

## مطلقه عامه در تطور تاریخ\*

ابراهیم بازرگانی\*\*

### چکیده

در دانش‌ها هر اصطلاحی هویتی برای خود دارد که در فرایند تاریخ شکل می‌گیرد. از این رهگذر، اصطلاح علمی نیز بسان یک موجود، تولد، رشد و گاهی مرگ را تجربه می‌کند. مطلقه عامه به‌عنوان یکی از اصطلاحات منطق موجبات، تطور و تغییر مفهومی را در طول تاریخ منطق از سر گذرانده است. مسلمانان از جمله وارثان جدی ارسطو که منطق موجبات را گسترش داده‌اند، مطلقه عامه را در قلمرو اندیشه خود پرورده و آثار آن را بررسی کرده‌اند. این پژوهش، تطور تاریخی مطلقه عامه را در این قلمرو، بررسی و گزارش می‌کند. روش پژوهش توصیفی است و نتیجه آن است که میان منطق‌دانان مسلمان، هم در مفهوم‌شناسی و هم در طبقه‌بندی مطلقه عامه اختلاف وجود دارد.

### کلیدواژه‌ها

ابن سینا، ارسطو، اوپارخن، فخر رازی، فعلیه، مطلقه، مطلقه عامه، مطلقه عامیه.

---

\*. این مقاله، از مقاله نویسنده در دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی اقتباس شده است.

Dr.Bazargani@itaihe.ac.ir

\*\* استادیار مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۱

## مقدمه

موجهاتی را که ارسطو مطرح کرده بود، در میان مسلمانان پرورش یافت. اینکه مسلمانان چه توسعه‌ای در این قلمرو داده‌اند، نیازمند تحلیل و بررسی است. این جستار در راستای این هدف می‌کوشد تا فرایند تاریخی مطلقه عامه را بررسی و تأملات منطقدانان مسلمان در این باره را بیان کند. مطلقه عامه جزء موجهات سیزده گانه مشهور و پرکاربرد است که هم پیشینه تاریخی دارد و از زمان ارسطو مطرح بوده، هم دیدگاه‌ها و فهم از این اصطلاح به‌رغم آنکه واحد به‌شمار آمده، متعدد است. به سخن دیگر، هم در جهت معناشناختی این اصطلاح از ارسطو تا دوران معاصر دیدگاه واحدی وجود ندارد و هم از جهت طبقه‌بندی آن در میان موجهات، اختلاف آرا به چشم می‌خورد. این جستار تطور معنایی این اصطلاح را بررسی و موجهه بودن یا نبودن آن را واکاوی می‌کند. در این بررسی روشن خواهد شد که هفت قرائت از این اصطلاح وجود دارد و چهار دیدگاه هم درباره موجهه بودن آن ارائه شده است.

### ۱. تبارشناسی کلمه مطلقه عامه

مطلقه عامه اصطلاحی است برگرفته از ماده «ط.ل.ق» و «ع.م.م». اولی به معنای رهایی و بی‌قید بودن و دومی به معنای شمول و توسعه است. در منابع منطقی نام «مطلقه عامه» به اشتراک لفظی در سه معنا به کار رفته است: الف. قضیه موجهه‌ای که به فعلیت نسبت دلالت می‌کند و جهت اطلاق در قضیه بیان شده است (یزدی، ۱۴۲۱، ص ۶۱)؛ ب. قضیه‌ای که اصل ثبوت را بیان می‌کند و نه بیشتر، اما موجهه نیست؛ از این رو قابلیت دارد یکی از جهات ضرورت، دوام و یا اطلاق را بپذیرد (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶)؛ ج. مترادف محصوره کلیه (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۸۴). نام مطلقه عامه در این معنا به فضای جهات ناظر نیست، بلکه نشانه مسور بودن قضیه است.

نام مطلقه عامه را ابن سینا به کار برده و در دانش منطق رواج داده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۱؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۲). البته او بارها نام «مطلقه» را هم به معنای مطلقه عامه به کار برده است. همچنین اصطلاحات «قضیه مطلقه» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۶۵) و «مطلقه صرفه»

(ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰۴) نیز از ابداعات بوعلی است، ولی از این میان، تنها مطلقه عامه است که در منطق اسلامی رواج می‌یابد. بعدها مطلقه عامیه (ابن سهلان ساوی، ۱۹۹۳، ص ۱۵۷) و فعلیه (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۱۷۶) نیز به‌عنوان مترادف‌های این اصطلاح به کار رفته‌اند. عنوان «مطلقه عامه» از دو جزء تشکیل می‌شود: جزء اول نشان می‌دهد علامت جهت در زبان آشکار نشده است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۹) و جزء دوم به عمومیت این گزاره بر همه گزاره‌های فعلیه دلالت دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۱۴۵).

