

Avicenna's definition of proposition in the *Pointers*

Asadollah Fallahi*

Abstract

Aristotle defined a proposition as to be either true or false (**ṣādiq aw kādhib**). Also, Avicenna mentioned the Aristotelian definition in all his books, except in his latest book, *Pointers and Reminders*, where he deviated from Aristotle's definition and defined a proposition according to the truthfulness or lying of his "utterer": "The composition which yields an assertion and which is one whose utterer is called **truthful** in what he says, or a **liar**". (Avicenna 1984, Inati's translation, p. 77, ll. 222-223). This means that "ṣādiq" and "kādhib" are descriptions of the utterer and not of the proposition itself, and this is contrary to the definition presented by Aristotle and by Avicenna himself in all of his previous works, where he considered "ṣādiq" and "kādhib" to be descriptions of the utterer and not of the proposition. Some contemporaries have proposed reasons for Avicenna's shift from the first definition to the second one; and I, after reporting their reasons, will show that the attribution of none of them to Avicenna is documented. On the contrary, I will present a new reason, whose attribution to Avicenna is not less probable, if not more, than the contemporaries' reasons. My reason is that the words "ṣādiq" and "kādhib" in ancient Arabic (before the Graeco-Arabic translation movement) did not mean what "true" and "false" mean in English (or do their synonyms in other languages), but that they meant "truthful" and "liar" mean in English (or do their synonyms in other languages). The true translations of "true" and "false" into the ancient Arabic, contrary to what is commonly thought, are not "ṣādiq" and "kādhib", but "ḥaqq" and "bāṭil." Probably, thinking about this linguistic point, Avicenna has presented a definition in *Pointers and Reminders* that is more faithful to the lexicography of the ancient Arabic language.

Keywords: true, false, truthful, liar, proposition, utterer.

* Professor of Department of Logic, Iranian Institute of Philosophy and Wisdom, Tehran Iran,

fallahi@gmail.com

Date received: 22/04/2024, Date of acceptance: 22/07/2024



تعریف ابن سینا از قضیه در اشارات

اسدالله فلاحی*

چکیده

ارسطو قضیه یا ترکیب خبری را به سخنی تعریف کرده که «یا صادق است یا کاذب». ابن سینا نیز در همه کتاب‌هایش همین تعریف ارسطویی را ذکر می‌کند، به جز در واپسین کتاب خود، اشارات و تنبیهات که از تعریف ارسطویی عدول کرده، قضیه را به صدق و کذب «گوینده‌اش» تعریف می‌کند: «الترکیب الخبری وهو الذی یقال لقائله إنه صادق فیما قال أو کاذب». این یعنی صدق و کذب وصف گوینده سخن است و نه وصف خود سخن، و این بر خلاف تعریف ارسطو و خود ابن سینا در همه آثار پیشین است که صدق و کذب را وصف سخن می‌گرفتند و نه گوینده سخن. برخی از معاصران دلایلی بر عدول ابن سینا از تعریف نخستین به تعریف دوم طرح کرده‌اند که ضمن گزارش آنها، نشان می‌دهم که انتساب هیچ کدام‌شان به ابن سینا مستند نیست. در برابر، دلیل تازه‌ای مطرح می‌کنم که احتمال استناد آن به ابن سینا اگر بیشتر نباشد کمتر نیست و آن اینکه پیش از عصر ترجمه، در زبان عربی، واژه‌های «صادق» و «کاذب» نه به معنای «راست» و «دروغ» در زبان فارسی (و مانده‌های آن در دیگر زبان‌ها) بلکه به معنای «راست‌گو» و «دروغ‌گو» در زبان فارسی (و مشابه‌های آن در دیگر زبان‌ها) بوده است. معادل‌های «راست» و «دروغ» فارسی در زبان عربی پیش از عصر ترجمه، بر خلاف آنچه معمولاً گمان می‌رود، «حق» و «باطل» است و نه «صادق» و «کاذب». احتمالاً با تفتن به این نکته زبان‌شناختی، ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات تعریفی ارائه کرده است که به لغت‌شناسی زبان عربی پیش از عصر ترجمه وفادارتر است.

کلیدواژه‌ها: صادق، کاذب، حق، باطل، قضیه، خبر، گوینده.

* استاد گروه منطق، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، falahiy@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۱



۱. مقدمه

ارسطو در کتاب عبارت از ارگانون ترکیب خبری را به صدق و کذب تعریف کرده است:

هر سخنی خبر نیست؛ خبر آن است که در آن راستی و دروغی باشد (17a2-3).

و لبس کل قول بجازم، و إنما الجازم القول الذی وجد فیہ الصدق و الکذب (ترجمه بدوی ص ۱۰۳).

ولی نه هر جمله‌ای گزاره‌ای است، بلکه تنها جمله‌ای گزاره‌ای است که در آن راست بودن و دروغ بودن وجود داشته باشد (ترجمه ادیب‌سلطانی ص ۷۳).

ابن‌سینا در همه آثارش، به جز اشارات و تنبیهات، از ارسطو پیروی کرده است:

قضیه ... و خبر ... و سخن جازم ... آن بود که چون بشنوی شاید که گوئی راست است و شاید که گوئی دروغ است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۲).

جز آنکه در بسیاری از موارد، به جای حرف عطف «و» حرف فصل «أو» را به کار برده است:

و القول الجازم یقال لجميع ما هو صادق أو کاذب. (ابن‌سینا، ۱۹۶۴، ص ۳۲).

إذا قلت «زید کاتب» لم تجد له فحوی أولاً إلا ما هو صادق أو کاذب (ابن‌سینا، منطق المشرقیین، ص ۶۰).

یا ادات‌های موجهاتی «امکان» و «احتمال» را افزوده است:

الخبر یسمی قولاً جازماً ... فالحملی هو کل قول یمکن أن یکون صادقاً أو کاذباً. (ابن‌سینا، المختصر الأوسط، ص ۵۰).

القول الجازم ما احتمل أن یصدق به أو یکذب و هو القضية. (ابن‌سینا، عیون الحکمة، ۱۱۹).

یا مفهوم «تبعیت از حکم» را به تعریف وارد کرده است:

و القضية و الخبر هو کل قول فیہ نسبة بین شیئین بحیث یتبعه حکم صدق أو کذب. (ابن‌سینا، النجاة، ص ۱۹).

اما در اشارات و تنبیهات، تعریف جدیدی ارائه داده و مفهوم «گوینده» و «قائل» را به تعریف ارسطویی افزوده است:

تعریف ابن سینا از قضیه در اشارات (اسدالله فلاحي) ۷۷

التركيب الخبری وهو الذی یقال لقائله إنه صادق فیما قال أو کاذب. (ابن سینا، الإشارات و التنبیها، ص ۱۹).

چنان که دیده می‌شود، در تعریف‌های نخستین، خود گزاره است که به صدق و کذب متصف می‌شود، اما در تعریف اشارات، گوینده گزاره است که یا صادق است و یا کاذب. حتی در تعریف کتاب نجات، حکم به گزاره به صدق و کذب متصف شده است (و نه حاکم). اینجا، طبیعتاً این سؤال مطرح می‌شود که چرا ابن سینا در کتاب اشارات صدق و کذب را به گوینده و حاکم نسبت می‌دهد نه به گفته یا حکم. این مقاله، جستجویی است در پاسخ به این پرسش. در این مقاله، نخست به سخنان فخر رازی، خواجه نصیر و کاشف الغطاء در اشکالات تعریف قضیه می‌پردازم و سپس تبیین‌های معاصران از دلیل عدول ابن سینا از تعریف رایج ارسطویی را بررسی می‌کنم و در پایان، تبیین خویش را پیش می‌نهم.

۲. فخر رازی و اشکال دور در تعریف خبر به صدق و کذب

فخر رازی با ذهن وقاد خود به همه تعریف‌های قضیه و خبر اشکال دور را وارد کرده و در برخی آثار به آن پاسخ داده است. فخر هم در شرح عیون الحکمه و هم در شرح الاشارات به این اشکال و پاسخ پرداخته است، البته با دو بیان متفاوت به دلیل دو بیان متفاوت ابن سینا در دو کتاب یاد شده. از این رو، دو بیان متفاوت فخر را جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهم. او هم‌چنین در سه کتاب دیگر خود نیز این اشکال را مطرح کرده و آن را بی‌پاسخ دانسته است و آنها را هم بررسی خواهم کرد.

۱.۲ اشکال دور در شرح عیون الحکمه

در عیون الحکمه که ابن سینا خبر را بر حسب «تصدیق و تکذیب» تعریف کرده بود، فخر رازی در شرح آن، ایراد می‌گیرد که اولاً «تصدیق و تکذیب» برابر است با «خبر دادن از صدق و کذب» و بنابراین، تعریف «خبر» به «تصدیق و تکذیب» برابر است با تعریف «خبر» به «خبر»:

هذا التعریف یقتضی تعریف الشیء، بما لا یُعرفُ الا به. أما الأولُ فلأن التصدیق بالشیء و التکذیب به عبارة عن الاخبار عن کون ذلک الشیء صدقاً أو کذباً، فصار تقدیر هذا الکلام: الخبر ما یمکن الاخبار عنه بأنه صدق أو کذب. (فخر رازی، شرح عیون الحکمه، ج ۱، ص ۱۲۰).

ثانیا، «تصدیق و تکذیب» دو نوع از «خبر» هستند و «خبر» جنس آن دو است و هر نوع با جنس خود تعریف می‌شود (چون تعریف حدی برابر است با مجموع جنس‌ها و فصل‌ها). بنابراین، «تصدیق و تکذیب» به «خبر» تعریف می‌شوند و از این رو، تعریف «خبر» به آن دو، تعریف «خبر» به «خبر» است. اما با شگفتی تمام، می‌بینیم که فخر رازی استدلال را چنین ادامه می‌دهد که پس «صدق و کذب» با «خبر» تعریف می‌شوند و توضیح نمی‌دهد که چگونه چنین نتیجه‌ای گرفته است:

و أما الثاني: فلأن التصديق و [التكذيب] نوعان للخبر؛ و النوع لا يمكن تعريفه الا بالجنس. فالصدق و الكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر. فاذا عرفنا الخبر بهما لزم الدور، و هو محال. (همان).

(در نرم‌افزار کتابخانه حکمت، به جای [التكذيب] واژه «الكذب» آمده است که مطمئنا خطا است.)

پس از ذکر دو بیان بالا از اشکال دور، فخر رازی بنا به برهان خلف نتیجه می‌گیرد که «خبر» تعریف‌شدنی نیست و بنابراین بی‌نیاز از تعریف است و حتی برای آن یک برهان ایجابی نیز می‌آورد و آن اینکه هر انسانی بالبداهه می‌پذیرد که خودش «موجود است و معدوم نیست» و وقتی تصدیق این «خبر» خاص بدیهی باشد تصور آن به طریق اولی بدیهی است و بنابراین، نمی‌توان آن را تعریف کرد:

و المختار عندنا: أن ماهية الخبر غنية عن التعريف و برهانه: أن كل واحد يحكم بأنه موجود و ليس بمعدوم» حكماً بالبدية و اذا كان [تصديق] هذا الخبر الخاص بديهياً، وجب أن يكون تصور هذا الخبر أولى أن يكون بديهياً. (همان).

(در نرم‌افزار کتابخانه حکمت، به جای [تصديق] واژه «تصور» آمده است که مطمئنا خطا است.)

۲.۲ اشکال دور در شرح الإشارات

فخر رازی در شرح الإشارات خود اشکال دور را تقریباً به مانند بیان نخست در شرح عیون الحکمه می‌آورد:

أقول: الشيخ رسم «الخبر» بأنه «الذي يقال لقائله إنه صادق أو كاذب» و معلوم أن ذلك لا يعرف ما لم يعرف حقيقة «الصدق» و «الكذب»، و هما لا يعرفان إلّا بـ«الخبر»، فإن «الصدق» هو «الخبر

تعریف ابن سینا از قضیه در اشارات (اسدالله فلاحی) ۷۹

المطابق للمخبر عنه» و «الكذب» هو «الخبر الغير المطابق». و «التصديق» هو «المطابقة على هذه المطابقة» و «التكذيب»: «إنكار هذه المطابقة». فإذا كان «التصديق و التكذيب» ينتهي تحليل تعريفهما إلى «الخبر» فلو عرفنا «الخبر» بهما كنّا قد عرفنا الشّيء بما لا يُعرف إلّا به. (فخر رازی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۰).

