

طرح حد مفهومی و جهت حکم از طرف ابوالبرکات بغدادی و نقد اندیشه ابن سینا^۱

غلامرضا ذکیانی^۲

حسین اسعدی^۳

چکیده

ابوالبرکات بغدادی در سنت نقادی اندیشه ابن سینا جایگاه ویژه‌ای دارد. او متفکری است که از دیدگاه ذهن‌گرایانه به نقد ابن سینا پرداخته است. او به این منظور، دو شاهد مثال آورده است که می‌توان گفت نوآوری ابوالبرکات به‌شمار می‌رود: ۱. طرح نظریه حد مفهومی به‌عنوان بدیل حد حقیقی؛ ۲. قراردادن جهت حکم در جایگاه جهت حمل. این دو اندیشه در متون منطقی، تبارشناسی و تحلیل شده‌اند که چگونه در منطق‌نگاری‌های پس از ابوالبرکات به کار رفته‌اند. نظریه حد مفهومی به عنوان بدیل حد حقیقی ریشه در نامگذاری‌های ما بر اشیاء دارد. به این معنا که اشیاء بر اساس معرفت حاصل از آنها نامیده می‌شوند. پس به جای تمنای رسیدن به معرفت اشیای خارج، باید به حیطه آگاهی خویش و آنچه از اشیاء بر ما پدیدار می‌شود، خرسند بود. طرح جهت حکم به جای جهت حمل، نظریه‌ای است که مفهومی تازه در موجهات مطرح می‌کند. اگرچه بنا بر تحلیل ارائه‌شده، این نظریه بنا بر مسلم‌بودن مقدمات قیاس در موجهات کارایی نخواهد داشت. در این پژوهش روشن می‌شود ابوالبرکات در هر دو نظریه، متفکری ذهن‌گراست که به حیطه آگاهی بسنده می‌کند. مضاف بر این که هر دو مفهوم در بدنه اندیشه ابن سینا وجود دارند؛ اما ابوالبرکات آنها را در غیر جایگاه خویش نشانده است.

واژگان کلیدی

حد مفهومی، ابوالبرکات، ابن سینا، جهت حمل، جهت حکم

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۱۱/۱؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۳/۲۰

zakiyani@yahoo.com

۲- استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

۳- دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه فردوسی، مشهد، خراسان رضوی، ایران (نویسنده مسئول) asaadi.h91@gmail.com

بیان مسئله

ابن‌سینا در گستره فرهنگ و تمدن اسلامی، بی‌تردید در قله تفکر عقلانی قرار دارد. سنت عقلانی در جهان اسلام پس از فارابی با ابن‌سینا به اوج خود می‌رسد؛ اما اندیشه او پس از وفاتش در بوته نقدهای گوناگون قرار می‌گیرد. داستان تکفیر ابن‌سینا به دست غزالی (۴۵۰-۵۵۵هـ) و نگارش *تهافت الفلاسفه* مشهورتر از آن است که نیازمند توضیح باشد. غزالی برای گریز از عقلانیت ابن‌سینا نهایتاً به دامان شریعت و تصوف پناه می‌برد. متفکر دیگر، فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶هـ) است؛ منطق‌دان بزرگ و متکلم اشعری که در مقام شرح بوعلی به‌ویژه الهیات و طبیعیات به جرح او می‌پردازد. در فرهنگ اسلامی، لقب «امام‌المشککین» از نام او جداشدنی نیست. متفکر بااهمیت دیگر، سهروردی (۵۴۹-۵۸۷هـ) است که با طرح حکمت اشراق، چارچوب و واژگان تازه‌ای را به خدمت می‌گیرد. نقد او بر ابن‌سینا اساساً روش‌شناختی است. اهمیت‌دادن به اشراق و فتوحات باطنی، حکمت بحثی ابن‌سینا را در نظر او به مرتبه‌ای فرودست می‌نشانند. اما باید پیش از فخر رازی و سهروردی از متفکری خاص به نام «ابوالبرکات بغدادی» سخن به میان آورد که معاصر غزالی است. وی متولد بلد بود، ولی به دلیل سکونت در بغداد، به «بغدادی» مشهور شده است. زمان ولادت او معلوم نیست، اما درگذشت او را سال ۵۴۷هـ و مدت عمرش را ۹۰ سال دانسته‌اند. تنها کتاب برجای مانده از او، *المعتبر* است که مشتمل بر منطق، طبیعیات و الهیات است (موحد، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۲۰۲).

در این پژوهش که مشابهی در پژوهش‌های پیشین ندارد، ابوالبرکات متفکری ذهن‌گرا معرفی می‌شود که رویکردی خاص به ذهن و حیطة آگاهی آدمی دارد. منظور از ذهن‌گرایی اهمیت‌دادن و بسنده‌کردن به حیطة آگاهی و رهاکردن عالم خارج از ذهن و بی‌توجه بودن نسبت به آن است؛ ایده‌ای که می‌توان گفت از بنیادهای اندیشه مدرن است. ذهن‌گرایی ابوالبرکات باعث می‌شود که او از چشم‌اندازی تازه به نقادی تفکر ابن‌سینا بپردازد. در این پژوهش دو مصداق گزیده شده است که وی در تاریخ تفکر اسلامی بنیان‌گذار آنها است: نخست، طرح حد مفهومی به‌عنوان بدیل حد حقیقی؛ دوم، طرح جهت حکم به‌عنوان جهت قضیه. هر دو مورد نزد شیخ اشراق پذیرفته می‌شوند ولی فخر رازی اگرچه از آنها نام می‌برد، اما به آنها دل نمی‌بندد. جالب توجه این‌که هر دو اندیشه در بدنه تفکر بوعلی وجود دارند؛ اما ابوالبرکات آنها را در غیر جایگاه خویش می‌نشانند و به این ترتیب، از اندیشه ابن‌سینا فاصله می‌گیرد و به نحوی تفکر او را نقادی می‌کند.