## ۲. پیشینه اصطلاح

پیشینه این موجهه به کتاب قیاس ارسطو می‌رسد. در این کتاب نام «το ὑπάρχειν»<sup>۱</sup> برای قضیه‌ای ساده به کار می‌رود که از سه عنصر موضوع، محمول و رابطه ترکیب یافته است؛ در مقابل دو قضیه ضروری و ممکنه که به جز عناصر سه گانه پیشین، عنصر جهت نیز به آن‌ها افزوده شده است (ارسطو، درباره قیاس، ۲۵، س ۱). بی‌گمان «تو اوپارخن»، قضیه‌ای است که به فعلیت رخداد در زمان حال دلالت می‌کند، اما در اینکه چه معنای افزوده‌ای داشته باشد، میان شارحان ارسطو اختلاف است. این اختلاف میان تئوفاستس و اسکندر افرویدیسی بوده، در منابع منطقی مسلمانان گزارش شده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵ ب، ص ۱۱۰). طبق تفسیر اسکندر، این قضیه همه قضایای فعلی را دربر می‌گیرد. به سخن دیگر، «تو اوپارخن»، قضیه‌ای وجودیه است در برابر ممکنه، از آن‌رو که ممکنه فعلیت ندارد؛ درحالی که مطابق تفسیر تئوفاستس، «تو اوپارخن» وجودیه لاضروریه است و درعمل نوعی موجهه مرکبه است که فقط فعلیه را دربر می‌گیرد و ضروریه را نفی می‌کند. بنابراین، قسیم ضروریه و ممکنه شده، در مقایسه با تفسیر اول، خاص‌تر است (همان). این قضیه در میان مسلمانان، نخست با نام «مطلقه» شناخته شد و اختلاف‌ها درباره آن شکل گرفت.

۱. (to ὑpárchein) (تو اوپارخن)

### ۳. تفاسیر مطلقه عامه

مسئله نخست تفاسیری است که منطق‌دانان مسلمان از مطلقه عامه به دست می‌دهند. هنگام بررسی آثار آنان، هفت تفسیر از این اصطلاح به دست می‌آید. یک تفسیر را فارابی و ابن رشد ارائه کرده‌اند. شش تفسیر نیز از مجموعه گفتارهای ابن سینا برداشت پذیر است:

تفسیر نخست از آن فارابی و ابن رشد است. آنان در شرح سخن ارسطو که گزاره را به مطلقه، ضروریه و ممکنه تقسیم می‌کند، مطلقه را موجهه‌ای زمانی می‌دانند که به فعلیت و ثبوت یک رخداد عینی در یکی از دو زمان حال یا گذشته دلالت می‌کند:

ممکن آن است که اکنون موجود نیست و آماده است در هر وقتی از آینده که پیش می‌آید باشد یا نباشد. مطلق آنکه در طبیعت ممکن است و اکنون موجود است، پس از آنکه ممکن بود که باشد یا نباشد و ممکن است که در آینده باشد یا نباشد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۸).

همان‌گونه که در گفتار بالا آمده، مطلقه در وجهی با ممکن مشترک است و در وجهی دیگر با آن تغایر دارد. از آن رو که اکنون فعلیت دارد و از حالت عدم بیرون آمده، از ممکن متمایز می‌شود؛ زیرا ممکن در برداشت فارابی - به پیروی از ارسطو - هر آن چیزی است که فعلیت ندارد. در کلام شارحان ارسطو، یعنی فارابی و ابن رشد، ممکن مفهومی ناظر به آینده است و نه زمان حال و با برداشت ابن سینا و پیروان او متفاوت است. همچنین مطلق از آن رو که هم در گذشته فعلیت نداشته و بودن یا نبودنش ممکن بوده و هم در آینده ممکن است فعلیت داشته یا نداشته باشد، با ممکن مشترک است. پس در مفهوم مطلقه، افزون به ثبوت، زمان نیز دخالت دارد و باید مطلقه را زمانی فهمید، اما زمانی که تعیین یافته است. حال یا تمام شده و یا آنکه در اکنون جریان دارد. با وصف این، مطلقه فقط بر قضایایی صدق می‌کند که نسبت حمله آن‌ها در گذشته یا حال زمان گزارش تحقق یافته یا به تعبیر دیگر بالفعل شده، اما نسبت به آینده زمانی که فعلیت دارد امکانی باشند (همان؛ ابن رشد، ۱۹۸۳، ص ۶۸).

چنانکه اشاره شد، شش تفسیر را می‌توان به ابن سینا نسبت داد که از این میان، سه مورد

نخست را خود او گزارش و بررسی کرده است و تفسیر چهارم از گزارش سهروردی برداشت شده است و دو تفسیر آخر برداشت نویسنده از گزارش ابن سیناست:

**تفسیر اول:** قضیه‌ای که صرفاً به فعلیت و ثبوت محمول بر موضوع دلالت می‌کند؛ مانند: «هر شخصی که سیگار می‌کشد سرفه می‌کند». در این قضیه، غرض تنها بیان ثبوت محمول بر موضوع است. ممکن است شخص سیگاری همواره سرفه کند یا آنکه کمتر دچار سرفه شود. منظور آن نیست که یکی از این دو بیان شود، بلکه مراد از ایجاد چنین قضیه‌ای، ثبوت سرفه بر فرد سیگاری است و دوام یا ضرورت و یا عدم آن‌ها در نظر نیست. هرچند ممکن است نسبت قضیه چنان باشد که به آن دو نیز دلالت کند: «اینکه [قضیه] مطلقه باشد، آن است که جهت هم در گفتار و هم در تصور حذف شود؛ بدین معنا که به جهتی که در تصور برایش واجب است، توجه نمی‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۸).

