

آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره چهاردهم، شماره ۲۵، پاییز - زمستان ۱۳۹۸  
نوع مقاله: علمی - پژوهشی

## نسبت‌های ممکن بین دو شیء در خارج و قضایای شرطی حاکی از آنها\*

□ داوود حیدری<sup>۱</sup>

### چکیده

تحلیل قضایای شرطیه از جمله مهم‌ترین مباحث منطقی است. به نظر می‌رسد که تحلیل زبان‌شناسانه قضایا بدون توجه به واقعیاتی که قضایا از آنها حکایت می‌کنند، تحلیل تمامی نیست. با تکیه بر شناخت واقعیات جهان هستی و دسته‌بندی آنها، راه برای درک قضایای حاکی از آنها هموار می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس با ترسیم نموداری، انحاء اتصال را احصاء نموده و نشان داده است که هر یک از محصورات چهارگانه قضایای شرطی اعم از لزومی، اتفاقی و استصحابی، برای بیان چه نوع اتصالی به کار می‌رود و نیز از این نمودار، موارد کاربرد شرطی متصله سالبه دانسته می‌شود. به نظر می‌رسد تصویر ارائه‌شده از این نمودار در نسخ موجود، دارای برخی اشکالات است که در این مقاله ضمن توضیح انواع اتصال بین دو امر و چگونگی حکایت از آنها به وسیله قضایای شرطی، تصویر درستی از نمودار ارائه شده است.

واژگان کلیدی: مصاحبت، استصحابی، لزومی، اتفاقی، لزوم سلب، سلب لزوم.

### مقدمه

هرچند زبان کارکردهای متنوعی دارد، اما اصلی‌ترین آن انتقال اطلاعات است. از این رو ویژگی برجسته قضایا به عنوان اساسی‌ترین واحد زبانی حکایتگری آنهاست. هر قضیه از نسبی در عالم بیرون از ذهن حکایت می‌کند و صرفاً ساخته و پرداخته ذهن نیست. به همین جهت قضایا متصف به صدق و کذب می‌شوند. چنانچه نسبت گزارش شده در قضیه با نسبت خارجی مطابق باشد، قضیه صادق است و اگر مطابق نباشد، کاذب می‌باشد. نسبی که قضایای حمله از آنها حکایت می‌کنند، نسبت اتحاد و این‌همانی است. نسبی که قضایای شرطی متصله از آنها حکایت می‌کنند، نسبت همراهی، موافقت و مصاحبت بین دو شیء است و نسبی که قضایای شرطی منفصله از آنها حکایت می‌کنند، نسبت انفصال و مابینت بین دو شیء است.

به نظر می‌رسد نقطه آغاز برای تحلیل قضایا، عالم واقع است؛ یعنی ابتدا لازم است با تأملات هستی‌شناسانه، به درک درستی از آنچه که قضایا از آن سخن می‌گویند، دست یابیم. شکی نیست که ذهن و زبان بشری در نگاه او به جهان هستی تأثیر دارد، اما راه برای درک صادقانه حقایق و واقعیت‌ها بسته نیست و انسان قادر است در حد مقدورات خویش و با غلبه بر کژتابی‌های ذهن و زبان، جان و کلام خود را آینه عالم سازد و تصویری واقع‌گرایانه از پیرامون خود ارائه نماید.

از آنجا که قضایا، خواه معقول باشند و خواه ملفوظ، از نسبت‌ها گزارش می‌دهند، برای شناخت بهتر و تحلیل دقیق‌تر قضایا و احکام هر یک، بررسی نسبت‌هایی که در عالم واقع تحقق دارند و قضایا از آنها حکایت می‌کنند، ضروری است. در این مقاله در صدد هستیم با توضیح یکی از نسبت‌های عالم واقع یعنی نسبت مصاحبت و معرفی انواع و ویژگی‌ها، شناخت بهتری از چگونگی حکایت قضایای شرطی متصله از آن نسبت‌ها و مفاد قضایای شرطی و اقسام آن به دست آوریم.

### مصاحبت بین دو شیء

انسان در مواجهه با جهان خارج علاوه بر ادراک اصل واقعیت، کثرت واقعیت را نیز ادراک می‌کند؛ کثرتی که از واحدها شکل گرفته است. بنابراین با شناخت پدیده‌ها و حوادث جهان هستی، وجود دو صفت عمومی به نام وحدت و کثرت در خارج نیز ادراک می‌شود. از این رو می‌توان چنین تقسیمی را ارائه کرد که واقعیت‌ها، یا با یکدیگر وحدت دارند و یا غیرهم‌اند. به تعبیر ارسطو:

«هر چیزی در پیوند با هر چیزی، یا همان یا دیگری است» (ارسطو، ۱۳۷۷: ۳۲۰).

یکی از عوارض وحدت، هوهویت (این‌همانی) است و نیز یکی از عوارض کثرت، غیریت است. از جمله نسبت‌های بین دو امر غیر هم، نسبت سازگاری و ناسازگاری است. از این رو در بین نسبت‌های واقع بین امور، سه نسبت از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردارند:

۱- نسبت هوهویت: هوهویت از عوارض وحدت به شمار می‌آید و به معنای این‌همانی و اتحاد است. در نسبت اتحاد، چیزی بر چیز دیگری حمل می‌شود و شیئی به شیء دیگری نسبت داده می‌شود.

۲- نسبت تبعیت و اتصال: نسبت تبعیت و مصاحبت بین دو حادثه بدین معناست که هر گاه حادثه اول واقع شود، در پی آن حادثه دوم نیز واقع خواهد شد؛ بنابراین حادثه دوم تابع حادثه اول می‌باشد، مانند نسبت بین باریدن باران و خیس شدن زمین، یا نسبت بین شروع کلاس و دیر آمدن برخی شاگردان.

فارابی این نسبت را گونه‌ای از تلازم دانسته است:

«والتلازمان... هما اللذان إذا وجد الأول منهما، وجد الثاني» (فارابی، ۱۴۰۸: ۷۸/۱).

۳- نسبت مابینت و انفصال: نسبت انفصال و تنافی بین دو حادثه بدین معناست که آن دو حادثه ناسازگارند؛ به گونه‌ای که هر دو حادثه با هم محقق نمی‌شوند (هر گاه یکی واقع شود، دیگری واقع نخواهد شد)، مانند نسبت سفید بودن چیزی با سیاه بودن آن چیز؛ و یا هر دو حادثه با هم نفی نمی‌شوند (هر گاه یکی واقع نشود، دیگری واقع خواهد شد)، مانند نسبت بین علت بودن موجودی با معلول بودن آن.

اهمیت این سه نسبت از آن روست که برای بیان هر کدام، هیئت و صورت ویژه‌ای در زبان ساخته شده است. اما نسبت‌های دیگری وجود دارند که هیئت مخصوصی ندارند و از طریق ماده محتوا و قضیه اظهار می‌شوند؛ مثلاً در قضیه «الف بزرگ‌تر از ب است»، نسبت بزرگ‌تر بودن از طریق ماده نشان داده شده است.

### مصاحبت لزومی و انفاقی و استصحابی

در فلسفه اسلامی هنگامی که دو شیء با یکدیگر مقایسه می‌شوند، نسبت بین آن‌ها از سه حالت خارج نیست؛ در حالت اول، وجود یکی مستدعی وجود دیگری است. در حالت دوم، وجود یکی مستدعی عدم دیگری است. و در حالت سوم، پیوند ضروری بین وجود و یا عدم آن دو شیء نیست، یعنی با وجود یکی از آن دو، وجود و یا عدم دیگری امکان دارد. فیلسوفان اسلامی از این سه حالت به ترتیب با نام‌های وجوب بالقیاس، امتناع بالقیاس و امکان بالقیاس یاد می‌کنند (نراقی، ۱۳۸۰: ۴۹۲/۲؛ میرداماد، ۱۳۹۱: ۲۳۱-۲۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۷/۱ و ۱۵۸-۱۶۱؛ همو، بی‌تا: ۳۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۵۱/۲-۲۵۳).

در نگاه فیلسوفان اسلامی، نظام علی و معلولی در جهان هستی به گونه‌ای است که اجزاء آن تکویناً همدیگر را طلب می‌کنند. این طلب، استدعا و نسبت تکوینی خارجی که بین دو شیء در عالم واقع برقرار است و از آن به وجوب بالقیاس الی الغیر تعبیر می‌شود، بر محور اصل علیت بنا می‌شود؛ زیرا وجوب بالقیاس الی الغیر تنها در جایی است که بین آن دو امر رابطه واقعی برقرار باشد و ربط واقعی نیز تنها بر محور علیت شکل می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ج: ۴۱؛ همو، ۱۴۰۴الف: ۱۳۲-۱۳۳؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۱۷/۲ و ۴۳/۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۸۳؛ همو، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۷۷، ۱۴۱-۱۴۲ و ۱۷۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۴/۱ و ۱۵۸-۱۵۹؛ همو، بی‌تا: ۳۱-۳۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۵۱/۲-۲۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۸۶/۲).

