

بررسی دیدگاه ابن سینا دربارهٔ حیث التفاتی به گذشته و آینده
مهدی اسدی*

چکیده

در این نوشتار به بررسی دیدگاه ابن سینا دربارهٔ دشوارهٔ حیث التفاتی و صدق خبر در مورد گذشته و آینده می-پردازیم، که در آن متعلق معرفت وجود ندارد. نشان خواهیم داد که پیوند شدیدی بین حیث التفاتی مشهور علم و صدق خبر وجود دارد و ما می-توانیم در مشخص کردن دیدگاه ابن سینا از هر دو بحث یاری جوییم. سپس به تعارضی در حیث التفاتی نزد ابن سینا اشاره می-کنیم؛ در علم به معدوم‌های مثل زمان آینده، او نخست می-گوید صورت ذهنی‌ای که از آن معدوم‌ها در ذهن داریم نسبتی با واقع ندارند ولی سپس همان جا بی-درنگ، به اثبات چنین نسبتی می-پردازد! ما می-کوشیم تا جایی که امکان دارد به حل این تعارض بپردازیم و در پایان میزان کارایی دیدگاه(های) ابن سینا؛ یعنی ذهنی محض بودن و بالقوه‌بودن علم، دربارهٔ این معدوم‌ها را مشخص بکنیم.

واژگان کلیدی: حیث التفاتی، صدق خبر، معدوم، گذشته و آینده، ثبوت.

* استادیار فلسفه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکدهٔ حکمت معاصر، تهران، ایران؛

M.Assadi@ihcs.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۵؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۱/۲۰]

مقدمه

می‌دانیم که بحث حیث التفاتی^۱ یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی در سده اخیر بوده است و هست، و معمولاً از نظر تاریخی گفته می‌شود که ابن‌سینا مشارکت قابل توجهی در مورد اصطلاح intentionality داشته است: آن برگرفته از واژه «معنای» ابن‌سینا است که به "intention" ترجمه می‌شود.

به هر روی، اصل بحث این است که علم و آگاهی همیشه درباره چیزی است (aboutness) و مضاف به متعلق است. اینک اشکال مهم در این‌جا آن است که در علم به گذشته و آینده، که در آن متعلق معرفت وجود ندارد، علم چگونه می‌تواند مضاف به عدم باشد؟ چرا که می‌دانیم تعلق هر گونه اضافه و نسبتی به معدوم‌ها به شدت خلاف شهود عقل است. از سوی دیگر، جمله‌ای که موضوع آن معدوم است اگر جمله‌ای ایجابی باشد به خاطر تعارض با قاعده فرعیه مشکلات موجود دو چندان خواهد شد. مثلاً اگر بگوییم «قیامت خواهد آمد» این معرفت ما مضاف به چیست؟ پس مسئله اصلی پژوهش این است که: با توجه به این که به خاطر حیث التفاتی علم همیشه «درباره» چیزی است، از نظر ابن‌سینا این علم چگونه می‌تواند ویژگی حیث التفاتی را حفظ کرده و در عین حال «درباره» ناچیز و معدوم «گذشته» و «آینده» باشد؟

توضیح مسئله این که، جهت سهولت فهم مسئله فرض کنید خبر صادقی درباره امر «موجودی» اظهار کنیم؛ مثلاً بگوییم: (الف) «اکنون دریاچه خزر در شمال ایران است.» در این‌جا هر کسی به آسانی می‌تواند بگوید خبر (الف) (که اکنون صادق است) «درباره» چه چیزی است و چه «متعلق» ای دارد. چه، همه می‌دانیم که دریاچه خزر اکنون موجود است و کشور ایران نیز اکنون موجود است و این دریاچه «موجود» نیز در سمت شمال این کشور «موجود» همین اکنون «موجود» است. پس در این‌جا خبر صادق (الف) بدون هیچ مشکلی می‌تواند «درباره» «متعلق مربوطه خود» باشد. اینک، بر خلاف این مورد ساده، فرض کنید خبر صادقی درباره امر معدومی چون گذشته و آینده اظهار کنیم؛ مثلاً

بگوییم: (ب) «دیروز خورشید غروب کرد»؛ (ج) «فردا صبح خورشید از پشت کوه طلوع خواهد کرد». این‌جا دیگر هم‌چون (الف) به‌آسانی نمی‌توان گفت که (ج) «دربارهٔ» چه «متعلق» ای است. چون گرچه هم خورشید و هم پشت کوه اکنون موجودند طلوع خورشید از پشت کوه دیگر اکنون موجود نیست. اگر این طلوع اکنون موجود می‌بود، دیگر نمی‌گفتیم «فردا صبح خورشید از پشت کوه طلوع خواهد کرد» بلکه به‌جای آن می‌گفتیم «همین اکنون خورشید از پشت کوه طلوع می‌کند.» یا حتی جهت فهم دشواری‌های بیش‌تر مباحث عدم، فرض کنید بدانیم و بگوییم: (د) «هفتمین نسل آلبرت آیشتاین استاد فوق‌ممتاز خواهد بود.» این‌جا دشواری‌ها بیش‌تر است؛ چون برخلاف خورشید در مثال (ج) در این‌جا موضوع قضیه؛ یعنی هفتمین نسل آیشتاین، نیز اکنون معدوم است. بلکه باز محمول، استاد فوق‌ممتاز، نیز در حال حاضر در دنیا مصداقی ندارد. چون در حال حاضر در دنیا تنها «استاد ممتاز» تعریف شده است و تعداد اندکی از استادهای برجسته پس از سال‌ها تلاش و خلاقیت و نوآوری علمی به این مقام دانشگاهی نائل می‌شوند. اگر فرض کنیم بنا است به‌زودی «استاد فوق‌ممتاز» نیز تعریف شود، پس در این صورت محمول (د) نیز اکنون متعلق موجودی ندارد و همین دشواری‌ها را بیش‌تر می‌نماید.

به هر روی، طبیعی است که در عرف گفته شود (ج) دربارهٔ این متعلق است که «خورشید فردا موجود خواهد بود» و «کوه و پشت کوه نیز فردا موجود خواهد بود» و «این خورشید فردایی» از «پشت کوه فردایی» «فردا طلوع خواهد کرد.» ولی این تبیین به همان اندازه که در نگاه نخست و مخصوصاً نزد فهم عرفی دقیق و کاملاً درست به نظر می‌رسد، در تبیین عقلی دقیق به همان اندازه (و بلکه بیش‌تر) مشکل‌آفرین است! چون - به‌عنوان قضیه‌ای بدیهی برای عامهٔ مردم و حتی تقریباً برای همهٔ اندیشمندان، «طلوع فردایی» این خورشید (فردایی) از پشت کوه (فردایی) اکنون معدوم است؛ و حال آن‌که وقتی که ما «اکنون» خبر صادق (ج) را اظهار می‌کنیم این خبر صادق را درست «اکنون» صادق می‌دانیم و این صدق کنونی نیز مستلزم این است که (ج) دربارهٔ متعلق

مربوطه‌ای باشد که همین «اکنون» موجود است. وگرنه اگر (ج) چنین متعلق مربوطه‌ای نداشته باشد، به‌هیچ‌روی نمی‌تواند «اکنون» علم و خبری صادق باشد.

پس بیان ساده‌مسأله این می‌شود که: ما «اکنون» خبرهایی صادق درباره‌ی معدوم‌هایی چون گذشته و آینده اظهار می‌کنیم و آن‌ها را نیز «اکنون» صادق می‌دانیم ولی این اظهار صادق کنونی این مسئله را پیش می‌آورد که در چنین مواردی باید همین «اکنون» متعلق موجودی داشته باشند و حال آن‌که «اکنون» هیچ متعلق موجودی ندارند! در مثال (د) چنین دشواری‌هایی خود را بیش‌تر نشان می‌دهد. چون هنگامی که ما استاد فوق ممتاز بودن هفتمین نسل آینشتاین (که مربوط به آینده است) را تصور می‌کنیم، دشواره این است که چنین خبر صادقی درباره‌ی چه چیزی است؟ آیا می‌تواند درباره‌ی معدومی باشد؟ آشکارا نمی‌تواند؛ یعنی در این مثال نمی‌توانیم بگوییم هفتمین نسل آینشتاین که خودش اکنون وجودی ندارد می‌تواند اکنون متصف به استاد فوق ممتاز بودن باشد که آن هم اکنون وجودی ندارد (مشکل قاعده فرعیه)؛ یعنی متعلق چنین قضیه‌ای علی‌القاعده نمی‌تواند اکنون موجود باشد. ولی اگر متعلق آن اکنون معدوم است، چگونه اکنون درباره‌ی آن سخن صادقی می‌گوییم؟