ولی در اینجا تلاش می‌کند بر حسب آشکار و مخفی بودن یک شیء از دو وجه مختلف به اشکال دور پاسخ دهد:

و الَّذی يمكن أن يقال في حلّه هو: أنّ الشّيء ربّما كان أخفى من غيره من وجه و أعرف منه من وجه آخر، و عند ذلك يصحّ تعريف كلّ واحد منهما بالآخر لكن من وجهين مختلفين و لا يلزم منه البيان الدّوری. (همان).

اما این پاسخ را نمی‌پسندد و دو سه پاسخ دیگر مطرح می‌کند ولی گویا دلش به هیچ کدام رضایت نمی‌دهد و در پایان، به همان بی‌نیازی «خبر» از تعریف که در شرح عیون الحکمه به آن تصریح کرده بود برمی‌گردد:

و عند ذلك نقول: النَّاسُ قد جرت عاداتهم أنّهم يقولون في بعض الأقوال لقائله «صَدَقْتَ» أو «كَذَبْتَ» و لا يقولون ذلك في كلّ الأقوال [= الإنشائيات]. و حينئذ يعرف «الخبر» بأنّه "الَّذی جرت عادة النَّاسِ بأن يقولوا لقائله «صَدَقْتَ» أو «كَذَبْتَ»". فيكون تعريف «الخبر» لا بحقيقة «الصّدق و الكذب»، بل بما جرت العادة باستعمال هاتين اللَّفْظَتَيْنِ فيهما.

أو نقول و هو الأولى: إنّ الشّيخ لم يذكر ذلك ليكون رسماً للخبر و معرّفاً له، بل ليذكر خاصّة من خواصّه و لازماً من لوازمه.

و الصّحیح أن يقال: «الخبر» هو «القول الَّذی يدلّ بصريحه على ثبوت شيء أو ثبوت شيء لشيء أو سلبهما».

و لقائل أن يقول: الدّالّ على ثبوت شيء لشيء آخر خبر خاصّ، فلو عرفنا مطلق الخبر به لزم الدّور.

بل الحقّ أنّ ماهيّة الخبر غنيّة عن التّعريف على ما قرّناه في سائر الكتب. (همان ص ۱۳۰-۱۳۱).

چنان که از بند اول این عبارت آشکار است، افزوده شدن واژه «قائل» در تعریف «خبر» هیچ حساسیت فخر رازی را برنمی‌انگیزد و ذهن او را به هیچ گونه به خود درگیر نکرده و او به

سادگی از کنار آن گذشته است. این مطلب در آینده در نقد تفسیرهای برخی از معاصران به کار ما خواهد آمد.

۳.۲ اشکال دور در دیگر کتاب‌های فخر رازی

فخر رازی در منطق المخلص سه تعریف برای قضیه می‌آورد و هر سه را دچار دور می‌داند:

فی تعریف القضية: [۱] قيل: «إنها التي يقال لقائلها إنه صادق أو كاذب»، و ربما قيل: [۲] «إنها التي يحتمل التصديق والتكذيب»، أو [۳] «إنها التي حكم فيها بنسبة معنى إلى معنى بإيجاب أو سلب».

و لقائل أن يعترض على الأول [۱] بأنّ الصدق لا يمكن تعريفه إلّا بأنّه الخبر المطابق، فتعريف الخبر به دور. و على الثاني [۲] بأنّ التصديق لا يمكن تعريفه إلّا بأنّه إخبار عن كون المتكلم صادقا، فيعود الدور. و على الثالث [۳] أنّ الحكم قريب من أن يكون مرادفا للخبر، و السلب و الإيجاب نوعا، فيلزم الدور. (فخر رازی، منطق المخلص، ص ۱۲۴).

او در الرسالة الکمالیه صرفا تعریف دوم را می‌آورد و صرفا اشاره می‌کند که یک تعریف اسمی است و بدون هر گونه ایرادی از آن می‌گذرد (فخر رازی، الرسالة الکمالیه ص ۲۰). اما در الرسالة المنطقیه تعریف دوم را با اشکال دور همراه می‌کند بدون اینکه تلاشی به پاسخ دادن کند (فخر رازی، الرسالة المنطقیه ص ۴۴۸).

دلیل بررسی تفصیلی اشکال دور در این مقاله آن است که برخی معاصران، چنان که خواهیم دید، یک دلیل عدول ابن‌سینا از تعریف ارسطویی به تعریف جدید را پرهیز از دور در تعریف قضیه دانسته‌اند، در حالی که می‌بینیم طراح اشکال دور، فخر رازی، این اشکال را به همه تعریف‌های قضیه وارد می‌داند. این نشان می‌دهد که اشکال دور اختصاصی به تعریف قضیه به «صدق و کذب گفته» یا «صدق و کذب گوینده» ندارد و به هر دو به یکسان وارد است و اینکه تغییر تعریف برای پرهیز از اشکال دور است چندان موجه نمی‌نماید.

افزون بر این، ابن‌سینا که پیش از فخر رازی بوده طبیعتا کتاب‌های او را نخوانده و با اشکال دور در تعریف قضیه آشنایی نداشته است تا برای پرهیز از آن بخواهد تعریف را تغییر دهد. در هیچ موضعی از آثار ابن‌سینا نیز شاهی بر تطفن او به این اشکال مشاهده نشده است تا بتوان تغییر تعریف را به پرهیز از آن اشکال منتسب کرد.

۳. اشکال دور در شرح الإشارات خواجه نصیر

خواجه نصیر الدین طوسی در شرح خود بر اشارات اشکال دور فخر رازی را به کوتاهی نقل و یکی از پاسخ‌های او (رسمی و غیر حدی بودن تعریف «خبر») را به تفصیل ذکر می‌کند:

قيل عليه: «الصدق والكذب» لا يمكن أن يُعرَّفَا إلا بـ«الخبر» المطابق وغير المطابق؛ فتعريف «الخبر» بهما تعريف دوري.

و الحق أن «الصدق والكذب» من الأعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما «تعريف رسمي» أورد تفسيراً للاسم و تعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب. و لا يكون ذلك دوراً لأن الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره و يكون ما يشتمل عليه من أعراضه الذاتية الغنية عن التعريف — أو غيرها مما يجري مجراها — عارياً عن الالتباس، فإيراده في الإشارة إلى تعيين ذلك الشيء إنما يلخصه و يجرده عن الالتباس؛ و إنما يكون دوراً لو كانت تلك الأعراض أيضاً مفتقرة إلى البيان بذلك الشيء.

و هاهنا إنما يُحتاج إلى تعيين صنف واحد — من أصناف التركيبات — فيه اشتباه، لأنه لم يتعين بعد؛ و ليس في «الصدق» و «الكذب» اشتباه. فيمكننا أن نقول إنا نعني بـ«الخبر» «التركيب الذي يشتمل حد الصدق و الكذب عليه»، كما لو وقع اشتباه في معنى «الحيوان» مثلاً فيمكننا أن نقول إنا نعني به «ما يقع في تعريف «الإنسان» موقع الجنس» و لا يكون دوراً. (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲-۱۱۳).

با شگفتی، می‌بینیم که خواجه نصیر نیز درست مانند فخر رازی هیچ اهمیتی به افزوده شدن واژه «فائل» به تعریف «خبر» نشان نداده است. این نشان می‌دهد که از دید این بزرگان، تمایز چندانی میان تعریف‌های نخستین ابن سینا از «خبر» و تعریف او در اشارات و تنبیهات وجود ندارد.

۴. کاشف الغطاء

علی بن جعفر کاشف الغطاء (۱۱۹۷-۱۲۵۳ق.) در کتاب نقد الآراء المنطقية، (ص ۳۲۷) تعریف رایج قضیه به «قول یحتمل الصدق و الكذب»^۱ را می‌آورد و ۱۴ ایراد به آن وارد می‌سازد و به همه آنها پاسخ می‌دهد. ایراد چهاردهم از مقایسه آن با تعریف ابن سینا در اشارات به دست می‌آید و اینکه چرا منطق‌دانان از تعریف مذکور در اشارات عدول کرده‌اند:

القدماء قد عرفوا القضية بأنها «قول يصح أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب»؛^۲ فأى وجه لعدول المتأخرين عنه إلى هذا التعريف؟ و جوابه أنه لما كان تعريف القدماء تعريف للشيء بحال متعلقه و التعريف المذكور تعريف للشيء بحال نفسه عدلوا إليه. (كاشف الغطاء، ۱۹۹۱م، ج. ۲ ص ۳۳۶).

از این پاسخ به دست می‌آید که «صدق و کذب»، از دید کاشف الغطاء، اولاً و بالذات صفت گزاره است و ثانیاً و بالعرض صفت گوینده آن. بنابراین، تعریف قضیه و ترکیب خبری به صدق و کذب گوینده آن «تعریف شیء به حال متعلق آن» است، یعنی «تعریف شیء بر حسب یکی از امور مرتبط به آن»، بر خلاف تعریف به «صدق و کذب» که «تعریف شیء به حال خودش» یعنی «بر حسب خودش» است.

۵. احد فرامرز قراملکی

احد فرامرز قراملکی در رساله دکتری خود (۱۳۷۳) با عنوان تحلیل قضایا و در کتاب جستار در میراث منطق دانان مسلمان (۱۳۹۱)، برای نخستین بار دلیلی برای افزودن واژه «قائل» به تعریف «ترکیب خبری» در اشارات ذکر کرده است و آن اینکه اسمای اشاره و ضمائر وقتی موضوع گزاره قرار می‌گیرند بدون ارتباط با گوینده قابل صدق و کذب نیستند چرا که در چنین گزاره‌هایی اساساً بدون وابستگی به گوینده، گزاره فی نفسه خالی از معنای محصل است و بنابراین، «معناداری» و نیز «صدق و کذب‌پذیری» آن گزاره به گوینده آن و شرایط دیگر بستگی دارد. بیان ابن‌سینا بر خلاف سخن ارسطو، چنین گزاره‌هایی را شامل می‌شود. «من مریض هستم» فی نفسه صدق و کذب‌پذیر نیست (فرامرز قراملکی ۱۳۷۳ ص ۲۸-۲۹، همو ۱۳۹۱ ص ۳۵۰).

برای توضیح به دو جمله «من مریض هستم» و «مجید بیمار است» بنگرید. فرامرز قراملکی جمله نخست را بر خلاف جمله دوم فی نفسه صدق و کذب پذیر نمی‌داند:

زیرا صدق و کذب فرع بر معنای آن است و معنای «من مریض هستم» به شرایط گوینده آن بستگی دارد. بر خلاف «مجید بیمار است» که فی نفسه یا صادق است یا کاذب. پس اگر صدق و کذب را به تصدیق و تکذیب گوینده بدل کنیم، سخنی فراگیر گفته‌ایم. (همان).

فرامرز قراملکی این دیدگاه را به غالب دانشمندان علم اصول و نیز راسل از فیلسوفان تحلیلی نسبت می‌دهد. در واقع، مبحث ضمیرها و اسم‌های اشاره بعدها در فلسفه تحلیلی تحت

تعریف ابن سینا از قضیه در اشارات (اسدالله فلاحي) ۸۳

عنوان «indexicals» مورد بحث‌های فراوان قرار گرفته و در زبان فارسی گاهی به «نمایه‌ای‌ها» ترجمه شده است.

۱.۵ نقدها

مهدی عظیمی، در جلد دوم شرح اشارات خود و نیز در شرح حکمة الاشراق، تحلیل فرامرز قراملکی از دلیل تغییر تعریف ارسطویی از «ترکیب خبری» به تعریف دوم آن در اشارات را خلط میان جمله و گزاره دانسته است. جمله «من راه می‌روم» را اگر گوینده‌ای در زمان راه رفتن بگوید صادق است و اگر در زمان راه نرفتن بگوید کاذب است. بنابراین، این جمله بر حسب گوینده‌های مختلف در زمان‌های مختلف به گزاره‌های مختلف اشاره می‌کند. هم‌چنین، دو جمله متمایز «من راه می‌روم» و «او راه می‌رود» را اگر دو گوینده متفاوت در زمانی بگویند که گوینده جمله نخست راه می‌رود و گوینده جمله دوم ساکن است آنگاه دو جمله بر یک گزاره واحد دلالت می‌کنند. (عظیمی ۱۳۹۴ ص ۳۴-۳۵، همو ۱۳۹۸ ص ۱۶۵).

عظیمی با این تفکیک میان جمله و گزاره چنین نتیجه‌گیری می‌کند که در منطق ارسطویی-سینوی، مقصود از «قضیه» گزاره به معنایی است که در بالا گفته شد و نه جمله. جملات اشاری تعیین صدق ندارند اما این مد نظر امثال ارسطو و ابن سینا نیست چون آنها به گزاره‌ها و نه جمله‌ها می‌اندیشند و گزاره‌ها میان گوینده‌های مختلف تفاوت نمی‌کند و بین‌الذهانی‌اند.