میرداماد با صراحت می‌گوید:

«والوجوب بالقیاس الی الغیر لا یكون للشیء إلا بالقیاس الی ما هو علّة أو معلول له، أو ما هو معه فی معلولیة علّة واحدة. وریثما لیست علاقة العلیة والمعلولیة لیس وجوب بالقیاس. فإذن کلّ منهما لا یأیی ذاته أن یتقرّر ویوجد ولیس یتقرّر ویوجد الآخر وإن

كان كلّ يجب بالنظر إلى ذاته أن يوجد ويمنع أن لا يوجد» (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۱۲۲).

وجوب بالقياس الى الغير با توجه به برگشت آن به اصل علت، بر سه گونه خواهد بود:

- ۱- وجوب معلول نسبت به علت؛ وجود علت مستدعی وجود معلول است.
- ۲- وجوب علت نسبت به معلول؛ وجود معلول مستدعی وجود علت است.
- ۳- وجوب معلول نسبت به معلول دیگر همان علت؛ وجود معلول علت واحد مستدعی وجود معلول دیگر همان علت است.

استدعاء در مورد اول به معنای اقتضاء، علت و تأثیر است؛ از این رو نسبتی است از سوی علت به معلول، یعنی وجود علت ضرورتاً وجود معلول را اقتضاء می‌کند. استدعاء در مورد دوم به معنای احتیاج است، یعنی وجود معلول نیازمند وجود علت است و استدعاء در مورد سوم نه به معنای اقتضاء است و نه به معنای احتیاج و صرفاً از تلازم دو طرف به یکدیگر حکایت می‌کند. از این رو گفته شده است مراد از استدعاء در بحث وجوب بالغير، همان اقتضاء و علت است، اما در بحث وجوب بالقياس الى الغير اعم از اقتضاء و تقاضاست (همان: ۱۴۰-۱۴۴؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۲۷-۲۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۷/۱ و ۱۵۸-۱۶۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۵۱/۲-۲۵۳؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: ۴۸-۴۹).

بر پایه نسبت سه‌گانه وجوب، امتناع و امکان بالقياس الى الغير، منطق‌دان قضیه شرطی را شامل سه قسم لزومی، عنادی و اتفاقی می‌داند. به عبارت دیگر، کیفیت نسبت مقدم و تالی در قضایای شرطی در حقیقت نسبت‌های وجوب، امتناع و امکان بالقياس الى الغير را بیان می‌کند. علاقه لزومی بین تالی و مقدم، حکایت از رابطه وجوب بالقياس دارد و نسبت عنادی، حاکی از امتناع بالقياس است و قضیه‌ای که در آن نه علاقه لزومی وجود دارد و نه علاقه عنادی، بلکه نسبت بین مقدم و تالی اتفاقی است، بر امکان بالقياس دلالت دارد (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۲۹۲-۲۹۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۷/۱ و ۲۴۰-۲۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: ۶۶-۶۷).

بنابراین از منظر منطق‌دانان، حکم به مصاحبت بین دو شیء، یا با توجه به علاقه ذاتی بین آن دو شیء است و یا بدون لحاظ علاقه ذاتی. مصاحبت با علاقه، مصاحبت



مصاحبت احتمالی اعم از مصاحبت استصحابی است و مصاحبت استصحابی اعم از مصاحبت اتفاقی و مصاحبت لزومی است.

### مصاحبت ایجابی و سلبی

نسبت مصاحبت بین دو شیء از دو حال خارج نیست؛ یا شیء اول با شیء دوم بالفعل همراه و مصاحب است و یا شیء اول بالفعل با عدم شیء مصاحبت دارد. مصاحبت را در صورت نخست مصاحبت ایجابی، و در صورت دوم مصاحبت سلبی می‌نامیم.

شکی نیست که بین دو شیء در آن واحد، امکان ندارد هم مصاحبت ایجابی برقرار باشد و هم مصاحبت سلبی؛ یعنی شیء اول نمی‌تواند در آن واحد، هم با شیء دوم و هم با عدم شیء دوم مصاحبت داشته باشد و نیز شیء اول نمی‌تواند در آن واحد، نه با شیء دوم و نه با عدم شیء دوم مصاحبت نداشته باشد. به بیان دیگر، عدم مصاحبت با شیء به معنای مصاحبت با عدم شیء است. دلیل این مطلب آن است که در عالم واقع امر واحد نمی‌تواند مصاحب اجتماع نقیضین و یا ارتفاع نقیضین باشد (بهری، ۱۳۹۶: ۱۹۵؛ همو، ۱۳۹۵: ۱۳۸-۱۳۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۰: ۱۷۰ و ۲۱۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۴۹؛ علامه حلی، ۱۳۶۲: ۴۸). خواجه در این باره می‌گوید:

«... فَلَائِه لَمَّا اسْتَلْزَمَ الْمَقْدَمُ التَّالِيَّ، وَجِبَ أَنْ لَا يَسْتَلْزِمَ عَدَمَهُ، لِامْتِنَاعِ اسْتَلْزَامِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ لِلنَّقِيضَيْنِ... فَلَائِه لَمَّا لَمْ يَسْتَلْزِمِ الْمَقْدَمُ التَّالِيَّ، وَجِبَ أَنْ يَسْتَلْزِمَ نَقِيضَهُ، وَإِلَّا لَزِمَ أَنْ لَا يَسْتَلْزِمَ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ شَيْئًا وَلَا نَقِيضَهُ، وَإِنَّهُ مُحَالٌ... نَعَمَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ يَجِبُ أَنْ يَجَامَعَ أَحَدَ طَرَفِي النَّقِيضِ، وَإِلَّا لَزِمَ ارْتِفَاعُ النَّقِيضَيْنِ فِي الْخَارِجِ، وَإِنَّهُ مُحَالٌ» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳: ۵۱).

بنابراین اگر شیء اول را با «ق» و شیء دوم را با «ک» نشان دهیم، ترکیب‌های زیر صادق نخواهند بود.

- اگر «ق» آنگاه «ک» و «نه ک».

- اگر «ق» آنگاه چنین نیست که «ک» و چنین نیست «نه ک».

از سوی دیگر مصاحبت استصحابی، اعم از مصاحبت لزومی و مصاحبت اتفاقی

است؛ در نتیجه عدم مصاحبت لزومی و عدم مصاحبت اتفاقی، اعم از عدم مصاحبت است (فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۲۷؛ ابن کمونه، ۱۴۰۲: ۱۷۵؛ میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۲۹۳). ممکن است بین دو شیء مصاحبت لزومی نباشد، اما اصل مصاحبت برقرار باشد و همچنین ممکن است بین دو واقع مصاحبت اتفاقی نباشد، اما اصل مصاحبت برقرار باشد. نکته دیگر آنکه هرچند مصاحبت ایجابی و مصاحبت سلبی با هم قابل جمع و قابل رفع نیستند، اما مصاحبت لزومی ایجابی و مصاحبت لزومی سلب با هم قابل جمع نیستند، ولی قابل رفع می‌باشند. پس نفی یکی معادل اثبات دیگری نیست. نیز مصاحبت اتفاقی ایجابی و مصاحبت اتفاقی سلب با هم قابل جمع نیستند، ولی قابل رفع می‌باشند. بنابراین نفی یکی معادل اثبات دیگری نیست. به طور کلی می‌توان گفت که بین مصاحبت ایجابی و مصاحبت سلبی، اگر لزومی و یا اتفاقی باشند، رابطه تضاد برقرار است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۳۶۸/۲). اما بین اصل مصاحبت ایجابی و مصاحبت سلبی رابطه تناقض برقرار است.

به دو تعبیر زیر توجه کنید:

- لزوم سلب مصاحبت شیء دوم از شیء اول (لزوم سلب مصاحبت ایجابی)،  
 - لزوم مصاحبت سلب شیء دوم با شیء اول (لزوم مصاحبت سلبی)،  
 با تأمل در این دو تعبیر درمی‌یابیم که آن دو معادلند؛ یعنی اگر سلب مصاحبت بین دو امر لزومی باشد، بدین معنا خواهد بود که اگر امر اول تحقق داشته باشد، ضرورتاً نباید امر دوم هم محقق باشد، یعنی بالضروره باید عدم امر دوم تحقق داشته باشد.

### امکان مصاحبت امری با دو امر متناقض

در کتب علمی، مثال‌های فراوانی می‌یابیم که بین دو امر، هم اتصال الإيجاب برقرار است و هم اتصال السلب؛ یعنی امر اول، هم با امر دوم و هم با عدم آن مصاحبت برقرار کرده است و یا اینکه امر اول، نه با امر دوم و نه با عدم آن مصاحبت ندارد. به این مثال توجه کنید:

- اگر واجب‌الوجود نیازمند باشد، آنگاه واجب‌الوجود، واجب‌الوجود نخواهد بود.

- اگر عدد فردی بر دو قابل قسمت باشد، آنگاه آن عدد فرد، فرد نخواهد بود.



- اگر دو چیز، مثل «الف» و «ب»، هر یک علت دیگری باشد، مستلزم آن است که «الف» در مرتبه واحد، هم باشد تا «ب» را به وجود آورد و هم نباشد تا «ب» آن را به وجود آورد.