پس از ذکر این مثال ساده اینک به بیان فنی و خلاصه مسئله می‌پردازیم: اهمیت معدومات در حیث التفاتی آن است که تعلق هر گونه اضافه و نسبتی به معدومات برای عقل مشکل ساز است و همین «دربارگی» علم را در مورد معدومات دچار خدشه می‌کند؛ چرا که حیث التفاتی؛ یعنی علم و آگاهی لزوماً «درباره» چیزی است. به عبارتی علم دارای اضافه است و از این‌رو نسبتی است که بین دو طرف اضافه وجود دارد به‌گونه‌ای که بدون یکی از این دو طرف اضافه، خود اضافه نیز به‌هیچ نحوی دارای هیچ‌گونه وجودی نخواهد بود. از سوی دیگر، جمله‌ای که موضوع آن معدوم است اگر جمله‌ای ایجابی باشد بنا بر قاعده فرعیه دشواری‌های موجود حیث التفاتی دوچندان خواهد شد. پس بزرگ‌ترین مشکلی که حیث التفاتی علم با آن روبه‌رو است، مسئله علم به معدومات

است: حیث التفاتی لازمهٔ علم است و بنابراین باید بتوان با حفظ حیث التفاتی علم به معدوم‌ها را نیز توجیه کرد در حالی که اضافهٔ علم به معدوم محال است. بنابراین کاملاً ضروری است مسألهٔ حیث التفاتی در مورد معدومات نزد ابن‌سینا ژرفانه بررسی و نقد شود؛ چه، گذشته از این که اصطلاح intentionality برگرفته از واژهٔ «معنا»ی ابن‌سینا است، مسئلهٔ اضافهٔ علم به معدوم‌ها نیز کاملاً مورد توجه ابن‌سینا بوده است.

همان‌طور که می‌دانیم در جهان اسلام در مواجهه با دشوارهٔ حیث التفاتی به معدوم‌هایی چون گذشته و آینده، دیدگاه ثبوت معتزلی ظاهراً اولین راه‌حل‌های نظام‌مند و در عین حال مطرودمترین آن‌ها، بوده است که می‌گوید: معدوم‌های آینده گرچه وجود ندارند ثبوت دارند! می‌دانیم که این دیدگاه خلاف شهود به‌شدت توسط فیلسوفان مسلمان، و حتی برخی متکلمان، مورد نقد قرار گرفته است.^۲ ابن‌سینا از نخستین اندیشمندان برجسته‌ای است که به نقد چنین راه‌حلی پرداخته و کوشیده است دیدگاه خود را نیز در این میان مشخص کند. او در این بحث، در *الهیات شفا*، به بررسی رابطهٔ خبر و معدوم‌های گذشته و آینده پرداخته و بحث حیث التفاتی و اضافه بودن علم را نیز در آن به‌درستی به صدق خبر گره زده است. به‌نظر می‌رسد اصل بحث صدق خبر و متعلق آن و بحث اضافه بودن علم مسئلهٔ واحدی باشد. چراکه صدق نیز اضافه و نسبتی بین خبر و متعلق خبر است، درست همان‌طور که علم نیز اضافه‌ای به معلوم است. بدین‌سان پیوند شدیدی بین حیث التفاتی مشهور علم و صدق خبر وجود دارد و ما می‌توانیم در مشخص کردن دیدگاه‌های اندیشمندان، از جمله ابن‌سینا، از هر دو بحث یاری جوییم؛ چنان که ابن‌سینا خود، دربارهٔ متعلق گذشته و آینده، هم در مورد علم و هم در مورد خبر، هر دو، بحث کرده است. با وجود این مزیت، خواهیم دید که در بحث حیث التفاتی علم و خبر نزد ابن‌سینا تعارضی وجود دارد: در علم به معدوم‌های زمان آینده او نخست می‌گوید صورت ذهنی‌ای که از آن معدوم‌ها در ذهن داریم نسبتی با واقع ندارند و سپس همان‌جا چند سطر بعد این‌گونه به اثبات نسبت می‌پردازد که «... معنای اخبار از آن‌ها این است که نسبتی با اعیان دارند!» پس ظاهراً باید او را به تناقض‌گویی متهم

کرد: او نخست به نفی نسبت و سپس بی‌درنگ، چند سطر بعد، به اثبات آن می‌پردازد! ما خواهیم کوشید تا جایی که امکان دارد به حل این تعارض بپردازیم و در پایان میزان کارایی دیدگاه(های) ابن‌سینا را مشخص کنیم.

حیث التفاتی در مورد گذشته و آینده

ارسطو علم را اضافه دانسته و این مورد پذیرش ابن‌سینا قرار گرفته است. در آثار به عربی ترجمه‌شده ارسطو آمده است:

ومن المضاف [relative]^۳ ایضا هذه الاشیا مثال ذلك: الملكة، والحال، والحس، والعلم [knowledge]، والوضع. فان جميع ما ذكر من ذلك فماهيته انما تقال بالقياس الى غيره لا غير [what it is (and not something of something else) (different)]. وذلك ان الملكة انما تقال ملكة لشيء، والعلم علم بشي [knowledge knowledge of something]، والوضع وضع لشيء، والحس حس بشي، وسائر ما ذكرنا يجرى هذا المجرى؛ ... والمضافات كلها ترجع بالتكافؤ بعضها على بعض [in relation to correlatives that reciprocate] في القول مثال ذلك ... العلم يقال علم بمعلوم [knowledge is called knowledge of what is knowable] والمعلوم معلوم للحس والحس حس بمحسوس والمحسوس محسوس للحس ... (ارسطو، ۱۹۸۰- الف: ۴۹-۴۸).

همان‌طور که دیده می‌شود، ارسطو در این‌جا تصریح دارد: «...والمضافات كلها ترجع بالتكافؤ ...». این قاعده‌ای است که در فلسفه اسلامی به‌عنوان قاعده‌ای کلی مورد پذیرش قرار گرفته است: «المضافين متكافئان وجوداً و عدماً، و قوّة و فعلاً» (طباطبایی، ۱۴۲۴ق: ۲۱۹؛ و نیز بنگرید به: سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۵۶۴). تعبیر خود ابن‌سینا در این‌جا چنین است: «... أنه يلزم المضافات كلها هو أنهما معا في الوجود، أي أيهما وجد كان الآخر موجوداً، و أيهما عدم كان الآخر معدوما...» (ابن‌سینا، ۱۳۷۸ هـ-۱۹۵۹م: ۱۵۰ و ابن‌سینا، ۲۰۱۵: ۲۵۰). ابن‌سینا، به‌تبع ارسطو، به شرح تضایف علم پرداخته و می‌گوید

علم و حس نیز از امور اضافی (مضاف حقیقی) است و ماهیت چنین مقوله‌ای در قیاس و نسبت با غیر معنا می‌یابد؛ و به عبارت دقیق‌تر، علم نسبتی است بین دو «طرف اضافه» (= «مضاف مشهوری»). پس «الحس حس حاس بمحسوس، و العلم علم عالم بمعلوم» (ابن سینا، ۱۳۷۸هـ - ۱۹۵۹م: ۱۴۴-۱۴۶ و ابن سینا، ۲۰۱۵: ۲۴۶-۲۴۴؛ و نیز رک: ابن سینا، ۱۳۸۵هـ - ۱۹۶۵م: ۱۲۰ و ۱۸۳-۱۸۲). بنابراین، ذات اضافه بودن علم (و مباحث نزدیک به حیث التفاتی مانند دلالت، حکایت، اشاره و غیره) به تعبیر ابن سینا این می‌شود که: «أما التصديق فالأن معناها مضاف إلى حال الشيء في نفسه بأنه كما تصور» (ابن سینا، ۱۳۷۵هـ: ۵۳).

اکنون می‌توان به دشوارهٔ یادشده پرداخت: در علم به گذشته و آینده که متعلق معرفت وجود ندارد، علم چگونه می‌تواند مضاف به عدم باشد؟ در پاسخ باید دانست که در *التعلیقات* در بحث اضافه، نکاتی وجود دارد که دربارهٔ حیث التفاتی در مورد گذشته و آینده و در فهم این که علم چگونه حاکی از معلوم، از جمله حاکی از معلوم معدوم، است بسیار سودمند است. چون از بحث زیر بعداً نیز در شرح برخی سخنان ابن سینا بهرهٔ فراوانی خواهیم برد، به گزارش مفصل آن می‌پردازیم:

قیل إن المتضایفین یجب أن یكونا موجودین معا فنقض ذلك بالعلم و المعلوم: فالشیء قد یكون موجودا و لا یكون معلوما فلا یكون مضافا، و المعلوم النسبة یكون مضافا. فقد لاح أنه لیست هذه الخاصة مستمرة فی جمیع المضافات، و هذا یستمر فی معنی المضاف من حیث هو مضاف لا فی شیء یرض له المضاف.