حاصل اینکه عدم تعیین صدق و کذب که در جملات اشاری به نظر می‌آید، ربطی به گزاره‌ها ندارد. گزاره‌ها معانی میان‌ذهانی‌اند که هم از ذهن‌ها و هم از جهان خارج مستقل‌اند و به قلمرو سوم تعلق دارند. جالب اینکه پس از ابن سینا نیز تقریباً در همه منطق‌نویس‌ها قید «قائل» از تعریف خبر حذف می‌شود. - با وجود این، مسئله همچنان باز است. (همان ص ۳۵).

به نظر می‌رسد که مقصود از گزارش حذف قید «قائل» از تعریف خبر پس از ابن سینا «تقریباً در همه منطق‌نویس‌ها» اشاره تلویحی به زاید بودن این قید از نظر بیشتر پیروان ابن سینا است و گویا عظیمی با این خیل عظیم هم‌دلی بیشتری دارد.

حمید علائی‌نژاد و محمدمسعود خداوردی در مقاله‌ای که دقیقاً در باره دو تعریف از «ترکیب خبری» نوشته‌اند، پس از گزارش نقد عظیمی، آن را به دو دلیل کافی ندانسته‌اند: یکی تمایز هستی‌شناختی جمله و گزاره و دیگری اینکه منطق‌دانان سینوی قضیه را لفظ می‌دانند و نه

معنی و بنابراین، قضیه جمله است و نه گزاره و از این رو، نقد فرامرز قراملکی هم‌چنان بدون پاسخ مانده است:

به‌نظر ما نقد اخیر به پیشنهاد فرامرز قراملکی وارد نیست.

اگر قبول کنیم که گزاره، معنای جملات خبری زبان است، خود گزاره دیگر نمی‌تواند یک هویت زبانی باشد. بنابراین از آن‌جا که قضیه را از اقسام لفظ دانسته‌اند، گزاره با قضیه یکسان نیست. درواقع این‌دو به‌لحاظ هستی‌شناختی متمایز از یکدیگر خواهد بود.

به‌عنوان مثال معنای مورد نظر فرگه از گزاره را در نظر بگیرید. می‌دانیم که از نظر فرگه جملات خبری حاکی از گزاره‌ها هستند و این جملات به‌واسطه‌ی صادق یا کاذب‌بودن گزاره‌ها، می‌توانند صادق یا کاذب باشند؛ درواقع از نظر فرگه این گزاره‌ها هستند که حاملان اولیه‌ی صدق‌اند. باین‌حال فرگه معتقد است که گزاره‌ها هویتی هستند که در یک قلمروی هستی‌شناختی متمایز از ذهن و واقعیت، به‌نحوی مستقل از ما وجود دارند. اگر قضیه را در چنین شرایطی همان گزاره بدانیم، دیگر شامل اسامی نمایه‌ای نبوده و بنابراین نقد مذکور به پیشنهاد فوق وارد نیست.

اما جدای از این‌که به‌لحاظ هستی‌شناسی چه نوع وجودی را برای گزاره‌ها در نظر بگیریم، به این دلیل که قضیه از اقسام لفظ دانسته می‌شود، و معنای جملات وجودی غیرلفظی دارند، به نظر نمی‌رسد نقد عظیمی بر پیشنهاد فوق وارد باشد. (علائی‌نژاد و خداوردی ۱۳۹۹ ص ۱۹۷-۱۹۸). (تأکیدها و پاراگراف‌بندی‌ها از من است).

آن دو اما، تحلیل قراملکی را نیز رضایت‌بخش نمی‌دانند و دو نقد زیر را بر آن وارد می‌سازند:

باین‌حال جدای از پذیرش یا عدم پذیرش نقد اخیر، تبیین قراملکی پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد زیرا

اولاً اگرچه این ادعا پذیرفتنی است که قبول بیان ابن‌سینا در الاشارات و التنبیهاث منجر به توضیح چگونگی صدق و کذب‌پذیری قضایای حاوی اسامی نمایه‌ای می‌شود، از آن‌جا که هیچ‌کدام از مثال‌های ابن‌سینا اشاره‌ای به این موارد ندارند، نمی‌توان آن را تبیینی تام برای تغییر بیان ابن‌سینا از قضیه دانست؛

ثانیاً در این تبیین صدق و کذب همچنان ویژگی‌هایی مربوط به خود قضایا در نظر گرفته می‌شود؛ درحالی‌که ابن‌سینا راستگو یا دروغگو بودن گوینده‌ی قضیه را در بیان خود آورده است. (همان ص ۱۹۸). (تأکیدها و پاراگراف‌بندی‌ها از من است).

به گمان من، اینکه هیچ‌کدام از مثال‌های ابن‌سینا اشاره‌ای به جملات اشاری یا نمایه‌ای ندارند دلیلی کافی است بر ناپذیرفتنی بودن تحلیل فرامرز قراملکی از دلیل عدول از تعریف

نخست به تعریف دوم «ترکیب خبری». یک اندیشمند تاریخی مانند ابن سینا وقتی ادعایی می‌کند یا استدلالی می‌آورد یا در یک تعریف تغییری می‌دهد عقلاً ممکن است دلایل بسیار متعددی برای آن محتمل و قابل تصور باشد اما اینکه او در واقع بر پایه کدام دلیل عمل کرده است نیاز به دلایل استنادی و نه صرفاً استنباطی دارد. فرامرز قراملکی هیچ دلیل استنادی از متون ابن سینا نیاورده است که دلیل او مشخصاً برای وارد کردن جملات اشاری و نمایه‌ای در تعریف «ترکیب خبری» باشد.

۶. احمد عبادی

احمد عبادی در دو مقاله به سال‌های ۱۳۹۵ ش. و ۲۰۲۴ م. به (فارسی و عربی) به دو تعریف ابن سینا از ترکیب خبری پرداخته و دلیل عدول از اولی به دومی را مانند فرامرز قراملکی وارد ساختن جملات اشاری و نمایه‌ای در زیر چتر «ترکیب خبری» می‌داند، اما تبیین دیگری برای چگونگی این وارد ساختن ارائه می‌کند.

از دیدگاه عبادی، تعریف اول «ترکیب خبری» (ناظر به صدق و کذب خود جمله و نه گوینده آن) امری معناشناختی (semantical) است و تعریف دوم (ناظر به صدق و کذب گوینده جمله) امری کارکردشناختی یا کاربردشناختی (pragmatical) است. (عبادی ۱۳۹۵ ص ۵۲-۵۶، عبادی و حسن‌وند ۲۰۲۴ ص ۵۷-۶۲).

عبادی تمایز این دو شاخه از زبان‌شناسی را چنین شرح می‌دهد:

معناشناسی یا سمانتیک به مطالعه‌ی واحدهای زبانی (واژه و جمله) می‌پردازد ... [و] چیستی معنا و ملاک معناداری واژه‌ها و جملات را مورد مطالعه قرار می‌دهد. اما کاربردشناسی یا پراگماتیک به مطالعه‌ی کاربرد زبان یا به دیگر سخن، پدیدارهای زبانی و فرآیند مربوط به کاربست آن‌ها می‌پردازد. (عبادی ۱۳۹۵ ص ۵۰، عبادی و حسن‌وند ۲۰۲۴ ص ۵۵).

به طور کلی می‌توان گفت که معناشناسی ناظر به معنای لغوی و مطابقی و موضوع‌له الفاظ است و کاربردشناسی به مقصود گوینده و معنای التزامی و مستعمل‌فیه الفاظ نظر دارد و به طور بسیار خلاصه، تمایز معناشناسی و کاربردشناسی ناظر به تمایز وضع و استعمال است. مهم‌ترین مثالی که غالباً برای تفکیک این دو حوزه زبان‌شناسی ارائه می‌شود، استعمال لفظ در معانی کنایی، استعاری، تشبیه و مجاز است:

برای مثال، جمله‌ی «بهرام دانشجوی خوبی است» به لحاظ لفظی، دارای معنای روشنی است (معنای سمانتیکی). اما اگر این جمله در پاسخ به سؤال «آیا بهرام نقاش خوبی است؟» ادا شده باشد، معنای مقصود گوینده آن است که «بهرام نقاش خوبی نیست، بلکه دانشجوی خوبی است». نفی نقاش بودن از بهرام، معنایی است که به هیچ وجه از معنای لفظی جمله (فضای سمانتیکی) حصول‌شدنی نیست، بلکه توجه به زمینه و شرایط بیرون حاکم بر گفتار (فضای پراگماتیکی) است که ما را به درک آن رهنمون می‌شود. (عبادی ۱۳۹۵ ص ۵۱، عبادی و حسن‌وند ۲۰۲۴ ص ۵۶).

از آنجا که لفظ «قائل» در تعریف دوم «ترکیب خبری» وارد شده است، عبادی نتیجه گرفته است که تعریف دوم یک تعریف کاربردشناسانه از «ترکیب خبری» است در برابر تعریف نخست که فاقد این واژه است و یک تعریف معناشناسانه از «ترکیب خبری» به شمار می‌آید و ابن‌سینا با کمک این دو تعریف توانسته است برای نخستین بار به تمایز معناشناسی و کاربردشناسی دست یابد و اصطلاح منطقی «ترکیب خبری» را در هر دو حوزه به کار ببرد.

۱.۶ نقد

همان ایرادی که به تحلیل فرامرز قراملکی وارد بود به تحلیل عبادی نیز وارد است، زیرا عبادی نیز هیچ تلاش نکرده است تا از متون ابن‌سینا شواهدی استنادی (و نه صرفاً استنباطی) ارائه کند که او واقعا می‌خواسته افزون بر تعریف معناشناسانه یک تعریف کاربردشناسانه ارائه کند. صرف افزودن «قائل» یا «گوینده» به تعریف دلیل این نمی‌شود که او نظر به تعریف کاربردشناسانه دارد.

اتفاقاً، ابن‌سینا وقتی در مدخل شفا و نیز در دیگر کتاب‌هایش میان انواع سه‌گانه دلالت (مطابقی، تضمنی و التزامی) برای نخستین بار تمایز قائل می‌شود به گونه‌ای تمایز میان معناشناسی و کاربردشناسی را طرح کرده است زیرا مدلول‌های مطابقی و تضمنی در حقیقت معانی لغوی و موضوع‌له الفاظ هستند و در اصطلاح جدید، مدلول‌های معناشناختی الفاظ نامیده می‌شوند، اما مدلول‌های التزامی در حقیقت معانی غیر لغوی و غیر موضوع‌له الفاظ هستند (یعنی مقصود گوینده و مستعمل‌فیه) و در اصطلاح جدید، مدلول‌های کاربردشناختی به شمار می‌آیند.

از سوی دیگر، پیش از ابن‌سینا، در ادبیات عرب میان علم اللغة و دو علم معانی و بیان تمایز گذاشته بودند. علم اللغة نزدیک به شاخه معناشناسی از زبان‌شناسی جدید است و دو علم

معانی و بیان نزدیک به شاخه کاربردشناسی از زبان‌شناسی جدید. مباحث اصلی علم بیان عبارت است از تشبیه، استعاره، حقیقت، مجاز و کنایه. علم معانی نیز اصول و قواعدی را آموزش می‌دهد که می‌توان با آنها لفظ را مطابق با مقتضای حال به کار برد، اموری هم چون تقدیم، تأخیر و حذف و یا ذکر هر یک از ارکان جمله و نیز ایجاز و اطناب و فصل و وصل کلام به هم. مراد از معانی در علم معانی، معانی ثانویه است یعنی اغراضی که متکلم دارد و به خاطر همان اغراض، اسلوب خاصی به کلام خود می‌دهد و مثلاً یک جمله امری مثل «برف را بین» به جای جمله خبری «برف زیادی باریده است» به کار برده می‌شود تا تعجب متکلم ابراز شود.

ولی ما هیچ کجای *اشارات* ابن سینا نمی‌بینیم که احکام قضایا و قیاس و صناعات خمس به مباحث دلالت التزامی یا مباحث دو علم معانی و بیان گره خورده باشد. این نشان می‌دهد که ابن سینا با تغییر تعریف «ترکیب خبری» و «قضیه» در صدد اشاره به مباحث کاربردشناسی نبوده است.