طرح نظریه حد مفهومی به‌عنوان بدیل حد حقیقی

فصل پانزدهم از مقاله نخست کتاب *المعتبر*، همچون مقدمه‌ای برای طرح حد مفهومی ارائه شده

است. جوهره این فصل در این عبارت ابوالبرکات آمده است: «بدان که حدود به حسب اسماء هستند و اسم بودن اسماء نیز به حسب حدود است، بلکه می‌گوییم که اسامی به حسب معانی قرار می‌گیرند و معانی، معانی اسماء و به حسب اسماء هستند» (بغدادی، ۱۳۷۳، ص ۶۲). این مطلب برای ابوالبرکات مهم است که مسمای واقعی اسماء، معانی ذهنی هستند؛ یعنی اسماء اولاً و بالذات، بر معانی ذهنی؛ ثانیاً و بالعرض، بر مصداق خارجی دلالت می‌کنند. حد انسان همان مفهوم ذهنی است که لفظ انسان برای آن وضع شده است.

ابوالبرکات در فصل شانزدهم، صعوبت دسترسی به حد حقیقی را مطرح ساخته و با طرح راه حل «حد مفهومی - اسمی»، سهولت آن را پیش نهاده است. ابن سینا پیش‌تر در رساله *الحدود صعوبت* «حد حقیقی» را این‌چنین مطرح کرده است: الف - چگونه می‌توان یقین کرد چیزی که به‌عنوان جنس قریب محدود ذکر می‌شود، واقعاً جنس قریب آن است و پایین‌تر از آن جنس دیگری وجود ندارد؛ ب - لازم شیء، حتی در عقل، از شیء منفک نمی‌شود، پس چگونه می‌توان مطمئن بود که لازم شیء را به جای ذاتی برنگرفته‌ایم؛ ج - چگونه می‌توان فهمید فصل یا تمام فصول شیء جمع‌آوری شده است (ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۱۶). این سه اشکال را ابوالبرکات نیز مطرح می‌کند (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۵).

راه حل ابوالبرکات به نحو خلاصه، این است که باید حد را «تفصیل مادلّ علیه الاسم» معنی کرد. مبنای ابوالبرکات همان است که پیش از این گذشت. در این فصل نیز ابوالبرکات آن را می‌آورد. ابوالبرکات در ادامه بیان می‌کند که هر کدام از اشکالات چگونه براساس این رویکرد حل می‌شوند. مبنای رفع اشکالات نیز این است که اسم براساس معرفت ما از اشیاء است و مجهول در این معرفت داخل نمی‌شود و به تعبیری جهل در این تفسیر قادح علم و معرفت ما نیست. «جهل به مجهول قادح در علم به معلوم به لحاظ این که متعلق علم واقع شده است، نیست» (همان، ص ۶۶). می‌توان گفت که چنین تمایزی ابتدائاً نزد ابن سینا بود. ابوالبرکات بحث را مفصل و مستقل مطرح ساخته و آن را به‌عنوان راه حل صعوبت دست‌یابی به «حد حقیقی» پیش نهاده است. امام فخر با اشاره به ابوالبرکات و ابن سینا، بین «حد حقیقی» و «حد اسمی» تمایز نهاده است. این تمایز در منطق‌نگاری‌های منطق‌دانان پس از او رواج یافته است.

ابن سینا اشاره دارد که مطلب «ما» دو گونه است: «و یکی از آنها مطلب چیستی شیء است و گاه در آن ماهیت ذات شیء طلب می‌شود و گاه ماهیت مفهوم اسم مورد استعمال، طلب می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۷۲). خواجه نصیر در شرح بیان می‌کند که ابن سینا نگفت «مفهوم الاسم» بلکه گفت «ماهیت مفهوم الاسم» چون سؤال از «مفهوم الاسم» لغوی است. خواجه نصیر علاوه بر حد اسمی رسم اسمی را نیز قابل طرح می‌داند (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۹). امام فخر در *منطق‌المخلص*، در

مبحثی تحت عنوان «فی صعوبه ترکیب الحدود» گوید: «سبب آن صعوبت، معرفت به جنس قریب و فصل قریب است. چون شیخ آن را بیان داشته، صاحب‌المعتبر بر او اعتراض کرده و گفته است آن، در نهایت سهولت است. چون حدود، حدود اسماء هستند و اسماء برای امور معقوله وضع می‌شوند و هر امر معقولی ناگزیر است تصور شود که کمال جزء مشترک در آن و کمال جزء ممیز در آن چیست، پس حد به این وجه سهل است. انصاف این است که اگر غرض از حد تفصیل مدلول اسم باشد، امر چنان که صاحب‌المعتبر گفته، است و اگر غرض معرفت ماهیات موجود باشد، آن در نهایت صعوبت است» (راز، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸).

