آخر کتاب 6 از اخلاق نیکوماخوس چنین ترجمه ای از فصل 1 و 2 از کتاب اول تحلیل پسین را به صورت پیوست آورده است. درباره صدق مقدمه ها عین عبارت وی چنین است: «آن ها باید صادق باشند، چون محال است چیزی را که نیست»³⁷ دانست.

بگذارید برخی ترجمه های اندک متفاوت را نیز گزارش کنیم. تردنیک می نویسد: «محال است آن چه را که مقابل واقعیت است»³⁸ دانست، برای نمونه، این که قطر مربع/چهارضلعی با پهلوی هم اندازه/متناسب است» (Tredennick, 1960).

برگردان بارنز چنین است: «آن ها باید صادق باشند چون تو نمی توانی آن چه را که محقق نیست»³⁹ بفهمی - برای نمونه این که قطر هم اندازه/متناسب است» (Barnes, 1993). بارنز در شرح خود می نویسد:

7Ib25: صدق⁰⁰. اگر «آن ها» در «آن ها باید صادق باشند» به مبادی برگردد، این بحث

چنین می شود: 'چون برهان آورنده باید، به وسیله (3)⁴¹، مبادی ای را که متعلق برهان⁴² را

تیین می کنند⁴³ بشناسد، و آن چه شناخته می شود باید محقق باشد⁴⁴، یعنی صادق باشد،

نتیجه این می شود که مبادی باید صادق باشند!

پس در این برگردان‌ها که تعبیری چون ناهستومند، آن‌چه را که نیست⁴⁵، آن‌چه ناموجود⁴⁶ است، چیزی را که نیست⁴⁷، و آن‌چه را که مقابل واقعیت است⁴⁸ را در مورد عدم ناشناختنی به کار برده‌اند⁴⁹، مثالی که ارسطو برای عدم می‌آورد متعلق یک گزاره کاذب است. طبق همین نکته کلیدی مهم، ارسطو نمی‌گوید معنای ضعیف عدم، مثل بز-گوزن و کایمرا، ناشناختنی‌اند، چون پیش‌تر دیدیم مدعی علم بدان‌ها بود، بلکه می‌گوید این‌که «قطر با پهلو هم‌اندازه/متناسب است» ناشناختنی است و متعلق گزاره، و به تعبیری متعلق موصوف به صدق/کذب، صادقی قرار نمی‌گیرد. پس وجود مقابل این عدم، وجود به معنای متعلق علم و گزاره‌ای صادق بودن است و علی‌القاعده همان «نفس الامر» است. پس مواردی چون (الف) «تهران پایتخت ایران است» و (ب) «تهران پایتخت ایرلند نیست» هر دو بدین معنا موجودند. البته در زبان رایج کنونی اگر به جای «موجود» «واقعی» به کار بریم و بگوییم (الف) و (ب) واقعی‌اند و واقعیت دارند و یا شاید بگوییم این واقعیت دارد که (الف) و (ب)، تعبیر رساتری است. پس وجود در این‌جا یعنی هر چه متعلق گزاره‌های صادق، خواه ایجابی خواه سلبی، باشد. و عدم یعنی نقیض آن؛ یعنی آن‌چه از دایره این واقعیت‌ها و موجودها بیرون است. به عبارتی، یعنی هر چه متعلق گزاره‌های کاذب، خواه ایجابی خواه سلبی، باشد. در این‌جا ما بدان «ناواقعی مطلق» نام می‌نهیم.

البته می‌دانیم این‌که گزاره‌های سلبی صادق در خارج چه مابازایی دارند، مثبت یا منفی، از زمان راسل به بعد جزو دشوارترین مسائل فلسفی اختلافی بوده است. ولی روشن است که هرکسی هنگامی که مثلاً می‌گوید (ب)، معنای آن‌را می‌فهمد و شهوداً و بدهتاً می‌فهمد که (ب) مابه‌ازایی خارجی دارد و آن‌را واقعی می‌داند. ولی سپس هنگامی که با دشواره حکم سلبی روبه‌رو می‌شود معلوم نیست کدام‌یک از دوره‌های شگفت‌انگیز را برخواهد گزید. پس ارسطو، که به‌هیچ‌روی معلوم نیست دشواره سلبی برای وی مطرح بوده باشد، اکنون می‌تواند بی‌هیچ مشکل ظاهری متعلق گزاره‌های صادق سلبی را نیز موجود و واقعی بداند و ناواقعی و عدم مطلق را متعلق هیچ گزاره صادقی نداند و به تعبیری آن‌را متعلق گزاره‌های کاذب تلقی کند. پس ارسطو اکنون نسبت به هستی‌شناسی حکم سلبی خنثی است مگر این‌که خلاف آن ثابت شود. به‌زودی در این‌باره بحث خواهیم کرد.

پس بدین‌سان تعارض ظاهری در سخنان ارسطو پیرامون شناخت‌پذیری یا شناخت‌ناپذیری عدم از میان برمی‌خیزد. اما نکته مهم در این‌جا معنای بسیار قوی‌ای است که برای عدم به‌دست می‌آید. معنایی که به نظر می‌رسد سرسخت‌ترین مخالفان شناخت‌پذیری عدم نیز چاره‌ای از پذیرش شناخت‌ناپذیری آن نخواهند داشت. چون چنین کسانی هنگامی که می‌خواهند از عدم سخن بگویند مثلاً می‌گویند: (ج) «کایمرا، بز-گوزن، دایره‌مربع و ... وجود ندارد». ولی طبق معنایی که هم‌اکنون از وجود و عدم به‌دست آوردیم (ج) از واقعیت برخوردار است و به معنایی

در خارج موجود است. آن چه ناواقعی و معدوم مطلق است متعلق نا(ج) است که متعلق کذب است و هر کسی نیز بی درنگ بدان اذعان می کند.

پس در این جا نزد ارسطو معنای بسیار قوی «لاوجود» ناشناختنی یعنی نبودن در هیچ صدق سازی. یعنی اگر همه صدق سازها را هم در نظر آوریم در بین آنها وجود ندارد و هیچ یک از آنها نیست. آشکارا حتی اگر ارسطو هم عدم ناشناختنی را چنین پیش نکشیده باشد این فی نفسه سخن درستی است و قابل دفاع و تقویت است.

اکنون اگر بحث خود را از بالفعل متعلق شناخت بودن به شناخت پذیر بودن، و از بالفعل متعلق جهل بودن به شناخت ناپذیر بودن، منعطف کنیم این نکته به دست می آید که هر چه ممکن بدین معنا است که یک وضع امر است - یعنی متعلق هل های بسیط و مرکب ممکن، هر دو، است - می تواند متعلق علم باشد، گرچه بالفعل موجود نباشد؛ و عدم مقابل این ممکن ها و وضع های امور نیز عدم ممتنع خواهد بود نه هر عدم و ناواقعی ای. بگذارید به این عدم «ممتنع مطلق» بگوییم. پس این عدم شناخت ناپذیر است. بنابراین دیگر نباید دنبال صدق سازی برای آن باشیم. بدین سان عام ترین معنای صدق ساز و نفس الامر می تواند مقابل «ممتنع مطلق» بوده باشد. پس نکته مهم این که، مقابل «ممتنع مطلق» نفس الامر و وجود به معنای عام تری است که در بردارنده همه ممکنات، حتی ممکنات معدوم نیز، هست. به عبارتی، متعلق گزاره های صادق، حتی متعلق گزاره های صادق ممکن، را هر چه بدانیم برای آن صدق ساز و واقعیتی قائل شده ایم و به همان معنای صدق ساز و واقعیتی که برای آن قائل می شویم بدان وجود قائل شده ایم. پس هر چه متعلق شناخت / شناخت پذیر است به معنایی «واقعی» و «موجود» است.