جهت اگر در مقام زبان هم آشکار نشود، لزوماً در مقام ذهن و تصور لحاظ می‌شود. اما برای مطلقه عامه، حتی در مقام تصور هم لحاظ نمی‌شود و فقط به مقام ثبوت بسنده می‌شود. به همین دلیل مطلقه عامه با ضروریه و دائمه مشارک است، اما انتظار این دلالت از مطلقه عامه وجود ندارد. از همین باب، قضیه «هر انسان حیوان است»، اگرچه در واقع ضروری ذاتی است، در حالت مطلقه تنها به موجود بودن حیوان بر انسان دلالت می‌کند و نه بیشتر. گویی وجودی صرف است. از این رو، می‌توان گزاره‌هایی همچون «هر بیداری، خوابیده است» و یا «هر حیوانی تنفس می‌کند» را هم که ضروریه وقتی هستند، مطلقه لحاظ کرد؛ زیرا هر دوی این‌ها از ثبوت محمول بر موضوع فراتر نمی‌روند (همان). جالب آنکه این تفسیر، مطلقه را با ضروریه و دائمه مشارکت می‌دهد؛ در حالی که مطابق تفسیر نخست، مطلقه با ممکنه مشارک شد و از ضروریه امتیاز و تفارق کامل یافت.

**تفسیر دوم:** وجودیه لادائمه یا وجودیه لاضروریه که دلالت بر فعلیت نسبت دارد؛ اما در عین حال هم ضرورت را نفی می‌کند و هم دوام را (همان)؛ مانند «برخی ایرانی‌ها مهمان‌نواز هستند». این نمونه، مهمان‌نواز بودن را برای برخی ایرانی‌ها اثبات می‌کند، اما در معنا بیان می‌کند

که این ویژگی دائمی یا ضروری نیست و در برخی اوقات آنان این ویژگی را دارند. مطابق این تفسیر، مطلقه عامه در معنا موجهه مرکبه است. به سخن دیگر، اگرچه به دلالت مطابقی، قضیه حاکی از فعلیت است، ولی به دلالت التزامی وجودیه لادائمه یا وجودیه لاضروریه است.

**تفسیر سوم:** قضیه‌ای که موضوع آن در یک زمان نامعین فعلیت دارد؛ مانند: «هر نوزادی شیر می‌خورد». در این قضیه، شیر خوردن برای نوزاد در یک زمان ثبوت دارد، اما عدد زمان معین نیست؛ برخلاف معنای اول که حتی این اندازه هم مورد توجه نیست (همان، ص ۲۹).

بنابراین، موجه کلیه مطلقه براساس رأی اول موجود در گزارش ابن‌سینا به این معناست: «هر فرد فرد از آنچه در عقل بالفعل ب لحاظ می‌شود، موصوف به آ است». براساس رأی دوم، یعنی «هر فرد فرد از آنچه در عقل بالفعل ب لحاظ می‌شود، موصوف به آ است در یک وقت نامعین لابلدوام یا لابلضروره». براساس رأی سوم، یعنی «هر فرد فرد از آنچه در عقل بالفعل ب لحاظ می‌شود، موصوف به آ است در همان وقت». شیخ تفسیر سوم را سخیف می‌داند؛ زیرا اگر به قید «لا باللدوام» یا «لا بالضروره» که در تفسیر دوم آمده است، توجه نشود، قضیه جزئیه می‌شود و فقط برخی از افراد، متصف به «ب» می‌شوند؛ درحالی که ادعا موجه کلیه است: «این باور سخیف است؛ زیرا هر فرد از آنچه در زمان معین موجود هستند، اگر شرط مذکور آشکار نشود بعضی از "ب" خواهند بود؛ درحالی که گفته تو "کل ب" اعم است» (همان).

براساس گفتار بالا، اگر زمان در مطلقه عامه فرض شود و جهت در زبان آشکار نشود، لازم می‌آید هنگام گفتار، عقدالوضع شامل همه افراد نشود و تنها برخی از آن‌ها را فراگیرد؛ زیرا مراد از اعضای فعلیت یافته در «کل ب»، همه آن‌هایی است که در زمان مدنظر «آ» برایشان فعلیت یافته باشد. بی‌گمان این تعداد همه افراد «ب» نیست؛ درحالی که ادعای قضیه عام است و همه افراد را ادعا کرده است. او با تفسیر دوم مخالفتی ندارد و بر این باور است که مطلقه ارسطو با هر دو تفسیر سازگار است: «اما دو مذهب اول، ما آن‌ها را نقد نمی‌کنیم؛ زیرا رواست که از مطلق هر کدام باشد اراده شود، پس از آنکه اعتبارات هر کدام لحاظ گردد» (همان).