همچنین در بسیاری از استدلال‌ها چنین گفته می‌شود که فلان امر مستلزم اجتماع نقیضین است و یا فلان امر مستلزم ارتفاع نقیضین است و به طور کلی محور برهان خلف قضیه شرطیه‌ای است که نشان می‌دهد امری مستلزم اجتماع و یا ارتفاع نقیضین است و چنانچه مصاحبت چیزی با اجتماع و یا ارتفاع نقیضین انکار شود، برهان خلف از کار می‌افتد.

از نظر فیلسوفان مسلمان، این همانی و مصاحبت همانند هر حکم دیگری برگرفته از عالم واقع است و در بستر اصل واقعیت شکل می‌گیرد و اعتبار خود را از اصل واقعیت و اصل عدم تناقض دریافت می‌کند. با انکار اصل واقعیت و اصل عدم تناقض، همه احکام فرو می‌ریزد و دیگر نمی‌توان هیچ حکمی کرد. اگر کسی تناقض را بپذیرد، در هیچ موردی نمی‌تواند سخن معناداری را بیان کند و راهی جز قبول سفسطه نخواهد داشت. برای مثال شکی نیست که قضایای زیر صادق‌اند:

- مربع چهارضلعی است.

- مثلث چهارضلعی نیست.

اما ترکیب «مربع مثلث» صرفاً یک اتفاق زبانی است و نفس الامری ندارد. اگر کسی چیزی به نام «مربع مثلث» را واقعی بپندارد و بگوید: «مربع مثلث» چهارضلعی است و چهارضلعی نیست»، سخنی ناروا گفته است؛ زیرا چهارضلعی بودن مربع و سه‌ضلعی بودن مثلث، احکامی مربوط به عالم واقع‌اند. اگر کسی فرض محالی را بپذیرد، گویا اصل واقعیت و اصل عدم تناقض را که مبنای هر گونه حکمی است، مردود می‌داند. در این صورت بر چه پایه‌ای مجاز است که بگوید: «مربع مثلث» چه ویژگی دارد و چه ویژگی ندارد؟ در نسبت مصاحبت نیز این گونه است. به این دو قضیه توجه کنید:

- اگر شیئی انسان باشد، آن شیء لاانسان نیست.

- اگر شیئی لاانسان باشد، آن شیء انسان نیست.

حال اگر کسی مقدم‌ها را ترکیب کند و بپذیرد که شیء واحدی هم انسان و هم لایانسان باشد، در حقیقت پذیرفته است که دو امر متناقض می‌توانند با هم جمع شوند. با پذیرش امکان جمع نقیضین، دیگر نه می‌توان حکم به مصاحبت کرد و نه می‌توان حکم به عدم مصاحبت کرد. بنابراین در قضیه «اگر شیئی انسان و لایانسان باشد، نه انسان است و نه لایانسان»، از واقع حکایت نمی‌شود و بحسب نفس الامر پیوندی بین مقدم و تالی وجود ندارد و حقیقتاً مصاحبتی نیست. بنابراین به طور کلی می‌توان گفت که امر ممتنع و محال، هیچ حکم، اثر و پیامدی ندارد. خواجه در این باره صریحاً گفته است:

«ومما يجب أن يعلم أن المحال من حيث كونه محالاً، بل المعدوم من حيث كونه معدوماً، لا يمكن أن يحكم عليه بأنه يستلزم شيئاً، بل يمكن أن يحكم عليه بأنه لا يستلزم شيئاً» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۰: ۱۷۰).

البته کسی که امر محالی را می‌پذیرد، باید ملتزم به عواقب و لوازم سخن خود باشد. بر این اساس، ابن سینا از دو گونه لزوم یاد کرده است: لزوم به حسب نفس الامر (لزومی با مقدم غیر محال) و لزوم به حسب الزام (لزومی با مقدم محال) (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۷/۲-۲۴۰، ۲۶۶ و ۲۶۹) و خواجه نصیر نیز قسم اول را لزومی حقیقی و قسم دوم را لزومی لفظی نامیده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۲۷۳/۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۱۷).

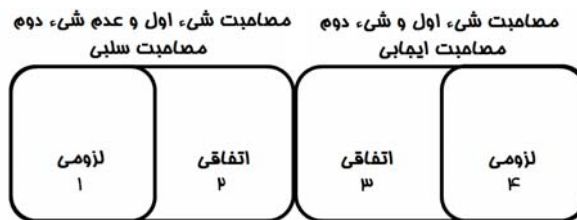
در لزوم حقیقی، مقدم به معنای حقیقی و در واقع و نفس الامر مستلزم تالی است. اما در لزوم لفظی و لزوم به حسب الزام، مقدم به معنای حقیقی و در نفس الامر مستلزم تالی نیست، بلکه نحوه استعمال لفظ ایجاب می‌کند که در صورت پذیرفتن مقدم، تالی نیز پذیرفته شود؛ یعنی کسی که مقدم محال را پذیرفته باشد، ملزم به پذیرش تالی است، مانند: «اگر پنج زوج است، پس عدد است».

این قضیه در لفظ صادق، اما در معنا کاذب است؛ زیرا مشتمل بر وضع محالی است و بین مقدم و تالی ناسازگاری و منافات وجود دارد. به عبارت دیگر در واقع و نفس الامر اگر چیزی پنج باشد، لزوماً عدد است و نیز اگر چیزی زوج باشد، لزوماً عدد است، اما اگر چیزی پنج زوج باشد، به نحو حقیقی مستلزم آن نیست که عدد باشد؛ زیرا به معنای آن است که پنج زوج یکی از اعداد باشد و حال آنکه چنین عددی

نداریم، بلکه تنها می‌توان کسی را که زوج بودن پنج را پذیرفته، ملزم به پذیرش عدد بودن آن کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲/۲۳۹-۲۴۰؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳: ۲/۴۳۶-۴۴۲).

### مصاحبت از حیث شمول زمانی

از آنچه تا کنون بیان شد، می‌توان نمودار زیر را برای نمایش روابط بین اقسام مصاحبت ترسیم کرد:



منطقه «۱» و «۲» مصاحبت ایجابی، و منطقه «۳» و «۴» مصاحبت سلبی را نشان می‌دهند و نیز منطقه «۱» و «۴» مصاحبت لزومی، و منطقه «۲» و «۳» مصاحبت اتفاقی را نشان می‌دهند. مصاحبت اعم از استصحابی، لزومی و یا اتفاقی، از حیث زمانی سه گونه است:

اول: در تمام اوقات بین شیء اول با شیء دوم مصاحبت برقرار باشد (همواره مصاحبت ایجابی).

دوم: در تمام اوقات بین شیء اول با سلب شیء دوم مصاحبت برقرار باشد (همواره مصاحبت سلبی).

سوم: در برخی اوقات بین شیء اول با شیء دوم مصاحبت برقرار باشد و در برخی اوقات بین شیء اول با سلب شیء دوم مصاحبت برقرار باشد (گاهی مصاحبت ایجابی و گاهی مصاحبت سلبی).

حال با ادغام سه تقسیم‌بندی زیر برای مصاحبت:

- ۱- اقسام مصاحبت از حیث زمانی (همیشه و گاهی)،
- ۲- اقسام مصاحبت از حیث وجود علاقه (لزومی و اتفاقی)،
- ۳- اقسام مصاحبت از حیث ایجاب و سلب (ایجابی و سلبی)،

به ده حالت دست می‌یابیم که هر کدام گونه خاصی از مصاحبت بین دو شیء را بیان می‌کنند. این ده حالت در جدول زیر نشان داده شده‌اند:

منطقه	نوع مصاحبت	ردیف	زمان موافقت
۱	همیشه لزومی ایجابی	۱	موافقت در همه اوقات
۲	همیشه اتفاقی ایجابی	۲	
۲و۱	گاهی لزومی ایجابی و گاهی اتفاقی ایجابی	۳	
۳و۱	گاهی لزومی ایجابی و گاه اتفاقی سلبی	۴	موافقت در بعض اوقات و عدم موافقت در بعض اوقات
۴و۱	گاه لزومی ایجابی و گاه لزومی سلبی	۵	
۳و۲	گاهی اتفاقی ایجابی و گاهی اتفاقی سلبی	۶	
۴و۲	گاهی اتفاقی ایجابی و گاهی لزومی سلبی	۷	عدم موافقت در همه اوقات
۴و۳	گاهی اتفاقی سلبی و گاهی لزومی سلبی	۸	
۳	همیشه اتفاقی سلبی	۹	
۴	همیشه لزومی سلبی	۱۰	

حال باید دید که هر یک از انواع قضایای شرطی متصله، از کدام یک از حالات مصاحبت بین دو شیء در عالم واقع حکایت می‌کند. به تعبیر دیگر برای بیان هر یک از این حالات مصاحبت بین دو شیء، از چه قضیه متصله‌ای می‌توان استفاده کرد.