شیخ اشراق به‌عنوان منتقد تعریف ارسطویی، در طرح خود وام‌دار ابوالبرکات است. نقد او از تعریف در سنت ارسطویی مشهور است. شیخ اشراق تنبیه می‌دهد که در فهم ما از اشیاء و نام‌گذاری‌های ما، جنس و فصل به معنای ارسطویی شایع نیست. پس نزد جمهور آن جزء بخشی از مفهوم مسمی نیست، بلکه اسم جز برای مجموع لوازم تصور شده شیء نیست. پس راه حل این است که به امور محسوس و ظاهر شیء که جملگی به شیء اختصاص دارند، متوسل شویم «سهروردی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹ و ۲۱». توجه کنید که مبنای سهروردی همان مبنای بغدادی است و راه حل او نیز توجه به حیطة آگاهی و آن چیزی است که از شیء بر فاعل شناسا پدیدار شده است.

خواجه نصیر در *اساس‌الافتباس* گوید: «خواجه ابوعلی‌سینا در صعوبت تحدید اعیان موجودات مبالغتی عظیم کرده و گفته است ایراد جنس قریب و فصل ذاتی مقوم اولی بی‌آن که فصلی مقسم جنس باشد یا مقوم نوع در طول و عرض اهمال کرده، یا عرضی به جای فصلی ایراد کرده باشد، به غایت دشوار باشد و بعضی از اهل صناعت، این سخن برآورد کرده‌اند و در سهولت حد مبالغه کرده و گفته‌اند، حد به‌حسب اسم باشد و اسم به‌حسب تصور واضح و فهم مستمع. و حق آن است که اگر حد حقیقی تام خواهند که مطابق محدود بود بالذات، و فی نفس الامر بی‌زیادت و نقصان، حال بر این جمله بود که بوعلی گفته است و اگر تعریف خواهند به‌حسب تصور متصور حال بر این جمله بود که این معترض گفته است. چه از تصور چیزی معلوم بود که کدام معنی به‌ذات در وی داخل است و کدام معنی خارج» (طوسی، ۱۳۶۶، ص ۴۴۳).

بدون شک آن که مورد اشاره خواجه نصیر است، ابوالبرکات است. کلام او زیادتی بر امام فخر ندارد. همین تمایز را در شرح *مطالع‌الراز، بی‌تا، ص ۱۰۴* و در شرح *شمسیه‌الراز، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲* می‌توان دید.

باریک‌بینی‌های دیگری در همین رابطه نزد منطقدانان شایع است. بحث تبدیل تعریف اسمی به تعریف حقیقی، تقدم مطلب «هل» بر تعریف حقیقی و تأخر آن از تعریف اسمی، این که معدومات تنها

دارای تعریف اسمی هستند و تعریف حقیقی ندارند، قرارگرفتن تعریفات کلیات خمس در تعریف اسمی، همگی با مفهوم مورد بحث مرتبطاند.

خلاصه مطلب این که تفاوت تعریف اسمی و تعریف حقیقی ابتدائاً نزد شیخ هست، بحث مفصل ابوالبرکات از تعریف اسمی و تجویز آن به عنوان بدیل تعریف حقیقی، از طرف منطقدانان پس از او به این شکل نقد شد که این کار نشان دادن چیزی در غیر جایگاه خویش است.

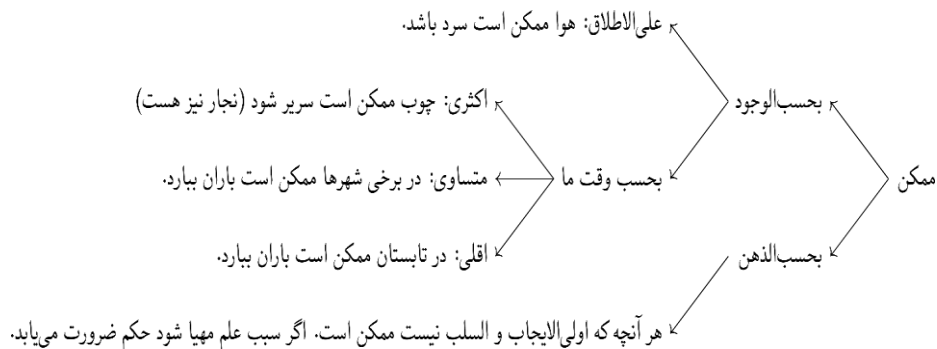
تحلیل ارائه نظریه حد مفهومی به جای حد حقیقی

توجه کنید که اولاً ابن سینا، بحث صعوبت دسترسی به جنس و فصل واقعی اشیاء را نه در کتب منطقی خویش بلکه در رساله *الحدود می آورد/ ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۹*. نکته اینجاست که صعوبت دسترسی به جنس و فصل واقعی اشیاء جستاری فلسفی - معرفت‌شناختی است نه منطقی، چرا که آنچه به حیطة منطقی مربوط می‌شود به دست دادن ضابطه‌ها و ملاک‌های کلی تعریف است.