بیشتر منطق‌دانان پیرو دیدگاه ابن‌سینا هستند (فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳۶؛ سمرقندی، بی‌تا،

ص ۱۳۱؛ خونجی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶؛ ابن نفیس قرشی، ۲۰۰۹، ص ۶۶). در عین حال، برخی متأخران، عنصر زمان را هم به عنوان قید توضیحی مطلقه عامه آورده‌اند تا فعلیت در یکی از زمان‌های سه گانه گذشته، حال یا آینده مدنظر باشد (یزدی، ۱۴۲۱، ص ۶۱). پس مراد از مطلقه عامه هر نسبتی است که به فعلیت آن، حکم شده باشد؛ حتی اگر در آینده رخ دهد. سه‌وردی نام مطلقه عامه را برای این تفسیر به کار می‌برد، اما تفسیر به وجودیه لادائمه را «مطلقه لادائمه» یا «مطلقه خاصه» و تفسیر به وجودیه لاضروریه را «مطلقه وسطی» می‌نامد (سه‌وردی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۵).

**تفسیر چهارم:** این تفسیر از گزارش سه‌وردی فهمیده می‌شود. به گزارش وی، برخی در مخالفت با ابن سینا بر آنند که مطلقه عامه چنان نیست که بر فعلیت دلالت کرده و ذاتاً هیچ جهتی اقتضا نکند و به سبب این ویژگی، هر جهتی را بپذیرد؛ خواه ضرورت باشد یا دوام و یا فعلیت در یک وقت، بلکه هر گاه گفته شود «هر ج ب است» و جهت آن آشکار نباشد، مقتضی آن است که «ب» بر «ج» صادق باشد مادام که «ج» وجود دارد. این تفسیر، مطلقه عامه را به عرفیه عامه تحویل می‌برد (همان، ص ۲۲۶).

صاحبان این تفسیر، از این جهت نیز با ابن سینا مخالف‌اند که معتقد است مطلقه عامه به دلیل موجه نبودن، هم با دوام سازگار است و هم با لادوام؛ زیرا اگر دوام را بپذیرا باشد، دیگر نمی‌تواند لادوام را بپذیرد. پس هر گاه قضیه بدون جهت باشد، گویی در قبال همه جهات لابشرط است و هر لابشرطی با هزار شرط سازگار است. در نتیجه، هم‌زمان هم ایجاب آن صادق است و هم سلبش. به‌باور مخالفان، نقض این دیدگاه نیز وجود دارد و آن گزاره‌ای است که جهت آن با ماده خاصی توافق دارد و قضیه با آن جهت صادق است؛ مانند «هر انسان ممکن است کاتب باشد بالفعل به امکان خاص» که جهت امکان با ماده فعلیت - طبق این مثال - سازگار آمده، قضیه صادق است. چنین نیست که اگر جهت حذف شود، قضیه باز هم صادق بوده و بشود گفت: «هر انسان کاتب است بالفعل». پس حذف جهات لزوماً صدق گزاره‌ها را در پی ندارد (همان، ص ۲۲۷).

**تفسیر پنجم و ششم:** این دو تفسیر نیز از گزارش ابن سینا به دست می‌آید. این دو که در

برابر هم قرار دارند و با یکدیگر فهمیده می‌شوند، بیشتر به اختلاف لفظی شباهت دارند و به گفته او، اختلاف حقیقی نیستند. از این دو تفسیر، یکی مطلقه را خاص لحاظ می‌کند و آن قضیه‌ای است که حکم - اعم از ایجاب و سلب - دارد؛ مشروط به آنکه ذاتیه نباشد. به سخن دیگر، حکم مشروط به آن است که دوام ذات موضوع در میان نباشد. پس عمدتاً در این تفسیر حالت وقتی مدنظر است. تفسیر مقابل، معنای عام‌تری مدنظر دارد و شرط بالا را قرار نمی‌دهد. مطابق این تفسیر مطلقه، حکم به ایجاب و سلب دارد و هیچ قیدی را در جانب موضوع و محمول لحاظ نمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۶).