### اقسام قضایای شرطی

نسبت در قضایای شرطی صرفاً موافقت، اتصال، مصاحبت و همراهی مقدم و تالی را بیان می‌کند؛ یعنی اگر مقدم تحقق داشته باشد، تالی نیز تحقق خواهد داشت. حال اگر سبب مصاحبت، علاقه ذاتی بین مقدم و تالی باشد، قضیه حاکی از آن، شرطی متصله لزومی است و در غیر این صورت، شرطی متصله اتفاقی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۲۳۳/۲-۲۳۷، ۲۶۵ و ۲۷۱؛ بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۴۹: ۴۴؛ فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۰۷؛ خونجی، ۱۳۸۹: ۱۹۸؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۱۱۱؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳: ۴۲۸/۲-۴۳۰). فارابی متصله را به دو قسم بالطبع و ضروری، و بالاتفاق و الوضع و الاصطلاح تقسیم کرده (فارابی، ۱۴۰۸: ۷۹-۷۸/۱ و ۴۵۰-۴۵۱) و ساوی نیز متصله را به حقیقی و غیر حقیقی تقسیم نموده است (ساوی، ۱۳۸۳: ۲۷۷). شرطی متصله مقسم که در آن صرفاً به مطلق اتصال و

مصاحبت حکم می‌شود، صرف نظر از اینکه لزومی باشد و یا اتفاقی، شرطی متصله مطلق یا استصحابی یا مصاحبت نامیده شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲/۲۳۴، ۲۳۷، ۲۵۰ و ۲۷۹؛ فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۲۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۱۷/۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۵۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۴۷/۱؛ جرجانی، ۱۳۸۴: ۲۲۷ و ۳۰۰؛ عبدالرحیم، ۱۴۲۱: ۳۰۴؛ لکهنوی، ۱۴۳۹: ۵۴۴).

### قضایای متصله موجبیه

در قضایای متصله موجبیه، حکم به اتصال می‌شود. اتصال اگر بین مقدم و تالی باشد، مصاحبت ایجابی و اگر بین مقدم و عدم تالی باشد، مصاحبت سلبی خواهد بود. بنابراین قضایای متصله موجبیه نیز دو گونه‌اند: متصله الإيجاب و متصله السلب. با توجه به تقسیم متصله به لزومیه و اتفاقیه، قضایای لزومیه موجبیه نیز به لزومیه الإيجاب و لزومیه السلب و قضایای اتفاقیه موجبیه هم به اتفاقیه الإيجاب و اتفاقیه السلب تقسیم می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۶۰؛ فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۲۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۲/۱؛ همو، ۱۳۶۷: ۹۶؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۵: ۳۸۹؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۳۰۷؛ میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۱۲۶).

مصاحبت مقدم و عدم تالی		مصاحبت مقدم و تالی	
متصله الإيجاب	اگر ق آنگاه ک	متصله السلب	اگر ق آنگاه نه ک
لزومیه الإيجاب	اگر ق آنگاه لزوماً ک	لزومیه السلب	اگر ق آنگاه لزوماً نه ک
اتفاقیه الإيجاب	اگر ق آنگاه اتفاقاً ک	اتفاقیه السلب	اگر ق آنگاه اتفاقاً نه ک

در آثار منطقی، به جایگاه صوری الفاظ دال بر لزوم و اتفاق توجهی نشده است. به نظر می‌رسد در قضایای موجبیه، تغییر محل قرار گرفتن این الفاظ، تغییر معنایی ایجاد نمی‌کند. منطق دانان عموماً برای بیان اتفاقی یا لزومی بودن شرطی، مثال‌هایی مانند قضایای زیر آورده‌اند:

- لزومیة [اتفاقیة] إذا ق فک.
- إذا ق فک لزومیة [اتفاقیة].
- إذا ق فک لزومیة [اتفاقیة].
- إذا ق فیلزم أن یکون ک.

### قضایای متصله سالبه

در قضایای شرطی موجهه، به تحقق نسبت شرطی حکم می‌شود. در قضایای شرطی سالبه، همان امری سلب می‌شود که ایجاب بدان تعلق گرفته است. در شرطی متصله سالبه که اتصال و مصاحبت سلب می‌شود، اگر مصاحبت لزومی باشد، لزوم سلب می‌شود و اگر مصاحبت اتفاقی باشد، اتفاق سلب می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲/۲۵۸-۲۶۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۷۳؛ همو، ۱۳۶۴: ۴۵؛ ساوی، ۱۳۸۳: ۱۷۰ و ۲۷۶؛ بغدادی، ۱۳۷۳: ۷۴؛ فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۲۱ و ۲۲۶-۲۲۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۱۷/۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۰۴-۱۰۵؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۸۲). ابن سینا از دو گروه یاد می‌کند که دیدگاه دیگری دارند. گروه اول کسانی‌اند که گمان کرده‌اند شرطی، ایجاب و سلب ندارد و شرطی متصله جای ایجاب و شرطی منفصله جای سلب قرار دارد و گروه دوم کسانی‌اند که سلب شرطی متصله را به سلب تالی می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲/۲۳۳ و ۲۵۹-۲۵۸).

بر این نکته تأکید می‌شود که سلب اتصال، غیر از اتصال سلب است و سلب لزوم، غیر از لزوم سلب است و سلب اتفاق، غیر از اتفاق سلب است. اتصال سلب، لزوم سلب و اتفاق سلب در واقع قضایای موجهه‌اند که در آن‌ها سلب تالی به نحو لزومی یا اتفاقی، مصاحب مقدم قرار داده شده است. ابن النقیس منطق دان قرن هفتم با بیانی روشن به تمایز سلب لزوم و لزوم سلب اشاره می‌کند:

«فإنَّها إِنَّمَا تكون سالبة إذا كان حکمها سلب لزوم التالی لا لزوم سلب التالی، فیکون معناها إذا كانت سالبة أَنَّهُ لیس إذا كان أ ب یلزمه ج د، أو کَلِّما كان أ ب فلیس یلزمه ج د، وأَمَّا إذا كان معناها أَنَّهُ إذا كان أ ب یلزمه سلب ج د، أی لزمه أن لا یکون ج د، فإنَّها موجبة وتشبه المعدولة من الحملیات» (ابن النقیس، ۲۰۰۹: ۸۴-۸۵).

برای مثال، قضیه «لیس البتة إذا ق فیلزم ک»، متصله سالبه (سالبة اللزوم) است و صرفاً مصاحبت لزومی بین تالی و مقدم را سلب می‌کند؛ اما قضیه «إذا ق فیلزم لیس [لا یکون] ک»، متصله موجهه (لازمة السلب) است که در آن بین سلب تالی و مقدم، مصاحبت لزومی برقرار شده است. برای تمایز صوری بین قضایای لازمة السلب و سالبة اللزوم، و بین اتفاقیة السلب و سالبة الاتفاق می‌توان این گونه توافق کرد که در سلب اتصال (لزومی یا اتفاقی)، سلب پیش از ادات اتصال و در اتصال سلب، سلب پس از ادات اتصال واقع می‌شود.

سالبه الاستصحاب	ليس إذا ق فك
سالبه اللزوم	ليس إذا ق فيلزم ك
سالبه الاتفاق	ليس إذا ق فيتفق ك
استصحابية السلب	إذا ق فليس [لا يكون] ك
لازمة السلب	إذا ق فيلزم ليس [لا يكون] ك
اتفاقية السلب	إذا ق فيتفق ليس [لا يكون] ك

### قضایای شرطی موجبہ حاکی از نسبت بین دو واقع

پس از بررسی حالات ممکن ده گانه بین دو شیء از حیث مصاحبت با یکدیگر در عالم واقع و اقسام قضایای شرطی، حال باید دید که چگونه و از کدام قضیه شرطی می توان برای بیان آن حالات ده گانه که بین دو شیء متصور است، استفاده کرد.

منطقه	قضیه موجبہ حاکی نوع مصاحبت	نوع مصاحبت		
		لزومی	همیشگی	ایجابی
۱	کَلِّما کان ق فیلزم ك		همیشگی	ایجابی
۲	کَلِّما کان ق فیفتق ك	اتفاقی		
۲و۱	کَلِّما کان ق فك	استصحابی		
۱	قد یكون إذا کان ق فیلزم ك	لزومی	گاهی	سلبی
۲	قد یكون إذا کان ق فیفتق ك	اتفاقی		
۲و۱	قد یكون إذا کان ق فك	استصحابی		
۳و۴	قد یكون إذا کان ق فلاك	استصحابی		
۳	قد یكون إذا کان ق فیفتق لاک	اتفاقی	همیشگی	مصلحتی و نه رک
۴	قد یكون إذا کان ق فیلزم لاک	لزومی		
۳	کَلِّما کان ق فلاك	استصحابی		
۳	کَلِّما کان ق فیفتق لاک	اتفاقی		
۴	کَلِّما کان ق فیلزم لاک	لزومی		

از آنجا که در شرطی متصله سالبه، همان حکمی سلب می شود که در موجبہ اثبات شده است، بنابراین شرطی متصله سالبه مواردی را شامل می شود که موجبہ شامل آن نیست. شرطی سالبه کلیه، حکایتگر مناطقی است که موجبہ جزئیہ در آن مناطق صادق نباشد و شرطی سالبه جزئیہ، حکایتگر مناطقی است که موجبہ کلیه در آن مناطق