۷. حمید علائی نژاد و محمدمسعود خداوردی

حمید علائی نژاد و محمدمسعود خداوردی در مقاله‌ای که در سال ۱۳۹۹ در باره دو تعریف از «ترکیب خبری» نوشته‌اند، و در بالا به آن اشاره شد، تبیین سومی از دلیل عدول از تعریف نخست به تعریف دوم ارائه کرده‌اند. به نظر ایشان، ابن سینا در وهله نخست برای پرهیز از مشکل دور و در وهله دوم برای تعیین حامل اولیه صدق و کذب دست به این تغییر زده است:

اولاً او در صدد ارائه‌ی معیاری برای تشخیص قضیه بوده است تا از مشکل دور در تعریف قضیه رهایی یابد؛ ثانیاً از آنجایی که ابن سینا نه **قضیه بالقوه** بلکه قضیه‌ی بالفعل را حامل اولیه صدق و کذب می‌داند، صدق و کذب را به گوینده‌ی **قضیه‌ی بالفعل**، یعنی شخصی نسبت می‌دهد که حکمی را اظهار می‌کند. (علائی نژاد و خداوردی ۱۳۹۹ ص ۱۸۷).

آنها در تمایز قضیه بالقوه و بالفعل چنین می‌نویسند:

قضیه‌ی بالقوه اعم از قضیه ملفوظه و معقوله بوده و اگر توسط شخصی بیان شود، می‌توان او را در آنچه گفته صادق یا کاذب دانست. اما اگر همین قضیه‌ی بالقوه توسط شخصی اظهار شود، درواقع او در آنچه گفته صادق یا کاذب خواهد بود. به چنین

قضیه‌ای، **قضیه‌ی بالفعل** می‌گوییم. (علائی‌نژاد و خداوردی ۱۳۹۹ ص ۱۹۸). (تأکیدها از من است.)

در این بیان، علائی‌نژاد و خداوردی قضیه‌ی بالفعل را یک قضیه‌ی ملفوظه‌ی اظهار شده دانسته و قضیه‌ی بالقوه را اعم از آن و از قضیه‌ی معقوله گرفته‌اند. علائی‌نژاد و خداوردی قضیه‌ی ملفوظه و معقوله را تعریف نکرده‌اند. قضیه‌ی ملفوظه همان جمله‌ی خبری است که تلفظ می‌شود مانند «ابن سینا فیلسوف است»؛ اما قضیه‌ی معقوله، مجموع تصورات موضوع و محمول و نسبت در ذهن است:

قضیه‌ی بالقوه اعم از قضیه‌ی ملفوظه و معقوله بوده و اگر توسط شخصی بیان شود، می‌توان او را در آنچه گفته صادق یا کاذب دانست. اما اگر همین قضیه‌ی بالقوه توسط شخصی اظهار شود، درواقع او در آنچه گفته صادق یا کاذب خواهد بود. به چنین قضیه‌ای، **قضیه‌ی بالفعل** می‌گوییم. (علائی‌نژاد و خداوردی ۱۳۹۹ ص ۱۹۸). (تأکیدها از من است.)

از آنجا که در قضیه‌ی معقوله ممکن است حکم باشد یا نباشد، نباید قضیه‌ی معقوله را با تصدیق و حکم یکی گرفت. قضیه‌ی معقوله چون مرکب از تصورات است، ناگزیر خود یک تصور مرکب است.

به بیان دیگر، **قضیه‌ی بالفعل، قضیه‌ی بالقوه‌ای است که توسط شخصی اظهار شده است.** (علائی‌نژاد و خداوردی ۱۳۹۹ ص ۱۹۸-۱۹۹). (تأکیدها از من است.)

در این بیان، قضیه‌ی بالفعل «قضیه‌ی بالقوه‌ی اظهار شده» اعلام شده است. از اینجا می‌توان دریافت که قضیه‌ی بالفعل، از اقسام قضیه‌ی بالقوه است و بنابراین، رابطه‌ی آنها عموم و خصوص مطلق است.

در بیان سوم، قضیه‌ی بالقوه‌ی اظهار نشده حاکی از تصور است و قضیه‌ی بالقوه‌ی اظهار شده (یعنی قضیه‌ی بالفعل) حاکی از تصدیق:

تا زمانی که **قضیه‌ی بالقوه اظهار نشده** باشد، صرفاً حاکی از یک تصور است؛ اما اظهار یک قضیه‌ی بالقوه توسط شخص، آن را با حکم همراه کرده و دیگر نه صرفاً حاکی از یک تصور، بلکه حاکی از یک تصدیق خواهد بود. (علائی‌نژاد و خداوردی ۱۳۹۹ ص ۱۹۸). (تأکیدها از من است.)

در بیان چهارم، قضیه بالقوه دارای حکم نیست و قضیه بالقوه دارای حکم است:

درواقع می‌توان این‌چنین گفت که **قضیه بالقوه دارای حکم نیست** اما قضیه بالفعل با حکمی که توسط یک ذهن صادر شده همراه است. آنچه قضیه را از حالت بالقوه به حالت بالفعل در می‌آورد، اظهار آن توسط یک شخص است. به عبارت دیگر **بالفعل یا بالقوه بودن یک قضیه تابع حکم داشتن یا نداشتن آن است**. (علائی‌نژاد و خداوردی ۱۳۹۹ ص ۱۹۹). (تأکیدها از من است).

چنان که دیده می‌شود، علائی‌نژاد و خداوردی در عبارت‌های بالا، ملاک‌های متعددی برای تمایز قضیه بالقوه و بالفعل بیان کرده‌اند. در یک بیان، قضیه بالفعل را یک قضیه ملفوظه اظهار شده دانسته و قضیه بالقوه را اعم از آن و از قضیه معقوله گرفته‌اند. اما در بیان چهارم، قضیه بالفعل را دارای حکم و قضیه بالقوه را فاقد حکم اعلام کرده‌اند و بنابراین، باید حکم کرد که قضیه بالقوه و بالفعل از دید ایشان متباین هستند نه اعم و اخص مطلق که بیان دوم استنباط می‌شود. از این رو، به نظر می‌رسد که بیان دوم و بیان چهارم متضاد هستند زیرا نسبت دو امر نمی‌تواند هم‌زمان اعمیت (عموم و خصوص مطلق) و تباین باشد؛ اگر قضیه بالقوه اعم از قضیه بالفعل است دیگر متباین نیست و اگر متباین است دیگر اعم نیست. یک راه برای تدقیق سخنان علائی‌نژاد و خداوردی این است که به جدول زیر نظر بیفکنیم:

قضیه	بالفعل	بالقوه
ملفوظه	جمله خبری همراه حکم	جمله خبری بدون حکم
معقوله	مجموع تصورات همراه حکم	مجموع تصورات بدون حکم

با این بیان، اگر یک جمله خبری را تلفظ کنید بدون اینکه حکمی به آن کرده یا آن را تصدیق کرده باشید قضیه بالقوه است، اما اگر یک جمله خبری را تلفظ کنید ولی آن را تصدیق کرده و به آن حکم کنید قضیه بالفعل می‌شود. همین سخن دربارهٔ مجموع تصورات نیز صادق است. در این بیان، قضیه «بالفعل» با قضیه «ملفوظه» عموم و خصوص من وجه است به دلیل اینکه اولاً، یک عضو مشترک دارد: «جمله خبری همراه حکم»، ثانیاً، دو عضو اختصاصی دارد: نخست: «جمله خبری بدون حکم» که ملفوظه است اما بالفعل نیست؛ دوم: «مجموع تصورات

همراه حکم» که بالفعل است اما ملفوظه نیست. در مورد بقیه هم به همین صورت می‌شود توضیح داد. به نظر می‌رسد که این بیان تدقیقی از سخنان علائی‌نژاد و خداوردی باشد که هرچند با عبارات ایشان کاملاً هماهنگ نیست، اما می‌تواند تفسیری نسبتاً قابل قبول از آن باشد. علائی‌نژاد و خداوردی در ادامه می‌افزایند:

باید توجه داشت که این تصدیقات، و در واقع احکام، هستند که می‌توانند صادق یا کاذب باشند. از این رو می‌توان **قضیه بالفعل** را از این جهت که دارای حکم است **حامل اولیه صدق و کذب** دانست. در این شرایط **گوینده‌ی یک قضیه بالفعل را به این واسطه که قضیه‌ای بالفعل را بیان کرده می‌توان صادق یا کاذب دانست**. در واقع اگر حکمی که در قضیه بالفعل بیان شده مطابق با واقع باشد، گوینده‌ی آن عبارت صادق است و به همین اعتبار آن قضیه‌ی بالفعل نیز صادق است. اما اگر حکم خلاف واقع باشد، گوینده عبارتی کاذب را بیان کرده است و به همین اعتبار آن قضیه‌ی بالفعل نیز کاذب است.

بر اساس این تفکیک، **صدق و کذب قضیه‌ی بالقوه ثانیاً و بالعرض** بوده و به واسطه‌ی صدق و کذب قضیه‌ی بالفعل می‌توان آن را صادق یا کاذب دانست. این مطلب چیزی است که مورد توجه منطق‌دانان بوده است اما در اکثر مواقع به معنای مورد نظر منطق‌دانان از کاربرد لفظ «قضیه» تصریح نشده است. می‌توان چنین ادعا کرد که **منظور منطق‌دانان از «قضیه» هنگامی که در مورد اقسام الفاظ و ویژگی‌های آن صحبت می‌کنند، قضیه‌ی بالقوه است؛ اما هنگامی که در مورد صدق و کذب قضایا و اعتبار استدلال‌ها بحث می‌کنند، منظورشان قضیه‌ی بالفعل است**. یک شاهد برای این ادعا این است که منطق‌دانان در بیان اجزای قضیه از محکوم‌علیه و محکوم‌به صحبت می‌کنند. مشخص است که تا زمانی که حکمی صورت نگیرد نه محکوم‌علیه محقق است و نه محکوم‌به. پس محکوم‌علیه و محکوم‌به اجزاء قضیه بالفعل هستند. در قضیه بالقوه تنها محکوم‌علیه بالقوه و محکوم‌به بالقوه وجود دارد. (علائی‌نژاد و خداوردی ۱۳۹۹ ص ۱۹۹). (تأکیدها از من است).

ایشان برای ارائه دلیل استنادی (و نه صرفاً استنباطی) برای تمایز قضایای بالقوه و بالفعل به تحلیل قطب رازی (و پیش از او، ابن‌سینا) از مقدم و تالی قضایای شرطیه و اینکه قضیه نیستند تمسک جسته‌اند:

گفتنی است که منطق‌دانان گاهی در توضیح پاره‌ای از اشکالات به این تفکیک تصریح نموده‌اند. به عنوان مثال قطب‌الدین رازی در شرح *مطالع الانوار* در پاسخ به اشکالی که بر چگونگی تفکیک میان قضیه حملیه و شرطیه وارد می‌شود، به صراحت از این تفکیک بهره

تعریف ابن سینا از قضیه در اشارات (اسدالله فلاحی) ۹۱

می‌جوید. او مقدم و تالی قضیه شرطیه را چه در حالت ترکیب، و چه در حالت تحلیل قضیه‌ی بالقوه می‌داند؛ اما مقدم و تالی را در هیچ‌کدام از دو حالت ترکیب و تحلیل بالفعل نمی‌داند زیرا فاقد حکم هستند (ارموی، ۱۳۹۳، جلد ۲: ۳).

همچنین ابن سینا در اشارات و التنبیهات هدف قیاس را ايقاع تصدیق می‌داند (ابن سینا، اشارات و التنبیهات، ۱۴۰۳ ق: ۲۸۷). مشخص است که با صرف قضایای بالقوه نمی‌توان تصدیقی حاصل نمود زیرا قضایای بالقوه خود فاقد حکم هستند و شخص را به قبول نتیجه ملزم نمی‌کنند. درواقع در یک استدلال معتبر شخص هنگامی ملزم به اذعان به نتیجه می‌شود که مقدمات را تصدیق کرده باشد. (علانی‌نژاد و خداوردی ۱۳۹۹ ص ۱۹۹-۲۰۰). (تأکیدها از من است).

۱.۷ نقد

عبارت زیر در شرح مطالع قطب الدین رازی که علائی‌نژاد و خداوردی به آن استناد کرده‌اند نخستین و تنها متن معتبری است که در سنت سینوی به تقسیم قضیه به بالفعل و بالقوه اشاره‌ای داشته است:

ان ارید بالقضیتین قضیتان بالقوة فلا شک ان طرفی الشرطیة قضیتان بالقوة حالة التركيب فلا حاجة الى ذکر «التحليل».

و ان ارید قضیتان بالفعل فکما ان طرفیها لیسا قضیتین بالفعل عند التركيب کذلک لیسا قضیتین بالفعل عند التحليل از عند حذف الأدوات الموجبة للربط ما لم يتحقق الحكم فی کل من طرفی الشرطیة لم یصر قضیة و لأن التحليل الى ما منه التركيب فلا تكون منحلّة الى قضیتین و النقض غیر وارد از قولنا «زید عالم» و «زید مکرم» لیسا محکوما علیه و محکوما به فی القضیة و الکلام فیهما. (قطب رازی، ۱۳۹۳ ص ۲۲۲-۲۲۳).