اکنون بگذارید به بررسی شواهد بیش تری به سود نفس الامر بپردازیم. دیدیم که بارنز احتمال می دهد: «آن چه شناخته می شود باید محقق باشد، یعنی صادق باشد».⁵⁰ قرآینی در سایر آثار ارسطو این ترجمه و شرح را نیز وجیه می کند. در آثار ارسطو گاه صدق و وجود، و کذب و عدم، به یک معنا نیز به کار رفته اند. در این بحث چهار حالت قابل تصور است:

- (1) وجود = وجود خارجی، و صدق = صدق ساز؛
 - (2) وجود = صدق رایج (وصف موصوف به صدق) و صدق = صدق رایج.⁵¹
- هم چنین اگر وجود و صدق هم زمان در متنی به کار روند و معادل هم نباشند علی القاعده هر کدام باید معنای اصلی خود را داشته باشد (3) و بعید به نظر می رسد برعکس این (4) اتفاق افتد:
- (3) وجود = وجود خارجی، و صدق = صدق رایج؛⁵²
 - (4) وجود = صدق رایج، و صدق = صدق ساز.

این چهار حالت درباره عدم و کذب نیز قابل تصور است. آشکارا، از میان این چهار حالت، تنها کافی است نشان دهیم متونی وجود دارد که در آنها آن چه شناخت پذیر و متعلق شناخت است همان صدق ساز و وجود است و یا آن چه شناخت ناپذیر است

همان کذب‌ساز و عدم است.⁵³ چون این یعنی متعلق شناخت تنها وجود است و عدم مطلق شناخت‌ناپذیر است.

البته در نگاه نخست این‌که گاه صدق به معنای صدق‌ساز و وجود باشد عجیب و بیگانه به‌نظر می‌رسد. در این مورد کیوئی⁵⁴ می‌گوید:

«صادق» می‌تواند به‌کار گرفته شود (هم در یونانی و هم در انگلیسی) تا «واقعی» معنا دهد (مثلاً در «سکه واقعی»)، و «واقعی» با «موجود» مرتبط است (Crivelli, p. 6).

نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «اتصاف خارجی معقول ثانی منطقی: بررسی موردپژوهانه‌ی پارادوکس معدوم مطلق»، مفصل نشان داده‌ایم که صدق و کذب به‌همان اندازه که به موصوف به صدق/کذب وابسته است درست به‌همان اندازه به صدق/کذب ساز نیز وابسته است. پس به همین خاطر بوده که گاه صدق و کذب به‌معنای صدق/کذب ساز به‌کار رفته است.

اکنون به ادامه بحث پیشین برمی‌گردیم. مثال ارسطو برای عدم ناشناختنی این بود: «قطر با پهلو هم‌اندازه/متناسب است». عبارت زیر نیز نشان می‌دهد عدم و کذب در مورد این مثال می‌تواند به معنای کذب‌ساز باشد؛ چون تعبیر «یک چیز دروغین» به‌کار رفته است:

دروغ یا دروغین (*to pseudos*) به یک گونه چنین افاده می‌شود: یک «چیز دروغین»⁵⁵ از آن روی که برخی چیزها متوافق نیستند یا توافق آنها ممکن نیست؛ (مثل اینکه گفته شود: «خط قطر در مربع هم‌اندازه یا متناسب با ضلع است.» یا «تو نشسته‌ای.» زیرا آن یکی همیشه دروغ است و این یکی در زمانهای معین؛ چون به این نحو هر دو «ناموجود»⁵⁶ اند) (1366, *Met.*, 5.29, 1024b18-21).

پس منظور ارسطو از این‌همانی کاذب و معدوم در این‌جا آن است که موجودی نمی‌یابیم که مربع باشد و قطرش با پهلو هم‌اندازه باشد. پس چنین مربعی معدوم است.⁵⁷ عبارت زیر نیز مؤید این تفسیر است؛ چه، عبارت زیر نیز نشان می‌دهد که عدم همان کاذب است:

... **موجود** (به دقیقترین یا عامترین معنای آن) به راست یا دروغ گفته می‌شود، و این نزد اشیا از جهت به‌هم‌پیوستگی یا جدادگی آنهاست، چنان‌که آن کسی حقیقت را می‌گوید که جداد شده را جداد شده می‌انگارد و به‌هم‌پیوسته را به‌هم‌پیوسته، اما آن کسی دروغ می‌گوید که بر خلاف این وضعیت اشیا می‌اندیشد (1366, *Met.*, 9.10, 1051b1-5).

گاتری نیز در این مورد می‌گوید:

مفهوم «کذب» ... می‌تواند اشاره داشته باشد به (الف) اشیا⁵⁸ یا واقعیت‌ها (فاکت‌ها)⁵⁹، اگر آن‌ها ناموجود باشند (برای نمونه قطر با پهلو هم‌اندازه/متناسب است) (1971, p. 209).

عبارات زیر به روشنی نشان می‌دهند که متعلق علم و گزاره‌های صادق وجود خارجی و صدق‌ساز است و بنابراین عدم مطلق شناخت‌ناپذیر است، و یا به تعبیری متعلق گزاره‌های کاذب و جهل است:

«چون اینکه واقعیت برجا است یا برجا نیست⁶⁰، علت راست بودن یا دروغ بودن گزاره گفته می‌شود» (1378, *Cat.* 12, 14b21-24).

«گزاره‌ها بدان‌سان راست‌اند که با امرهای واقع⁶¹ همخوانی داشته باشند» (1378, *De* (Int. 9, 19a33).

این عبارت نیز نشان می‌دهد صدق به معنای صدق‌ساز و متعلق گزاره‌های صادق است:

«چیزهایی وجود دارند که راست‌اند و باشندند⁶²، ولی همچنین می‌توانند به گونه‌ای دیگر باشند» (1378, *APo.* 1.33, 88b32-33).

برای فهم بهتر مسأله به دیدگاه مشابه فارابی نیز، در مقایسه کاذب و عدم، اشاره‌ای می‌کنیم. صدق و کذب گاه در آثار فارابی، به تبع ارسطو، به معنای موجود و معدوم در خارج است. البته در نگاه نخست چنین اطلاقی عجیب و بیگانه به نظر می‌رسد؛ ولی دیدیم نکته فوق می‌تواند راحت‌تر پذیرفتنی شود. برای فهم بهتر چنین اطلاقی در زبان عربی و فارسی توجه به واژه‌های «حق» و «باطل» که گاه به جای صدق و کذب در آثار فارابی به کار می‌روند بسیار مفید است. حق و باطل افزون بر این که گاه به همان معنای رایج صدق و کذب بوده و صفت خبر است، به معنای متعلق خبر و موجود و معدوم هم در عربی و فارسی به کار می‌رود. نخست به «حق» و «باطل» به معنای رایج صدق و کذب اشاره می‌کنیم. در ترجمه عربی آثار ارسطو گاه واژه‌های «حق» و «باطل» به کار رفته است و فارابی در روشن‌سازی آن می‌گوید:

فقال [أرسطو]: فقد ينبغي إذا ان بحث وننظر اى اعتقاد حق هو المضاد للاعتقاد الباطل ... (23a38-00) (ب96) ... و يريد بالباطل الكاذب، وبالحق الصادق. كانه (ب115) قال: اى اعتقاد صادق هو المضاد للاعتقاد الكاذب ... (فارابی، 1009، ص 225-226).⁶⁴

و به همین‌سان:

«وقوله: ما يقال حقا⁶⁵، قد يحتمل ان يكون اراد بالحق الصادق، وقد يحتمل ما يكون اراد به الواجب والاضطرارى. فان الحق قد يستعمل على هذين، على ما هو واجب و على ما هو صادق» (فارابی، 1009، ص 223).⁶⁶

پس گاهی نیز حق به معنای موجود، و بنابراین باطل به معنای معدوم، است⁶⁷:

«... وكذلك في أنه [تعالى] حق. فإن الحق يساوق الوجود⁶⁸، و الحقيقة قد تساوق الوجود، فإن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه⁶⁹. وأكمل الوجود هو قسطه من الوجود؛ و⁷⁰ أيضا فإن الحق قد يقال على المعقول الذي صادف به العقل الموجود حتى يطابقه. وذلك الموجود من جهة ما هو معقول، يقال له إنه حق، و من جهة ذاته من غير أن يضاف إلى ما يعقله يقال إنه موجود. فالأول يقال إنه حق بالوجهين جميعا، بأن وجوده الذي هو له أكمل الوجود، و بأنه معقول صادف به الذي عقله الموجود على ما هو موجود. وليس يحتاج في أن يكون حقا بما هو معقول إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله. وأيضا أولى بما يقال عليه

حق بالوجهین جمیعاً. وحقیقته لیست هی شینا سوی انه حق (فارابی، 1995، ص 38-35). پس هر چیزی که از وجود بیش‌تر و کامل‌تری برخوردار باشد بیش‌تر درخور اطلاق «حق» است. بنابراین هر چیزی که از عدم و نقصان بیش‌تری برخوردار باشد بیش‌تر درخور اطلاق «باطل» است. پس بدین معنا می‌توان به «عدم‌محض»، «باطل‌محض» یا «کذب‌محض» را اطلاق کرد. بدین‌سان روشن می‌شود. زیرا گاه صدق و کذب به اشتراک لفظ به‌معنای وجود و عدم خارجی به‌کار رفته است.

نکته‌ی دیگر این‌که، در 1051b1-5⁷¹ دیدیم ارسطو گاه موجود را اعم از ایجابی و سلبی می‌داند (و بنابراین معدوم نیز نقیض واقعیت‌های ایجابی و سلبی می‌شود). عبارت زیر نیز گویای این مطلب است: «چون اگر هر ایجاب یا سلب یا صادق باشد یا کاذب، ضروری است هر چیزی⁷² یا محقق باشد یا محقق نباشد⁷³» (De Int. 9, 18a34-5)⁷⁴.

ارسطو حتی گاه می‌گوید: «عدم توافق قطر و ضلع مربع همیشه هست و از این‌رو در زمان نیست ... به‌طور سرمدی موجود است ...» (Phys., 4.12, 222a5-7)⁷⁵. هم‌چنین، به‌عبارتی مشابه: «اینک، درباره‌ی اشیای سرمدی کسی به‌سنجش نمی‌پردازد⁷⁶، مثلاً درباره‌ی جهان یا عدم هم‌اندازی/تناسب قطر با پهلو مربع/چهارضلعی» (EN 3.5, 1112a21-3)⁷⁷.

4. نفس‌الامر و دشواره‌ی واقعیت سلبی

گفتمیم که به‌خاطر اهمیت امور عدمی پس از معنای عام «نفس‌الامر» نزد ارسطو به نفس‌الامرهای عدمی، واقعیت‌های سلبی، خواهیم پرداخت. اشاره کردیم که معلوم نیست این بحث برای ارسطو مطرح بوده باشد. با این‌همه شاید برخی قرائنی در آثار ارسطو برای پذیرش ضمنی واقعیت‌های سلبی ببینند: دیدیم که ارسطو گاه موجود را اعم از ایجابی و سلبی دانست و مثال عدم توافق قطر و ضلع مربع و سرمدی بودن آن‌را به میان کشید.

آشکارا این‌که یک واقعیت منفی به‌گونه‌ای سرمدی موجود باشد بحث را دشوارتر می‌کند. چگونه ارسطو می‌تواند از این ادعا دفاع کند؟ چون حتی در مورد افلاطون‌گروان هم که می‌توانند متعلق چنین معرفت‌هایی را موجود بدانند این پرسش پیش می‌آید که با پذیرش وجود متعلق معرفت ایجابی در عالم مثل، چگونه می‌توان پذیرفت که متعلق معرفت سلبی هم در آن‌جا موجود است؟ این‌که «مثلث، مربع/دایره/... نیست» را چگونه می‌توان در آن‌جا، یا هر جای دیگری، یافت؟ پیش‌تر نیز اشاره کردیم این‌که متعلق گزاره‌ی سلبی چگونه و به چه معنا می‌تواند موجود و واقعی باشد مباحث بحث‌انگیزی را پیش می‌کشد. این بحث از جهتی به نظریه‌ی اشیای ماینونگ نزدیک می‌شود. این بحث ارسطو شبیهه ظاهر نظریه‌ی ویتگنشتاین درباره‌ی وضعیت‌های امور⁷⁸ است که می‌گوید:

(2.06) وجودداشتن و وجودنداشتن⁷⁹ وضعیت‌های چیزها، واقعیت [= بودش]⁸⁰ است.

(وجودداشتن وضعیت‌های چیزها را ما همچنین یک بوده مثبت، و وجودنداشتن وضعیت‌های چیزها را یک بوده منفی می‌نامیم).

2.063) مجموع واقعیت جهان است. (ترجمه ادیب‌سلطانی)

مقایسه اجمالی ارسطو با ویتگنشتاین در این جا می‌تواند بسیار مفید باشد. ویتگنشتاین با واقع منفی راسل به شدت مخالف است. با این همه، بیان برخی مقاصد گاه به ناچار به گونه‌ای در می‌آید که انگار اصلاً قصد پذیرش آن را دارد. ولی می‌دانیم که با وجود این ظاهر فریبنده، شارحان مقصود اصلی وی را رد آن می‌دانند نه پذیرش آن. آیا نمی‌توان گفت در ارسطو هم بیان برخی مقاصد گاه به ناچار تنها ظاهراً به صورت پذیرش واقع سلبی در آمده است و او هرگز در صدد پذیرش آن نبوده است؟ محتمل است. ولی در عین حال توجه داریم که، برخلاف ویتگنشتاین، مسأله واقع سلبی ظاهراً اصلاً برای ارسطو مطرح نبوده است. اگر وی نیز هم‌چون راسل می‌کوشید سلب را به ایجاب برگرداند و پی‌می‌برد در هر تلاشی به ناچار گونه‌ای سلب را پیش‌فرض می‌گیرد آیا احتمال نداشت هم‌چون راسل واقعیت سلبی را بپذیرد نه این که همانند ویتگنشتاین به خاطر خلاف شهود بودن واقع سلبی آن را رد کند ولی هم‌چنین نتواند با موفقیت نشان دهد که چگونه سلب به ایجاب برمی‌گردد؟⁸¹

به هر روی، ویتگنشتاین گرچه در ارجاع سلب به ایجاب کام‌یاب نبوده است واقعیت سلبی خلاف شهود را نیز نپذیرفته است. پس کوتاه این که، ارسطو نیز در رودررویی با آن معلوم نیست که آیا هم‌چون او عمل می‌کرد یا همانند راسل.