صادق نباشد. جدول زیر مفاد و صورت قضایای شرطی استصحابی را نشان می‌دهد:

صورت قضیه	مفاد قضیه	
إذا كان ق ف ك	۱- مصاحبت ایجابی	موجبه
إذا كان ق ف لاک (إذا كان ق فلیس ك)	۲- مصاحبت سلبی	
لیس إذا كان ق ف ك	۳- مصاحبت ایجابی	سالبه
لیس إذا كان ق ف لاک (لیس إذا كان ق فلیس ك)	۴- مصاحبت سلبی	

- از نگاه منطق دانان مسلمان، چهار قضیه استصحابی فوق، روابط زیر را با هم دارند:
- ۱- قضیه موجبه دارای مصاحبت ایجابی با قضیه موجبه دارای مصاحبت سلبی قابل اجتماع و ارتفاع نیستند.
  - ۲- قضیه سالبه دارای مصاحبت ایجابی با قضیه سالبه دارای مصاحبت سلبی قابل اجتماع و ارتفاع نیستند.
  - ۳- قضیه موجبه دارای مصاحبت ایجابی و قضیه سالبه بیانگر مصاحبت سلبی متلازم‌اند.
  - ۴- قضیه موجبه دارای مصاحبت سلبی و قضیه سالبه بیانگر مصاحبت ایجابی متلازم‌اند.
- (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲/۳۶۶-۳۶۷؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳: ۲/۵۰۳-۵۰۴).

جدول زیر مفاد قضایای شرطی لزومی را نشان می‌دهد:

صورت قضیه	مفاد قضیه	
إذا كان ق فیلزم ك	۱- لزوم مصاحبت ایجابی	موجبه
إذا كان ق فیلزم لاک	۲- لزوم مصاحبت سلبی	
إذا كان ق فیلزم أن لا یكون ك	۳- لزوم سلب مصاحبت ایجابی	
إذا كان ق فیلزم أن لا یكون لاک	۴- لزوم سلب مصاحبت سلبی	
لیس إذا كان ق فیلزم ك إذا كان ق فلیس یلزم ك	۵- سلب لزوم مصاحبت ایجابی	سالبه
لیس إذا كان ق فیلزم لاک إذا كان ق فلیس یلزم لاک	۶- سلب لزوم مصاحبت سلبی	
لیس إذا كان ق فیلزم أن لا یكون ك إذا كان ق فلیس یلزم أن لا یكون ك	۷- سلب لزوم سلب مصاحبت ایجابی	
لیس إذا كان ق فیلزم أن لا یكون لاک إذا كان ق فلیس یلزم أن لا یكون لاک	۸- سلب لزوم سلب مصاحبت سلبی	



از نگاه منطق‌دانان مسلمان، قضایای لزومی روابط زیر را با هم دارند:

۱- سلب لزوم به یکی از دو شکل بیان می‌شود؛ یا ادات سلب مانند «لیس» ابتدای قضیه آورده می‌شود و یا آنکه ادات سلب قبل از الفاظ دال بر لزوم قرار می‌گیرد، مانند دو مثال زیر:

- لیس إذا كان ق فيلزم ك.

- إذا كان ق فليس يلزم ك.

۲- در قضیه لزومی که در آن به لفظ لزوم اشاره شده باشد، دو احتمال داده شده است:

یک- لزوم از اجزاء نسبت و هیئت قضیه است و نه تالی.

دو- لزوم از اجزاء تالی است و نه نسبت (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۲۸۰). در این حالت با رفع تالی، لزوم که جزء تالی است نیز رفع می‌شود. برای مثال به قضیه زیر توجه کنید:

- إذا كان ق فيلزم ك.

در این قضیه، اگر لزوم را از اجزاء هیئت قضیه بدانیم در صورت نقض تالی، قضیه این گونه خواهد بود:

- إذا كان ق فيلزم أن لا يكون ك.

اما اگر لزوم را به عنوان جزء تالی بگیریم، با نقض تالی، قضیه این گونه خواهد بود:

- إذا كان ق فليس يلزم أن يكون ك.

شکی نیست که عبارت «لیس يلزم أن يكون ك» عام‌تر از عبارت «يلزم لا يكون ك» می‌باشد.

بنا بر آنچه گفته شد، به بررسی رابطه پنج قضیه زیر اشاره می‌شود:

[۱] إذا كان ق فيلزم ك.

[۲] إذا كان ق فيلزم لا ك.

[۳] إذا كان ق فليس يلزم ك.

[۴] إذا كان ق فليس يلزم لا ك.

[۵] لیس إذا كان ق فليس يلزم ك.

الف) قضیه موجبه دارای مصاحبت ایجابی با قضیه موجبه دارای مصاحبت سلبی (یعنی قضیه [۱] و [۲]) قابل اجتماع نیستند، ولی قابل ارتفاع می‌باشند؛ زیرا مقدم واحد ممکن است نه ملزوم برای شیء و نه ملزوم برای نقیض آن شیء واقع شود. به عبارت دیگر ممکن است بین ق و ك و نیز بین ق و لاك رابطه اتفاقی برقرار باشد. حال اگر قضیه [۲] را سلب نماییم قضیه [۴] به دست می‌آید:

[۴] إذا كان ق فليس يلزم لاك.

با توجه به نموداری که قبلاً برای نمایش روابط بین اقسام مصاحبت ارائه شد، درمی‌یابیم که قضیه [۴] منطقه «۴» را نفی می‌کند. با نفی این منطقه، منطقه «۱»، «۲» و «۳» محتمل خواهد بود. بنابراین قضیه [۴] لازم اعم قضیه [۱] است.

ب) قضیه موجبه دارای مصاحبت ایجابی با قضیه سالبه دارای مصاحبت ایجابی (یعنی قضیه [۱] و [۳]) قابل اجتماع و ارتفاع نمی‌باشند؛ زیرا مقدم شرطی متصله ممکن نیست که بین لزوم تالی و عدم لزوم آن جمع کند و یا خالی از هر دو باشد. هرگاه اجتماع و ارتفاع دو قضیه محال باشد، هر یک از دو قضیه با نفی دیگری متلازم خواهد بود. بنابراین قضیه [۱] با قضیه [۵] که نفی قضیه [۳] است، متلازم است. قضیه [۵] منطقه «۲»، «۳» و «۴» را نفی می‌کند. با نفی این سه منطقه، منطقه «۱» اثبات می‌شود. به عبارت دیگر در قضیه [۵]، نفی نفی لزوم شده که برابر با اثبات لزوم است. از این رو قضیه [۵] لازم مساوی قضیه [۱] است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۱۵۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۲).

آنچه را که درباره مفاد قضایای شرطی لزومی بیان شد، درباره مفاد قضایای شرطی اتفاقی نیز می‌توان جاری ساخت.

خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس جدولی را آورده است (۱۳۶۱: ۱۸۱)، که در نسخ مختلف از کتاب، به شکل‌های متفاوتی ترسیم شده است که فهم آن را با دشواری همراه می‌کند. خواجه در آن جدول به بیان حالات ده گانه‌ای که در بالا اشاره شد، پرداخته و در برابر هر یک نشان داده است که کدام یک از محصورات چهارگانه قضایای متصله اربعه اعم از لزومی، اتفاقی، استصحابی و احتمالی قرار می‌گیرد. با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد که تصویر زیر صحیح باشد:



آن‌هاست. برای درک مقصود آنان، صرف تحلیل‌های زبان‌شناسانه کفایت نمی‌کند.

۲- مصاحبت و اتصال از احکام عالم واقع است. بنابراین برای امر ممتنع هیچ حکمی درباره اتصال و یا عدم اتصال آن با امر دیگر جاری نمی‌شود، مگر به تبع امر موجود.

۳- در عالم واقع، هر امری در آن واحد، یا با شیء مصاحبت و همراهی دارد (مصاحبت ایجابی) و یا با نقیض آن شیء (مصاحبت سلب)؛ یعنی ممکن نیست که با هر دو مصاحبت داشته باشد و یا با هیچ یک مصاحبت نداشته باشد.

۴- مصاحبت اعم از سلبی و ایجابی، یا مبتنی بر علاقه علیت است و یا نه. پس بین دو شیء بالضرورة یکی از این حالات چهارگانه برقرار است:

الف) مصاحبت ایجابی لزومی (منطقه «۱»)،

ب) مصاحبت ایجابی اتفاقی (منطقه «۲»)،

ج) مصاحبت سلبی لزومی (منطقه «۳»)،

د) مصاحبت سلبی اتفاقی (منطقه «۴»).

۵- هر یک از قضایای شرطی متصله موجهه لزومی یا اتفاقی، به یکی منطقه‌های چهارگانه فوق اشاره دارد و نیز شرطی سالبه نیز یکی از این منطقه‌ها را نفی می‌کند. نفی هر منطقه‌ای به معنای احتمال سه منطقه دیگر است؛ برای مثال اگر مصاحبت لزومی ق و ک سلب شود به معنای آن است که:

- یا بین ق و ک مصاحبت اتفاقی است،

- و یا اصلاً بین ق و ک مصاحبتی نیست؛ بدین صورت که:

- یا بین ق و نه ک مصاحبت لزومی است،

- و یا بین ق و نه ک مصاحبت اتفاقی است.