این متن بسیار مبهم و قابل تفاسیر متعدد است. در اینجا، به نظر می‌رسد که قطب رازی می‌خواهد بگوید که وقتی می‌گوییم: «مقدم و تالی قضیه شرطیه، خود قضیه‌اند»، مقصود از «قضیه»: یا «قضیه بالقوه» است یا «قضیه بالفعل» (بدون اینکه هیچ توضیحی بدهد که مقصود از دو اصطلاح اخیر چیست). اگر مقصود قضیه بالقوه باشد پس اینکه افضل الدین خونجی قید «عند التحليل» را افزوده (و گفته مقدم و تالی قضیه شرطیه بعد از تحلیل (= تجزیه) قضیه هستند) شرط و قیدی زاید است زیرا پیش از تحلیل نیز قضیه بالقوه هستند. اما اگر مقصود قضیه بالفعل باشد مقدم و تالی قضیه شرطیه دیگر قضیه نیستند چه پیش از تحلیل و چه پس از

تحلیل زیرا پس از حذف ادات‌های شرط مانند «اگر» و «یا» عبارت‌های مقدم و تالی تغییری نمی‌کنند و اگر پیش از تحلیل قضیه بالفعل نبودند ناگزیر پس از تحلیل نیز قضیه بالفعل نخواهند شد چون تغییری درونشان اتفاق نیفتاده است که ماهیتشان را تغییر دهد (و اگر تغییری هست تغییری عرضی است که عبارت است از حذف ادات‌های شرط که ربطی به ماهیت مقدم و تالی نخواهد داشت).

شاید در زبان فارسی بتوان به مقصود قطب رازی اندکی (بسیار اندک) نزدیک شد. دو جمله زیر را ببینید:

اگر باران بیارد زمین تر می‌شود

اگر باران می‌بارد زمین تر است

اگر ادات «اگر» را از سر این دو گزاره برداریم به چهار جمله زیر می‌رسیم:

۱. باران بیارد

۲. زمین تر می‌شود

۳. باران می‌بارد

۴. زمین تر است

چنان که دیده می‌شود، جمله ۳ بر خلاف سه جمله بعدی التزامی و فاقد حکم و خبر است و از این رو، در اصطلاح منطقی، «ترکیب خبری» و «قضیه» به شمار نمی‌آید، اما جمله‌های ۴ تا ۶ همگی خبری یا اخباری هستند و منطقی «قضیه» هستند. اگر مانند علانی‌نژاد و خداوردی (در نقدی که بر مهدی عظیمی داشتند) اصرار داشته باشیم مقصود از قضیه در منطق سینیوی الفاظ و جملات هستند (نه معانی و گزاره‌ها)، باید بگوییم که در برخی قضایای شرطیه در زبان فارسی با حذف ادوات شرط مقدم و تالی قضیه بالفعل هستند (و بنا به نظر قطب رازی، پیش از تحلیل نیز قضیه بالفعل بوده‌اند) و در برخی قضایای شرطیه در زبان فارسی با حذف ادوات شرط، مقدم قضیه بالقوه و تالی قضیه بالفعل است (و بنا به نظر قطب رازی، پیش از تحلیل نیز چنین بوده‌اند).

در زبان عربی، افزودن ادات شرط «إن» باعث مجزوم شدن فعل‌های مضارع در مقدم و تالی می‌شود اگر در دامنه ادات‌های دیگری قرار نگرفته باشند. برای نمونه:

۵. إن تقطعوا یمینی أحمأ بدأ عن دینی

۶. إِنْ تَقْطَعُوا يَمِينِي إِنْني أَحَامِي أَبَدًا عَنْ دِينِي

حذف ادات شرط از جمله ۷ دو جمله فاقد حکم می دهد: «تقطعوا يميني» و «أحامي أبداً عن ديني» و حذف ادات شرط از جمله ۸ مقدم فاقد حکم «تقطعوا يميني» و تالی دارای حکم «إني أحامي أبداً عن ديني» به دست می دهد. به همین صورت، می توان قضیه های شرطیه دیگر در زبان فارسی و عربی و نیز در دیگر زبان ها را بررسی کرد.

اما همه اینها چه ربطی به «قائل» و «گوینده» قضیه دارد؟ علائق نژاد و خداوردی هیچ شاهد استنادی نشان نداده اند که ابن سینا با افزودن واژه «قائل» به تعریف «ترکیب خبری» مقصودش قضیه بالفعل یا بالقوه یا چیزی مشابه آنها بوده است. آنچه ایشان نشان داده اند صرفاً ادله ای استنباطی است که در مباحث تاریخی (مقصود تاریخ علم است) چندان قانع کننده نیست.

اما دلیل نخست ایشان مبنی بر «پرهیز از دور در تعریف»، نیز اولاً همین ایراد بر آن وارد است چون هیچ دلیل استنادی و غیر استنباطی بر آن ارائه نشده است و ثانیاً، فخر رازی ایراد دور را در هر دو تعریف نخست و دوم «ترکیب خبری» وارد می داند و اصولاً چنان که دیدیم، بود و نبود واژه «قائل» از دید او چندان اهمیت نداشته است، چنان که این مسئله در مورد خواجه نصیر نیز صدق می کند.

از سخنان علائق نژاد و خداوردی چنین برداشت می شود که «نمی توان پذیرفت که قضیه از اقسام لفظ باشد و در عین حال بتواند صادق یا کاذب باشد. قضیه تا زمانی که حکم نداشته باشد، تصور است». اما چنان که در بالا گفتم، قضیه می تواند از اقسام لفظ باشد و در عین حال شامل حکم باشد و هیچ یک از تصور و تصدیق نباشد. چنان که در بالا گفتم، جمله ملفوظ «علی در اتاق است» شامل حکم است بر خلاف عبارت ملفوظ «در اتاق بودن علی» که فاقد حکم است. ما جمله نخست را می توانیم بپذیریم یا وابزنیم اما عبارت دوم، به دلیل فقدان فعل دال بر حکم، قابل پذیرش یا وازنش نیست. این ادعا که «قضیه تا زمانی که حکم نداشته باشد، تصور است» به نظر می رسد که از اساس نادرست باشد چون قضیه به تصریح علائق نژاد و خداوردی از جنس لفظ است و نه امور ذهنی و بنابراین، نمی تواند تصور یا تصدیق باشد و حمل «تصور» بر قضیه ملفوظه اصولاً نادرست است.

۸. صدق و کذب به معنای «راست گویی» و «دروغ گویی»

به گمان من، دلیل تغییر تعریف «ترکیب خبری» از تعریف رایج ارسطویی به تعریف دوم (در اشارات) شاید یک امر لغوی و معناشناسانه بسیار پیش پا افتاده در زبان عربی باشد و آن اینکه در

زبان عربی میان «حق» و «باطل» از یک سو و «صادق» و «کاذب» از سوی دیگر تمایزی وجود دارد و آن اینکه دو واژه «حق» و «باطل» به معنای «راست» و «دروغ» بودند و هم‌چنان هستند و دو واژه «صادق» و «کاذب» در آغاز به معنای «راست‌گو» و «دروغ‌گو» به کار می‌رفتند (یعنی «قائل الحق» و «قائل الباطل») ولی امروزه به معنای «راست» و «دروغ» به کار می‌روند. ظاهراً دست کم تا قبل از عصر مترجمان آثار یونانی، «صادق» و «کاذب» «صادق» و «کاذب» احتمالاً هرگز به معنای «راست» و «دروغ» به کار نمی‌رفته‌اند.

۱.۸ معادل‌های «حق»، «باطل»، «صادق» و «کاذب» در زبان‌های اروپایی

مشابه این در زبان انگلیسی هم هست که میان واژه‌های «true» و «false» از یک سو و «truthful» و «liar» از سوی دیگر تمایزی وجود دارد؛ و نیز در آلمانی: میان واژه‌های «wahr» و «falsch» از یک سو و «wahrhaftig» و «Lügner» از سوی دیگر؛ و نیز در فرانسه: میان واژه‌های «vrai» و «faux» از یک سو و «véridique» و «menteur» از سوی دیگر.

چنان که دیده می‌شود، در این سه زبان، مانند زبان فارسی، واژه معادل «صادق» عربی، مرکب از واژه معادل «حق» عربی با یک واژه دیگر است: راست ← راستگو، true ← truthful، wahr ← wahrhaftig و vrai ← véridique. اما بر خلاف فارسی که «دروغگو» مرکب از «دروغ» و «گو» است، در سه زبان یاد شده، معادل «دروغگو» واژه‌ای بسیط و نامرکب از معادل «دروغ» است. در واقع در عربی چهار واژه با چهار ریشه متفاوت داریم، در سه زبان اروپایی سه ریشه متفاوت، و در فارسی تنها دو ریشه متفاوت.

۲.۸ ترجمه‌هایی از تعریف دوم ابن‌سینا

اتفاقاً، ترجمه انگلیسی شمس کنستانتین ایناتی از تعریف خبر در اشارات نیز ترجمه‌ای درست به دست داده و واژه‌های «truthful» و «liar» را به جای «true» و «false» به کار برده است:

The composition which yields an assertion and which is one whose utterer is called “truthful” in what he says, or “a liar.” (Avicenna 1984, Inati’s translation, p. 77 ll. 222-223).

هم‌چنین، برخی از منطق‌دانان مسلمان که به فارسی نوشته‌اند و می‌توان عبارت‌پردازی‌های آنان را به مثابه شبه‌ترجمه‌ای از عبارات عربی در نظر گرفت، تعریف دوم ابن‌سینا را به فارسی به «راست‌گفتی یا دروغ‌گفتی» ترجمه کرده‌اند که کاملاً درست است:

تعریف ابن سینا از قضیه در اشارات (اسدالله فلاحي) ۹۵

پس قضیه قولی بود درو نسبتی میان دو چیز که گوینده‌اش را توان گفتن: که راست گفتی یا دروغ گفتی (ساوی، ۱۳۳۷: ۲۴)

آشکارا می‌بینیم که سهلان ساوی «صدق» و «کذب» را به «راست گفتی» و «دروغ گفتی» ترجمه کرده است نه به «راست هستی» و «دروغ هستی».

البته این نقد را می‌توان متوجه سهلان ساوی کرد که او متوجه نبوده است که چون در زبان فارسی الفاظ مفرد و بسیطی معادل «صادق» و «کاذب» عربی در دست نداریم، تعریف دوم ابن سینا در زبان فارسی مشتمل بر حشو می‌شود و بنابراین نیازی به آن نداریم و به جای تعریف حشو بالا، می‌توانیم به سادگی تعریف نخست ابن سینا را بیاوریم:

پس قضیه قولی بود درو نسبتی میان دو چیز که توان گفتن: که راست است یا دروغ.

اگر سهلان ساوی این عبارت را به جای تعریف خویش در متن فارسی‌اش می‌آورد دچار حشو نمی‌شد. عبارت فارسی سهلان ساوی شبیه این است که ابن سینا به جای تعریف خود از خبر در اشارات، عبارت زیر را جای‌گزین می‌کرد:

الترکیب الخبری وهو الذی یقال لقائله إنه یقول الحق فیما قال أو یقول الباطل. (ابن سینا، *الإشارات و التنبيهات*، ص ۱۹). [عبارت‌های سیاه شده از من است]

همان طور که اگر ابن سینا تعریف «ترکیب خبری» را با این عبارت‌پردازی اخیر می‌آورد دچار حشو می‌شد، سهلان ساوی در متن فارسی‌اش دچار حشو شده است. نکته قابل توجه این است که شمس ایناتی در ترجمه انگلیسی‌اش دچار این حشو نشده است، هرچند حتی اگر دچار حشو می‌شد چون او صرفاً مترجم است می‌بایست تن بدهد، اما متن سهلان ساوی چون در واقع ترجمه لفظ به لفظ نیست شایسته بود که از حشو پرهیز می‌کرد.

۳.۸ نظر ابن سینا درباره تمایز «صادق» و «حق»

ابن سینا پیشتر در الهیات شفا تمایز میان «صادق» و «حق» را که در ادبیات منطقی امروزین، هر دو به معنای «مطابقت زبان با جهان» است، به ترتیب، نسبت «مطابقت زبان با جهان» و بالعکس نسبت «مطابقت جهان با زبان» می‌پنداشته است:

و أما «الحق» من قبل المطابقة فهو كـ«الصادق»، إلا أنه صادق — فیما أحسب — باعتبار نسبه إلى الأمر، و حق باعتبار نسبة الأمر إليه. (ابن سینا، شفا، *الالهیات*، ص ۴۸).