یقول المتشکک: لم نقل: إنه لا شیء من المتضایفات یكون معا إذ لا شیء من العلم و المعلوم یكون معا بل نقول: إنه قد یكون [العلم موجوداً] و المعلوم غیر موجود. و قد یكون الشیء موجودا و لا یكون معلوما. و الموجودات معلومة للباری فقد یكون علم واحدها غیر موجود، فالشک لا ینحل بما ذکر، فالعالم حیثئذ لا یكون مضافا إلى ذلك العلم.

یعنی أن هذه الأمثلة التي أوردتموها لتكن مسلمة فلیست تقدح فی أن بعض

المتضایفات غیر متکافی الوجود، فإنما لم نقل: إن جميع المتضایفات لا يتکافأ فی الوجود، و إنما قلنا: إن بعض المتضایفات غیر متکافی الوجود.

المعلوم هو نفس العلم فإنه تصوّر نفس العالم بصورة المعلوم، فهما واحد و المضاف إليه شیئان. فالمعلوم وحده لا یکفی فی حصول الإضافة إذا لم یکن الشیء المعلوم موجودا.

الصّور الحاصلة فی الذهن لا تنفک من الإضافة إلى الذهن، و لا تنفک من أن تكون مضافة بالقوه أو الفعل إلى شیء خارج. أما بالقوه فإذا کان الشیء من خارج غیر موجود؛ و أما بالفعل فإذا کان الشیء من خارج موجودا. ... (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۰-۱۱۲؛ بسنجید با: ابن رشد، ۱۹۸۰: ۱۱۵؛ ابن رشد، ۱۳۷۷ هـ ش: ۱۳۴۸-۱۳۴۳).

پس خلاصه سخن ابن سینا در این جا آن است که: گفته شده است که متضایفان باید با هم موجود شوند. ولی برخی این تضایف را با علم و معلوم نقض کرده اند؛ چه، گاه علم موجود است ولی معلوم موجود نیست. پاسخ ابن سینا این است که «صورت ذهنی از اضافه به ذهن منفک نمی شود و از این نیز منفک نمی شود که بالقوه یا بالفعل مضاف به شیء خارجی باشد. هنگامی بالقوه [مضاف به شیء خارجی] است که شیء خارجی موجود نباشد و هنگامی بالفعل [مضاف به شیء خارجی] است که شیء خارجی موجود باشد»

پس اگر علمی نسبت به گذشته معدوم یا آینده معدوم ابراز کنیم، مثلاً اگر در مورد گذشته بگوییم (الف) «زمین چند میلیارد سال پیش پدید آمد» یا در مورد آینده بگوییم (ب) «قیامت خواهد آمد»، ابن سینا می گوید این معرفت عدمی ما بالقوه مضاف به خارج است. ولی معنای «بالقوه» در این جا چیست؟ چون می دانیم «بالقوه» در طول تاریخ، تا اندازه ای مانند «بالعرض»، معانی بسیاری داشته است. مثلاً اگر بگوییم هسته بالقوه درخت است، این یعنی درخت همین اکنون در هسته بالقوه وجود دارد و در آینده می تواند بالفعل درخت بشود. ولی - دست کم در مورد گذشته، به سادگی نمی توان دیدگاه ابن سینا را به این معنا بالقوه دانست. آیا می توان گفت (الف) می تواند بالفعل

گردد؟ محال است گذشته بتواند رخ دهد. ولی ابن سینا گاه گویا بالقوه به معنای چنین امکانی را در نظر دارد در آن جا که می‌گوید: «المربع المساوی للدائرة ... إن عنوا أنه ممکن أن یوجد، فذلک أمر بالقوه، کما أن العلم به أيضا ممکن أن یوجد» (ابن سینا، ۱۳۷۸ هـ - ۱۹۵۹ م: ۱۵۲ و ابن سینا، ۲۰۱۵: ۲۵۲؛ و نیز رک: فاضل هندی، ۱۰۸۴ ق: ۶۹). به فرض این پاسخ در مورد معدوم‌های آینده درست باشد، در مورد گذشته چنین نیست. البته چون در همین جا ابن سینا می‌گوید «إنه لیس یمکنک و انت منطقی أن تتحقق هذه الأحوال کنه التحقيق» (همان: ۱۵۲ و ابن سینا، ۲۰۱۵: ۲۵۲)، این می‌تواند بدان معنا باشد که پاسخ ژرف‌تر را باید از آثار فلسفی او جست‌وجو کنیم. بنابراین آیا معنای دیگری از بالقوه می‌توان از آثار او به دست آورد؟ ما به منظور یافتن معنای بهتر «بالقوه» یا پاسخی بهتر، ناچاریم به تحلیل سایر آثار ابن سینا پردازیم.

در واقع ما می‌توانیم تفصیل دیدگاه ابن سینا دربارهٔ علم به گذشته و آینده را در نقد او بر دلیل معتزله در مورد شیئیت معدوم و در اثبات شناخت‌ناپذیری معدوم مطلق به دست آوریم و شاید بتوانیم همین را شرح معنای «بالقوه» در این جا نیز به‌شمار آوریم. در نقد شیئیت معدوم ابن سینا مباحث علم و خبر را به هم گره زده است. در این جا ما نخست بخش‌های مهم‌تر مباحث خاص علم و مباحث مشترک بین علم و خبر را می‌آوریم و در بخش بعدی مقاله به مباحث خاص خبر خواهیم پرداخت. او می‌گوید:

... و همانا می‌گوییم: «هر آینه به معدوم علم داریم»؛ زیرا معنا هرگاه تنها در نفس تحصیل یابد و به خارج اشاره نشود، [در این صورت] معلوم تنها همان چیزی است که در نفس است و تصدیق واقع شده بین دو جزو متصورش این است که: همانا طبیعت این معلوم می‌تواند نسبتی معقول به سوی خارج پیدا کند، ولی در این زمان نسبتی ندارد. پس معلومی [هم] جز آن وجود ندارد. ... اخبار از معانی‌ای صورت می‌گیرد که وجودی در نفس دارند؛ گرچه در اعیان معدوم باشند و معنای اخبار از آن‌ها این است که نسبتی با اعیان دارند؛ مثلا اگر بگوییم «قیامت تحقق خواهد یافت»، «قیامت» را می‌فهمی و «تحقق خواهد یافت» را می‌فهمی و «تحقق خواهد یافت» را (که در نفس است) بر «قیامت» (که در نفس است) حمل می‌کنی. بدین

صورت که: این معنا [ی قیامت] صحیح است که در معنای دیگری که آن هم معقول است، یعنی در [مفهوم] معقول زمان آینده (به معنای سوم معقولی) یعنی [مفهوم] معقول وجود، متصف شود. وضع در [اخبار از زمان] گذشته هم به همین قیاس است. پس آشکار شد که «خبر داده شده» ناگزیر باید به وجودی در نفس موجود باشد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۵؛ و نیز رک: همان: ص ۶۰).

گفتنی است ابن سینا در مقولات نیز به نوعی به خلاصه همین اشاره کرده است و علم به آینده را علم به وجود ذهنی آن دانسته و متعلق اضافه را نیز همان صورت ذهنی به شمار آورده است.^۷

به هر روی، چنان که دیده می شود، ابن سینا می گوید در علم به معدومها مثلاً زمان آینده، صورت ذهنی ای که از آن معدومها در ذهن داریم اکنون «نسبتی» با واقع ندارند و معلوم ما تنها همان صورت ذهنی است. طبیعی است این اشکال مطرح شود که همان طور که خود ابن سینا نیز می پذیرد، علم دارای اضافه است و بنابراین چاره ای از داشتن «نسبت» ندارد. در پاسخ این اشکال باید توجه داشت که ابن سینا به نفی مطلق نسبت نپرداخت و به همین خاطر از واژه اکنون و «در این زمان» بهره برد: «... در این زمان نسبتی ندارد». در فهم این نکته مهم، مبحثی که پیش تر از *التعلیقات* درباره بالقوه بودن اضافه در علم به معدومها گزارش کردیم بسیار سودمند است. دیدیم که در آن جا ابن سینا اضافه بالقوه را پذیرفت و به نفی اضافه بالفعل پرداخت. پس این جا که ابن سینا به نفی نسبت می پردازد منظورش نسبت بالفعل است؛ وگرنه، در همین جا چند سطر بعد این گونه به اثبات نسبت می پردازد که «... معنای اخبار از آن ها این است که نسبتی با اعیان دارند». پس در این جمله اخیر منظورش نسبت بالقوه است. در غیر این صورت، آشکارا باید او را به تناقض گویی متهم کرد: او نخست به نفی نسبت و بی درنگ، چند سطر بعد، به اثبات آن می پردازد.^۸

پس معنای «بالقوه» در این جا این می شود که تنها اکنون نسبتی وجود ندارد وگرنه مثلاً در آینده این نسبت می تواند پدید آید. ولی در این صورت همان اشکال قبلی امان

تکرار می‌شود: آیا در مورد گذشته هم، مثلاً در مورد (الف) «زمین چند میلیارد سال پیش پدید آمد»، می‌توان همین‌را گفت؟ آیا دربارهٔ (الف) می‌توان گفت «طبیعت این معلوم می‌تواند نسبتی معقول به‌سوی خارج پیدا کند، ولی در این زمان نسبتی ندارد»؟ آیا می‌توان گفت (الف) می‌تواند بالفعل شود؟ آشکارا محال است گذشته بتواند رخ دهد. پس به‌فرض این پاسخ در مورد معدوم‌های آینده درست باشد، در مورد گذشته چنین نیست.