5. مشکل نفس الامر در امکان استقبالی

گفتیم که در این بخش اشاره خواهیم کرد که دیدگاه ارسطو با وجود مزایای خاص خود در مورد «نفس الامر» برخی امور عدمی با دشواری‌هایی روبه‌رو است. زیرا نکته بحث‌انگیز این است که: با وجود این که او «فصل» جمله خبری و گزاره را صدق و کذب می‌داند،⁸² ولی برخی شارحان، استدلال «نبرد دریایی»⁸³ معروف و بسیار بحث‌انگیز ارسطو⁸⁴ را این گونه می‌فهمند که او برخی از جملات علی‌القاعده خبری را نه صادق می‌داند و نه کاذب؛ همان‌طور که گویا صریح عبارات وی نیز، در فصل نه در پیرامون گزارش، همین را می‌گوید. از سوی دیگر، این یعنی «برخی» از معدوم‌ها، یعنی آینده، متعلق برخی از خبرها و علم‌ها، صادق یا کاذب، نیستند. این‌جا تعبیر «برخی» به این خاطر است که ظاهراً ارسطو نمی‌خواهد هر علم و خبری را از آینده معدوم نفی کند. مثلاً آیا ارسطو می‌خواسته است امتناع جمع نقیضان را نیز از آینده سلب کند؟ بعید به نظر می‌رسد؛ چون او - طبق برخی تفسیرها - تنها به رفع امتناع/رتفاع نقیضان پرداخته است. پس عبارت ارسطو (الف) «فردا نبرد دریایی رخ می‌دهد» را خبر نمی‌داند. هم‌چنین (ب) «فردا نبرد

دریایی رخ نمی‌دهد» را نیز خبر نمی‌داند. ولی اگر بگوییم «الف با ب جمع نمی‌شود»، دیگر این‌جا عبارت ارسطو نمی‌گوید این خبر نیست، بلکه، طبیعی است که آن را خبر صادقی بدانند. به هر روی، بسیاری از ما شهوداً «الف/ب» را اکنون خبر می‌دانیم و علی‌القاعده انتظار نیز داریم به خاطر صدق کنونی یکی از دو گزاره متقابل، همین اکنون برای آن صدق‌ساز و نفس‌لامری وجود داشته باشد درحالی که چنین نفس‌لامری وجود ندارد. به عبارتی، می‌دانیم که صدق دارای اضافه بوده و مستلزم متعلق و مضاف‌الیه است. اینک، هنگامی که اضافه کنونی و بالفعل باشد مضاف‌الیه نیز باید کنونی و بالفعل باشد. درحالی که چنین مضاف‌الیه‌ای این‌جا وجود ندارد. پس دیدگاه ارسطو به دشواره نفس‌لامر علم به آینده، چه در امور ارادی و چه در امور غیرارادی، پاسخی پیش‌نهادده است.⁸⁵

اما اصل مسأله ارسطو در آن فصل این است که در مورد چیزهای موجود و گذشته ایجاب یا سلب به ضرورت یا صادق است یا کاذب. در گزاره‌هایی متناقض که در مورد یک موضوع کلی به شیوه کلی چیزی را بیان می‌کنند نیز همواره یکی صادق و دیگری کاذب است. به همین‌سان در گزاره‌های فردی. ولی

در مورد گزاره‌های فردی آینده وضع چنین نیست. زیرا اگر هرگونه آریگویی یا هرگونه نیگویی یا راست باشد یا دروغ، آنگاه هر محمولی نیز باید یا به موضوع تعلق بگیرد یا تعلق نگیرد. زیرا اگر کسی بگوید که چیزی خواهد بود، هم بدانگاه که شخص دیگر نگیری کند [= منکر شود] که همان چیز خواهد بود، هویدا است که الزامانه یکی از این دو باید راست بگوید، اگر هرگونه آریگویی و هرگونه نیگویی یا راست باشد یا دروغ. زیرا اینها هر دو در چنین موردهایی هم‌هنگام وضع واقع نتوانند بود. ... بر این پایه لازم است که آریگویی یا نیگویی، < هر یک > یا راست باشد یا دروغ. از اینرو، بختانه یا به شیوه دوسویه کاتوره⁸⁶، هیچ چیز نه برجا است، نه هستی می‌پذیرد، هیچ چیز نه برجا خواهد بود، نه برجا نخواهد بود، بلکه همه چیز به ضرورت و بی از هیچ‌گونه دوسویی کاتوره است ...

نتیجه‌های بیجا ... ایجاد خواهد شد اگر بپذیریم که برای هرگونه آریگویی و برای هرگونه نیگویی، خواه درباره موضوع‌های کلی که به شیوه کلی بیان می‌شوند، خواه در گزاره‌های فردی، ضروری است که از برابر نهاده‌های پادگویانه یکی راست و دیگری دروغ باشد، و اینکه هرگز هیچ‌گونه دوسویی کاتوره در جریان هستی‌پذیری وجود ندارد، بلکه بعکس، همه چیز الزامانه هست یا هست خواهد شد.

ارسطو در ادامه می‌گوید ولی این نتیجه‌ها محال‌اند. زیرا در برخی چیزها - مثل امور ارادی ناظر به آینده معدوم - هر دو وضع شدنی است و از این‌رو همه چیز به ضرورت نبوده، ایجاب یا سلب

یکی از دیگری صادق تر یا کاذب تر نیست؛ هرچند که برخی دیگر از چیزها بیشتر به یک راستا گرایش دارند تا به راستای دیگر؛ با این همه، شاید این راستا رخ دهد و نه راستای نخستین. به علاوه، در مورد گزاره‌های متناقض گرچه هر چیز به ضرورت یا هست یا نیست، به ضرورت یا خواهد بود یا نخواهد بود، با این همه نمی‌توان جداگانه گفت که یکی از آن‌ها ضروری است. مثلاً به ضرورت الف یا ب؛ ولی ضروری نیست که الف، و ضروری نیست که ب. بر این پایه

چون گزاره‌ها بدانسان راست‌اند که با امرهای واقع همخوانی داشته باشند، پس هویدا است که در مورد همه چیزهایی که به شیوه کاتوره رفتار می‌کنند و آخشیجها را می‌پذیرند، وضع گزاره <ها>ی پادگویانه <ی همخوان آنها> نیز به ضرورت به همین سان است؛ چنین می‌افتد در چیزهایی که همیشه باشند نیستند یا همیشه نباشند نیستند؛ زیرا در اینها ضروری است که یکی از گزاره‌های پادگویانه راست و دیگری دروغ باشد، ولی با اینهمه نه این گزاره معین یا آن گزاره معین، بلکه یکی از اینها به شیوه دوسویه کاتوره، و یکی از اینها می‌تواند از دیگری <شاید-شواکه> راست‌تر باشد، ولی با اینهمه فعلاً نه راست است و نه دروغ. بر این پایه هویدا است که ضروری نیست که در آریگویی و نیگویی گزاره‌های برابر نهاده پادگویانه <به سان تاشتیک⁸⁷> یکی راست و دیگری دروغ باشد؛ زیرا وضع آنچه <به کنش> نیست ولی به توانش می‌تواند باشد یا نباشد مانند وضع آنچه <به کنش> هست، نیست؛ بلکه چنان است که باز نموده آمد» (19b4-1378,18a29).

به خاطر همین نه صادق و نه کاذب بودن است که این سخن ارسطو را ریشه منطقی‌های چند ارزشی دانسته‌اند (هاک، 1382، ص 294، 300-299)؛ در حالی که بسیاری از ما شهوداً این‌ها را - دست کم برای عالم به مطلق امور زمان‌مند- علم می‌دانیم و این علم‌های به آینده را اکنون شناخت و خبر می‌دانیم و انتظار نیز داریم، به خاطر صدق کنونی، همین اکنون برای آن صدق‌ساز و نفس‌الامری وجود داشته باشد در حالی که دیدگاه ارسطو به آن، چه در امور ارادی و چه در امور غیرارادی، پاسخی پیش‌نمی‌نهد.

6. مشکل نفس الامر در امور ماهوی

در جای خود نشان داده‌ایم (اسدی، 1393 الف، 15، 42-00) که دیدگاه ارسطو در مورد «نفس الامر» امور ماهوی نیز با دشواری‌هایی روبه‌رو است: از نظر ارسطو متعلق معرفت، یعنی مفاهیم، باید ضروری و ازلی و کلی و مجرد باشند و او با رد مُثُل، کلی طبیعی ثابت را درون خود محسوسات و فردهای جزئی جای می‌دهد و دچار تناقض‌گویی می‌شود. اگر اشبای جزئی حادث فانی‌اند، ماهیات درون آن‌ها چگونه و کجا ازلی-ابدی‌اند؟ اگر تناقض را مطلقاً محال بدانیم، گفتن

این‌که مفاهیم انتزاعی نه بیرون از محسوسات‌اند و نه درون محسوسات نیز، حتی در صورت قابل‌فهم بودن هم، مشکلی را حل نمی‌کند. چه، می‌توان به ارسطو اشکال گرفت که اگر اشیای جزئی حادث فانی‌اند، ماهیات درون آن‌ها، از آن جهت که «نه بیرون از محسوسات‌اند» - یعنی بیرون از محسوسات نیستند- چگونه و کجا ازلی-ابدی‌اند؟ پس نفس‌الامر این امور نزد ارسطو پاسخ مقبولی نیافته‌است. متأسفانه شارحان مسلمان ارسطو نیز در این‌جا گاه دچار تعارض‌گویی گشته‌اند و دیدگاه منسجمی عرضه نکرده‌اند. آشکارا بررسی دیدگاه آن‌ها فراتر از حوصله این پژوهش است.