عبارت معترضه «فیما أحسب» نشان می‌دهد که همان زمان هم ابن‌سینا چندان مطمئن به سخن خود نبوده است، و امروزه به نظر می‌رسد که سخن او واقعا هم درست نبوده است، زیرا دو واژه «صادق» و «حق» مشترک لفظی هستند و باید معانی متعدّدشان جداگانه مورد بررسی قرار بگیرد:

۱. اگر معنای منطقی آنها (یعنی معنای متداول پس از عصر ترجمه تا به امروز) مراد است هر دو به معنای مطابقت زبان با جهان هستند و نه بر عکس.

۲. اگر معنای لغوی آنها (پیش از عصر ترجمه) مراد است «حق» به معنای «راست»، نسبت سخن و زبان با جهان است و «صادق» به معنای «راستگو» نسبت سخن‌گو و کاربر زبان با جهان.

۳. اگر مراد از «حق» همان «واقعیت» و «حقیقت» است که در این صورت، حق خود «جهان» است نه نسبت زبان با جهان یا بر عکس.

۴. اگر مراد از «حق» همان خداوند است که خالق زبان و جهان (ما سوی) است که احکام متافیزیکی بسیار ویژه‌ای دارد.

۵. اگر معنای دیگری از «حق» هم وجود داشته باشد باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. به نظر من چنین می‌رسد که ابن‌سینا در اواخر عمر خود، شاید متوجه خطای تحلیل خود در الهیات شفا شده و یا دست کم متوجه معنای درست واژگان «صادق» و «کاذب» در عربی قدیم پیش از عصر ترجمه شده و در منطق اشارات به ظرافت به آن اشاره کرده است. البته این‌ها همگی ظن و گمان است و «الظن لا یغنی من الحق شیئاً». تفسیر من، یک تفسیر قطعی و با دلایل برهانی که هیچ‌گرددی بر دامش ننشیند نیست؛ ولی دست کم تفسیری است که شواهد بیشتری نسبت به رغبتش دارد.

اتفاقاً، سهروردی نیز به تکلف‌آمیز بودن سخن ابن‌سینا در الهیات شفا اشاره‌ای کرده است. او بعد از نقل سخن بالا از ابن‌سینا، می‌نویسد:

و كأنّ هذا الفرق فیہ تعسف ما: فأنّه اذا قبل «قول حقّ» و «قول صادق»، فی کلّیهما لا یراد الا مطابقة ذلك القول للامر الخارج، ثم لا بدّ من المطابقة من ذلك الجانب الآخر. (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۱).

ملاصدرا نیز سخن سهروردی را پذیرفته است:

تعریف ابن سینا از قضیه در اشارات (اسدالله فلاحي) ۹۷

و قد أخطأ من توهم أن الحقيقة عبارة عن نسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد و الصدق نسبتها إلى الأمر في نفسه؛ فإن التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسف (صدرا، ۱۹۸۱م، ص ۸۹).

با وجود این، بسیاری از منطق دانان و حکمای مسلمان سخن ابن سینا در الهیات شفا را به عنوان یک امر مسلم تکرار کرده‌اند بدون اینکه متوجه تهافت آن با سخن او در منطق اشارات بشوند.

۴.۸ صدق و کذب در زبان عربی و لسان قرآن

در زبان عربی می‌گوییم «صدق الله العظیم» و نمی‌گوییم «صدق كلام الله»، یعنی «صدق» را مستقیماً به گوینده نسبت می‌دهیم نه به گفته. هم‌چنین، آشکارا می‌بینیم که به جای فعل «صدق» نمی‌توانیم فعل «حق» را به کار ببریم و بگوییم: «حق الله العظیم». این کاربرد در زبان عربی درست به نظر نمی‌رسد.

در قرآن می‌خوانیم «قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (نمل ۲۷) که آشکارا صدق و کذب را به گوینده (دهد) نسبت داده است نه به گفته و سخن. اگر صدق و کذب صفت سخن و گفته بود و نه گوینده، می‌بایست مثلاً بگوید «أصدق قولك أم كان قولك كاذباً». هم‌چنین، در آیه دیگری، «قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ» (مائده ۱۱۳) واژه صدق به انسان (عیسی بن مریم) نسبت داده شده است. هم‌چنین، آیه‌های زیر همگی صدق و کذب را به انسان‌ها نسبت می‌دهد: «أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره ۱۷۷)، «قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ» (مائده ۱۱۹)، «لَيْسَ السَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً أَلِيماً» (احزاب ۸)، «سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَ مَنْ هُوَ كَاذِبٌ» (هود ۹۳)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (زمر ۳)، «إِنْ يَكُ كَاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقاً يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ» (غافر ۲۸)، ...

آیه زیر نیز از زبان فرعون کذب را به موسی (یا خدای موسی؟) نسبت می‌دهد: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَٰمَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ، أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا» (غافر ۳۶-۳۷).

نگارنده هیچ موردی در قرآن پیدا نکرده است که صدق و کذب و مشتقات آن به معنای راست و دروغ به کار رفته و در نتیجه به سخن و قول نسبت داده شده باشد بلکه همواره در معنای راست گفتن و دروغ گفتن و در نسبت به سخنگویان و قائلان به کار رفته‌اند.

البته مقصود من این نیست که «صدق» و «کذب» به جز این دو معنا معنای دیگری ندارند. بله، در کتاب‌های لغت، برای دو ریشه «صدق» و «کذب» و مشتقاتشان معانی بسیاری غیر از راستگویی و دروغگویی شمرده شده و در قرآن هم بسیاری از آنها به کار رفته است برای نمونه، «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ» (زمر ۳۲) (یعنی: افتری علی الله) یا «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (نجم ۱۱) (یعنی ما آنکر الفؤاد ما رأی)

۵.۸ حق و باطل در زبان عربی و لسان قرآن

در قرآن، واژه «الحق» در مواردی به عنوان مفعول فعل‌های مشتق از «قول» و سخن آمده است:

«وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ» (نساء ۱۷۷)، «حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ» (اعراف ۱۰۵)، «أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ» (اعراف ۱۶۹)، «وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ» (انفال ۷)، «وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ» (یونس ۸۲)، «ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ» (احزاب ۴)، «قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ» (سبا ۲۳)، «قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ» (ص ۸۴).

چنان که دیده می‌شود، در هیچ مورد «حق» به گوینده نسبت داده نشده است. هم‌چنین، در موارد متعددی، سخن، قول و کلمه به عنوان فاعل فعل «حَقَّ» به کار رفته است:

«قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ» (قصص ۶۳)، «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (سجده ۱۳)، «لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ» (یس ۷)، «أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ» (زمر ۱۹)، «أَوَلَيْكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ» (احقاف ۱۸).

واژه‌های «حق» و «باطل» و مشتقات آن در قرآن اما بیشتر برای اشیا، موجودات، خود خداوند، و نیز برای افعال و اعمال به کار رفته است بسیار بیشتر از سخن‌ها و اقوال:

«وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء ۸۱)، «قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِيُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ» (سبا ۴۹)، «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (حج ۶۲)، «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ

الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ (لقمان ۳۰)، لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (فصلت ۴۲)، بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ (انبیاء ۱۸)، لِيُحَقِّقَ الْحَقُّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ (انفال ۸)، كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ (رعد ۱۷)، وَيَمْنَحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحَقِّقُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ (شوری ۲۴)، ذَلِكَ بَأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ (محمد ۳)، فَوَقَّعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۱۸)، وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (اعراف ۱۳۹) و هود (۱۶)، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (آل عمران ۱۹۱)، وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا (ص ۲۷).

چکیده آنکه واژه‌های «حق» و «باطل» در قرآن در معنای منطقی آنها فقط به معنای «راست» و «دروغ» به کار رفته است و نه به معنای «راستگو» و «دروغگو». البته دیدیم که معانی دیگری هم هست که بی‌ارتباط با معنای «راست» و «دروغ» نیست ولی خارج از محل بحث ما است.

۶.۸ حق، باطل، صدق و کذب در کتاب شفا

ابن سینا برای نمونه در کتاب شفا، چهار واژه «حق»، «باطل»، «صدق»، «کذب» و مشتقات آنها را بارها به صورت مترادف به کار برده است یعنی در معنای «راست» و «دروغ» (نه به معنای «راستگو» و «دروغگو»). خواننده خود می‌تواند با یک جستجوی ساده در نرم‌افزار کتابخانه حکمت به موارد متعدد این کاربردهای مترادف پی ببرد. من در اینجا، صرفاً به چند مورد که ابن سینا به وضوح این واژگان را در هم می‌آمیزد اشاره می‌کنم.

در برخی موارد، ابن سینا «حق» و «باطل» را به جای «صادق» و «کاذب» به کار می‌برد:

هذه القضية و إن كانت حقا فإنها ليست واحدة. (الشفاء، العبارة، ص ۴۰).

فإذا قلنا: إن لم يكن هذا حقا فنقيضه حق. (الشفاء، القياس، ص ۱۲۱).

... فنقول «إنه لا شيء من ج آ» و إلا فليكن هذا باطلا؛ و لیکن الحق «أن بعض ج آ» و بالضرورة لا شيء من ب آ، فبالضرورة لا كل ج ب» و كان «كل ج يمكن أن يكون ب». ... و ذلك لأن قائلنا إن قال: إنه ليس إذا كان «لا شيء من ج آ بالإطلاق» باطلا يلزم منه أن يكون «بعض ج آ» حقا؛ بل يجوز أن يكون الباطل «أنه لا شيء من ج آ بالإطلاق لا ضرورة فيه» و يكون الحق «أنه لا شيء من ج آ بالضرورة» و لا يلزم أن يكون «بعض ج آ» حقا. (الشفاء، القياس، ص ۲۰۱).

و گاهی «حق» و «کذب» را با هم می آورد:

و سواء كان هذا حقا أو كذبا؛ فإن العبرة لدلالة اللفظ من حيث هي دلالة لفظ لا من حيث هي صدق أو كذب. (الشفاء، العبارة، ص ١٦).

و إذا قلنا «زيد ليس و لا واحد من هذا الشخص» فإنه بالحقيقة صدق و يوهم كذبا. ... و كذلك إذا ... قيل «إن زيدا ليس كل هذا الشخص» أى ليس كل واحد مما يحمل عليه هذا الشخص، فإنه حق و إن أوهم كذبا، أى أوهم أن لهذا الشخص موضوعات كثيرة. و إنما هو حق لأن هذا الشخص إذا لم يكن له موضوعات كثيرة يحمل عليها ... و إذا كان لا يمكن أن يكون «زيد كل واحد مما هو عمرو و مما ليس»، فصحيح «أن زيدا ليس كل واحد مما هو عمرو». فأما إن كان المحمول كليا فقلنا: «إن زيدا كل إنسان» أو «كل حيوان» أو «كل كاتب» فهو كاذب لا محالة. (الشفاء، العبارة، ص ٥٥-٥٦).

فإذا قلنا «زيد ليس و لا واحد من كذا»، فإن كانت المادة ممتعة كان حقا، و إن كانت المادة واجبة كان كذبا. (الشفاء، العبارة، ص ٥٦).

ليس معنى قولنا: «يلزم اضطراريا» أن اللازم فى نفسه يكون قولاً اضطرارياً؛ بل إن لزومه عن القياس يكون اضطراراً، و إن كان فى نفسه كذباً أو حقاً، ضرورياً أو ممكناً و غير ضرورى. فإن الباطل و الممكن قد يلزم اضطراراً عن شىء إذا سلم، و يكون فى نفسه غير اضطرارى. (الشفاء، القياس، ص ٦٧).

فقال بعضهم: إن قولنا: «كل كاتب إنسان بالضرورة» ليس حقا. و ذلك لأن الكاتبين المعدومين هم أناس معدومون؛ فبعض ما هو كاتب هو بالإمكان ناس، أى تمكنوا أن يصيروا ناسا. و هذا هو الإنسان الذى ذكر أن قولنا: «كل ج ب» معناه «كل ما يقال له أنه بالفعل ج» و أخرج ما هو كاتب بالإمكان، داخلا فى قولنا: «كاتب»، فالآن قد أدخل «الكاتب بالقوة» فى هذه الجملة. و مع ذلك فليس نجد البتة مقدمة كلية ضرورية موجبة فإن قولنا: «كل إنسان حيوان بالضرورة» كاذبة لأن الناس المعدومين حيوان بالإمكان. فـ«بعض الناس، و هو الذى بالقوة، حيوان بالإمكان»، فليس بالضرورة «كل إنسان حيوان». و لا نجد مثالا من الأمثلة المستعملة للكللى الموجب، يكون صادقا البتة. (الشفاء، القياس، ص ٩٨).