همان‌گونه که مشخص شد دیدگاه‌های یادشده، تنها در فعلیت گزاره با یکدیگر اجتماع می‌کنند. همه دیدگاه‌ها بر آنند که آنچه را مطلقه یا مطلقه عامه می‌نامند، گزاره‌ای است که نسبت آن فعلیت دارد. اما در اینکه فعلیت چگونه است و آیا با زمان گره می‌خورد یا نه، اختلاف شده و آیا قید ذاتیه نیاز هست یا نیست، نظر یکسانی وجود ندارد. با این توجیه است که نگارنده بین تفسیر و معنا فرق می‌گذارد و اختلاف‌های بالا را اختلاف در تفسیر می‌داند؛ زیرا مشخص است که لفظ مطلقه یا مطلقه عامه به چه معنایی دلالت دارد. اختلاف در نسبت بین لفظ و معنای واژه نیست، بلکه اختلاف در گستره یا قیودی است که یک معنا به خود می‌گیرد. جز تفسیر ششم و هفتم که اختلاف را به لفظ بازگرداند، دیگران اختلافی در لفظ ندارند و در نام‌گذاری با یکدیگر درگیر نیستند. همه می‌دانند نام مطلقه عامه برای چه چیزی است. اختلاف آنان در نوع نگاه به مسماست. گویی با هر پیش‌داستی، مطلقه عامه تفسیری می‌پذیرد که متمایز از دیگر تفسیرهاست.

#### ۴. موجه بودن مطلقه عامه

درباره موجه بودن مطلقه عامه هم اختلاف نظر وجود دارد و این به تفسیر منطق‌دانان از موجهه باز می‌گردد. چهار تفسیر در این باره وجود دارد:

نخستین تفسیر از آن فارابی است و او در این تفسیر متأثر از ارسطوست. چنان‌که گذشت، در



آثار او اصطلاح مطلقه عامه وجود ندارد و در نتیجه، وی برای قضیه‌ای که فعلیت دارد، گاهی نام مطلقه و گاهی نام وجودیه را به کار می‌برد. به گفته او، مطلقه نامیدن این قضیه از آن‌روست که هیچ جهتی در بیان آشکار نمی‌شود و وجودیه نامیدنش هم به دلیل دلالت قضیه به تحقق و وجود نسبت است، بدون آنکه مشروط به ضرورت و یا امکان باشد. از دیدگاه او مطلقه، موجهه است؛ گرچه نشانه جهت ندارد. به گفته وی، منطق‌دانان حذف جهت و آشکار نکردن امکان و ضرورت در قضیه را جهت دانسته‌اند: «و مطلقه، گاه عادت درباره آن چنان رفته که علامتش را حذف همه جهات بگذارند و آن را آشکار نکنند، نه امکان را و نه اضطرار را. و حذف همه جهات را مانند جهات برای آن قرار داده‌اند» (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۹).

وی حذف علامت جهت را روشی می‌داند که طبق آن، اسکندر افرویدیسی نظر ارسطو را درباره مطلقه تفسیر می‌کند. گویی حذف جهات، نشان می‌دهد که نسبت گزاره، نه ضروری است و نه ممکن، بلکه واسطه میان آن دو است؛ چه از آن‌رو که فعلیت دارد با ضرورت مشارک است و از آن‌رو که در آینده ممکن است نباشد، از امکان سهم برده است (همان). در برابر این دیدگاه، نظر تئوفراستس و ثامستیوس - دومین دیدگاه - قرار دارد که منطق‌دانان مسلمان آن را گزارش کرده‌اند (ر.ک: خونجی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۱۱۰). آنان مطلقه را غیرموجهه تفسیر می‌کرده‌اند. ابن سینا را می‌توان مخالف تفسیر فارابی و موافق دیدگاه دوم دانست. از دیدگاه ابن سینا، مطلقه عامه موجهه نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۱). قضیه‌ای همچون «هر ج ب است»، مطلقه عامه نامیده می‌شود؛ زیرا هیچ جهتی به آن افزوده نمی‌شود. اگر جز این ارکان چیزی به قضیه افزوده شود، مبدل به موجهه می‌گردد و دیگر مطلقه عامه نیست:

آن چیز موصوف است به اینکه «ب» است، بی آنکه افزوده شود؛ آیا موصوف است در وقت فلان و حال فلان یا دائماً همانا همه این‌ها اخص است از آنکه شیء موصوف به آن باشد مطلقاً. پس این همان مفهوم است از گفته ما که «کل ج ب» بدون افزودن جهتی از جهات. و بر پایه این مفهوم همراه با حصرش مطلقه عامه نامیده می‌شود. پس اگر چیزی به آن افزاییم، به تحقیق موجهه‌اش گردانیدیم (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳).