7. نتیجه

در پاسخ به پرسش اصلی این جستار مبنی بر این‌که «نفس‌الامر» و مطابق صدق نزد ارسطو دقیقاً به چه معنا است، با ریشه‌یابی قوی‌ترین نسخه «نفس‌الامر» اندیشمندان برجسته مسلمان - یعنی «نفس‌الامر» و «مطابق صدق» به معنای خود واقع و ظرف ثبوت اشیای مربوطه - در ارسطو، به‌گونه‌ای نظام‌مند «نفس‌الامر» نزد ارسطو را در آثار او تحلیل کردیم و به استخراج دیدگاه او و نقد و بررسی آن پرداختیم. از آن‌جا که یکی از مشکل‌های بسیار اساسی در تفسیر «نفس‌الامر» بحث امور عدمی است نخست بدان اشاره‌ای داشتیم و گفتیم که او متوجه صدق و صدق‌ساز چنین اموری بوده است. البته در این‌جا برخی از آرای ارسطو، مانند پاسخ وی به معمای عدم و تعارض‌آمیزی مفاد قاعده سالبه به انتفای موضوع در آثار او، را به چالش کشیدیم: در معمای عدم گفتیم در بازسازی و تقویت اشکال می‌توان گفت در این‌جا از مفاد قاعده فرعیه، یعنی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، کمک گرفته می‌شود تا برهان آورده شود که: «نیستی متعلق عقیده است» به «نیستی هست» می‌انجامد. در مورد مفاد قاعده سالبه به انتفای موضوع نیز برای مشخص شدن بیش‌تر اهمیت این قاعده به کسانی چون استراوسون اشاره کردیم که این قاعده را نمی‌پذیرند و سپس گفتیم که این قاعده ارسطو با گفته دیگری از وی در تعارض است: طبق همین سالبه به انتفای موضوع «هومر معدوم شاعر نیست» صادق است و این یعنی «هومر معدوم شاعر است» به‌خاطر امتناع جمع نقیضان باید کاذب باشد، در حالی که در 21a26-8 ارسطو به‌تلویح هومر را معدوم در نظر می‌گیرد و او را به‌نحو صادقی شاعر می‌داند.

در ادامه به معنای عام «نفس‌الامر» نزد ارسطو، که می‌تواند صدق‌ساز امور عدمی را نیز تبیین کند، پرداختیم: «نفس‌الامر»، یا یک معنای عام وجود نزد ارسطو، یعنی متعلق‌های صدق - چه متعلق هل‌بسیط و چه متعلق هل‌مرکب - که گاه ایجابی‌اند و گاه سلبی. در این‌جا از همین بهره بردیم تا از یک تعارض ظاهری در ارسطو گره‌گشایییم: طرف‌داری ارسطو از افلاطون گویا مؤید این است که او در آثارش تعارض گفته و هم‌چون پارمنیدس و افلاطون، آن‌گونه که معمولاً تفسیر

می‌شوند، معنای ضعیف عدم را شناخت‌ناپذیر دانسته است. گفتیم ارسطو معنای قوی عدم، که در ازای معنای قوی‌تر و عام‌تری از وجود است، را شناخت‌ناپذیر دانسته است. در تقویت بحث گفتیم اگر خود را از بالفعل متعلق شناخت بودن به شناخت‌پذیر بودن منعطف کنیم این نکته به دست می‌آید که هر چه ممکن بدین معنا است که یک وضع امر است - یعنی متعلق هل‌های بسیط و مرکب ممکن، هر دو، است - به عام‌ترین معنا دارای «نفس الامر»، یا وجود و واقعیت، خواهد بود. (نقیض همین نفس الامر را مطلقاً شناخت‌ناپذیر دانستیم.)

در مورد این که دیدگاه ارسطو از نظر هستی‌شناختی در مورد صدق‌ساز سلبی، و به عبارتی واقعیت منفی و سلبی، چیست بحث کردیم که چون دشواره واقعیت سلبی معروف کنونی برای وی مطرح نبوده است، معلوم نیست حتی اگر این دشواره به تصریح برای وی مسأله می‌بود، او چه دیدگاهی را برمی‌گرفت.

و بالاخره گفتیم که دیدگاه ارسطو با وجود مزایای خاص خود در مورد «نفس الامر» برخی امور عدمی مربوط به آینده با دشواری‌هایی روبه‌رو است؛ و نیز در مورد «نفس الامر» امور ماهوی: گفتن این که مفاهیم انتزاعی نه بیرون از محسوسات‌اند و نه درون محسوسات، مشکلی را حل نمی‌کند. چه، می‌توان اشکال گرفت که اگر اشیای جزئی حادث فانی‌اند، ماهیات درون آن‌ها، از آن جهت که بیرون از محسوسات نیستند، چگونه و کجا ازلی-ابدی‌اند؟

یادداشت‌ها

¹ اشاره‌ی کوتاه به «نفس الامر» مشابه اندیشمندان مسلمان هم به فهم طرح مسأله و اهمیت آن یاری می‌رساند، هم میزان پیشینه بحث نزد اندیشمندان مسلمان را نشان می‌دهد، هم به ایجاد علاقه‌ی بیش‌تر در خوانندگان فلسفه‌ی اسلامی می‌انجامد و هم زمینه‌ی پژوهش‌های عمیق تطبیقی را فراهم می‌سازد. (متأسفانه در فلسفه‌ی اسلامی بررسی‌های تاریخی و ریشه‌یابی عقاید فلسفی به‌جد مورد توجه نبوده‌است و همین گاه باعث شده است هم در فهم محتوای دیدگاه‌ها و هم میزان اصالت و خلاقیت و نوآوری اندیشمندان مشکلات و کژفهمی‌هایی به‌وجود آید.)

² «والصدق هو الاخبار عما يطابق الواقع، والمراد من الواقع ما في نفس الامر. أي: وجود الشيء في نفسه لا يتعمل الوهم واختراعه» (ملاصدرا، 1413ق، 142).

³ «بل المعتبر في صحة الحكم مطابقتها لما في نفس الأمر، وهو المراد بالواقع والحارج، أي خارج ذات المدرك والخبر... ما لا ذات له، ولا شئية في الأعيان كالمعدومات سيما المنتعقات... مطابق لما في نفس الأمر» (فتنازانی، 1370ش، 392-393). به‌تعبیر سزواری: «النفس الامرية في كل شيء بحسبه، فواقعية العدم بنحو البطلان» (صدرا، 1425هـ، 163). البته سزواری گاهی نیز می‌نویسد: «خارجية العدم عدم خارجية الوجود» (همان، 666).

⁴ جرجانی حتی در تعریف فلسفه «نفس الامر» را به‌کار می‌گیرد و می‌گوید به‌وسیله‌ی حکمت آن چه در نفس الامر حق است به‌اندازه‌ی توان انسان به‌دست می‌آید: «قل الحكمة يستفاد منها ما هو الحق في نفس الامر بحسب طاقة الانسان» (جرجانی، 1370، 41).