«لا شىء من ج آ ما دام ج» و هذا لا يصدق مع قولنا: «بعض ج آ ما دام ج»، فإذا كان هذا خلف محال. فسببه إما أن التأليف غير منتج، و إما أن المقدمات كاذبة. لكن التأليف منتج و القائلة: «لا

تعريف ابن سينا از قضيه در اشارات (اسدالله فلاحي) ١٠١

شيء من آ ب» كانت موضوعة حقا. فبقى أن السبب هو كذب قولنا: «بعض ج آ». (الشفاء، القياس، ص ١١٥).

و أنت تعلم مما سلف لك أن بين الاعتبارات فرقانا، وكيف وأولها كاذب. و لو كانوا قالوا في كبراهم: إن كل أبيض بالضرورة فهو ذو لون مفرق للبصر بالضرورة، لكان أيضا حقا. لكن لم يكن الحق الأوسط حينئذ مشتركا فيه؛ و ذلك لأن الأبيض بالضرورة ليس محمولا على زيد، بل الأبيض الذي ليس بالضرورة أو الأبيض بلا شرط، فإن حذفوا هذه الزيادة كانت الكبرى كاذبة. (الشفاء، القياس، ص ١٢٧).

و گاهی «حق» و «صدق» را:

إن «أوميرس كان شاعرا» لم يكن حقا على معنى أن أوميرس شيء يوصف أنه كان شاعرا، بل على أن الخيال الذي من أوميرس بصفة أنه خيال يتخيل من أوميرس، و يصدق أن يقرن به معنى «كان شاعرا». (الشفاء، العبارة، ص ١٠٩).

لو قلنا: «ليس بعض ب آ»، أي ليس بعض ب آ في الزمان الذي قيل فيه إنه آ، لكان ربما أمكن أن يكون ذلك البعض واحدا، و يتعين زمانه. و لكن هذا إنما كان يكون حقا لو كان زمان ذلك البعض متطوقا به مصرحا. و أما إذا كان معنى ذلك في زمان ما، و لم يعين، فكيف يكون قولنا: «ليس بعض ب آ» يدل على أنه ليس في ذلك الزمان الذي لم يعين. و أما إن أريد أيضا أنه ليس آ في زمان ما، أمكن أن يصدق القولان. (الشفاء، القياس، ص ٤٠).

فإذا كان حقا أن كل واحد مما يوصف بـ ج كيف كان يسلب ب عنه دائما ما دام ذاته موجودا فيكون السلب ضروريا، صدق معه «لا شيء من ج ب». و إذا كان السلب عنه حقا عند ما يكون ج فقط، صدق «و لا شيء مما هو ج ب». فإذا هذا يصدق على الضروري، و على فن واحد من الأشياء التي نسميها مطلقات. (الشفاء، القياس، ص ٧٦).

... بل يكون الالتفات إلى الحصر، حتى إذا كان حقا «أن بعض الألوان أسود بالضرورة» و «بعض الحيوان إنسان بالضرورة» فعدمت سائر الألوان و سائر الحيوانات و بقي السواد و الإنسان، و بقي البعض من الحيوان الذي هو إنسان بالضرورة، و البعض من اللون الذي هو أسود بالضرورة و كان حقا «أن كل حيوان حينئذ إنسان» أو «كل لون أسود» فكان الحمل ضروريا و المقدمة غير ضرورية. و ذلك لأن صدق الحصر اتفق اتفاقا و كان لا بالضرورة بل مطلقا، مثل صدق قولنا:

«کل حیوان إنسان» فإنه و إن كان حمل الإنسان على كل واحد من أولئك الموصوفات بأنها حيوانات ضروريا، فإن صدق الحصر ليس بضروري. (الشفاء، القياس، ص ۱۳۶).

ذلك القول لا يكون محالا و لا واجبا فإنه و إن وجد أن لا متحرك هو فرس، فليس ذلك كذبا محالا، و لا صدقا حقا ضروريا، بل هو أمر بين هذين. (الشفاء، القياس، ص ۱۹۴).

و گاهی نیز چهار واژه را در یک یا دو سطر با هم می‌آورد:

كما أن المعقول المفرد ليس بحق و لا باطل، كذلك اللفظ المفرد ليس بصدق و لا كذب. و كما أن المعقول المفرد، إذا اقترن به في الذهن معقول آخر و حمل عليه، فاعتقد أنه ذاك أو ليس، كان الاعتقاد حقا أو باطلا، فكذلك اللفظ المفرد، إذا اقترن به لفظ آخر و حمل عليه، فقبل إنه كذا أو ليس كذا، كان صدقا أو كذبا. و قد يكون الصدق و الكذب على نحو آخر من التأليف أيضا سنوضحه. فالأسماء و الكلم في الألفاظ نظير المعقولات المفردة التي لا تفصيل فيها و لا تركيب، فلا صدق في أفرادها و لا كذب. (الشفاء، العبارة، ص ۶).

قوله: «لزم عنها غيرها» معناه غير المسلمات. و المسلمات هي التي يكون فيها صدق أو كذب. و لم يكن قولنا:

«فالنهار موجود» مسلما في نفسه، أو متعرضا لأن يكون في نفسه حقا أو باطلا. (الشفاء، القياس، ص ۶۷).

فإن قيل «كل ب ج» و كان كاذبا و «كل ج ا» و كان صادقا، أنتج كاذبا و هو أن «كل ب ا» و إن كان «لا شيء من ج ا» هو الحق، فيمكن أن يكون «كل ب ج» إذا كان «لا شيء من ب ج ا»، و يمكن «ألا يكون شيء من ب ج». فإن كان «كل ب ج» حقا و قيل «كل ج ا» و كان باطلا - و كان كليا في بطلانه - كان أنتج باطلا من مناسب. (الشفاء، البرهان، ص ۲۱۹).

همه اینها نشان می‌دهد که ابن‌سینا دست کم در کتاب شفاء، این چهار واژه را دو به دو مترادف به کار می‌برده است، هرچند در زبان عربی کهن، تا آنجا که جستجوی من نشان می‌دهد، «صدق» و «كذب» هرگز به معنای «حق» و «باطل» به کار نمی‌رفته است.

۷.۸ معادل‌های دیگر حق و باطل در زبان عربی

در زبان عربی، الفاظ بسیاری به معنای حق و باطل (راست و دروغ) به کار می‌روند که به چند مورد آنها اشاره‌ای می‌شود:

تعریف ابن سینا از قضیه در اشارات (اسدالله فلاحی) ۱۰۳

حق (راست): صحیح، سالم، ثابت، کائن، موجود

باطل (دروغ): خطا، غلط، سقیم، فاسد، منتفی، معدوم

شاید کاربرد برخی از این واژه‌ها در معنای حق و باطل چندان آشکار نباشد، ولی می‌توان به عباراتی مانند «صحت و سقم یک مطلب» یا «تالی فاسد این نظریه» توجه کرد. هم‌چنین، به این عبارت ابن سینا بنگرید:

هذه القسمة لا تخرج طبيعة النوعية بالمعنى المضاف مطلقا، بل تخرج قسما من هذه النوعية بهذا الاعتبار، و هو ما كان جنسا و له نوعية، و تخرج طبيعة النوع بالاعتبار الخاص سالما صحيحا. (الشفاء، المدخل، ص ۵۶).

و إذا كان لا يمكن أن يكون «زيد كل واحد مما هو عمرو و مما ليس»، فصحيح «أن زيدا ليس كل واحد مما هو عمرو». (الشفاء، العبارة، ص ۵۶).

و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل صحيح أو سقيم. (الشفاء، الطبيعيات، ج. ۲، النفس، ص ۱۸۴).

البته این واژه‌های معانی متعدد دیگری نیز دارند که در اینجا مورد نظر این مقاله نیستند، برای نمونه، «صحیح» و «سالم» در برابر «مريض» و «بیمار»، یا در برابر «فاجر» و «فاسق».

۹. نگاهی دو باره به تفسیرهای رقیب از تعریف دوم ابن سینا

در این مقاله، سه تفسیر رقیب از احد فرامرز قراملکی، احمد عبادی، و حمید علائی‌نژاد/محمد مسعود خداوردی را ذکر کردم که دو تفسیر رقیب نخست دلیل افزودن «قائل» به تعریف ابن سینا در اشارات را وارد کردن جملات اشاری یا نمایه‌ای (indexicals) می‌دانستند و تفسیر سوم مبحث قضیه بالقوه و بالفعل را پیش می‌کشید تا افزودن «قائل» به تعریف را دلیل بر تأکید ابن سینا بر حامل نخستین صدق یعنی «قضیه بالفعل» بگیرد.

اکنون بنگریم که بر پایه تفسیر من که واژه‌شناختی (philological) است، در باره سه تفسیر رقیب چه می‌توان گفت. برای این کار، بیایید به جای واژه‌های عربی «صادق» و «کاذب» واژه‌های فارسی «راست» و «دروغ» را به کار ببریم. در این صورت، ارسطو و همه کتاب‌های ابن سینا به جز اشارات، قضیه و ترکیب خبری را چنین تعریف می‌کردند:

۱. قضیه یا ترکیب خبری آن است که راست یا دروغ است.

اما ابن سینا در اشارات تعریف (۱) را باید به صورت زیر تغییر داده باشد (اگر به جای واژه‌های عربی «صادق» و «کاذب» واژه‌های فارسی «راست» و «دروغ» را به کار ببریم):

۲. قضیه یا ترکیب خبری آن است که گوینده آن راست یا دروغ است.

می‌بینیم که این تغییر تا چه اندازه خلاف شهود و زننده است! چگونه می‌توان چنین تعریفی را به ابن سینا نسبت داد؟ به گمانم اگر کسی صرفاً اصطلاح جافتاده منطقی «صادق» و «کاذب» در معنای «راست» و «دروغ» را در ذهن داشته باشد و متوجه نباشد که «صادق» و «کاذب» در بیان ابن سینا در اشارات به معنای «راستگو» و «دروغ‌گو» است نه «راست» و «دروغ» آنگاه اگر کاملاً دقیق باشد باید تعریف «ترکیب خبری» در اشارت را به صورت (۲) در بالا ترجمه کند و تلاش کند ببیند آیا نظریه‌پردازی‌های سه تفسیر رقیب در این ترجمه امکان‌پذیر است. ناپذیرفتنی بودن ترجمه (۲)، نشان می‌دهد که همه ساختمانی که این سه تفسیر بر پایه تعریف دوم ابن سینا برافراشته‌اند بر پایه‌های بسیار لرزانی نهاده شده است.

۱۰. نقدی بر تحلیل کاشف الغطاء

از همین جا، می‌توان دریافت که تحلیل کاشف الغطاء از دلیل عدول متأخرین از تعریف دوم ابن سینا به یک معنا درست و به یک معنا نادرست است:

درست است به این معنا که کاشف الغطاء و متأخران «صادق» و «کاذب» را به معنای منطقی و متداول «راست» و «دروغ» می‌فهمیدند (و نه به معنای عرفی و کهن «راستگو» و «دروغ‌گو») و طبیعی است که حمل «راست» و «دروغ» به گوینده سخن را ناروا و خطا می‌یافتند و می‌بایست از آن عدول می‌کردند.

اما تحلیل کاشف الغطاء نادرست است به این معنی که «راست» و «دروغ» به هیچ وجه بر گوینده سخن حمل نمی‌شود، نه به لحاظ حال خودش و نه به لحاظ حال متعلقش؛ در حالی که دیدیم کاشف الغطاء تعریف ابن سینا در اشارات را «تعریف للشیء بحال متعلقه» می‌دانست. بنا به این عبارت کاشف الغطاء، تعریف ابن سینا در اشارات تعریف «ترکیب خبری» به حال متعلقش، یعنی گوینده آن ترکیب خبری، است، یعنی «راست» و «دروغ» را به گوینده ترکیب خبری نسبت داده است. اما تحلیل‌های این مقاله نشان داد که ابن سینا هرگز «راست» و «دروغ» را به گوینده ترکیب خبری نسبت نداده است بلکه «راستگو» و «دروغ‌گو» را به او نسبت داده است. این نکته‌ای است که کاشف الغطاء متفطن آن نشده و بنابراین، در تبیین دلیل عدول متأخرین از تعریف دوم ابن سینا، تحلیل نادرستی ارائه کرده است.