ولی این پاسخ در مورد همان معدوم‌های آینده نیز تا چه اندازه پذیرفتنی است؟ پیش از پرداختن به نقد و بررسی این پاسخ «بالقوه» بگذارید تلقی رایج و پاسخ رایج، یعنی وجود ذهنی محض را نقد کنیم.

در ابن‌سینا اگر خود را تنها به بخش‌هایی از همین عبارت‌های گزارش شده معطوف کنیم و معلوم را تنها صورت ذهنی بدانیم، (همان‌طور که ابن‌سینا در مقولات نیز متعلق اضافه را همان صورت ذهنی به‌شمار آورد و در واقع ابن‌سینا را آن‌طور که معمولاً تفسیر می‌شود و مورد دفاع قرار می‌گیرد، تفسیر کنیم (رازی، ۱۴۱۱ ه: ۴۷ و ۴۳۲-۴۳۱؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۹۵-۱۹۴؛ شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۲۴؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۴۱۶-۴۱۴ و ۴۴۹؛ حلّی، ۱۴۱۹: ۳۳۰؛ حلّی، ۱۴۲۱: ۴۶۹؛ علوی عاملی، بی‌تا: ۵۹ و ۶۸-۶۳ و ۱۶۳؛ حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۳۲۶-۳۲۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶-الف: ۲۸۶-۲۷۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۹۹-۱۹۸؛ شاکری، ۱۳۸۹: ۱۵۴-۱۵۳؛ رضایی، ۱۳۸۴: ۹۴-۹۳؛ حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۱۲۰-۱۱۹؛ ملکیان، ۱۳۶۹: ۶۰۵-۶۰۱؛ و نیز بسنجید با: برهان مهریزی و فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰-۱۹ و ۲۳) و به بحث بالقوه یادشده توجه نکنیم، در این صورت اشکال این است که: فرق جملهٔ صادق و کاذب در چیست؟ اگر بگوییم «قیامت تحقق نخواهد یافت»، آیا این با ملاک یادشده صادق نخواهد بود؟ چون «قیامت» را می‌فهمیم و «تحقق نخواهد یافت» را می‌فهمیم و «تحقق نخواهد یافت» را (که در نفس است) بر «قیامت» (که در نفس است) حمل می‌کنیم. چون ملاک تنها امری ذهنی است! در این‌جا است که خواهند گفت:

- ما مجاز نیستیم این حمل را انجام دهیم.

- چرا؟

- چون مطابق با واقع نیست؛ چراکه ملاک تنها ذهن نیست.

- اگر چنین است، پس درست به همین دلیل اگر «تحقق خواهد یافت» را (که در نفس است) بر «قیامت» (که در نفس است) حمل می‌کنیم، به این دلیل است که مطابق با واقع است. ولی آن واقع آیا چیزی جز این است که «قیامت تحقق خواهد یافت»؟ پس باز اشکال خود را نشان می‌دهد: متعلق اضافه، «قیامت تحقق خواهد یافت» است که اکنون معدوم است و واقعیتی ندارد؛ مگر این که برای آن ثبوتی قائل شویم!

پس این پاسخ نه رد مناسبی بر معتزله است و نه اصلاً پاسخ درستی است. پس در این جا می‌توان ادعای معتزله را در علم و خبر ایجابی به گونه‌ای بازسازی و تقویت کرد که پاسخ فیلسوفانی چون ابن سینا دیگر به آسانی کارگشا نباشد. چراکه، پیروان ثبوت اکنون می‌توانند بگویند: متعلق علم ما، مثلاً در «قیامت خواهد آمد»، واقعیتی خارجی است نه واقعیتی ذهنی. به عبارتی، علم ذهنی باید دال بر متعلقی خارجی باشد. پس قیامت هم اکنون ثبوت دارد!

این نقد نشان می‌دهد پاسخ از طریق «بالقوه» پاسخ مناسب‌تری است.^{۱۱} پس اکنون به نقد و بررسی این پاسخ «بالقوه» می‌پردازیم: در آینده که معلوم خارجی وجود بالفعل پیدا می‌کند گاه علم فاعل شناسا (و یا حتی خود او) در آن هنگام اصلاً وجود ندارد که «نسبت بالفعل» بتواند با تکیه بر دو طرف، (۱) عالم بماهو عالم بالفعل و (۲) معلوم خارجی بالفعل، تحقق داشته باشد. بلکه حتی با فرض وجود علم فاعل شناسا در آن هنگام، مشکل این می‌شود که گرچه مطابق وجود پیدا کرده است ولی مطابق مورد نظر از میان رفته است در حالی که در اضافه هر دو طرف آن باید محقق باشند. یعنی مثلاً امروز صبح که خورشید برمی‌آید گرچه این علم در من فاعل شناسا وجود دارد که «خورشید برمی‌آید»، ولی بحث درباره این بود که من دیروز نیز علم داشتم که «فردا

خورشید برمی آید». اکنون چون دیروز معدوم شده است، علم دیروزی من نیز معدوم شده است، چراکه هر امر دیروزی گذشته و معدوم است. پس مطابق معدوم دیروزی چگونه می تواند با مطابق موجود کنونی نسبت و اضافه ای داشته باشد؟ بدین سان مشکل اصلی باز برجا است: در اضافه هر دو طرف آن باید محقق باشد در حالی که در این جا هنگامی که مطابق موجود است مطابق معدوم است و هنگامی که مطابق موجود است مطابق معدوم است!

هم چنین، اگر اضافهٔ بالفعل و نسبت بالفعل در این جا وجود ندارد و تنها اضافه و نسبت بالقوه وجود دارد، در این صورت خود علم (بماهو علم) هم، به خاطر قاعدهٔ تضایف یادشده، باید بالقوه باشد. اگر این علم بالقوه را در مورد مجردات و خدا^{۱۳} هم بگوییم، که البته به خاطر کلیت پاسخ ابن سینا می توانیم بگوییم، اشکال این می شود که با مبانی فلسفهٔ اسلامی در آن ها (دست کم در خدا) مطلقاً هیچ قوه ای وجود ندارد^{۱۴}.

در پایان این بخش، به منظور نقد این راه حل وجود ذهنی ابن سینا از زوایای بیش تر، اشاره ای نیز به سخن چند تن از شارحان ابن سینا خواهیم داشت که در این جا سخنان اندک متفاوتی دارند. توضیح این که، مصباح یزدی در شرح این بحث گرچه در نهایت اموری چون «... می تواند نسبتی با اعیان خارجی داشته باشد» و «... این امر ذهنی نسبتی با خارج دارد» را با چندین بار تکرار به همان وجود ذهنی تفسیر می کند، اما یک جا چنین تعبیری دارد: «... مفاهیم مأخوذ در این قضیه شأنیت آن را دارند که اگر در خارج مصداقی پیدا کردند، مصادیق آن ها با همدیگر اتحاد داشته باشند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶-الف: ۲۸۱). این سخن از جهتی تقریر ضعیف تری از سخن حسین خوانساری (۱۰۹۸ هـ) است که می گوید «لیس هذه النسبة متحققه فی وقت حکمنا هذا فی الخارج... بل انما تتعللها و نحکم بجواز وقوعها فی المستقبل» (خوانساری، ۱۳۷۸: ۱۹۷).

یک اشکال چنین دیدگاهی آن است که در آینده که معلوم خارجی وجود بالفعل پیدا

می‌کند، گاه علم فاعل شناسا (و یا حتی خود او) در آن هنگام اصلاً وجود ندارد که «نسبت» بتواند با تکیه به دو طرف، (۱) عالم بماهو عالم و (۲) معلوم خارجی، تحقق داشته باشد. پس در چنین مواردی آیا ما به آینده علم نداریم؟ هم‌چنین، ما/کنون علم داریم و علم کنونی به خاطر اضافه‌ی یادشده مستلزم نسبت کنونی است. برای فهم بهتر چنین اشکالی و اشکال‌های دیگر، نخست به بیان مفصل‌تر محمد نعیم طالقانی (قرن ۱۱) می‌پردازیم. او چون متوجه است که متعلق واقعی علم همان واقع است و نه ذهن، می‌گوید:

... و الغرض إثباته للموضوع في الواقع، و هو يقتضى ثبوت الموضوع في الواقع، و المفروض انتفاؤه فيه لكونه معدوما في الواقع، لأنّ هذا الخبر يمكن أن يؤخذ على طريق قولنا: ... و قولنا: إن القيامة تكون، حيث إن المحمول في الجميع و إن كان أمراً ثبوتياً واقعياً و كان الغرض إثباته للموضوع في الواقع، لكنّ الحكم الذهني به و إن كان في حال العدم إلا أن ذلك الثبوت ليس في حال العدم، بل بعد الحكم، و في حال الوجود، أي أن الموضوع المعلوم إذا فرض وجوده و حصل له الوجود ثبت له ذلك المحمول في الواقع، سواء كان المحمول نفس الوجود، كما في قولنا: القيامة تكون ... و حينئذ يكون ذلك المحمول ... ثابتاً له في الواقع، و يكون قد اقتضى وجود الموضوع في الواقع، و إن كان الحكم الذهني به في زمان عدمه، كما في قولنا: ... القيامة تكون (طالقانی، ۱۴۱۱ ق: ۲۶۸ و ۲۷۲).