تفسیر ابن سینا در میان شارحانش قابل بازیابی است. کسانی همچون سهلان ساوی (۱۹۹۳)، ص ۱۱۷-۱۲۰)، شیخ اشراق (۱۳۳۴، ص ۳۳-۳۴)، فخررازی (۱۳۸۱، ص ۱۶۰-۱۶۱)، خونجی (۱۳۸۹، ص ۱۰۲ و ۱۰۶)، ارموی (بی تا، ص ۱۵۴)، نصیرالدین طوسی (۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۰۹) و قطب رازی (بی تا، ص ۱۵۴-۱۵۵) از ابن سینا پیروی کرده‌اند. سهروردی مطلقه عامه را مهملة الجهات دانسته و ترجیح داده است که از کاربرد آن در استدلال‌های علمی پرهیز شود (سهروردی، ۱۹۹۹، ص ۱۸). قطب رازی موجهه دانستن مطلقه عامه را در عین اینکه غیرموجهه است، از مسیر تناظر آن با سالبه توجیه می‌کند: «همان گونه که منطق دانان، سالبه را مجازاً در حملیه داخل می‌کنند، مطلقه عامه را هم مجازاً موجهه می‌شمارند» (قطب‌الدین رازی، بی تا، ص ۱۵۴-۱۵۵). در مقابل ابن سینا، برخی منطق دانان - به عنوان دیدگاه سوم که سهروردی از ایشان گزارش می‌کند - بر آنند که هر چند جهت قضیه در زبان آشکار نمی‌شود، ذهن جهت موافق با ماده در نظر می‌گیرد تا قضایا صادق آیند؛ و گرنه لازم می‌آید نقیضان باهم صادق شوند؛ برای نمونه، اگر گفته شود: «هر انسان خوابیده است» و «هیچ انسان خوابیده نیست»، برای آنکه اجتماع نقیضین پیش نیاید، ذهن بر پایه قید منظور، هر کدام از قضیه‌ها را به زمانی متفاوت از دیگری باز می‌گرداند. این قید سبب می‌شود قضیه از حالت اطلاق و عدم جهت بیرون آید و موجهه شود. از دیدگاه آنان، روش عرف و دانشمندان، وا گذاشتن برخی قیود به عهده مخاطب است (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۹). این دیدگاه، مطلقه عامه را موجهه می‌داند، اما نه مانند فارابی که حذف جهات را علامت جهت بدانند، بلکه معتقد است جهت در قضیه مخفی است و به عهده مخاطب و انهاده شده است. عمده منطق دانان که دیدگاه چهارم را تشکیل می‌دهند، متعلق به قرن هفتم و پس از آن هستند. از دیدگاه ایشان، مطلقه عامه به قضیه‌ای اشاره می‌کند که: اولاً، جزء موجهات بسیط است؛ زیرا جهت فعلیت در زبان آشکار شده است؛ ثانیاً، به فعلیت نسبت حکم دلالت می‌کند. بنابراین، «هر الف ب است بالفعل»، نمونه مطلقه عامه است دال بر اینکه «ب» برای «الف» در یک زمان نامعین فعلیت یافته است. افزونۀ «بالفعل» نیز جهت فعلیت را نشان می‌دهد. میان منطق دانان قرن هفتم و پس از آن، این موجهه که گاه قضیه فعلیه نیز نامیده شده (آملی، ۱۳۷۴،

ج ۱، ص ۲۳۶)، جزء موجهات پر کاربرد بوده است. کاتبی قزوینی (۱۹۹۸، ص ۲۱۴)، شهرزوری (۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۲)، تفتازانی (۱۴۲۱، ص ۵۹-۶۱)، ملاعبدالله یزدی (۱۴۲۱، ص ۶۱) و حتی در میان معاصران، مظفر (۱۴۲۱، ص ۱۷۶)، احکام آن را به مثابه یک موجهه بررسی کرده‌اند. از آنچه گذشت، در مجموع چهار تفسیر از مطلقه عامه به دست آمد: ۱. قضیه دال بر فعلیت و موجهه که جهتش در زبان بیان نمی‌شود، به معنای وجودیه لاضروریه (تفسیر فارابی)؛ ۲. قضیه دال بر فعلیت و غیرموجهه (تفسیر ابن سینا و پیروان او)؛ ۳. قضیه موجهه، بدون نشانه جهت، به معنای عرفیه عامه (تفسیر مخالفان ابن سینا)؛ ۴. قضیه موجهه، دارای نشانه جهت، دال بر فعلیت در یک زمان نامعین (تفسیر قرن هفتم به بعد).

#### ۵. سالبه مطلقه عامه

از جمله مسائل چالش برانگیز منطق موجهات، تفسیر سالبه مطلقه عامه است. در اینکه آیا می‌توان سالبه مطلقه را همانند موجهه به فعلیت صرف تفسیر کرد یا نه، میان منطق‌دانان اختلاف است. به‌باور ابن سینا، فهم دوام وصفی (= عرفیه عامه) از مطلقه عامه در سالبه، جدی‌تر از موجهه است. به گفته وی، در زبان‌هایی که وی با آن‌ها آشنا بوده، به‌ویژه در زبان عربی، از قضیه «لاشیء ب آ» دوام وصفی فهمیده شده است؛ به این معنا که هیچ فرد از «ب»، «آ» نیست مادام که «ب» موجود باشد؛ برای نمونه، اگر گفته شود «هیچ معلمی کارمند وزارت نفت نیست»، هر فرد معلم تا هنگامی که این ویژگی را دارد و به دانش‌آموزان تعلیم می‌دهد، جزء کارمندان وزارت نفت شمرده نمی‌شود. پس فهم عرف از آن، عرفیه عامه است. براساس این معنا، اگر نمونه‌ای پیدا شود که در یک زمان نامعین «معلم» باشد و «کارمند وزارت نفت» هم باشد، سالبه نقض می‌شود برخلاف موجهه کلیه. معیار صدق موجهه کلیه‌ای همچون «هر انسان متنفس است»، فعلیت تنفس و نه دوام آن برای افراد انسان در یک زمان نامعین است. دلیل ابن سینا برای فهم عرفیه عامه از سالبه مطلقه عامه، نوع زبان است. وی هیچ زبانی را نمی‌یابد که سور سالبه در آن زبان به اطلاق عام دلالت کند، بلکه همواره محتوای بیشتری از آن فهمیده می‌شود. پس برای گریز از انحراف زبانی و حصول قالبی که مطابق با محتوای