⁵ سهروردی در چیستی واقع «نفس الامر» را چنین به‌کار می‌برد: «فإن الوقوع في الاعيان انما يعني به وجود الشيء في نفسه» (سهروردی، 1375، 263). البته این «نفس الامر» نزد او همان مطابق صدق است: «إن الحق... قد يعني به حال القول او الاعتقاد من حيث مطابقتها للامر في نفسه» (همان، ص 128).

⁶ ابن‌سینا که در آثار خود «نفس الامر» و معادل‌های آن، مانند «الشيء في نفسه» و «الأمر في نفسه»، را بسیار به‌معنای «واقع» به‌کار برده است، در چیستی صدق می‌گوید: «إنما يكون القول صدقا لأن الأمر في نفسه كذلك» (ابن‌سینا، 1970، 72).

به‌همین‌سان: «التصديق ... معناها مضاف إلى حال الشيء في نفسه ... في الوجود في نفس الامر» (ابن‌سینا، 1375هـ، 53).

⁷ در این کتاب هم‌چنین نشان داده‌ایم چگونه تقویت نفس‌الامر ارسطو می‌تواند به فهم موضوع راستین فلسفه یاری فراوانی رساند و مزیت آن بر سایر موضوع‌های محتمل فلسفه، مانند وجود لابشرط - یا همان موجود بماهو موجود- و «مطلق وجود» - یا همان «وجود لابشرط مقسمی» - و ...، چیست.

⁸ برای نمونه در آثار افلاطون آمده است:

"And the true one says *those that are, as they are*, about you" (*Sophist*, 263b; see also: *Phaedo*, 98a, 111c; *Phaedrus*, 247e; *Euthydemus*, 284d; *Greater Hippias*, 294c; *Republic X*, 598a; *Laws*, 763d).

⁹ ترجمه انگلیسی نیز به‌همین معنای «نفس‌الامر» است:

"statements are true according to **how the actual things are**" (*De Int.*, 9, 19a34).

نکته: پس از این هر جا در پاورقی ترجمه انگلیسی عبارت ارسطو را می‌آوریم و به منبع آن ارجاع نمی‌دهیم به نقل از مجموعه‌ی آثار ارسطو، ویراسته‌ی بارنز، است.

¹⁰ در شرح تامس‌پیوس بر ارسطو نیز چنین تعبیری وجود دارد: «أنه يعقل جميع الأشياء الموجودة على ما هي عليه موجودة» (بدوی، 1978 م، 17).

¹¹ «الحق ... في الصدق والكذب على ما هي عليه ...»

¹² «... العارض فيه ليس يجوز معناه بالاضطرار على نفس الأمر.» در ترجمه انگلیسی به‌جای «نفس‌الامر» معادل آن، شی و واقع، آمده است:

"... there is no necessity for what is true of the accident to be true of the **object** as well" (*Soph.*, 24, 179a36).

¹³ بسنجید با: «... ممکن است حتی آرزوی محال‌ها را داشت، مثلاً آرزوی [فنانا‌پذیری را]» (*Eth. Nic.*, 3.4, 1111b22). هم‌چنین بسنجید با: «... ما اغلب آرزوی چیزی را داریم که می‌دانیم محال است، مثلاً حکم‌راندن بر همه‌ی بشریت یا فنانا‌پذیر بودن» (*Eth. Eud.*, 2.10, 1225b32-33).

هم‌چنین بسنجید با این سخن ویتگنشتاین در *تراکتاتوس*: «3.02» ... آن‌چه اندیشیدنی است ممکن نیز هست.»

¹⁴ What is not

¹⁵ It is thought about

¹⁶ Is

¹⁷ Is

¹⁸ It is not

¹⁹ «فرسخت» (*ακριβής* یا *akribēs*) معمولاً به‌معنای «دقیق» است.

²⁰ متعلق

²¹ پیرامون استمرار این قاعده، یعنی صدق سالبه به انتفاء موضوع، پس از ارسطو در فلسفه‌ی غرب می‌توان برای نمونه نگاه کرد به:

Sorabji, 2005, Chapter 11, Existence of the subject in affirmative and negative statements, p 283-292.

²² Things that do not exist at all

²³ Hippocentaur

²⁴ Chimaera: هیولایی که سر شیر، بدن بز و دم افعی داشت و از دهانش آتش می‌بارید.

²⁵ تعبیر ترجمه انگلیسی نیز، هماهنگ با ادیب‌سلطانی، چنین است: *qua not existing*

²⁶ ولی در ترجمه عربی عنز‌آیل متوهم به‌شمار آمده است نه معلوم: «... وكذلك إن تبين أن الصحيح معلوم من جهة أنه خير أو أن عنز-آیل متوهم من جهة أنه ليس.»

²⁷ در ترجمه انگلیسی نیز آمده است: (Met., 6.2, 1026b14) "that which is not"... یعنی: «... آن چه وجود ندارد.»

²⁸ البته می‌دانیم که در معدوم مطلق پارادوکسی به وجود آمده و راه‌حلی ارائه شده است. طبیعی است که برخی آن مباحث را این‌جا هم مطرح‌کنند. ما در پژوهش‌هایی جداگانه به آن پارادوکس پرداخته‌ایم. (اسدی، 1696-ب و اسدی، 1393-ج)
²⁹ ترجمه عربی: «أنه لاسبیل إلى أن یعلم <ما لیس> بموجود، مثال ذلك أن القطر <مشا> رک للضلع.»

³⁰ That which is not

³¹ Square

³² Commensurate

³³ باوچر

³⁴ Non-existent

³⁵ میور

³⁶ Chase

³⁷ That which is not

³⁸ That which is contrary to fact

³⁹ What is not the case

⁴⁰ Truth

⁴¹ Barnes, (X را می‌فهمد = a می‌داند که Y تبیین X است و a می‌داند که X نمی‌تواند به‌گونه‌ای دیگر باشد) (1993, p. 91).

⁴² Demonstrandum

⁴³ Explain

⁴⁴ Must be the case

⁴⁵ That which is not

⁴⁶ Non-existent

⁴⁷ That which is not

⁴⁸ That which is contrary to fact

⁴⁹ اما درباره این که بارنز احتمال می‌دهد «آن چه شناخته می‌شود باید محقق باشد، یعنی صادق باشد»، به‌زودی بدان خواهیم پرداخت.

⁵⁰ هم‌چنین، هنکینسن (Hankinson) می‌گوید: «مقدم‌ها باید (الف) صادق باشند، چون آن چه کاذب است نمی‌تواند شناخته شود، برای نمونه قطر هم‌اندازه/متناسب» (Hankinson, 2005, p. 26 & Hankinson, 1995, p. 109; see also: Hankinson, 2001, p. 160). ولی می‌دانیم که در ارسطو کذب و عدم گاه به یک معنا هستند. هم‌چنین، هنکینسن در این‌جا مثال ارسطو را به‌صورت جمله ترجمه نمی‌کند تا کذب بتواند به‌معنای اصلی‌اش باشد. اروین نیز داخل <> می‌گوید: «پس، <نتایج> باید صادق باشند، چون ما نمی‌توانیم آن چه را <صادق> نیست بدانیم (برای نمونه، این که قطر هم‌اندازه/متناسب است)» (Irwin & Fine, 1996, p. 18).

⁵¹ گویا در عبارت زیر چنین است:

«هم‌چنین «هستی» (وجود) [‘Being’] و «هست» [‘is’] دلالت بر آن دارند که چیزی [اولی ترجمه انگلیسی: a statement; یعنی: اظهار و گفته] حقیقی (یا راست، *alèthes*) [true] است، و «نیستی» [‘not’] (to mè einai) بر آن دلالت دارد که چیزی راست یا حقیقی نیست، بلکه دروغ [false] (*pseudos*) است؛ به همین‌سان است در مورد ایجاب و سلب (اثبات و نفی)؛ مثلاً «سقراط موسیقیدان است»، می‌گوید که این قضیه راست است، یا اینکه «سقراط سفید نیست»، می‌گوید که این نیز راست است. اما این قضیه که «خط قطر در مربع هم‌اندازه [طول] ضلع نیست» می‌گوید که این دروغ است [که گفته شود که «خط قطر در مربع هم‌اندازه طول ضلع است»]» (1366, Met., 5.7, 1017a31-35).