ثانیاً راه حلی که ابوالبرکات پیش می‌نهد و شیخ اشراق آن را برمی‌گیرد، منحل کردن اصل مشکل است نه حل کردن آن. چنان که گفته شد، در شناخت اشیاء معطوف کردن توجه خویش از عالم خارج به حیطة آگاهی و آنچه از شیء پدیدار شده است، از اندیشه‌های بنیادین عالم مدرن است. البته ابوالبرکات نکته‌ای را یادآور می‌شود و شیخ اشراق به بهترین تعبیر آن را عرضه می‌کند که همدلی با آن دشوار نیست. ما در نام‌گذاری‌های خویش بر اشیاء عملاً بر حیطة آگاهی خویش و آنچه از شیء بر ما پدیدار شده است، متکی هستیم. البته می‌توان انتباه میمون و فرخنده بوعلی به محدودیت اندیشه انسانی و انتباه ابوالبرکات را به نظریه حد مفهومی، مکمل یک‌دیگر در نظر گرفت نه متضاد هم، به این تعبیر که از آنجا که اندیشه انسان در شناخت ماهیات عالم خارج محدودیت دارد باید به آنچه از ماهیات خارج بر ما پدیدار می‌شود، خرسند بود.

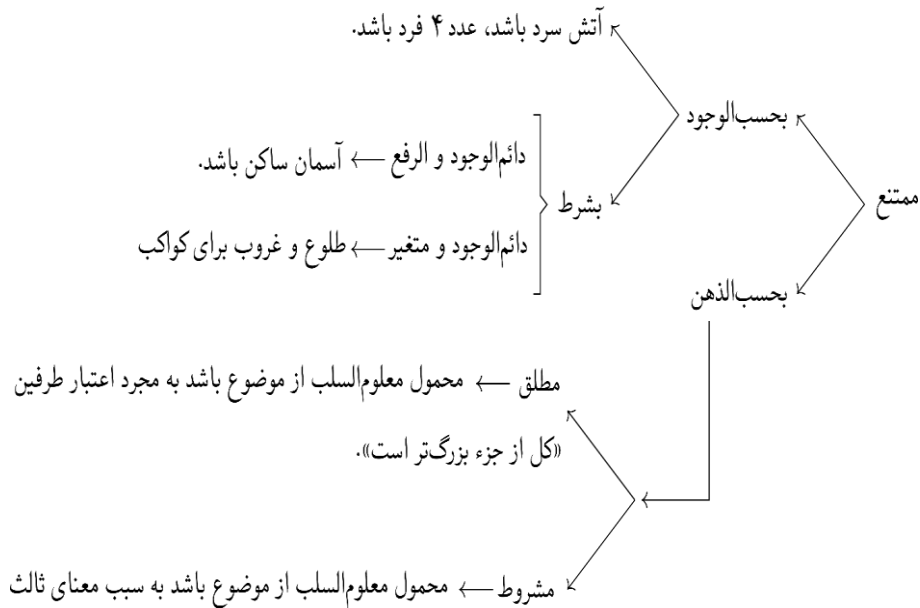
طرح جهت حکم به عنوان جهت قضیه

ابوالبرکات در فصل سوم و چهارم از مقاله دوم کتاب *المعتبر*، مباحث اصلی موجهات را مطرح می‌کند. و در فصل سوم، سه عنوان اصلی «امکان»، «ضرورت» و «امتناع» را مطرح ساخته و هر کدام را به «بحسب الوجود» و «بحسب الذهن» تقسیم کرده است.



ابوالبرکات گوید: «این امکان، یعنی «به حسب ذهن» همان است که امکان عام نامیده می‌شود، هر گاه به نحو مطلق ذکر شود. نیز این که آن را عام نامیده‌اند، اشتقاق آن از عموم است نه از عامه، آن گونه که قوم گمان برده‌اند». و نیز «چه بسا گفته‌اند ممکن، به آنچه ممتنع نیست. و ضروری اولی را تحت آن قرار داده‌اند و این صواب نیست و همانا ضروری تحت معنای دیگری از امکان قرار می‌گیرد؛ چون این چنین قضیه‌ای هرگز مجهول نیست تا به او این نوع امکان که حقیقت آن جهل به طرفین نقیض است، گفته شود» (بغدادی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۸۰).





اینها امهات مباحث فصل سوم کتاب ابوالبرکات است. ابوالبرکات در فصل چهارم به بیان معنای ماده و جهت می‌پردازد. «اما آنچه ارسطو در تسمیه ماده و جهت از این احوال گفته است همانا مراد او از مواد، احوال وجودیه آنها است و آنچه برای آنها فی‌نفسه است، و مراد او از جهت آنچه در ذهن است از ظنون و اعتقادات است که در فصل پیشین تمایز آنها گذشت» (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۴).