سالبه کلیّه مطلقه باشد، پیشنهاد می‌دهد بر پایه زبان عربی، جایگاه ادات سلب جابه‌جا و در ناحیه نسبت قرار گیرد. او «کل ب فانه لایوجد آ» را مناسب می‌داند:

فان شئنا ان نجد للسالب الکلّی لفظاً مطلقاً یقع علی الوجوه کلّها لعمومه، فبالحرّی ان نستعین بلفظ آخر مثل قولنا: کل ب فانه لایوجد آ، فیکون کانا قلنا: کل واحد واحد مما هو ب، فانه لایوجد آ و یشبه ان لانتکون هذه القضیه موجهه. فان حرف السلب فیها قبل الرابطة (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۷).

در این قالب، سور کلی بر سر موضوع درآمده، رابطه اظهار شده و ادات سلب به رابطه الصاق شده و بستر فهم مطلقه عامه را فراهم کرده است. گرچه این قالب به موجه معدوله یا موجه سالبه‌المحمول شباهت دارد، ابن سینا موجه بودن آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا آمدن سور «کل» در آغاز جمله، هم برای سالبه رواست و هم برای موجه. مهم حمله است که صورت می‌گیرد: اگر ایجابی باشد، قضیه موجه، و گرنه سالبه است؛ برای نمونه، «کل انسان یوجد لاعدلاً»، موجه معدوله است، ولی «کل انسان لیس یوجد عدلاً»، سالبه. در قضیه اول ادات سلب پس از ربط است و در قضیه دوم پیش از ربط (همان، ص ۳۶-۳۷).

فخررازی در پاسخ به این چالش، سه قالب را متصور می‌داند: «لاشیء من ج الا و ینفی عنه ب»، «کل ج ینفی عنه ب» و «کل ج لیس ب». در ظاهر، این پیشنهادها مطلوب او نیستند؛ زیرا آن‌ها را به معدوله شبیه‌تر می‌داند تا سالبه. به باور وی، دو فهم از سالبه کلیّه مطلقه وجود دارد: فهم حقیقی و فهم عرفی. هر کدام از آن‌ها ماهیت مستقل دارد. به همین دلیل، اولی را «سالبه مطلقه حقیقی» و دومی را «سالبه مطلقه عرفی» می‌نامد (فخررازی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳-۱۶۴).  
نصیرالدین طوسی نیز پیشنهاد ابن سینا را طرح کرده است:

و در لغت عرب نیز چون گویند: «لاشیء من ج ب»، مفهوم بر حسب تعاریف مخالف مقتضای اطلاق باشد. پس چون خواهند که مطلق عام سلب بر قیاس موجب ایراد کنند، باید گفت: «کل ج لیس ب» یا هر جیمی که هست «با» از او مسلوب است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۱۱۰).

طوسی سخن ابن سینا را می‌پذیرد؛ با این تفاوت که آن را ایجاب عدولی می‌داند و با نام مطلقه عرفی از آن یاد می‌کند:

و بر جمله از صیغت مطلق عدول باید کرد. پس سالبه مطلقه به حسب اطلاق، دیگر است و به حسب عرف، دیگر. و از این جهت قضیه را که محمولش موضوع را دائم بود به دوام وصف موضوع و اگرچه ایجابی بود عرفی خوانند؛ چنانکه گفته‌ایم و به این اعتبار آن را مطلق عرفی نیز خوانند (همان).

پس ابن سینا در این بررسی توفیق لازم را به دست نیاورده و شارحان او در عمل، هم فهم عرفی را پذیرفته‌اند و هم راهکار پیشنهادی‌اش را به سمت دیگری برده‌اند.

این وضعیت درباره موجه کلیه هم ادعا شده است. به گزارش فخررازی، دو نظر در این باره وجود دارد: برخی صدق موجه کلیه مطلقه را در گرو دائمی بودن آن می‌دانند و برخی دیگر در گرو ضروری بودن آن (فخررازی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱). او دلایل هر دو گروه را ناتمام می‌داند و ادعایش آن است که می‌تواند موجه‌ای، کلیه باشد و مطلقه (ر.ک: همان، ص ۱۶۲-۱۶۳).