و ظاهراً در عبارت زیر نیز چنین است:

«... آنچه «موجود به نحو مطلق» (یا موجود علی‌الاطلاق، *to on to haplōs*) نام دارد، به گونه‌های بسیار خوانده می‌شود، که یکی از آنها «بالعرض» و دیگری به معنای حقیقی (یا راست) بود؛ و «ناموجود» به معنای دروغین یا دروغ بود» (1366, *Met.*, 6.2, 1026a33-5).

⁵² ملاحظه عبارت زیر در این جا نامناسب نیست: «دروغ و ناممکن یکی و همان نیستند» (1366, *Met.*, 9.4, 1047b14).
⁵³ هر چند گفتیم که حتی اگر ارسطو نیز چنین سخنی نگفته باشد این فی‌نفسه قابل دفاع است.

⁵⁴ Crivelli

⁵⁵ ترجمه انگلیسی: (1366, *Met.*, 5.29, 1024b18) *that which is false as a thing ...*: یعنی: آن چه به عنوان «چیز» کاذب است.

⁵⁶ ترجمه انگلیسی: *non-existent*

⁵⁷ پس روشن می‌شود که منظور این نیست که ما مطلقاً نمی‌توانیم به معدوم‌هایی چون مربع مورد بحث علم داشته باشیم؛ وگرنه، همین که می‌گوییم چنین مربعی معدوم است خود این علمی است درباره‌ی مربع.

⁵⁸ Things

⁵⁹ Facts

⁶⁰ The actual thing exists or does not

⁶¹ The actual things

⁶² Which are true and are the case

⁶³ «... وقد توجد أشياء هي صادقة وموجودة، غير أنها قد يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه.»

⁶⁴ در کتاب *الموسیقی الکبیر* نیز با روشنی تمام می‌گوید: «... الغاية من كل صناعة نظرية هي أن يحصل لنا منها الحق وكان الحق هو الاعتقاد المطابق للموجود...» (481).

⁶⁵ 23a12

⁶⁶ به همین سان در این عبارت:

فقال: «... في النفس ربما كان الشيء معقولاً من غير صدق ولا كذب... قولنا: إنسان، أو بياض، متى لم يستثن معه بشيء، فانه ليس هو بعد (ب) حقاً ولا باطلاً. إلا انه دال على المشار إليه به، فان قولنا أيضاً: عزائيل، قد يدل على معنى ما، لكنه ليس هو بعد حقاً ولا كذباً، ما لم يستثن معه بوجود أو غير وجود مطلقاً أو في زمان» (16a9-19) (ب59) يقصد بذلك ذكر مشاحة اللفاظ للمعقولات في الصدق والكذب... قولنا: إنسان أو بياض... متى لم يشترط معه شيء يجعل عليه أو شيء يوضع له، لم يكن بعد حقاً ولا باطلاً...» (فارابی، 1009، ص 14-13).

⁶⁷ حق به معنای متعلق صدق امروزه نیز در ترجمه عربی آثار ارسطو دیده می‌شود: «... و لكن لأنه كان موفناً باخلاص إنما مطابقة للحق تمام المطابقة...» (ارسطو، 1343 هـ ج 2، 329).

⁶⁸ به همین سان:

«... وأنه هو الحق الأول الذي يفيد غيره الحقيقة... ولا حقيقة أكبر من حقيقته...» (فارابی، 1005 هـ-الف، 53؛ ونیز رک: فارابی، 1005 هـ-ب، 102 و 104)؛

«... واللّه... هو الواحد الحق...» (فارابی، 1413 هـ، 319)؛

«الوجود الحق هو واجب الوجود بذاته» (فارابی، 1413 هـ، 382).

⁶⁹ «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر... ولا يعرف أيضاً حقائق الأعراض... وكذلك لا يعرف حقيقة الأول...» (فارابی، 1413، ص 676-374).

⁷⁰ پس در این معنا حق یعنی متعلق معرفت: «والصنائع اليقينية ثلث نظرية وعملية ومنطقية. فالنظرية يشغل على الأشياء التي عما وعنها وفيها يحصل علم الحق» (فارابی، 1008، ص 414).

⁷¹ ولی ارسطو در عبارت زیر نخست موجود را به معنای صدق، که صفت قضایا است، به کار می‌برد و سپس این موجود را اعم از ایجابی و سلبی می‌داند بنابراین معدوم نیز نقیض صدق‌های ایجابی و سلبی می‌شود:

«أما «موجود» به مفهوم «حقیقی یا راست» و «ناموجود» به مفهوم «باطل یا دروغ»، چون بسته به ترکیب (*synthesis*) و تجزیه (*diarésis*) اند، و همه با هم بسته به تعیین اجزاء تناقض‌اند، زیرا راست یا حقیقی شامل «ایجاب» بر پایه

برهم‌نهادگی (موضوع و محمول - م.) و «سلب» بر پایه جدادگی (آنها) است. اما دروغ یا باطل شامل نقیض آن ترتیب و تعیین اجزاء است» (1366, *Met.*, 6.4, 1027b18-22).

⁷² *everything*. ولی برگردان ادیب‌سلطانی چنین است: «... هر محمولی نیز باید یا به موضوع تعلق بگیرد یا تعلق نگیرد.»

⁷³ To be the case or not to be the case

⁷⁴ وذلك أنه إن كان كل إيجاب أو سلب إما صادقا وإما كاذبا، فواجب في كل شيء أن يكون موجودا أو غير موجود.
⁷⁵ أن القطر مبالغٌ موجودٌ أبداً؛ فليس يكون هذا في زمان ... هو موجود أبداً» (همان، ص 458-459).

⁷⁶ Deliberate

⁷⁷ ترجمة عربية نیز چنین است: «لا أحد يعادل في الأشياء و الحقائق الأزلية، فلا معادلة في العالم مثلا و لا في هذه القاعدة: أن ليس بين القطر و الضلع قياس مشترك.»

⁷⁸ States of affairs

⁷⁹ ترجمة انكليسي: Non-existence

⁸⁰ ترجمة انكليسي: Reality

⁸¹ برای نقد و بررسی ویتگنشتاین بنگرید به: اسدی، 1395.

⁸² «... نه هر جمله‌ای گزاره‌ای است، بلکه تنها جمله‌ای گزاره‌ای است که در آن راست بودن و دروغ بودن وجود داشته باشد؛ برای نمونه نیایش [=دعا] جمله است، ولی نه راست است، نه دروغ» (1378، 4-17a1).

⁸³ Sea battle

⁸⁴ در شرح و نقد این استدلال ارسطو در طول تاریخ بسیار گفته شده است (برای نمونه در جهان اسلام فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر، ملاصدرا و ... پیرامون آن بحث کرده‌اند) و حتی اینک گاه آثار مستقلى نیز نوشته می‌شود - برای نمونه شیروانی (1384)؛ و در زبان انگلیسی:

Gaskin (1993 and 1995); Hintikka (1964); Perloff & Belnap (2011); Anscombe (1956); Panayides (2012); Kaspar (2002); Byrd (2010); Bäck (1992); Dickason (1976); Tomberlin (1971); King-Farlow (1958); Lowe (1980); MacFarlane (2003); Brogaard (2008); Saunders (1958); Butler (1955); Fitzgerald (1969); Strang (1960); Grant (1957).

روشن است که در این جا ما نه می‌خواهیم و نه می‌توانیم در بررسی آن پژوهش‌محوارانه سخن بگوییم. با این همه گریزی از اشاره بدان نیست.

⁸⁵ می‌دانیم که در جهان اسلام دیدگاه ثبوت معتزلی معروف نیز در حل مشکل علم خدا به آینده مطرح شده است و بسیار چالش برانگیز بوده است.