در نقد می‌توان گفت: در آن صورت (الف) «قیامت تحقق خواهد یافت» صادق نخواهد بود بلکه «قیامت/کنون تحقق دارد» صادق خواهد بود؛ بدین معنا که، «اکنون» در این جا یعنی در زمان همان وجود آینده‌ای که فرض می‌شود (یا برپاییه) «... اگر ...» مصباح، شرط می‌شود. افزون بر این، با این تفسیر هل بسیط سلبی هرگز صادق نخواهد بود و بلکه همیشه امری متناقض خواهد بود؛ مثلاً «جنگ بین انبیا رخ نخواهد داد» با این تفسیر یعنی «جنگ بین انبیا» با فرض وجود (یا برپاییه) «... اگر ...» مصباح به شرط وجود «رخ نخواهد داد». روشن است که با فرض (یا با شرط) وجود «جنگ بین انبیا» دیگر نمی‌توان گفت آن رخ نمی‌دهد. البته ممکن

است در مورد هل بسیط سلبی گفته‌شود با فرض (یا با شرط) عدمش قضیه صادق خواهد بود. در این صورت در نقد می‌توان گفت: در این صورت هل بسیط کاذبی چون (ب) «قیامت تحقق نخواهد یافت» باید صادق باشد؛ چه، با فرض (یا با شرط) عدم «قیامت» مطمئناً تحقق نیافتن قیامت حتمی است و بنابراین (ب) صادق خواهد بود و اگر گفته شود ما در این جا به دلایلی مجاز به فرض (یا شرط) عدم «قیامت» نیستیم، علت به همان بحث نخستین باز خواهد گشت که: چون (الف)، ما مجاز به فرض (یا شرط) عدم «قیامت» نیستیم. پس دچار دور خواهند شد و همان مباحث را تکرار خواهند کرد. چه دوباره از نحوهٔ صدق (الف) پرسش خواهیم کرد و آن‌ها نیز به‌ناچار همان پاسخ «... فرض ...» (یا «... اگر ...») را خواهند گفت و ما نیز همین نقدها را پیش خواهیم کشید و بدین‌سان باز به همین اشکال خواهیم رسید.

گفتنی است مصباح یزدی گاه به‌وسیلهٔ معقول ثانی فلسفی در حل این دشواره کوشیده است:

الإضافة بين العلم والمعلوم إنما هي من حيث كونه حكاية عن مهية المعلوم ... [بل] يمكن تمييزه بأن الإضافة بينهما تكون بالعرض، فالإنسان إنما يكون طرف الإضافة للقيامة بما أنه عالم، كما أن القيامة إنما تكون طرفاً لها بما أنها معلومة، والعالم والمعلوم عنوانان عرضيان، فالإضافة تكون في الحقيقة بين العلم والمعلوم بالذات. لكن بعد ذلك كله يبقى السؤال عن الإضافة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، حيث إن الأول حاكٍ عن الثاني فهما متضايقان رغم أنهما غير مجتمعين في الوجود. فلامنص إلا بالمصير إلى أن عروض الإضافة إنما هو في الذهن و أن الاتصاف بها خارجي فقط على ما هو شأن جميع المعقولات الثانية الفلسفية (مصباح، ۱۴۰۵هـ: ۱۹۱).

پس حاصل این راه‌حل مصباح یزدی این است که قیامت گرچه اکنون در خارج معدوم است، به‌خاطر معقول ثانی فلسفی بودن «اضافه» می‌توان بین این قیامت معدوم و صورت ذهنی موجود آن اضافه‌ای انتزاع کرد؛ چه، «أن الإضافة ... من

المفاهیم الاعتباریة بمعنی المعقولات الثانیة الفلسفیة. ویؤید ذلك ... أنها قد تلاحظ ... بین الموجود والمعدوم بل بین المعدومین والممتنعین» (مصباح، ۱۴۰۵هـ: ۱۸۸).

ولی مشکل راه حل مصباح یزدی آن است که با تغییر «اضافه» از معقول اول به معقول ثانی فلسفی اصل اشکال از بین نمی‌رود. چون در هر صورت اتصاف خارجی مستلزم نوعی وجود خارجی است چنان که خود مصباح یزدی نیز در تعریف معقول ثانی فلسفی آورده است: «مفاهیمی که حمل بر اشیاء خارجی می‌شوند [و] ... انتزاع آن‌ها نیازمند به کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر می‌باشد [و] ... عروضشان ذهنی ولی اتصافشان خارجی است» (مصباح، ۱۳۸۶-ب: ۱۹۹). پس باز این سؤال باقی است که علم به قیامت از حیث متعلق، دارای چه منشأ انتزاعی در خارج است؟^{۱۴}

صدق خبر در مورد گذشته و آینده

ابن سینا در نقد خود بر دلیل معتزله در مورد شیئیت معدوم و در اثبات خبرناپذیری معدوم مطلق می‌گوید:

... از آن [= شیء معدوم و افراد معدوم مطلق] هرگز خبر داده نمی‌شود و نه معلوم است؛ مگر تنها به این عنوان که در نفس متصور است. ولی این که صورتی در نفس متصور است که به شیء ای خارجی اشاره می‌کند، چنین نیست. اما خبر؛ به خاطر این که همانا [= فالان] خبر همیشه از شیء ای متحقق در ذهن می‌باشد و از معدوم مطلق به ایجاب خبر داده نمی‌شود^{۱۵} و هنگامی که از آن به سلب خبر داده شود برای آن به نحوی وجودی در ذهن جعل می‌شود؛ زیرا «هو» در بردارنده اشاره ای است و اشاره به معدومی که به هیچ وجهی صورتی در ذهن ندارد محال است. پس چگونه بر معدوم چیزی ایجاب می‌شود؟ (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴-۴۳)

پس ابن سینا در این جا می‌گوید: هرگز نمی‌توان از شیء معدوم و افراد معدوم مطلق خبر داد و آن‌ها معلوم ما هم واقع نمی‌شوند؛ مگر تنها به این عنوان که در ذهن ما تصور شده‌اند. ولی این صورت ذهنی به هیچ شیء خارجی ای اشاره نمی‌کند. اما این که هرگز نمی‌توان از شیء معدوم و افراد معدوم مطلق خبر داد به این خاطر است که همیشه از

شیئی متحقق در ذهن می‌توان خبر داد. از معدومی که مطلقاً در خارج (اعم از «ذهن» و «خارج اخص») معدوم است هرگز به ایجاب خبر داده نمی‌شود. از چنین معدومی هنگامی هم که به سلب خبر داده شود برای آن به نحوی وجودی در ذهن جعل می‌شود؛ زیرا «هو» در بردارنده‌ی اشاره است و اشاره به معدوم مطلق محال است.

پس چنان که دیده می‌شود، در این جا تمرکز بر روی «اشاره» است؛ یعنی همان‌طور که در بحث علم «حیث التفاتی و اضافه» علم (به خاطر دشواری عدم) دچار مشکل بوده است، این جا معادل آن، یعنی «اشاره»، دچار مشکل شده است. شارحان در این جا در مورد این که «هو» چیست و چگونه باعث اشاره می‌شود بسیار بحث کرده‌اند (برای نمونه: شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۲۰ و ۳۸۹-۳۸۸؛^{۱۶} مصباح یزدی، ۱۳۸۶-الف: ۲۷۲-۲۶۵؛ و نیز رک: حلی، ۱۴۲۱ هـ - ۱۳۷۹: ۶-۴۱۵؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۳۸۹). به نظر ما پرداختن به بسیاری از آن مباحث در بحث کنونی نتیجه‌ای ندارد. آن چه مهم است این است که در هر خبری «اشاره» ای وجود دارد. به آسانی می‌توان این اشاره را معادل صدق در خبر^{۱۷} دانست. نراقی در شرح «اشاره» ابن‌سینا در این بخش از *الهیات شفاء* این توضیح را افزوده است که اشاره یعنی انطباق مفهوم بر مصداق:

... عن المفهوم ممّا یصدق علیه وهو الأفراد: وجعل الإشارة إلیه بمعنی انطباقه
علیه واتّحاده معه. ... فإنّ الإشارة إلی شیء خارج هو أن یكون المتصوّر متّحداً مع أمر
متحقّق فی نفس الأمر یكون هذا الأمر فرداً له، ویكون هذا المتصوّر صادقاً علیه
مطابقاً له (نراقی، ۱۳۸۰: ۳۸۳-۳۸۰؛ و نیز رک: همان: ۴۰۷).