### کتاب‌شناسی

۱. ابن النفیس، علی بن ابی‌حزم، شرح الوریقات، تونس، دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۹ م.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳. همو، التعليقات، تحقیق ابراهیم بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۴. همو، الشفاء، تصدیق و مراجعة ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۵. همو، النجاة، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.
۶. همو، الهیات شفاء، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ج)
۷. ابن کمونه، سعد بن منصور، الجدید فی الحکمه، بغداد، جامعه بغداد، ۱۴۰۲ ق.
۸. ابهری، اثیرالدین مفضل بن عمر، خلاصة الافکار و تقاوة الاسرار، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ش.
۹. همو، منتهی الافکار فی ابانة الاسرار: منطق (تحریرهای یکم و دوم)، تحقیق مهدی عظیمی و هاشم قربانی، تهران، حکمت، ۱۳۹۵ ش.
۱۰. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. بغدادی (ابن ملکا)، ابوالبرکات هبه‌الله بن علی، المعترف فی الحکمه، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۱۳. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، حاشیه علی تحریر القواعد المنطقیه، مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر، چاپ سوم، قم، بیدار، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. خونجی، افضل‌الدین، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، تقدیم و تحقیق خالد الرویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. ساوی، زین‌الدین عمر بن سهلان، البصائر النصیریة، تحقیق حسن المرآغی (غفارپور)، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۷. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانیة، مقدمه و تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی‌تا.
۱۹. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، حاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. عبدالرحیم، حواشی الحاشیه در الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۱ ق.
۲۲. علامه حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، الجوهر النصید، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۶۲ ش.
۲۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، المنطقیات للفارابی، مقدمه و تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.

۲۴. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *منطق الماخص*، تقدیم و تحقیق و تعلیق احد فرامرزی قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱ ش.
۲۵. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر، چاپ سوم، قم، بیدار، ۱۳۸۴ ش.
۲۶. همو، *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم رحمانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳ ش.
۲۷. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *دره الساج لغز الدباج*، تصحیح سید محمد مشکوة، تهران، حکمت، ۱۳۶۵ ش.
۲۸. اللکهنوی المدراسی الامام، عبدالعلی بن نظام‌الدین، *شرح بحر العلوم علی سلم العلوم فی علم المنطق*، دراسة و تحقیق عبدالنصیر احمد الشافعی الملياری، دار الضیاء للنشر و التوزیع، ۱۴۳۹ ق.
۲۹. میرداماد، میر محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *الافق المبین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.
۳۰. همو، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، توشی هیکو ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۳۱. همو، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵-۱۳۸۱ ش.
۳۲. نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰ ش.
۳۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اجوبة المسائل النصيرية (۲۰ رساله)*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳ ش.
۳۴. همو، *اساس الاقتباس*، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.
۳۵. همو، *بازنگاری اساس الاقتباس*، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰ ش.
۳۶. همو، *تعديل المعيار فی نقد تنزیل الافکار، منطق و مباحث الفاظ*، به کوشش مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ش.
۳۷. همو، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.



## موجز المقالات

### مكانة نظرية الفقر الوجودي للمعلول في شرح معرفة الله الفطرية للملأ صدرا في آية الفطرة

□ على أرشد رياحي (أستاذ بجامعة أصفهان)

□ مائدة زمانی (ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي)

من بين براهين إثبات الله، فإن دليل الفطرة هو واحد من أهم أدلة معرفة الله، وهي تعنى أن معرفة الله فطرية في جميع المخلوقات (وخاصة الإنسان). من أكثر آيات القرآن صراحة في الإشارة إلى معرفة الله الفطرية، هي الآية ٣٠ من سورة الروم. توضح هذه الآية أن بنية الوجود الإنساني مجبولة على معرفة الله. قام ملأ صدرا استلهاماً من القرآن والحديث، وبالاستفادة من أسسه العقلية والفلسفية، بالاستشهاد على هذا الافتراض الديني. حاولنا في هذه الدراسة من خلال منهج وصفي - تحليلي، تحليل آراء الملأ صدرا في شرحه الفلسفي لمعرفة الله الفطرية، لتتضح بذلك نظريته المسماة الفقر الوجودي للمعلول في تعابيره. قدم الملأ صدرا على أساس الإضافة الإشراقية للممكنات إلى الواجب، تحليلاً للمعرفة الوجودية عن هذه المعلومة القرآنية، وعلى أساسها تم إثبات حضور

المخلوقات عند الله، وحضور الله عند جميع المخلوقات. على أساس شرح معرفة الوجود لمعرفة الله الفطرية، هناك تلازم بين الفقر الوجودي والعلم الحضورى للمخلوقات بالله، وكيفية دلالة آية الفطرة على حصول معرفة الله من معرفة الذات.

الكلمات الأساسية: معرفة الله الفطرية، الملاً صدرا، الفقر الوجودي، العلم الحضورى، آية الفطرة.

### النسب الممكنة بين شيئين فى الخارج والقضايا الشرطية الدالة عليها

□ داوود حيدرئ

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

تحليل القضايا الشرطية هو واحد من أهمّ المواضيع المنطقية. يبدو أنّ التحليل اللغوى للقضايا، بصرف النظر عن الحقائق التى تدلّ عليها القضايا، ليس تحليلاً كاملاً ومع الاعتماد على معرفة حقائق الكون وتصنيفها، يمهّد الطريق لفهم القضايا التى تدلّ عليها. قام الخواجة نصير الدين الطوسى فى أساس الاقتباس بتوضيح الإتّصال من خلال رسم بيانى يوضح كيفية استخدام كلّ من القيود الأربعة للقضايا الشرطية، بما فى ذلك اللزومية والعرضية والاستصحابية، للتعبير عن نوع الاتّصال المستخدم. ومن هذا المخطّط أيضاً اتّضحت حالات استخدام الشرطية المتّصلة السالبة. يبدو أنّ الصورة التى تمّ تقديمها عن هذا المخطّط تحتوى على بعض الإشكالات، حيث قمنا فى هذه الدراسة ضمن شرح أنواع الاتّصال بين أمرين وكيفية التعبير عنهما بواسطة القضايا الشرطية، تقديم صورة صحيحة للمخطّط. الكلمات الأساسية: مصاحبة، استصحابى، لزومى، عرضى، لازمة السلب، سالبة اللزوم.

### دراسة مقارنة لمكانة «العقل الأول» فى الفكر الفلسفى

#### وتصوّر «التفويض فى الخلقة»

□ محمّد سلطانى رنائى

□ أستاذ مساعد بجامعة أصفهان

تفويض الغلاة، بمعنى أنّ الله قد أوكل أعماله للآخر، وتتمّ دراسته بحسب متعلّقه؛



تفويض الخلق والشريعة، الغفران والحساب والإرادة. تمّ الاستشهاد على التفويض في الخلق بشواهد سمعية وعقلية. في الاستشهاد العقلي على هذا التصور، تمّ تطبيق مبدأ العقل الأول على أولياء الله. وفي هذا الصدد، تمّ تصوير صدور الممكنات من العقل الأول أيضًا على شكل علة فاعلية. دراسة هذه العملية على أساس التحليل العقلاني ومراجعة كلام الفلاسفة ستظهر أنّ هذا الاستشهاد ليس قويًا. فالعقل الأول له عند الفلاسفة معنى شامل للكمالات المحتملة، وصدور الممكنات الأدنى من العقل الأول على طريقة اشتمال الإجمال على التفصيل. كذلك فإنّ تطبيق العقل الأول على أولياء الله معقول فقط بمعنى أنّ الولي بعد عبودية كاملة، يتأمل جامع الكمالات الممكنة ويتحد مع العقل الأول على أساس قاعدة اتّحاد العاقل والمعقول. هذا الاتّحاد لا يعني اتّصال الجرم، أو اتّحاد موجودين ليصبحا واحدًا، أو اضمحلال واحد في الآخر؛ بل يتمّ تحقّقه على أساس فهم الكمال إلى أقصى حدّ. والنتيجة هي أنّ فكرة العقل الأول وصدور الممكنات التي تتجاوز ذلك، لا تدعم تصوّر تفويض الغلاة. كذلك فإنّ تطبيق العقل الأول على الأولياء (الإنسان الكامل) يكون ذو معنى فقط على أساس اتّحاد العاقل والمعقول.

الكلمات الأساسية: العقل الأول، الصادر الأول، قاعدة الواحد، تفويض الخلق، نور محمّديّ.