⁸⁶ کاتوره یعنی: اتفاقی. منظور از «به شیوه‌ی دوسویه‌ی کاتوره» همان بحث امکان خاص است.

⁸⁷ یعنی: به صورت قطعی.

منابع و مأخذ

- Averroës. (1998a). *Tafsīr Mā Ba d al- abī ah, V. 1*, Tehran: Hikmat. [In Persian]
 ———, (1998b). *Tafsīr Mā Ba d la abī ah, V. 2*, Tehran: Hikmat. [In Persian]
 Al-Fārābī (1987). *Al-Man iqīyāt li-al-Fārābī, Vol. 1*. Ed by: Mu ammad-Taqī Dānish-Pazhūh. Qum: Maktaba Āya Allāh al- U mā al-Mar ashī al-Najafī. [In Arabic]
 ———, (1988). *Al-Man iqīyāt li-al-Fārābī, Vol. 2*. Ed by: Mu ammad-Taqī Dānish-Pazhūh. Qum: Maktaba Āya Allāh al- U mā al-Mar ashī al-Najafī. [In Arabic]
 ———, (1995). *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fā ilah wa-Mu āddātuhā*. Bayrūt: Dār al-Maktabat al-Hilāl lil- ibā'ah wa-al-Nashr. [In Arabic]
 ———, (1992). *Al-A 'māl al-Falsafīyah, V. 1*, Bayrūt: Dār al-Manāhil lil- ibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'. [In Arabic]
 ———, (1967). *Kitāb al-Mūsīqā al-Kabīr*, Qāhirah: Dār al-Kātib al- Arabī lil- ibāah wa-al-Nashr. [In Arabic]

- , (1984a). *Al-Jam' Bayn Rai' al-Hakīmayn*, Tehran: al-Zahrā. [In Arabic]
- , (1984b). *Fu ūl Muntaz ah*, Tehran: al-Zahrā. [In Arabic]
- al-Sharīf al-Jurjānī, Alī b. Mu ḥammad. 1991. *Kitāb at-Ta'rīfāt*, Tehran: Nā ir Khusru. [In Arabic]
- Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1996). *Majmū ah- i Mu ḥammadīyat-i Shaykh Ishrāq (The Complete Works), Vol. 1*, Ed. and Intro. by: H. Corbin, Tehran: Mu assasah-i Mu āla āt va Ta ḥqīqāt-i Farhangī (Institute of Cultural Studies and Researches). [In Arabic]
- Ibn Sīnā (2006). *Al-Shifā : al-Ilāhīyāt*. Ed by: ḥasan ḥasan-Zādeh Āmulī, Qum: Būstān Ketāb Qum. [In Arabic]
- , (1970). *Al-Shifā : al-Man īq, 3. Al- 'ibara*. Qāhīrah: Dār al-Kātib al- Arabī lil- ibā ah wa-al-Nashr. [In Arabic]
- , (1956). *Al-Shifā : al-Man īq, 5. Al-Burhān*. Cairo: The General Organization for Government Printing Offices. [In Arabic]
- Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn Mas'ūd ibn 'Umar ibn 'Abd Allāh (1991). *Shar ḥ al-Maqā īd, Vol. 1.*, Ed. by: 'Abd al-Ra ḥmān 'Amīrah, Qum: al-Sharīf al-Ra ī [In Arabic]
- Assadi, Mahdi. (2015). "The Objective Truth-Maker of the Logical Secondary Intelligible: A Case Study of the Absolute Non-Existent Paradox", *Logical Study*, Volume 6, issue 2, pp. 1-36. [In Persian]
- , (2017). "Assessment of Wittgenstein's Resolution to the Negative Facts", *Journal of Philosophical Investigations*, Volume 10, issue 19, pp. 45-74. [In Persian]
- , (2014a). "The Impact of Philosophy upon Muslim Theological Ideas", In: *An Introduction to the Philosophical Development of Islamic Kalami Sects and the Deviations of Wahabism*, by: Tuba Kermani, Tehran: The Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI), pp. 11-86. [In Persian]
- , (2014b). "The Roots of the Absolute Non-Existent Paradox in Greek Philosophy", *Logical Study*, Volume 5, issue 1, pp. 1-30. [In Persian]
- , (2014c). "A Resolution to the Absolute Non-Existent Paradox", *Logical Study*, Volume 5, issue 2, pp. 1-30. [In Persian]
- Badawī, Abd al-Ra ḥmān. (1978). *Aris ū ind al- arab*, Kuwait: Wakalah Al-Ma bu'āt. [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā ḥādī), ḥār al-Dīn Mu ḥammad ibn Ibrāhīm. (1993). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Qum: Bīdār. [In Arabic]
- Mohammadzadeh, Reza. (1995). "An Introduction to [Strawson's] "On Referring"", *Arghanūn*, Volumes 7-8. [In Persian]
- Shirvāni, Ali. (2005). "Future Contingency and Determinism of Truth in the Future Propositions", *Journal of Philosophical Theological Research*, Volume 6, Number 4 (24); pp. 120-143. [In Persian]
- Aristotle. (1940) *The Works*. Translated under the Editorship of W. D. Ross. Oxford Clarendon Press.

———, (1991) *Complete Works*. The Revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

———, (2008) *Nicomachean Ethics*, Translated by D.P. Chase. Publisher: Cosimo Classics.

———, (1993) *Posterior Analytics, Translated with a Commentary*. By: Jonathan Barnes, General Editors: J.L. Ackrill And Lindsay Judson, Second Edition, Clarendon Press. Oxford.

———, (1901) *Posterior Analytics*. Trans. E.S. Bouchier, B.A.. Oxford: Blackwell.

———, (1960) *Posterior Analytics*; [Translated] By Hugh Tredennick. Topica; [Translated] By E.S. Forster. Publisher: Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Heinemann.

Barnes, Jonathan (1995) *The Cambridge Companion to Aristotle*, Edited by. Cambridge University Press. Reprinted: 1999.

———, (1993) *Aristotle's Posterior Analytics, Translated with a Commentary*; General Editors: J.L. Ackrill And Lindsay Judson, Second Edition, Clarendon Press. Oxford.

Bouchier, E.S. (1901) *Aristotle's Posterior Analytics*, Trans., Oxford: Blackwell.

Cooke, H. P. (1938). *On Interpretation*, Translated by. In: Aristotle (1938).

Crivelli, Paolo (2004) *Aristotle on Truth*. Cambridge University Press .

Edghill, E. M. (1940) *On Interpretation*, Translated by. In: Aristotle (1940).

Guthrie, W. K. C. (1971) *A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Volume III. Cambridge University Press. Reprinted 1977.

Haack, Susan. (1978). *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press. [In Persian]

Hankinson, R. J. (1995) "Philosophy of Science". In: Barnes (1995), pp. 109–139.

———, (2005) "Aristotle on Kind–Crossing". In: Sharples (2005), pp. 23–54.

———, (2001) *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford University Press, USA, Clarendon Press.

Irwin, Terence & Gail Fine (1996) *Aristotle: Introductory Readings*. Hackett Publishing.

Plato (1997) *Complete Works*. Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper Associate Editor: D. S. Hutchinson. Hackett Publishing Company.

Strawson, P. F. (1950) 'On Referring', *Mind*, 59 (235):320-344.

Sorabji, Richard (2005). *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD, a Sourcebook, Vol. 3, Logic and Metaphysics*. Cornell University Press.

Tredennick, Hugh (1960) *Posterior Analytics*. Translated by. Topica; Translated by E.S. Forster. Publisher: Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Heinemann.

———, (1938). In: Aristotle (1938).

Wittgenstein, Ludwig (2001) *Tractatus Logico Philosophicus*. Translated by D. F. Pears and B. F. Mcguinness with an Introduction by Bertrand Russell. Routledge Classics.