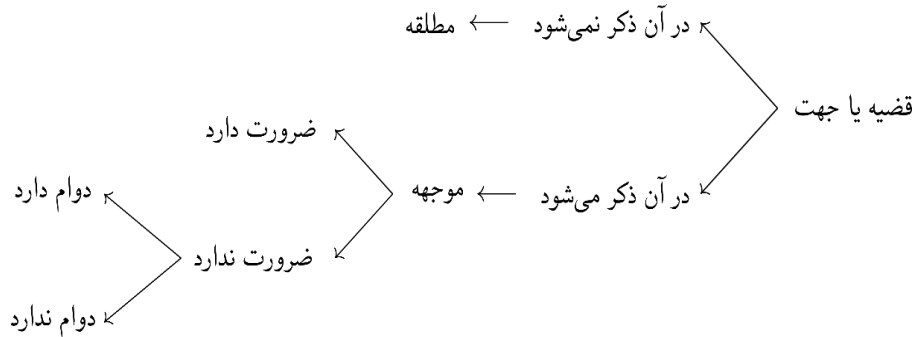
او این قول را که ماده امر نفس‌الامری و جهت، علم و شناخت ما از آن است، غیرصائب می‌داند (همان، ص ۸۵) و در ادامه به بیان قضیه مطلقه و وجودیه چنان‌که نزد ابن‌سینا مشاهده می‌شود، اشاره و خاطر نشان می‌کند همان‌گونه که قضیه ثنائی بالطبع وجود ندارد، بالطبع نمی‌توان قضیه مطلقه در ذهن داشت. او آشکارا مبانی خود را در این بحث وارد ساخته است (همان، ص ۸۶).

برای تبیین مطالب گزارش شده ابتدا لازم است معنای ماده و جهت را نزد قوم بیان کرد. «ماده» کیفیت نفس‌الامری نسبت قضیه است و «جهت» ظهور این کیفیت در لفظ و عقل است. همان‌گونه که موضوع، محمول و نسبت در نفس‌الامر وجودی، و در لفظ وجودی، و در عقل وجودی دارند، کیفیت نسبت قضیه نیز در این سه موطن وجودی خواهد داشت. کیفیت نفس‌الامری قضیه «ماده» کیفیت وجود این نسبت در لفظ «جهت قضیه ملفوظه» و کیفیت وجود این نسبت در عقل «جهت قضیه معقوله» است (راز، ۱۳۸۴، ص ۲۷۵).

کیفیت نفس‌الامری قضیه یا همان «ماده» منحصر در سه مورد است: وجوب، امکان، امتناع. قضیه موجه یا بسیط است یا مرکب. ابن‌سینا در *اشارات* مباحث راجع به آنها را به نحو التقاطی مطرح می‌کند، اما در کتب منقح منطق‌نگاری دو بخشی، مانند شرح *شمسیه* و شرح *مطالع* مباحث راجع به آنها تفکیک شده است. خواجه نصیر در شرح *اشارات*، ۲۱ قضیه موجهه ذکر می‌کند که شیخ با مباحث خود، آنها را به‌دست آورده است.

- | | |
|--|---------------------|
| ۱. مطلقه عامه | ۱۲. وجودیه لاضروریه |
| ۲. ضروریه مطلقه (ازلیه) | ۱۳. وجودیه لادائمه |
| ۳. ضروریه ذاتیه بدون دوام وجود ذات موضوع | ۱۴. ممکنه عامه |
| ۴. ضروریه شامل (۲،۳) | ۱۵. ممکنه خاصه |
| ۵. مشروطه عامه | ۱۶. ممکنه اخص |
| ۶. مشروطه خاصه | ۱۷. ممکنه استقبالیه |
| ۷. ضروریه به شرط محمول | ۱۸. مطلقه بحسب سور |
| ۸. وقتییه معینه | ۱۹. ممکنه بحسب سور |
| ۹. وقتییه غیر معینه | ۲۰. عرفیه عامه |
| ۱۰. دائمه مطلقه اعم از ضروریه ذاتیه | ۲۱. عرفیه خاصه |
| ۱۱. دائمه مطلقه بدون ضروریه ذاتیه | |

ابن سینا مباحث را به این شکل ادامه می‌دهد که:



از این تقسیم‌بندی روشن می‌شود که در درجه اول جهت یا ضرورت است یا لاضرورت، و دوام در مرتبه ثانی و مربوط به حصول و فعلیت است. در ادامه شیخ به بیان اقسام ضرورت می‌پردازد و براساس آنها به اقسام مقابل آنها، یعنی امکان روی می‌آورد. امکان عام، امکان خاص، امکان اخص و امکان استقبالی براساس سلب ضرورتی که در آنها رخ می‌دهد، محصل می‌شوند. امکان عام براساس سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه مفهوم‌سازی می‌شود و این مفهوم قضیه را به ممکن و ممتنع تقسیم می‌کند. این امکان دارای مفهومی اعم از ضرورت است. شیخ قائل است که عامه مردم چنین مفهومی را از امکان، قصد می‌کنند/ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲.

مطلب با اهمیت دیگر بحث «جهت سور» و «جهت حمل» است. جهت، یا دال بر کیفیت نسبت محمول به موضوع است و یا دال بر کیفیت نسبت عموم و یا خصوص محمول به موضوع؛ به بیان دیگر، دال بر کیفیت کلیت و یا جزئیت حکم است و دلالت دارد که آیا کلیت یا جزئیت حکم، ضروری است یا لاضروری. در صورت اول جهت «جهت حمل» و در فرض دوم «جهت سور» است/راززی، بی‌تا، ص ۱۵۹-۱۶۱؛ طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۶. برخی تمایز میان جهت شیء^۱ و جهت جمله^۲ را نخستین بار از ابن سینا دانسته و در اهمیت آن سخن گفته‌اند/موحد، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶.