می‌دانیم که این انطباق مفهوم بر مصداقی که نراقی در شرح «اشاره» از آن سخن می‌گوید همان معنای صدق است. اما افزون بر این شرح نراقی، دلیل ما بر این که می‌توان این اشاره را معادل صدق در خبر دانست آن است که صدق، به همان اندازه که به خبر و موصوف به صدق وابسته است درست به همان اندازه به متعلق خبر و صدق‌ساز نیز وابسته است. بنابراین می‌توان «اشاره» در خبر را معادل یا لازمه‌ی صدق دانست (صدقی که وابسته و مضاف به متعلق خود است).

از جمله قرائنی که در تطبیق اضافه علم با این «اشاره» سودمند است، جمله‌ای است که پیش‌تر گزارش کردیم: «أما التصديق فلأن معناها مضاف إلى حال الشيء في نفسه بأنه كما تصور.» (ابن سینا، ۱۳۷۵ ه: ۵۳)

نیازی به گفتن ندارد که نزد ابن سینا همین معنای عام تصدیق معادل خبر است. او در منطق/اشارات می‌گوید: «التركيب الخبری و هو الذی یقال لقائله إنه صادق فیما قاله أو كاذب ...» (ابن سینا، ۱۳۸۳- الف: ۱۱۲؛ و نیز رک: ابن سینا، ۱۳۱۵: ۱۹؛ ابن سینا، ۱۹۷۰: ۳۲-۳۱؛ ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۲؛ ابن سینا، ۱۴۲۰ ه- الف: ۱۲۶-۱۲۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۸ ه: ۸۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۵ ه- ب: ۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۵ ه- الف: ۶۰؛ ابن سینا، ۱۳۱۵: ۱۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۰ ه: ۱۷؛ ابن سینا، ۱۹۷۰: ۳۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۱ ه: ۱۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۷۵ و ۶۱). پس رکن خبر به صدق و کذب است. پس، همان‌طور که روشن است، منظور از خبر، یا همان ترکیب خبری و مرکب تام خبری، در این‌جا همان علم حصولی تصدیقی (به معنای عام خود، و نه به معنای علم یقینی به معنای خاص) خواهد بود که می‌تواند صادق باشد یا کاذب؛ چراکه ابن سینا گاهی علم را به تصور و تصدیق (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۱۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۵ ه- ب: ۱۷؛ ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳، ۶۰؛ ابن سینا، ۱۳۱۵: ۳-۴؛ ابن سینا، ۱۳۵۳: ۲) و گاهی نیز به تصور ساده و بی‌تصدیق و تصور با تصدیق (ابن سینا، ۱۳۸۳- الف: ۲۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۱ ه: ۱۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۵ ه- الف: ۹) تقسیم می‌کند. از آن‌جا که این تقسیمی منطقی و جامع است، هر آن‌چه تصور نباشد باید متصف به صدق و کذب شود و این همان خبر است. در واقع خبر تعبیری منطقی است و معمولاً در آن توجه نمی‌شود که مرتبط به فاعل شناسا است. ولی علم حصولی تصدیقی تعبیری معرفتی است که ارتباط به فاعل شناسا در آن آشکار است.

کوتاه این‌که، در خبر هم اضافه وجود دارد. این اضافه آشکارا به‌خاطر حکایت و صدق و اشاره موجود در خبر است. پس تفسیر شایسته و قابل‌دفاع سخن ابن سینا در

واقع این است که «صدق» خبر مستلزم «اشاره» به متعلق خبر است. ولی چون در این‌جا متعلق وجود ندارد، پس نمی‌تواند اشاره‌ای وجود داشته باشد. پس ناچار متعلق صدق و اشاره باید امری ذهنی باشد. بدین‌سان، راه‌حل ابن‌سینا در این‌جا معادل ذهنی محض بودن معلوم می‌شود که به‌نقد آن پرداختیم و دیگر آن‌ها را بازگو نمی‌کنیم.

ولی اگر تفسیر قوی‌تر بالقوه بودن را در خبر وارد کنیم، اشاره موجود در خبر اشاره‌ای بالقوه است. پس صدق خبرهای ناظر به آینده/گذشته صدق بالقوه خواهد بود. پس در واقع تعریف دقیق‌تر خبر مثلاً این خواهد شد که: جمله‌ای که یا صدق(کذب) بالفعل دارد و یا صدق(کذب) بالقوه. اینک، چون ادلهٔ خبر ابن‌سینا در واقع به همان ادلهٔ علم برمی‌گردد، پس همان اشکال‌های یادشده در اضافه و علم بالقوه در خبر و صدق و اشارهٔ بالقوه نیز جاری است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار به بررسی دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ حیث التفاتی و صدق خبر در مورد گذشته و آینده پرداختیم، که در آن متعلق معرفت معدوم است. مشاهده شد که ابن‌سینا گاه می‌گوید علم در مورد گذشته و آینده بالقوه مضاف به خارج است ولی معنای «بالقوه» را مشخص نکرد. در مشخص کردن معنای آن دیدیم که گاه گویا «بالقوه» به معنای رایج آن (که نوعی امکان است) را در نظر دارد. در نقد گفتیم به فرض این پاسخ در مورد معدوم‌های آینده درست باشد، در مورد گذشته چنین نیست. بنابراین به منظور یافتن معنای بهتر «بالقوه»، یا پاسخی بهتر، به تحلیل سایر آثار ابن‌سینا پرداختیم.

مشاهده شد که راه‌حل او به مسئلهٔ نوشتار حاضر گاه این است که معلوم و مخبر ما تنها همان صورت ذهنی است. در نقد گفتیم در این صورت یا جمله‌های کاذب نیز علم و خبر خواهند شد و یا ناچار به رجوع به مطابقت با آیندهٔ معدوم و حتی ثبوت معتزلی هستیم. بنابراین پاسخ از طریق «بالقوه» را پاسخ مناسب‌تری یافتیم. (هم‌چنین دیدیم که

این پاسخ را در حل تعارضی در شیخ؛ یعنی نسبت بودن یا نبودن علم، می‌توان پاسخ نهایی به‌شمار آورد) ولی این‌جا نیز دیدیم اضافه و صدق بالقوه موجب بالقوه‌شدن علم و خبر خواهد شد که خود همین نیز اشکال‌های خاصی را در پی دارد.^{۱۸}

هم‌چنین دیدیم در هر صورت دیدگاه ابن‌سینا درباره‌ی حیث التفاتی و صدق خبر در مورد گذشته در مقایسه با دیدگاه او در مورد آینده با دشواری‌های بیش‌تری روبه‌رو است.

پی‌نوشت‌ها

1. intentionality.

۲. سنجش نظام‌مند این دیدگاه با ماینونگی‌گری (Meinongianism) در غرب، که هنوز هم پیروانی دارد، و ناقدان آن در جای خود می‌تواند بسیار سودمند باشد.

۳. ترجمه‌ی انگلیسی (Aristotle, 1991: *Cat.*, §7, 6a2-6b36) نیز با ترجمه‌ی عربی بسیار هماهنگ است. به‌منظور افزایش دقت، معادل انگلیسی اصطلاح‌های کلیدی را نیز در این‌جا داخل کروشه به متن عربی افزوده‌ایم.

۴. در جدل ارسطو نیز آمده است: «فإن العلم من الأشياء المضافة» (ارسطو، ۱۹۸۰- الف: ۵۷۶). به‌همین‌سان در *مابعدالطبیعه*: «... المضاف ... كالعالم الى المعلوم فانه يقال شيء اخر باضافة اليه» (ابن‌رشد، ۱۳۷۷ هـ ش: ۱۳۴۳).

۵. تعبیر «وجوداً و عدماً» نیز ظاهراً برگرفته، و خلاصه‌شده، از این تعبیر ارسطو است که در ادامه می‌گوید:

وقد يظن أن كل مضافين فهما معاً في الطبع [simultaneous by nature]، وذلك حق في أكثرها [in most cases]؛ ... وقد يفقد كل واحد منهما الآخر مع فقده [each carries the other to destruction] (ارسطو، ۱۹۸۰- الف: ۵۱).