## نقاش إرادة الله ذاتية أم فعلية من منظور الإمام الرضا عليه السلام بحسب التفسير الفلسفي للملا صدرا مع نقد نظرية العلامة الطباطبائي في هذا المجال

□ أسماء أحمدى (طالبة دكتوراه في الفلسفة المقارنة بجامعة قم)

□ محمود صيدى (أستاذ مساعد بجامعة شاهد)

من القضايا الهامة في الأسس الكلامية الشيعية هي الصفات الإلهية، والتي تمّ ذكرها في العديد من الآيات القرآنية بأسماء وصفات مختلفة. وفقًا للبراهين العقلية والأحاديث النقلية فإنّ الصفات الإلهية هي عين ذاته، والفرق بينهما مفهومي. ولكن المشكلة هي أنّه في بعض الأحاديث المنقولة عن الإمام الرضا عليه السلام، تمّ اعتبارها صفة فعلية. من خلال تقديم الملا صدرا لتفسير فلسفي - كلامي لهذه الأحاديث، فإنّه لا يعتبرها تتنافى مع ذاتية الصفات الإلهية؛ ولكن من منظور العلامة الطباطبائي فإنّ هذه الأحاديث صريحة في

فعلية صفة الإرادة. تمّ في هذا البحث الذى بين أيدينا وبالاستفادة من التحليلات الفلسفية - الكلامية لهذه الأحاديث الاستعانة بالأحاديث الأخرى للإمام الرضا عليه السلام إثبات أنّ هذه الأحاديث لا تتناقض مع ذاتية صفة الإرادة، ويبدو أنّ تفسير العلامة الطباطبائيّ هذا غير صحيح.

الكلمات الأساسية: الإرادة، الله، الإمام الرضا عليه السلام، الملاً صدرا، العلامة الطباطبائيّ.

## تأمل فى معنى ومدلول وأسس نظرية اشتداد العلم الحضورى للنفس بذاتها فى الحكمة المتعالية

□ أحمد عسگرى (أستاذ مساعد بجامعة الشهيد بهشتي)

□ حميد رضا بوجارى (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية بجامعة الشهيد بهشتي)

يعتقد الملاً صدرا أنّ العلم الحضورى للنفس بذاتها اشتدادى. هذه النظرية من النظريات المبتكرة للملاً صدرا، ومن نتائج علم الوجود والأنطولوجيا. تشير هذه النظرية إلى أنّ مرتبة ودرجة معرفة الإنسان الحضورية بحقيقة ذاته هى أمر غير ثابت ويمكن ترقيتها، حتّى تصل من المراتب المتدنية للوعى الذاتى الخيالى، إلى المرتبة العالية للوعى الذاتى العقلى وحتّى أبعد من ذلك. الوعى الذاتى الخيالى بمعنى الإدراك الحضورى الخيالى للنفس التى فى عين التجرد، محفوفة بأعراض مثل الشكل والحجم وغيرها. والوعى الذاتى العقلى هو إدراك بطريقة التجرد التامّ والبحث للذات. كلّ من هذه المراتب له مقتضيات سيكون لها آثار هامة فى معرفة الإنسان وعمله. أهمّ الأسس الفلسفية لهذه النظرية فى حكمة صدر المتألهين عبارة عن: نظرية اتّحاد المدرك بالمدرك، نظرية الحركة الجوهرية وطريقة الوجود الخاصّ للنفس الإنسانية الناطقة عند الملاً صدرا.

الكلمات الأساسية: العلم الحضورى، الاشتداد، النفس، الإدراك، الخيال، العقل.

## دراسة مقارنة لموضوع الشرّ من منظور ابن عربىّ، الملاً صدرا وسبينوزا

□ رامين گلماكانى (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ رسول ياداش پور (طالب ماجستير فى الفلسفة بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ محمّد مهديّ سلامى (طالب ماجستير فى الفلسفة بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

مسألة الشرّ هي واحدة من أهمّ القضايا الفلسفيّة التي أثيرت دائماً بين الأديان للجواب على الصراع بين التوحيد ومبدأ صدور الأشياء ووجود الشرّ في نظام الوجود. من ناحية أخرى، استخدم الملحدون هذا كدليل ضدّ وجود الله من أجل معارضة أهل الدين. إنّ الإجابة عن مشكلة الشرّ قد شغلت ذهن كلّ مفكّر. لقد اعتبر الفلاسفة تاريخياً هذا الأمر بمثابة استجابة لشواغلهم الفكريّة، وقد سعى كلّ منهم إلى حلّها بجهازه الفكريّ الخاصّ. إحدى وجهات النظر المطروحة هي أنّ الشرّ عدميّ التي أصبح الفلاسفة يعنونها بطرق مختلفة. منهم الذين يعتقدون بعدميّته، هناك ابن عربيّ في العرفان النظريّ وصدر المتألّهين في الحكمة المتعالية. وكذلك سبينوزا كواحد من الفلاسفة اليهود، ولكلّ منهم وجهة نظر مختلفة عن عدميّة الشرّ. في هذه المقالة، سنقوم بدراسة ومقارنة وجهات نظر هؤلاء المفكّرين وتقديم تحليل لقدرة كلّ منهم، أو عدم القدرة، على حلّ مشكلة الشرّ.

الكلمات الأساسيّة: ابن عربيّ، ملا صدرا، سبينوزا، شرّ، غير شرّ.

### اتّحاد العاقل والمعقول من منظور ابن سينا وصدر المتألّهين

- جليل محمديّ خانقاه (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة العلّامة الطباطبائيّ)
- عبدالله نصرىّ (أستاذ بجامعة العلّامة الطباطبائيّ)

«اتّحاد العاقل والمعقول» واحدة من القضايا القليلة التي واجهت اعتراض وموافقة اثنين من كبار الفلاسفة. أبو عليّ منكر أساسيّ لها وصدر المتألّهين موافق جدّيّ لها. لقد رفض أبو عليّ في كتبه الشفاء والإشارات «اتّحاد العقل والعاقل» ولكنّه في كتاب المبدأ والمعاد أورد لها برهاناً. هذا الاختلاف في نهج أبو عليّ كان موضع تساؤل لدى الفلاسفة اللاحقين. ذكر صدر المتألّهين ثلاثة معاني للاتّحاد وقال «اتّحاد العاقل والمعقول» في المعنى الأوّل والثاني لا يمكن إثباته أبداً بنفس برهان أبو عليّ، ولكن بالمعنى الثالث فالاتّحاد ليس ممكناً فحسب، بل إنّ تحقّق العلم في جميع المراتب متوقّف عليه. يقول صدرا أنّ أبو عليّ قد قبل المعنى الثالث للاتّحاد فقط في المبدأ والمعاد، وعندها تردّد في الحصول على الرأى الأساسيّ لأبو عليّ. ولكن الحقيقة هي أنّ أبو عليّ لم يتحدّث قطّ عن التناقض. ليس الأمر أنّه قد عبّر في الشفاء والإشارات عن

رأيه الحقيقي، وتحدّث في المبدأ والمعاد طبق ذوق فلاسفة العصر. إنّ فهم وجهة نظر بو عليّ الرئيسية يتحقّق فقط في ظلّ الفهم الدقيق لمنظومته الفكرية، وهو نفس المسار الذي اتّبناه وأظهرنا أنّ المعنى الثالث للاتّحاد هو الاعتقاد الدائم لأبو عليّ، وليس هناك فرق في الأساس بين أبو عليّ والملا صدرا.

الكلمات الأساسية: الاتّحاد، العاقل، المعقول، أبو عليّ، صدر المتألّهين.

## وجهة نظر الملا صدرا حول الركن الأول للتأسيّة؛

### عدد المقترحات الأساسية

□ عباسعلی منصورى

□ أستاذ مساعد بجامعة رازى بكرمانشاه

واحدة من أهمّ النظريات المعرفية في باب تبرير النظرية التأسيّة. على الرغم من أنّ هذه النظرية لم تتمّ مناقشتها بشكل مستقلّ في التقاليد الفلسفية الإسلامية، فقد تمّ التعامل معها في أعمال الفلاسفة المسلمين بمن فيهم الملا صدرا بلغة فلسفية محدّدة في تلك الحقبة والتي تختلف عن اللغة المعرفية المعاصرة. في هذه المقالة وبعد طرح نظريات مختلفة حول تبرير وشرح آراء الفلاسفة والمتكلّمين المسلمين حول عدد المقترحات الأساسية، يتمّ فحص وجهة نظر الملا صدرا حول المقترحات الأساسية. لا يعتبر الملا صدرا عدد البديهيات انحصارياً وقائماً على أساس التقسيم الثنائي، ويعتقد أنّ البديهيات ليست أشياء ثابتة تماماً. على سبيل المثال، يوضح أنّ التلميح والحدس نسيان، ويختلفان حسب عقول وأزمنة وخصائص المفهوم والتصديق. عندما يشير الملا صدرا صراحة إلى عدد المقترحات البديهية، فهو يعتبر أنّ أقسام البديهيات هي نفس الأقسام الستّة المشهورة؛ ولكن عند البحث في مواضيع مختلفة فإنّه يعدل عن اعتقاده هذا. عدوله يكون أحياناً على شكل زيادة في عدد البديهيات، وفي بعض الأحيان يقدّم تقسيماً جديداً تقع فيه بعض هذه الأقسام الستّة تحت أقسام أخرى.

الكلمات الأساسية: المعرفية، التبرير، التأسيّة، المقترحات الأساسية، البديهية،

الملا صدرا.