### نتیجه

درباره حقیقت مطلقه عامه، هفت تفسیر ارائه شد: ۱. فعلیت در حال یا گذشته؛ ۲. صرف ثبوت محمول بر موضوع؛ ۳. وجودیه لادائمه یا وجودیه لاضروریه؛ ۴. فعلیت در زمان نامعین؛ ۵. عرفیه عامه؛ ۶. فعلیت مشروط به وجود ذات؛ ۷. فعلیت مطلق و بدون شرط وجود ذات. هر کدام از این تفاسیر طرفدارانی دارد. تفسیر نخست بیشترین طرفدار را دارد. درباره طبقه‌بندی مطلقه عامه نیز چهار نظر ارائه شد: ۱. قضیه دال بر فعلیت و موجهه بدون ذکر علامت جهت؛ ۲. قضیه دال بر فعلیت و غیرموجهه؛ ۳. قضیه موجهه، بدون نشانه جهت، به معنای عرفیه عامه؛ ۴. قضیه موجهه، دارای نشانه جهت، دال بر فعلیت در یک زمان نامعین. اولی تفسیر فارابی، دومی تفسیر ابن سینا و پیروان او، سومی تفسیر مخالفان ابن سینا و چهارمی تفسیر منطق دانان قرن هفتم به بعد است.

## منابع

۱. آملی، محمد تقی، ۱۳۷۴، *درر الفوائد*، قم، دارالتفسیر.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۸۳، *تلخیص کتاب قیاس*، تحقیق محمود قاسم و تعلیقه تشارلس بترورث و احمد هریدی، قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، «الاشارات و التنبیہات» در: *شرح الاشارات و التنبیہات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *الشفاء - القیاس*، مصحح سعید زاید، قم، مکتبة آية الله المرعشي النجفی.
۵. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵ق، *منطق المشرفیین و القصيدة المزدوجة فی المنطق*، قم، مکتبة آية الله المرعشي النجفی.
۶. ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان، ۱۹۹۳، *البصائر التصیریة فی علم المنطق*، مقدمه رفیق عجم، بیروت، دارالفکر اللبناني.
۷. ابن نفیس قرشی، علی بن ابی الحزم، ۲۰۰۹، *شرح الوریقات فی المنطق*، تحقیق عمار طالبی و همکاران، تونس، دارالغرب الاسلامی.
۸. ارسطو، ۱۳۷۸، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات نگاه.
۹. ارموی، سراج الدین محمود بن ابی بکر، بی تا، «مطالع الانوار»، در: *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، نوشته قطب الدین رازی، بی جا، بی تا.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، ۱۴۲۱ق، «تهذیب المنطق»، در: *الحاشیة علی تهذیب المنطق*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۱. خونجی، افضل الدین محمد بن ناماور، ۱۳۸۹، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، مقدمه و تحقیق خالد رویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. سهروردی، یحیی بن حبش (شیخ اشراق)، ۱۳۳۴، *منطق التلویحات*، تحقیق و مقدمه علی اکبر فیاض، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *المشارع و المطارحات*، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور، کرج، انتشارات حق یاوران.

۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۹۹۹، *حکمة الاشراق*، ترجمه حسین ضیایی و جان والبریح، تهران و نیویورک، انتشارات حکمت و دانشگاه بریگهام یانگ.
۱۵. سمرقندی، محمدبن اشرف حسینی، بی تا، *شرح التسطاس*، نسخه خطی، قم، کتابخانه دائره المعارف علوم عقلی اسلامی.
۱۶. شهرزوری، شمس الدین محمدبن محمود، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، تحقیق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد، ۱۹۹۴، *کتاب محک النظر*، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دار الفکر اللبناني.
۱۸. فارابی، ابونصر محمدبن محمد، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش پزوه و زیر نظر سید محمود مرعشی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۱۹. فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق احمد حجازی احمد السقا، تهران، مؤسسه الصادق.
۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *منطق الملخص*، مقدمه، تحقیق و تعلیقه احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۱. قطب الدین رازی، محمدبن محمد، بی تا، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم، بی نا.
۲۲. کاتبی قزوینی، علی بن عمر، ۱۹۹۸، *الشمسیة فی القواعد المنطقية*، مقدمه، تعلیقه و تحقیق مهدی فضل الله، بیروت، مرکز الثقافی العربی.
۲۳. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۱ق، *المنطق*، تعلیقه غلامرضا فیاضی و تحقیق رحمت الله رحمتی، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۴. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۱۳۷۵ الف، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه.
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵ ب، *اساس الاقتباس*، تعلیقه سید عبدالله انوار، تهران، نشر مرکز.
۲۶. یزدی، ملاعبدالله بن حسین، ۱۴۲۱ق، *الحاشیة علی تهذیب المنطق*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.