منتها اشکالی که ممکن است مطرح شود این است که: ارسطو در این‌جا با تعبیر «اکثرها» ظاهراً قاعدهٔ تکافؤ را اکثری می‌داند و نه کلی و حال آن‌که اندیشمندان مسلمان قاعدهٔ تکافؤ را معمولاً قاعده‌ای کلی می‌دانند و نه صرفاً اکثری. بررسی این نکته گرچه در جای خود مهم است، تأثیری در این بحث ندارد؛ چراکه ارسطو نیز در بحث کنونی به تصریح بر آن است که نبود معلوم علم را نیز مطلقاً از میان خواهد برد: «أن المعلوم إن لم يوجد، لم يوجد العلم [if there is not a knowable there is not knowledge]» (ارسطو، ۱۹۸۰- الف: ۵۲).

۶. در این‌جا ابن‌سینا از برخی، به کوتاهی، گزارش می‌کند که به‌خاطر اضافهٔ بین وجود و عدم، واقعی و غیرذهنی بودن اضافه را منکر شده‌اند (تا به‌جای حل مسئله آن را حذف کرده باشند). مصباح یزدی در شرح می‌گوید: «نفس تحقق ... اضافه عالم و معلوم که میان موجود و معدوم واقع می‌شود، دلیل آن است که اضافه، امری حقیقی نیست. اگر اضافه، امری حقیقی بود؛ معنا نداشت که قائم بین دو چیزی باشد که یکی از آن دو، شیء است و دیگری لاشیء» (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۸۱ و نیز ۱۸۵-۱۸۴). ابن‌سینا در این‌جا پاسخ چنین شبهه‌ای را نیز همان راه‌حل وجود ذهنی می‌داند (و نیز رک: شیرازی، ۱۳۸۲: ۶۸۸؛ لاهیجی، ۱۴۲۸: ۳۸۰-۳۷۹؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۵۸۵-۵۸۴).

به‌نظر ما در نقد چنین دیدگاهی می‌توان گفت: نفی اضافه در خارج و ذهنی دانستن آن نیز مشکل اضافهٔ علم به گذشته و آینده را حل نخواهد کرد. چه، ما به برخی از حالات نفسانی و ذهنی خود در گذشته و آینده علم داریم. این‌جا نیز متعلق معرفت، با آن که چنین متعلق ذهنی است و نه خارجی، معدوم است. ولی باز مشکل اضافهٔ بین وجود (= علم ما به گذشته و آیندهٔ نفسانی و ذهنی‌ای که اکنون معدوم‌اند) و عدم (= متعلق علم ما به گذشته و آیندهٔ نفسانی و ذهنی‌ای که اکنون معدوم‌اند) برجا است! پس در اضافهٔ ذهنی نیز هنوز مشکل علم به گذشته و آینده برجا است!

۷. و أما العلم بالقیامه، فإنه إنما هو فی حکم سیکون، فإن العلم بها أنها ستكون علم

بحال من أحوالها موجود في الذهن مع وجود العلم بأنها هي ستكون لا عند ما تكون، بل قبل ذلك عند ما هي معدومه في الأعيان موجودة في النفس. و أما تصور ماهية القيامة مجردة فإنه غير مضاف إلى شيء في الوجود من حيث هو تصور. و اعلم أن جميع أمثال هذه إضافات إنما تتقرر في الوهم، و المتضائفات فيها أيضا إنما تكون متضائفات في الوهم (ابن سينا، ۱۳۷۸ هـ - ۱۹۵۹ م: ۱۵۴ و نیز رک: ابن سينا، ۲۰۱۵: ۲۵۳؛ و نیز رک: فاضل هندی، ۱۰۸۴ ق: ۶۹).

۸. ولی کاکایی و مقصودی همان بالقوه را نیز با تکلف و بدون هیچ دلیلی به همین وجود ذهنی تفسیر می کنند: «ابن سينا در واقع با طرح ارتباط بالقوه در مقابل ارتباط بالفعل بر مبحث وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی پافشاری می کند» (کاکایی و مقصودی، ۱۳۸۸: ۱۴ و ۱۷).

۹. سيد احمد علوی عاملی (۱۰۶۰ هـ) و حائری مازندرانی گرچه با چندین بار تأکید و تکرار بحث را به همان وجود ذهنی تفسیر می کنند، اما آن ها گاه این نکته اندک متفاوت را دارند:

«... فالمخبر عنه بالذات هو معناه الذهني بالقياس الى الوجود الاستقبالي او الماضي» (علوی عاملی، بی تا: ۶۴). سال؟
 «... از امر خارجی قبل الوقوع فقط حکایت ذهنیه دارد و بعد الوقوع موجود خارجی است نه معدوم» (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۳۲۶).

۱۰. در این جا مصطفی ملکیان نیز در علم به گذشته در کل از همان وجود ذهنی اندیشمندان مسلمان دفاع می کند و می گوید: ما مکان و زمان خاص قضایای تاریخی را فرض می کنیم و همین فرض و اعتبار مکان و زمان خاص در قضیه‌ی ذهنیه (و نه قضیه‌ی ملفوظه) مطابق آن قضایای تاریخی است.

۱۱. و البته دیدیم که در حل تعارض سخنان شیخ اصلاً می‌توان پاسخ نهایی او را همین دانست.

۱۲. دقت شود حتی علم کلی (ابن سینا، ۱۳۸۳- ب: ۳۱۸-۳۰۷) خدا به جزئیات نیز چون پیش از آفرینش متعلق خارجی ندارد طبق این تحلیل پیش از آفرینش علمی بالقوه خواهد بود. روشن است که پاسخ زیر تا جایی که از ظاهر آن قابل فهم است دربارهٔ پس از آفرینش است نه پیش از آفرینش: «... إن کل شیء فإنه واجب بسببه و بالإضافة إلیه؛ فیکون موجوداً بالفعل بالإضافة إلیه» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۸).

۱۳. هم‌چنین، اگر توجه کنیم که برخی معدوم‌ها نه تنها در آینده رخ نخواهند داد، بلکه اصلاً ممکن نیستند، در این صورت ابن سینا پاسخی عام و کلی برای علم به همهٔ معدوم‌های شناختنی پیش‌نهادده است. مثلاً می‌دانیم «همین اکنون محال است ابن سینا در خارج هم باشد و هم نباشد». پس این علم ما همین اکنون و بالفعل حاکی از خارج است ولی مدلولی در خارج ندارد. پس مضاف به چیست؟ این بحث پیچیدگی‌های خاص خود را دارد و چون ما نمی‌توانستیم آن را نیز در این جستار کوتاه طرح کنیم، بررسی تفصیلی آن را به نوشتاری دیگر وامی‌گذاریم.

۱۴. در پایان اشاره به این نکته سودمند است که از سخنان برخی نیز ما هیچ پاسخ کارگشایی نتوانستیم به‌دست آوریم: «... معلوم قیامت نیست بلکه معلوم این است که قیامت خواهد آمد و این معلوم در ظرف علم موجود است؛ یعنی قیامت فعلاً چنان امری است که پس از این خواهد رسید» (آیتی، ۱۳۸۲: ۲۸۲).

۱۵. *التحصیل و بیان الحق بضمان الصدق* (و تا اندازه‌ای *عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفا* نیز) با تکرار عبارت ابن سینا «و لا بالسلب» را نیز افزوده‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۸-۲۸۷؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۳۰؛ فاضل هندی، ۱۰۸۴: ق ۶۴۸).

۱۶. صدرا در شرح این بخش مهم نکاتی دارد که می‌تواند در فهم این «اشاره» سودمند باشد:

ثم اقتضاء السلب وجود الموضوع - كالإيجاب - وإن كان ظاهراً، لكن الشيخ نبه عليه بأن يطلق الحكم على شيء يستلزم الإشارة إليه، والإشارة يستلزم وجود المشار إليه، وإليه أشار بقوله:

«لأن قولنا: «هو» يتضمن إشارة، والإشارة إلى المعدم و الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال.»

لفظة «هو» كناية عن الموضوع، وكان المراد به الضمير الذي في قولنا: «ا» هو «ب».

قيل: ذكر «هو» أو إضمار معناها في النفس غير لازم في الحكم، وألزام نفس الرابطة، وهي ليست معنى هو بعينها ولا فيها إشارة، وذكر «هو» ونحوه على سبيل الإستعارة.

قلنا: المراد صحته ذكره في كل خبر وإن لم يكن لازماً، وبذلك يتم الكلام على أن المدعى بديهى، وما يذكر للدلالة عليه بيته، فلا وقع للمناقشة عليه.

و لا يبعد أن تكون «هو» إشارة إلى الرابطة وتضمنها للإشارة لاقتضائها ارتباط أحد الأمرين بالآخر، وهو لا يتصور بدون توجه العقل إليهما (شيرازى، ۱۳۸۲: ۳۸۹-۳۸۸).