## المعاد الجسمي من منظور الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي

- سيّد محمّد موسى بايگي (أستاذ مشارك بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
  - محمّد إسحاق عارفي شيرداغي (دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي)
  - محمّد مغربي (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- لقد كان التفسير الدقيق العقلاني للمعاد دائماً أحد أهمّ اهتمامات الفلاسفة المسلمين، بمن فيهم الملائ صدرا، الذي كان في طليعة من اتخذوا خطوة مهمّة في التفسير العقلاني للمعاد الجسماني من خلال مبادئه الإحدى عشر. بعد صدرا رفض بعض الفلاسفة الإسلاميين مثل العلامة الطباطبائي والإمام الخميني، بعض استنتاجاته على الرغم من قبولهم للمبادئ الصدرائيّة، وقدموا خطاباً جديداً في هذا الباب. قبل الإمام الخميني من بين المقدمات الإحدى عشر للصدرا ثلاث مقدمات فقط، ويتحدث بحزم عن جسم الإنسان بعد موته الظاهري بدون هيولى مادّيّة، وعلى الرغم من ملا صدرا فإنّه يعتقد صراحة بأنّ الجسم المثالي يتشكّل في باطن الجسم الدنيوي، ومن المستحيل أن يتمّ إيجاد الجسم الأخرى بواسطة النفس. كذلك العلامة الطباطبائي وضمن قبوله لكلام زنوزي، فإنّه يعتقد أنّ جسم الإنسان يتمّ إحيائه في الآخرة، متحرّكاً نحو الروح ليلتحق بها، ومع هذا التفسير فقد جعل الروح أكثر أهميّة. لذلك ونظراً إلى أنّ وجهة نظر الإمام الخميني تحتاج إلى مقدمات أقل، وليس لديها إشكال لحق الأبدان بالنفوس فإنّها هي الأفضل.
- الكلمات الأساسيّة: المعاد الجسمي، لحق الأبدان بالنفوس، العلامة الطباطبائي، الإمام الخميني.

## خلفيّة نظريّة الحشر عند صدر المتألّهين في عرفان ابن عربي

- مهديّة نزاكتي على أصغرّي (طالبة دكتوراه في الحكمة المتعاليّة بجامعة فردوسي بمشهد)
- سيّد مرتضى حسيني شاهرودي (أستاذ بجامعة فردوسي بمشهد)
- عليرضا كهنسال (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)

إنّ الملائ صدرا على أساس مبادئ أصالة الوجود والوحدة التشكيكية والحركة الجوهرية، وابن عربي على أساس وحدة الوجود، قالاً أنّ الحشر بمعنى الظهور المتميز

لبواطن الموجودات بما في ذلك النبات والحيوان والإنسان في عالم القيامة، بعد الموت على أرض شاسعة وواسعة، بحيث تستحق تجلّي النور الإلهي وشهود الملائكة والأنبياء، بالتزامن مع اجتماع جميع الخلائق والموجودات في مجموعات مختلفة. كذلك يعتقدون أنّ السبب في حدوث الظهور المتمايز للواطن في الحشر هو أنّ مواطن الموجودات لها أثر فعّال، والأفعال أيضًا ناشئة عن الأغراض النفسانية، حيث ترسخ تلك الأغراض بسبب تكرار الأفعال لتصبح ملكة في الداخل والباطن. لقد تأثر الملائحة صدرًا بآبن عربيّ كثيرًا في شرح وتوضيح مواقف الحشر مثل الصراط والشفاعة، بحيث لا يشاهد أيّ كلام جديد في مؤلفاته باستثناء التعبير عن المصطلحات والشواهد الفلسفية، ولكن على عكس هذه المواضيع، فإنّه في مواضيع مثل مجموعات الناس المختلفة في الحشر، وموقف البعث والحساب، باستثناء التأثير الطفيف الذي أخذه من ابن عربيّ، تمّ طرح العديد من الآراء الجديدة والدقيقة على شكل براهين فلسفية، وفي موقف النشر أيضًا هو الوحيد الذي شرح بالتفصيل ذلك الموقف.

الكلمات الأساسية: الحشر، البعث، الصراط، الشفاعة، ملا صدرًا، ابن عربيّ.

### دراسة برهان الخلقة الأثروبيّ

- جواد نوائی (ماجستير في الفلسفة والحكمة الإسلامية)
- سيّد محمّد كاظم علوی (أستاذ مشارك بجامعة الحكيم السبزواری)

برهان الأثروبيّ، هو برهان في إثبات الله، حيث يتناول إثبات حدوث الكون من خلال استخدام قوانين فيزيائية، وينتقل من حدوث العالم إلى إثبات وجود الله. هذه المقدمة العلمية معروفة باسم القانون الثاني للديناميكا الحرارية، أو قانون تعزيز الإثروبيّا، وهو قانون تجريبيّ، وبموجبه يزداد أثروبيّ النظام في العمليات الطبيعية، ويستمرّ هذا الازدياد حتّى يصل إلى أقصى قيمة له، حيث يحدث عند تلك القيمة التوازن الديناميكيّ الحراريّ. من خلال تعميم هذا القانون ليشمل الكون كلّ، يمكن للمرء أن يتنبأ بمستقبل يخضع فيه الكون لتوازن ديناميكيّ حراريّ ويحدث الموت الحراريّ. بالاستفادة من هذا القانون، يمكن الاستدلال بهذه الطريقة وهي إن كان للعالم نقطة نهاية، فيجب بالتأكيد أن يكون له نقطة بداية، وعلى هذا الأساس فإنّ للكون بداية وهو ما يطلق عليه الحدوث.

ومع إثبات هذه المقدمّة بأنّ الكون حادث، وخلق الكون له بداية، يمكن إقامة برهان على إثبات الخالق. على الرغم من أنّ هذا البرهان يشبه إلى حدّ كبير برهان الحدوث عند المتكلّمين الإسلاميين، لكن من الناحية الهيكلية والأساسية، فإنّه يضمّ اختلافات تميّزه عن برهان الحدوث. إنّ بنية برهان الأثروبيّ تشبه برهان الحدوث عند المتكلّمين، لكن مع هذا الاختلاف وهو أنّ إثبات المقدمّة الأولى له في برهان الحدوث تتمّ بطريقة كلامية فلسفية، لكن هذه المقدمة في برهان الأثروبيّ يتمّ إثباتها بواسطة القانون الثاني للديناميكا الحرارية، أو مبدأ تعزيز الأثروبيّ. إضافة إلى الانتقادات الموجهة لبرهان الحدوث، فإنّه يمكن توجيه انتقادات على المقدمات الأولى لبرهان الأثروبيّ، والتي هي عبارة عن تناهي العالم وانتقال الطاقة من محيط غير مادّي إلى نظام مادّي، وقبول حدوث الموت الحراريّ.

الكلمات الأساسية: الأثروبيّ، القانون الثاني للديناميكا الحرارية، برهان الأثروبيّ، الموت الحراريّ، الحدوث.

### ماهية ووظيفة القوّة المدركة للأحكام العملية

□ محمّد عليّ نوريّ

□ المستوى الرابع بحوزة قم العلميّة

تمّ طرح آراء كثيرة من قبل علماء المسلمين حول طبيعة العقل النظريّ والعقل العمليّ، وكيفية عملهما في إدراك الأحكام العملية. الرأى الأول يعتبر أنّ العقل النظريّ مُدرك لجميع الأحكام العامّة بما في ذلك النظرية والعملية، والعقل العمليّ مُدرك للأحكام الجزئية العملية، وكذلك مدبّر للقيام بالفعل (وجهة نظر ابن سينا). النظرة الأخرى تعتبر أنّ العقل النظريّ هو المُدرك الوحيد للأحكام النظرية، والعقل العمليّ مُدرك للأحكام العملية الكلية والجزئية، وكذلك مدبّر للقيام بالفعل (وجهة نظر الخواجة الطوسيّ والغزاليّ في مقاصد الفلاسفة). الرأى الثالث يعتبر أنّ العقل النظريّ مُدرك للأحكام النظرية، ومُدرك أيضًا للأحكام العملية الكلية والجزئية، والعقل العمليّ يعتبر القوّة العاملة والمحرّض للقيام بالفعل فقط (وجهة نظر بهمنيار، قطب الدين الرازيّ والغزاليّ في معيار العلم). يقوم البحث الحاليّ بشرح زوايا وجهات النظر الثلاثة هذه،

وتحليل كلمات الحكماء حول ذلك، حيث يعتبر أنّ الرأى الثانى هو الرأى الصحیح، فهو  
ینصّ على أنّ العقل العملىّ على نوعین. نوع یتعامل مع الكلّیات وهو من نفس طراز  
العقل النظرىّ، مع هذا الفرق وهو أنّه یدرك المدرّكات الكلّیة العملیة. والنوع الآخر  
یتعامل مع التفاصيل حیث یدرك التفاصيل العملیة أيضًا، وكذلك کیفیة القیام بها.  
الكلمات الأساسیة: الحكمة العملیة، العقل النظرىّ، العقل العملىّ، الكلّیات  
العملیة، التفاصيل العملیة، الفعل الإرادىّ.