ابوالبرکات در باب موجهات، امکان و ضرورت و امتناع را مقسم قرار داده و هر کدام را به لحاظ وجود و به لحاظ ذهن تقسیم کرده و سپس گفته است «ماده» احوال وجودی قضیه و «جهت» حکم و اعتقاد ذهنی بدان است. او آشکارا مباحث موجهات را از سیاق خود خارج ساخته و «جهت حمل» را

1- dere

2- dedicto

به «جهت حکم» تبدیل کرده است. پس از او شیخ اشراق جهت حمل را به بخش محمول منتقل ساخت و جهت حکم را جهت قضیه خواند و آن را در ضرورت منحصر کرد. حق هم همین است؛ چون قضیه بلاجزم و حکم محقق نمی‌شود، و جزم به اعتباری همان جهت حکم است. پس جهت یا «جهت حمل» است، یا «جهت سور» یا «جهت حکم» یا «جهت جزء محمول».

۱- کل ج بالضروره هو ب جهت حمل: نسبت محمول به موضوع ضروری است.
 ۲- بالضروره کل ج هو ب جهت سور: کلیت حکم محمول به موضوع ضرورت دارد.
 ۳- کل ج هو بالضروره ب جهت جزء محمول: ضرورت جزء محمول است که بر موضوع حمل می‌شود.

۴- کل ج هو ب بالضروره جهت حکم: حکم محمول بر موضوع ضروری است؛ یعنی صرف تصور طرفین علت حکم است.

توجه شود که در ۲۱ قضیه محصل در شرح/اشارات، جهتی تحت عنوان «جهت حکم» وجود ندارد. ابوالبرکات با این تقریر خود جهت حمل را به صراحت به جهت حکم تبدیل می‌کند. ظاهراً امام فخر رازی نخستین کسی است که به تأثر از ابوالبرکات از «ضرورت و امکان» «به‌حسب ذهن» بحث می‌کند. او می‌نویسد: «همان‌گونه که حال محمول به موضوع در نفس الامر از ضرورت و لاضرورت خالی نیست، حال محمول نسبت به موضوع در ذهن نیز از ضرورت و لاضرورت خالی نیست. پس ضرورت ذهنیه در قضیه آن است که چون ذهن موضوع و محمول را به نزد خود حاضر کند، گریزی ندارد از این که محمول را برای موضوع ثابت انگارد» (رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۲). امام فخر در این رابطه احکامی را نیز بیان می‌کند؛ از جمله این که ضرورت ذهنی اخص از ضرورت خارجی است و در نتیجه امکان ذهنی اعم از امکان خارجی است. حکم دیگر این که ضرورت و امکان ذهنی با حجت کسب نمی‌شوند؛ چون حجت برای طلب مجهول است و ضرورت ذهنی همراه با جزم و حاصل است، و امکان ذهنی چیزی جز تردد ذهن نیست و برای طلب آن به حجت و برهان نیاز نیست (همان، ص ۱۵۸).

سخن از ضرورت و امکان ذهنی را می‌توان نزد ارموی و قطب‌الدین رازی در شرح مطالع‌القطب رازی، بی‌تا، ص ۱۶۳) و نزد خواجه نصیر در اساس‌الاعتباس مشاهده کرد (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۰-۱۳۱). حال پرسش این است که آیا بحث از چنین ضرورتی نزد ابن‌سینا سابقه دارد و آیا چنین مفهومی برای ابن‌سینا مطرح شده است. پاسخ این پرسش به نظر مثبت می‌رسد. اگرچه ابن‌سینا در عداد موجهات، از آن ذکری نمی‌کند، در بحث برهان میان مفهوم «ضرورت به‌حسب حکم» و «ضرورت حمل» تمایز می‌نهد. وی مطرح می‌کند که مطلوب ما دارای جهت (حمل) خاصی است و این جهت از مواد و اصناف خاص خود حاصل می‌شود، اما برخی گمان برده‌اند در برهان جز ضروریات و ممکنات اکثریه

به کار نمی‌روند. به نظر شیخ آنها «صدق ضروری» را با «ضرورتی که جهت حمل» است، خلط کرده‌اند. این‌که گفته‌اند مقدمات برهان ضروری است «مقصود این است که صدق مقدمات برهان در ضرورت امکان و اطلاق، صدقی ضروری است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۷).

در اساس الاقتباس، این مطلب به‌خوبی روشن شده است: تصدیق یقینی اعتقاد جازم مطابق واقع است و اعتقاد جازم مرکب بود از تصدیقی مقارن تصدیقی دیگر به امتناع نقیض تصدیق اول. تصدیق اول بر حسب اصناف موجهات ذکر شده می‌تواند ضروری، غیرضروری، دائم و غیردائم باشد. تصدیق دوم که مفاد آن حکم است به آن‌که تصدیق اول بر آن وجه که هست ضروری‌الثبوت است یا دارای ضرورت حکم است و یا نیست و اگر دارای ضرورت حکم باشد یقینی و الا غیریقینی است (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۳۶۰).

اما ابن‌سینا در مقامی دیگر نیز میان «امکان به‌حسب ذهن» و «امکان به‌حسب امر» تمایز می‌نهد و حتی برای «امکان به‌حسب ذهن» ضابطه عرضه می‌کند. شرح مطلب اینکه ابن‌سینا در انتهای بحث خویش از قیاس استثنایی در جایگاه دفع یک توهّم برمی‌آید و ماحصل کلام او تمایز نهادن میان «امکان به‌حسب ذهن» و «امکان به‌حسب امر» است. جزء مسلمات قوم این است که در قیاس استثنایی متصل مقدمه شرطیه باید لزومیه باشد و از شرطیه اتفاقیه نتیجه‌ای بر نمی‌آید (حلی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۰).

ابن‌سینا در شفا دارد: «قومی گمان برده‌اند که گاهی لزوم بر سبیل امکان است؛ مانند: «اگر این شیء حیوان باشد، ممکن است انسان باشد» و در این حالت برخلاف آنچه مسلم دانسته‌اند، رفع مقدم و وضع تالی نتیجه‌بخش است. حال آنکه این ماده خاص آنها را فریفته است و اینکه امکان در اینجا به‌حسب ذهن است نه به‌حسب امر» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ هـ ص ۳۹۷ و ۳۹۸). ابن‌سینا در ادامه چنین توضیح می‌دهد که حیوان در خارج لزوماً یا انسان است یا غیرانسان. در مثال «اگر این شیء حیوان باشد، ممکن است ابيض باشد» نیز، از وضع مقدم و وضع تالی و رفع مقدم و رفع تالی، هیچ نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت. بلکه در جایگاه امکان ذهنی که فحوای آن عدم امتناع و جواز نسبت میان دو مفهوم است، و مفهومی اعم در مقدم و مفهومی اخص در تالی قرار گرفته است، می‌توان از رفع مقدم رفع تالی و از وضع تالی وضع مقدم را نتیجه گرفت و این مسئله‌ای است و رای اینکه لزوم ممکن باشد و چنین نتیجه‌گیری ناظر به ماده خاص می‌باشد و صوری نیست. بنا بر این توضیح، ابن‌سینا به‌صراحت و به‌دقت میان امکان ذهنی و امکانی که کیفیت نسبت در خارج است تمایز می‌نهد و بیان می‌دارد در چه شرایط خاصی می‌توان از امکان ذهنی نتیجه‌گیری کرد؛ لذا خلط کیفیت نسبت خارجی و ذهنی می‌تواند اندیشه را به خطا افکند و از این‌رو ابن‌سینا ما را از خلط آن برحذر می‌دارد.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت ابن‌سینا «جهت سور» و «جهت حمل» را به‌صراحت در موجهات ذکر می‌کند. ابوالبرکات نخستین کسی است که «جهت حکم» را به‌صراحت و به‌عنوان «جهت» ذکر می‌کند، شیخ اشراق نیز جهت حمل را به بخش محمول منتقل کرده است. این مواضع خاص ابوالبرکات است که ماده و جهت را بر سیاق جدیدی طرح کرده است. منطق‌دانان پس از او جز آنچه گفته شد، چیزی از او برنگرفتند. سخن او درباره امکان عام، که همان امکان ذهنی از نظر اوست، متفاوت از معنی امکان عام، نزد قوم است، اما این‌که اطلاق امکان عام، به دلیل عموم است نه به دلیل فهم عموم، در ملخص نیز مشاهده می‌شود (رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳).

تحلیل تبدیل جهت حمل به جهت حکم در اندیشه ابوالبرکات

شایسته توجه است که ابوالبرکات موجهات را از سیاق خویش خارج کرده و مانند نظریه حد مفهومی، توجه را از عالم خارج و کیفیت نسبت قضیه، بدان لحاظ که حکایت‌کننده از خارج است، به عالم ذهن معطوف کرده است و نظریه او در اندیشه شیخ اشراق برگرفته شده است. شیخ اشراق جهت حکم را جهت قضیه می‌خواند و کیفیت نسبت قضیه را به لحاظ آن که حکایت‌گر از خارج است، جزء محمول کرده است؛ اما ابن‌سینا به بهترین شکل خطای چنین پنداری را در کتاب *برهان* برملا می‌سازد. آن که جهت حمل را به جهت حکم تبدیل می‌کند، بین «صدق ضروری» و «جهت حمل» که همان کیفیت نسبت محمول به موضوع است، خلط کرده است؛ اما می‌توان گام را فراتر گذاشت و گفت کسی که در موجهات به چنین امری متوسل می‌شود، از نظریه قیاس ارسطویی غافل است. طرح جهت در گزاره ثمره خویش را در نظریه قیاس آشکار می‌سازد.

خواجه نصیر در ابتدای بحث مختلطات چنین می‌گوید: «آنچه در بیان شرایط اشکال و ضروب منتج و عقیم گفته شد، در فصل اول، با قطع نظر از جهات، سخنی بود بر وجه مشهور میان اهل صناعت و به طریق تساهل و تقریب، و غرض از تقدیم آن فصل تمهید قاعده قیاسات حملی بر حسب اقتضاء نظر اول و اعتبار امر جلیل بود، اما تحقیق و تدقیق آن مباحث به اعتبار اطلاق و توجیه مقدمات و اختلاط آن صورت بندد» (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۲۱۵). جوهره کلام این است که بنا بر نظر دقیق، هیچ گزاره‌ای نمی‌توان داشت که به‌واقع، غیر موجهه باشد؛ لذا چون مقدمه در قیاس به‌کار می‌رود، ما همواره با گزاره‌های وجهی نتیجه می‌گیریم؛ بنابراین، باید نتیجه‌گیری ما براساس محاسبه وجه‌ها انجام پذیرد.

آنچه عملاً در اندیشه ابوالبرکات و سهروردی رخ داده است، حذف جهت‌هاست. چون مقدمات در قیاس، مسلم فرض می‌شوند، از ضرورت حکم بهره‌مندند، لذا غفلت از کیفیت نسبت یا حذف کیفیت نسبت در نظریه قیاس، آن را به نظریه‌ای در سطح تقلیل می‌دهد.

نتیجه‌گیری

۱- ابوالبرکات بغدادی برای بدیل حد حقیقی، حد مفهومی را پیش نهاده است که همان توجه به تفصیل «ما دلّ علیه الاسم» است؛ چرا که ابن سینا درباره دشواری دستیابی به حد حقیقی، سخن گفته است. ابن سینا در مبحث «مطالب» به مفهوم «حد مفهومی» اشاره دارد. خاستگاه نظریه بغدادی توجه به نامگذاری‌های ما از اشیاء است که براساس معرفت ما به اشیاء است. لذا به جای این که تمنای رسیدن به معرفت اشیای خارج را داشته باشیم، باید به حیطة آگاهی خویش و آنچه از اشیاء بر ما پدیدار شده است، خرسند باشیم.

۲- آنچه ابن سینا در دشواری حد حقیقی گفته است، از قلمرو منطق صوری بیرون می‌افتد؛ چرا که جستاری فلسفی - معرفت‌شناختی است و به انتباه فرخنده ابن سینا ناظر محدودیت اندیشه آدمی است. آنچه به قلمرو منطق مربوط است به دست‌دادن ضوابط کلی تعریف است. امکان رسیدن به تعریف واقعی یا فعلیت چنین امکانی، جستاری فلسفی - معرفت‌شناختی است.

۳- آنچه ابوالبرکات به‌عنوان بنیان حد مفهومی پیش می‌نهد، توجه به رابطه اسم و مسماء، و نحوه دلالت واژگان بر معانی و اعیان است. می‌توان با آنچه او می‌گوید همدل بود و پذیرفت که نامگذاری‌های ما بر اعیان معرفت پدیداری اعیان بر اذهان است. پس از آنجا که اندیشه در شناخت واقعی اعیان محدودیت دارد (ابن سینا)، باید به آنچه از اعیان بر ما پدیدار می‌شود، خرسند بود (ابوالبرکات).

۴- طرح جهت حکم به‌عنوان جهت قضیه از یادگارهای ابوالبرکات در سنت منطق اسلامی است. نادیده‌انگاشتن جهت حمل و توجه به جهت حکم، به معنای حذف جهت حمل است؛ چرا که ثمره موجهات در نظریه قیاس ظاهر می‌شود و مقدمات قیاس مسلم‌اند، پس بهره‌مند از جهت حکم هستند. چنانچه خواجه نصیر تحلیل می‌کند، بی‌توجهی به جهت حمل، نظریه قیاس را به سطح تقلیل می‌دهد.

۵- متفکران پس از ابوالبرکات، «جهت حکم» را به‌عنوان یک نظریه نه‌چندان قابل توجه، به طور خلاصه ذکر می‌کنند. تنها، سهروردی است که جهت قضیه را در جهت حکم «ضرورت بتاته» منحصر می‌کند. البته مفهوم جهت «حکم» نخستین‌بار از طرف بوعلی و در دو کتاب *برهان* و *شفا*، ذیل مباحث انتهای قیاس استثنایی عرضه می‌شود و ابن سینا به‌صراحت میان آن و جهت حمل تمایز می‌گذارد، اگرچه در عداد موجهات از آن ذکر می‌نماید.

۶- ابوالبرکات هم در نظریه «حد مفهومی» و هم در نظریه «جهت حکم» متفکری ذهن‌گرا است که از اندیشه بوعلی فاصله می‌گیرد. می‌توان گفت او دو مفهوم را که در اندیشه بوعلی حضور دارد، به غیر جایگاه خویش برده است. این دو اندیشه به نظر شیخ اشراق به‌عنوان راهی نو پذیرفته می‌شوند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲)، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
- _____ (۱۳۶۶)، *الحدود*، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، سروش
- _____ (۱۴۲۸ هـ)، *شفا*، جلد ۲، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، ذوی القربی
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳)، *المعتبر*، اصفهان، دانشگاه اصفهان
- حلی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۸۱)، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تحقیق و تصحیح محسن بیدارفر، قم، منشورات بیدار
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۴)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران، بنیاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اسلامی
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۶)، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- _____ (۱۳۸۳)، *الاشارت و التنبيهات مع الشرح خواجه نصیر و محاکمات قطب الدین رازی*، ج ۱، قم، البلاغه
- فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۳۸۱)، *منطق الملخص*، تحقیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام
- قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۴)، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح رساله الشمسیه*، قم، انتشارات بیدار
- _____ (بی تا)، *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، قم، گذرخان
- موحد، صمد (۱۳۷۲)، *ابوالبرکات بغدادی*، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی
- موحد، ضیاء (۱۳۸۱)، *منطق موجهات*، تهران، هرمس