۱۱. مهدی عظیمی

پس از پایان نگارش و ارسال مقاله به نشریه، در گفتگویی که با همکار گرامی، مهدی عظیمی، داشتم اشاره کردند که در کتاب منطق و معرفت در اندیشه سهروردی، شرح منطق حکمة الاشراق، تبیین مشابهی را مطرح کرده‌اند که با سپاس از ایشان، عین عبارت‌شان را نقل می‌کنم:

در زبان فارسی، سه واژه «راستی»، «راست» و «راستگو»، به ترتیب، به منزله مصدر، صفت گفتار، و صفت گوینده به کار می‌روند. در کاربرد طبیعی زبان عربی، اما، «صدق» هم به مثابه مصدر به کار می‌رود و هم به منزله صفت گفتار؛ درحالی که «صادق» تنها به عنوان صفت گوینده استعمال می‌شود.

در زبان فنی منطق، اما، چون «صدق» به منزله مصدر به کار رفته است، برای پرهیز از اشتراک لفظی، آن را دیگر به عنوان صفت گفتار به کار نبرده‌اند، بلکه «صادق» را، که در کاربرد طبیعی و اصلی زبان عربی صفت گوینده است، برای گفتار استعمال کرده‌اند.

ابن سینا در الشفاء به کاربرد فنی واژه «صادق» ملتزم بوده ولی در الاشارات ترجیح داده است که به کاربرد اصلی آن بازگردد. زیرا او، به منزله یک فارسی‌زبان، اگرچه به عربی می‌نوشته، به فارسی می‌اندیشیده است. از این رو، «صادق» برای او بیش و پیش از «راست» معادل «راستگو» بوده است، که صفت گوینده است، نه گفتار. (عظیمی ۱۳۹۸ ص ۱۶۵-۱۶۶). (پاراگراف‌بندی از من است).

بنا به آنچه در این مقاله آمد، کاملاً درست است که «صادق» در زبان عربی به معنای «راستگو» در فارسی است و نه «راست»؛ اما این ادعا که «صدق» در زبان عربی هم به معنای مصدری «راستی» و هم به معنای صفت گفتار، (یعنی «راست») به کار می‌رود چندان مدلل نشده است.

۱.۱۱ ملاحظات

نخستین ملاحظه این است که «صدق» در زبان عربی در معنای مصدری به معنای «راستگویی» است و نه «راستی». برای نمونه، دو آیه:

«هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ» (مائده ۱۱۹)

«لَيْسَ لِلصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً أَلِيماً» (احزاب ۸).

به این معنا است که «این روزی است که راستگویی راستگویان سودشان می‌بخشد» و نه «راستی راستگویان» و نیز «تا راستگویان را از راستگویی‌شان پیرسد» نه «از راستی‌شان».

ملاحظه دوم اینکه در قرآن، دست کم یک بار، «صدق» به عنوان صفت گفتار آمده است:

«وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انعام ۱۱۵).

ولی به عنوان صفت «زبان»، «قدم»، «جایگاه»، «مسکن»، «وارد کردن»، و «خارج کردن» نیز آمده است (همگی در قالب مضاف و مضاف الیه و نه موصوف و صفت، ولی اضافه‌ای که معنای وصفی می‌دهد و نه صرفاً اضافی):

«وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا» (مریم ۵۰)؛

«وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ» (شعراء ۸۴)؛

«وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (یونس ۲)؛

«فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ» (قمر ۵۵).

«وَلَقَدْ يَوَّنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوِّأَ صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ» (یونس ۹۳)؛

«وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ» (إسراء ۸۰)؛

در اینکه معنای «صدق» در این کاربردها چیست، و اینکه آیا همان معنا را دارد که در صفت گفتار، یا اینکه به معنای دیگری است، نیاز به پژوهشی دارد که فراتر از اهداف این مقاله است. ملاحظه سوم اینکه آیا کاربرد واژه «صادق» در اصطلاح فنی منطق به دلیل پرهیز از اشتراک لفظی «صدق» در (دست کم) دو معنا است، مدعایی است که عظیمی برای آن دلیلی نیاورده است و صرفاً به عنوان بخشی از «تبیین ساده‌تر» خود مطرح کرده است. این بخش از تبیین البته نیازمند دلایل مستقل است.

ملاحظه چهارم اینکه این مدعای قریب به واقع که ابن‌سینا «اگرچه به عربی می‌نوشته، به فارسی می‌اندیشیده» آیا می‌تواند دلیل این مدعای کمتر واضح باشد که ««صادق» برای او بیش و پیش از «راست» معادل «راستگو» بوده است، که صفت گوینده است، نه گفتار». ابتنا‌ی این مدعای دوم بر مدعای نخست برای من چندان آشکار نیست و شاید عظیمی بتواند برای آن دلیل موجهی بیاورد.

تعریف ابن‌سینا از قضیه در اشارات (اسدالله فلاحي) ۱۰۷

ملاحظه پنجم و پایانی اینکه عظیمی اشاره‌ای به واژه‌های وصفی «حق» و «باطل» در عربی به معنای «راست» و «دروغ» (در برابر واژه‌های وصفی «صادق» و «کاذب» به معنای «راستگو» و «دروغ‌گو») نکرده است. مصدر این دو واژه عبارت است از «حق» و «بطالان» (در برابر مصدرهای «صدق» و «کذب»). از این رو، به نظر می‌رسد که آوردن سه واژه فارسی «راستی»، «راست»، و «راستگو»، به ترتیب، به منزله مصدر، صفت گفتار، و صفت گوینده (در برابر دو کاربرد طبیعی «صدق» در زبان عربی هم به مثابه مصدر و هم به منزله صفت گفتار و کاربرد طبیعی «صادق» به منزله صفت گوینده) به همه جنبه‌های لغوی آن سه واژه در زبان عربی اشاره نکرده است.

در این پنج ملاحظه، صرفاً به تفاوت‌های رویکردی این مقاله و کتاب عظیمی پرداخته‌ام و این مقاله اشاره ظریف و درخشان ایشان به تمایز «راست» و «راستگو» در اندیشه ابن‌سینا را می‌ستاید.

۱۲. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله، شواهد متعددی آوردم که تعریف ابن‌سینا در اشارات از قضیه و ترکیب خبری به «سخنی که به گوینده‌اش صادق و کاذب گفته می‌شود» احتمالاً به این دلیل بوده است که واژه‌های «صادق» و «کاذب» در عربی کهن (پیش از عصر ترجمه علوم یونانی به عربی) به معنای «راست‌گو» و «دروغ‌گو» بوده‌اند و پس از نهضت ترجمه تا به امروز به معنای «راست» و «دروغ» به کار رفته‌اند. دلیل این تغییر فعلاً ناشناخته است زیرا در زبان عربی کهن، دو واژه «حق» و «باطل» دقیقاً به معنای «راست» و «دروغ» به کار می‌رفته است و نیازی نبوده که مترجمان اولیه، «صادق» و «کاذب» را به جای آن به کار ببرند.

دلیل اینکه واژه «احتمالاً» را در اسناد این تحلیل به ابن‌سینا به کار بردم این است که ابن‌سینا هیچ نشانه، رد یا اثری به جای نگذاشته است که دلالت کند بر اینکه او واقعاً متفطن این نکته شده است. بنابراین، دیدگاه و تحلیل این مقاله ادله استنادی و نه صرفاً استنباطی بیشتری نسبت به سه دیدگاه رقیب خویش ندارد. اگر تحلیل این مقاله امتیاز بیشتری نسبت به سه تحلیل رقیب دارد در وجود شواهد برون‌متنی بیشتری است که در این مقاله به آنها اشاره کردم. دیدگاه‌های رقیب این مقاله نیز شواهد استنادی نداشته‌اند، اما شواهد برون‌متنی به مراتب کمتری ارائه کرده‌اند، اگر اصولاً چنین شواهدی ارائه کرده باشند.

سپاس‌گزاری

در موضوع مقاله با همکاران گرامی، مهدی عظیمی و حمید علائی‌نژاد، گفتگوهای ارزشمندی داشته‌ام که از این بابت از ایشان بسیار سپاس‌گزارم. آشکار است که مسئولیت همه دعاوی طرح شده در این مقاله و خطاهای موجود در آن همگی بر عهده نویسنده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این تعریف با همین الفاظ در *تهذیب‌المنطق* تفتازانی آمده است. در تعریف تفتازانی، به جای «أو» حرف «و» آمده است.
۲. این تعریف با همین الفاظ در *رسالة شمسیة* نجم الدین کاتبی آمده است. در تعریف کاتبی، فعل «یصح» افزوده شده در آثار پیشین نبوده و گویا به معنای «یمكن» به کار رفته است.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین، (۱۳۶۰)، *النجاة من العرق فی بحر الظلمات*، تهران، انتشارات مرتضوی.
- ابن سینا، (۱۳۸۳)، منطق دانشنامه علائی، با مقدمه و حواشی و تصحیح از دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین، (۱۴۰۵ق)، *منطق‌المشرقیین*، قم، انتشارات کتابخانه مرعشی نجفی، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، در ضمن شرح الإشارات و التنبيهات للطوسی، الجزء الأول فی المنطق، قم، نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین، (۱۳۸۱)، *الاشارات و التنبيهات*، تصحیح مجتبی زارعی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابن سینا، حسین، (۱۳۹۶)، *المختصر الأوسط فی المنطق*، مقدمه و تحقیق سید محمود یوسف‌ثانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین، (۱۹۶۴)، *الشفاء*، المنطق، القیاس، القاهرة، دار الکاتب العربی للطباعة و النشر.
- ارسطو، (۱۳۷۸)، *ارگانون*، میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، موسسه انتشارات نگاه.
- ارسطو، (۱۹۸۰)، *منطق ارسطو*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت و بیروت، وكالة المطبوعات و دار القلم.
- ساوی، ابن سهلان، (۱۳۳۷)، *تبصره و دورساله دیگر در منطق*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.

تعریف ابن سینا از قضیه در اشارات (اسدالله فلاحي) ۱۰۹

- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، *المشارع و المطارحات*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفعلی حبیبی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیر الدین، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه.
- عبادی، احمد و احد فرامرز قراملکی، (۱۳۹۰)، «بررسی قضایای حقیقیه منطقدانان مسلمان و گزارههای قانون وار به تقریر نلسون گودمن»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال ۴۴ ش ۱، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران ص ۴۳-۶۲.
- عبادی، احمد و صحبت الله حسن وند، (۲۰۲۴)، «إتباع ابن سینا للنهج الدلالي والبراغماتي فی تعريف الجملة الخبریة»، *أوراق ثقافیة*، سال ۶ ش ۳۰، ص ۴۳-۶۲.
- عبادی، احمد، (۱۳۹۵)، «ابن سینا و اخذ رهیافت سمانتیکی و پراگماتیکی در تعریف جمله ی خبری»، *اندیشه دینی*، سال ۱۶ ش ۲، ص ۴۳-۶۲.
- عظیمی، مهدی (۱۳۹۴)، *تحلیل منطقی گزاره*، شرح *منطق اشارات (نهج سوم تا ششم)*، قم: مجمع عالی حکمت.
- عظیمی، مهدی (۱۳۹۸)، *منطق و معرفت در اندیشه سهروردی*، شرح *منطق حکمه الاشراق*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- علائی نژاد، حمید و محمدمسعود خداوردی، (۱۳۹۹)، «تبیین دلایل ابن سینا برای اسناد صدق و کذب»، *جاویدان خرد*، ۳۷، ص ۱۸۷-۲۰۵.
- فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۷۳)، *تحلیل قضایا*، رساله دکتری به راهنمایی ضیاء موحد، تهران، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، گروه فلسفه و کلام اسلامی.
- فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۸۵)، *اصول و فنون پژوهش در گستره ی دین پژوهی*، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه ی علمی قم.
- فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۹۱)، *جستار در میراث منطق دانان مسلمان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۳۷۳)، *شرح عمیر الحکمه*، تحقیق احمد حجازی احمد السقاء، تهران، موسسه الصادق للطباعة و النشر (چاپ شده از نسخه چاپ قاهره).
- فخر رازی، الدین محمد بن عمر، (۱۳۸۱)، *منطق الماخص*، احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات و التنبیها*، با مقدمه و تصحیح از نجف زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۱۰ منطق پڑومی، سال ۱۵، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

قطب رازی، محمد بن محمد، (۱۳۲۷ق)، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، در شروح الشمسية، کردستان، مطبعه کردستان العلمیه.
قطب رازی، محمد بن محمد، (۱۳۹۳)، *لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار*، تصحیح و مقدمه از علی اصغر جعفری ولنی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
کاشف الغطاء، علی، (۱۹۹۱م)، *تقدیر آراء المنطقية*، بیروت، مؤسسة النعمان للطباعة و النشر.

Avicenna, (1984), *Remarks and Admonitions*, Part one: Logic, translated with an introduction and notes by Shams Constantine Inati, Wetterren, Universa Press.