۱۷. می دانیم که بسیاری از فیلسوفان بر این باورند که تصور محض نمی تواند حاکی از خارج و متعلق باشد و تنها هنگامی که علم تصدیقی گردد واقع نما می شود.

۱۸. با این همه، به نظر ما دیدگاه «بالقوة» ابن سینا بر پایه برخی از مبادی فلسفه اسلامی با اصلاح های فراوان قابل بازسازی است به گونه ای که چنین اشکال هایی بر آن وارد نباشد (یا کم تر وارد باشد). این امر مهم را در مقاله «بازسازی راه حل «بالقوة» ابن سینا در حیث التفاتی به گذشته و آینده بر پایه نوعی کل گروی حداقلى» نشان داده ایم.

فهرست منابع

- آیتی، محمدابراهیم. (۱۳۸۲). *مقولات و آرا مربوط به آن*، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن رشد. (۱۳۷۷). *تفسیر ما بعد الطبیعه*، چاپ اول، جلد سوم، تهران: انتشارات حکمت.
- ابن رشد. (۱۹۸۰م). *تلخیص کتاب المقولات*، تحقیق: محمود قاسم و تکمیل و تقدیم و تعلیق: بترورث و هریدی، قاهره: الهیئة المصریة.
- ابن سینا. (۱۳۸۵). *الهیات شفاء*، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب قم.
- ابن سینا. (۱۳۷۹). *التعلیقات*، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا. (۱۳۷۵ هـ). *الشفاء المنطق*، ۵ - البرهان، راجعه و قدم له: ابراهیم مدکور، تحقیق: ابوالعلاء العفیفی، القاهرة: الهیئة العامة لشئون المطابع الامیریة.
- ابن سینا. (۱۳۸۵ هـ - ۱۹۶۵م). *الشفاء المنطق*، ۶- جدل، راجعه و قدم له: ابراهیم مدکور، بتحقیق: احمد فؤاد الاهدانی، القاهرة: الهیئة العامة لشئون المطابع الامیریة.
- ابن سینا. (۱۹۷۰). *الشفاء المنطق*، ۳- العبارة، تصدیق و مراجعه ابراهیم مدکور، بتحقیق: محمود الخصیری، القاهرة: دارالکاتب العربی للطباعة و النشر.
- ابن سینا. (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، الطبعة الاولى، قم: بیدارفر.
- ابن سینا. (۱۳۱۵). *دانش نامه علایی (منطق و فلسفه)*؛ بتصحیح و تحشیه: احمد خراسانی، تهران: چاپخانه مرکزی تهران.
- ابن سینا. (۱۳۷۸ هـ - ۱۹۵۹م). *الشفاء المنطق*، ۲- المقولات، راجعه و قدم له: ابراهیم مدکور، بتحقیق الاساتذة: الأب قنواتی - محمود الخصیری - فؤاد الاهدانی - سعید زاید، القاهرة: اداره نشر التراث العربی.
- ابن سینا. (۱۳۷۳). *برهان شفاء*، ترجمه و پژوهش: مهدی قوام صفری، چاپ اول، تهران: فکر روز.
- ابن سینا. (۱۴۰۰ هـ)؛ *رسائل*، قم: انتشارات بیدارفر.

- ابن سینا. (۱۴۰۵ هـ - الف)؛ منطق المشرقیین، قم: منشورات مکتبه آیه...العظمی مرعشی نجفی.
- ابن سینا. (۱۴۰۵ هـ - ب)؛ القصیده المزدوجہ فی المنطق، قم: منشورات مکتبه آیه...العظمی مرعشی نجفی.
- ابن سینا. (۱۳۶۴). النجاء، چاپ دوم، تهران: مرتضوی.
- ابن سینا. (۱۴۲۰ هـ - ۱۹۹۹ م). رساله فی اقسام العلوم العقلیه، در: دایره المعارف الفلسفه الاسلامیه، یصدرها: فؤاد سزکین، المجلد ۴۲، فی اطار جامعه فرانکفورت - جمهوریه المانیا الاتحادیة: منشورات معهد تاریخ العلوم العربیه و اسلامیه.
- ابن سینا. (۱۳۸۳ - الف). الاشارات و التنبیہات مع شرح الطوسی، الطبعة الاولى، الجز الاول، قم: البلاغه.
- ابن سینا. (۱۳۸۳ - ب). الاشارات و التنبیہات مع شرح الطوسی، الطبعة الاولى، الجز الثالث، قم: البلاغه.
- ابن سینا. (۱۳۵۳). فصل فیما هی صناعه المنطق، در: منطق و مباحث الفاظ، تحقیق مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران: ۲ و ۳.
- ابن سینا. (۲۰۱۵). الهدایة فی المنطق، تحقیق: محمد احمد عبدالحلیم، جلد ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ارسطو (۱۹۸۰). منطق ارسطو، حقه و قدم له: عبدالرحمن بدوی، الطبعة الاولى، الكويت: وكالة المطبوعات و بیروت: دارالقلم.
- برهان مهریزی، مهدی و غلامرضا فیاضی. (۱۳۸۹). «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی»، معرفت فلسفی، سال هفتم، شماره چهارم، صص ۳۸-۱۱.
- بهمنیار بن المرزبان. (۱۳۷۵). التحصیل، تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حائری مازندرانی، محمدصالح. (۱۳۶۲). حکمت بوعلی سینا، جلد سوم، تهران: علمی.

حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۰). سفر نفس: تقریرات استاد دکتر مهدی حائری یزدی، به کوشش: عبدالله نصری، چاپ اول، تهران: انتشارات نقش جهان.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۱ هـ - ۱۳۷۹ ش). الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، الطبعة الاولى، قم: مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه: قسم احیاء التراث الاسلامی.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۹ ق). نهایی المرام فی علم الکلام، تحقیق: فاضل عرفان، چاپ اول، جلد دوم، قم: مؤسسه الإمام الصادق ع.

خوانساری، حسین. (۱۳۷۸). الحاشیه علی الشفاء (الالهیات)، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، قم: دبیرخانه کنگره آقا حسین خوانساری، چاپ اول

رازی، فخرالدین ابن خطیب. (۱۴۱۱ هـ). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبيعیات، چاپ دوم، جلد اول، قم: انتشارات بیدار.

رضایی، رحمت‌الله. (۱۳۸۴). «باور و حیث التفاتی»، معرفت فلسفی، سال سوم، شماره دوم، صص ۷۵-۱۰۰

سبزواری، ملا هادی. (۱۳۶۹ - ۱۳۷۹). شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق: آیت الله حسن زاده آملی، و تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، چاپ اول، جلد سوم، تهران: نشر ناب.

شاکری، محمدتقی. (۱۳۸۹). حیث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی، قم: بوستان کتاب.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، جلد چهارم، بیروت: دار احیاء التراث.

طالقانی، محمد نعیم. (۱۴۱۱ ق). منهج الرشاد فی معرفه المعاد، تحقیق: رضا استادی، چاپ اول، جلد اول، مشهد: آستان قدس رضوی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۴ ق). نهایی الحکمه، تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- علوی عاملی، سید احمد. (بی تا). *مفتاح الشفا و العروة الوثقی*، نسخه‌ی خطی، کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره نسخه: ۱۷۸۷.
- فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن تاج‌الدین حسن بن محمد اصفهانی. (۱۰۸۴ ق). *عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفا*، نسخه خطی، کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره بازیابی: ۱۹۲۰
- کاکایی، قاسم؛ مقصودی، عزت. (۱۳۸۸). «نقد و بررسی "وجود ذهنی" از دیدگاه ابن سینا»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، دوره ۱۰، شماره ۴۰، صص ۲۶-۵.
- لاهیجی، عبد الرزاق. (۱۴۲۸). *سوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق: اکبر اسد علی زاده، جلد چهارم، قم: مؤسسه الامام الصادق، ج ۴
- اللوکری، ابوالعباس فضل بن محمد. (۱۳۷۳). *بیان الحق بضمان الصدق، العلم الالهی*، تحقیق: دکتر سید ابراهیم دیباجی، تهران: مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۶-الف). *شرح الهیات شفاء (مشکات ۱-۳/۱)*، چاپ اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۶-ب). *آموزش فلسفه*، چاپ هفتم، جلد اول، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۷). *شرح الهیات شفاء (مشکات)*، تحقیق و نگارش: عبدالجواد ابراهیمی فر، چاپ اول، جلد سوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۴۰۵ هـ). *تعلیقہ علی نہایۃ الحکمہ*، چاپ اول، قم: مؤسسه در راه حق.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۶۹). *جزوه شرح نہایۃ الحکمہ*، قم: موسسه حوزه و دانشگاه.

نراقی، مهدی. (۱۳۸۰). شرح الالهیات من کتاب الشفاء، به اهتمام: مهدی محقق، چاپ اول، تهران: موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبهٔ تهران با همکاری دانشگاه تهران.

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





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی