

نقدی بر مقاله «پارادوکس اخبار از مجهول مطلق: تحلیل مفهوم «خبر»»

مهدی اسدی*

چکیده

هدف اصلی این جستار نقد و بررسی مقاله‌ای است که پیش‌تر شریف‌زاده و حجتی با عنوان «پارادوکس اخبار از مجهول مطلق: تحلیل مفهوم «خبر»» در همین مجله به چاپ رسانده‌اند. این مقاله با وجود برخورداری از برخی نکات مثبت دربردارنده چندین نکته قابل نقد است. ما نکات قابل نقد را گزارش می‌کنیم و می‌سنجیم؛ مواردی چون تعبیر «حکم‌ناپذیری» در مجهول مطلق، عدم اعتبار ارجاع به قراملکی و جاهد در نقد راه‌حل‌های پیشینان، تقسیم‌بندی معدوم مطلق به «هستی‌شناختی» و «معرفت‌شناختی»، رابطه مجهول مطلق و معدوم مطلق و راه‌حل آن‌ها، غفلت از قاعده فرعیه و تعریف قوی‌تر از معدوم مطلق، راه‌حل‌های مقاله و تناقض‌گویی‌های مکرر آن؛ عدم موفقیت مقاله در نشان‌دادن خدشه‌پذیر بودن راه‌حل پیشینان، خدشه‌پذیر بودن تحلیل مقاله از «خبر» و احتمالاً از «سخن» و بدفهمی مقصود قدما، و غفلت از تعریف مجهول مطلق و دلیل خبرناپذیری و سخن‌ناپذیری آن.

کلیدواژه‌ها: مجهول مطلق، معدوم مطلق، پارادوکس، قاعده فرعیه، حکم، خبر، سخن.

۱. مقدمه

از آن‌جا که مقاله مذکور دارای بخش‌های ۱. مقدمه؛ ۲. مجهول و معدوم مطلق و پارادوکس اخبار از آن‌ها؛ ۳. پاسخ ملاصدرا به پارادوکس اخبار از مجهول مطلق: تمایز حمل اولی و

* دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه تهران mahdiassadi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۲

حمل شایع صناعی؛ ۴. [نقد] راه‌حل پیشنهادی: تحلیل مفهوم خبر؛ ۵. «خبر» چیست؟ است، ما نیز هماهنگ با آن، این جستار را سامان داده‌ایم، و به نقد آن پرداخته‌ایم.

از آن‌جا که نویسندگان در بسیاری از مواضع تعریف‌ها و تقریرهای جدیدی از خود پیش نهاده‌اند به‌گونه‌ای که گاه مطابق دیدگاه گذشتگان نیست، خواهیم کوشید در تلخیص گزارش آن‌ها از عین عبارات بهره بریم تا هم خوانندگان به‌درستی داوری کنند و هم اتهام احتمالی بدفهمی، که در فلسفه امری رایج است، وارد نیاید.

در مقدمه مقاله در تعریف مجهول مطلق آمده است: «مجهول مطلق یعنی چیزی که هیچ‌گونه اطلاعی از آن نداشته باشیم، به عبارتی دیگر، ندانیم که ماهیت آن چیست یا چه ویژگی و خواصی دارد» (شریف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۱: ۷۷). سپس می‌افزاید: «در این‌جا منظور از ماهیت، چیستی یک چیز به معنای وسیع آن است که شامل صفات خاص و عام ذاتی و غیر ذاتی، اعراض، و نسبت‌ها نیز می‌شود» (همان: ۹۴). گاه نیز با تقریری قوی‌تر می‌گوید: «X مجهول مطلق باشد، یعنی هیچ انسانی هیچ شناختی از آن نداشته و ممکن هم نباشد که داشته باشد» (همان: ۷۹).

شریف‌زاده و حجتی با بیانی تنبیهی این‌گونه مجهول مطلق را خبرناپذیر می‌دانند: «ما از مجهول مطلق هیچ‌چیز نمی‌دانیم از چنین چیزی چگونه خبر بیاوریم؟» (همان: ۷۸) نویسندگان سپس پارادوکس را به همان‌گونه رایج تقریر می‌کنند که اگر بگوییم «الف» از مجهول مطلق نمی‌توان خبر داد» در این صورت الف خود خبری است در مورد مجهول مطلق. بنابراین این تناقض پدید می‌آید که به‌وسیله الف: «ب» از مجهول مطلق می‌توان خبر داد» سپس می‌افزایند: به این شبهه، شبهه اخبار از مجهول مطلق می‌گویند (همان: ۷۹).

نکته مهمی که از هم‌اکنون باید در نظر داشته باشیم این است که نویسندگان از سویی مدعی‌اند درصدد حل همان دشواره‌هایی هستند که اندیشمندان مسلمان قرن‌ها در فروگشودن آن‌ها کام‌یاب نبوده‌اند، ولی از سوی دیگر تلاش چندانی در فهم مفاهیم و تقریرهای خود آن‌ها نکرده‌اند و از این‌رو نسخه‌های ضعیفی ساخته و پرداخته و درصدد حل دشواره‌های ضعیفی برآمده‌اند که اصلاً دغدغه این اندیشمندان نبوده است. بنابراین روشن است که در سنجش چنین مقاله‌ای چاره‌ای جز این نیست که ما بخش مهمی از جستار خود را به گزارش سخن واقعی آن اندیشمندان اختصاص دهیم.

در یکی از منابع مربوطه، یعنی در *منطق‌المنخص*، فخر رازی (۶۰۶ هـ) مجهول مطلق را به این صورت پیش می‌نهد:

«هر تصدیقی سه تصور دارد، به خاطر علم [بدیهی] اولی به این‌که: حقیقت حکم و محکوم به و [محکوم] علیه هرگاه تصور نشود، آن حکم محال می‌شود.

گفته نشود، آیا شما به نامعلوم حکم نکردید که حکم بر آن ممتنع است و پنداشتید آن صادق است؟ پس محکوم علیه نامتصور است. اگر بگویید «از نامعلوم همین معلوم است که آن نامعلوم است، پس محکوم علیه نامعلوم نیست»، می‌گوییم «نامعلوم دو اعتبار دارد: نخست، امری که بر آن عارض می‌شود که آن نامعلوم است؛ دوم، تنها همین اعتبار، یعنی نامعلومیت. پس اگر محکوم علیه در قضیه یادشده اولی باشد، محکوم علیه، از آن حیث که محکوم علیه است، نامتصور است. پس شک روی می‌کند و رخ می‌دهد. و اگر دومی باشد، حکم بر این‌که حکم بر آن درست نیست کاذب است، چون بر هر معلومی حکم درست است، هر چند به خاطر معدوم‌بودنش»

چون می‌گوییم: تشکیک در ضروریات در آن خدشه وارد نمی‌آورد» (فخر رازی، ۱۳۸۱: ۷-۸).^۱

بنابراین فخر رازی، پس از بیان این‌که در هر تصدیق و قضیه‌ای محکوم به و محکوم علیه و حکم هر سه نخست باید تصور شوند، مجهول مطلق را چیزی می‌داند که به هیچ روی نزد ما معلوم و متصور نیست و آن را، با بیانی تنبیهی، حکم‌ناپذیر می‌داند. تعبیر «حکم‌ناپذیری» که در این‌جا، و عموماً در کتب منطقی پس از فخر نیز، به کار برده می‌شود نکته‌ای است که بعداً از آن، و با مقایسه آن با خبر، در نقد مقاله بهره خواهیم گرفت. به هر روی، خونجی (۶۴۶ هـ) این تقریر اولیه فخر را چنین تقویت می‌کند:

«و القول الشارح يستحق التقديم على الحجة وضعاً لوجوب التصور التصديق طبعاً، إذ كل تصديق فهو مسبوق بثلاثة تصورات لإمتناع الحكم بإسناد أمر إلى غيره مع الجهل بأحدهما أو بارتباط أحدهما بالآخر.

ولكن الحكم على شيء لا يستدعي تصوره بحقيقته، بل تصوره باعتبار ما من الاعتبارات الصادقه عليه، فإنه يتأتى ممن جهل العتقاء الحكم عليها بأنها موجودة أو معدومه حيث صورها من حيث إنها يصح أن تعقل أو تُذكر، وكذلك في طرف المحكوم.

فإن قيل: لو استدعي الحكم على الشيء تصور المحكوم عليه باعتبار ما لصدق أن المجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه أصلاً، وأنه كاذب لأن المحكوم عليه فيه إن كان مجهولاً مطلقاً فقد أمكن الحكم على المجهول مطلقاً؛ وإن كان معلوماً في الجملة، وكل معلوم في الجملة يمكن الحكم عليه، فالمحكوم عليه بامتناع الحكم عليه أصلاً يمكن الحكم عليه. أو نقول: المحكوم عليه بامتناع الحكم عليه، إن أمكن حكم ما عليه كذبت القضية، وإلا فامتنع هذا الحكم أيضاً. ولا يقال بأن المراد من ذلك أنا نحكم على ما نعلمه بامتناع الحكم عليه

علی تقدیر الجهل به أو فی زمان الجهل به أو یا متناع الحکم ممن یجهله، لأننا نقول: لو صدق ذلك لصدق أن ما نهمله بجميع الاعتبارات امتنع منا الحکم علیه» (خونجی، ۱۳۸۹: ۹).

پس مجهول مطلق آن است که به هیچ وجه و اعتبار و تقدیر و فرضی و در هیچ زمان و نزد هیچ کسی معلوم و متصور نباشد. پس در مورد چنین مجهول مطلق هیچ حکمی وجود ندارد.

نویسندگان در ادامه به قراملکی و جاهد (۱۳۸۴: ۳۳-۴۶) نسبت می‌دهند که آن‌ها پاسخ‌هایی که منطق‌دانان و فیلسوفان مسلمان تا زمان قطب رازی به این شبهه داده‌اند را بررسی کرده‌اند و برآن‌اند که هیچ‌یک از آن‌ها دشواره را حل نمی‌کند. گویا نویسندگان با این ارجاع درصددند بگویند همه راه‌حل‌ها تا زمان قطب الدین رازی مخدوش است و نیز در مرحله بعد با نشان دادن نقایص راه‌حل صدرا به نوعی ناکارآمد بودن پاسخ‌های پیشین را متذکر شده باشند. ولی چنین ادعایی از چندین جهت مخدوش است. به نظر می‌رسد این ادعا به نوعی تکرار سخن فلاحی و موحد است که می‌گویند به شبهه مجهول مطلق پاسخ‌های بسیاری تا زمان قطب رازی داده شده که قراملکی و جاهد همه آن‌ها را ناکافی دانسته‌اند (فلاحی و موحد، ۱۳۸۹: ۱۰۵) ولی قراملکی و جاهد خود درباره مجهول مطلق رایج می‌نویسند: «دانشمندان مسلمان ... با ارائه صورت تقویت‌شده [و رایج مجهول مطلق که غیر از شبهه منون و تقریر اولیه و ضعیف آن است]، راه‌حل کارآمدی را جست‌وجو کرده‌اند» (قراملکی و جاهد، ۱۳۸۴: ۳۸-۳۷). به نظر می‌رسد این نویسندگان به هدف مقاله قراملکی و جاهد کم‌توجهی کرده‌اند؛

«مسئله تحقیق حاضر جایگاه تاریخی قطب رازی است و بحث از معمای مجهول مطلق در شرح مطالعه مورد پژوهانه در پاسخ به آن مسئله است. تحلیل معمای مجهول مطلق به عنوان مسئله، محتاج مطالعه نظام‌مند دیگری است» (همان: ۳۴).

آن مقاله در پی آن است که تقریرها، پاسخ‌ها و اشکال‌هایی که قطب رازی در شرح مطالع درباره مجهول مطلق پیش می‌کشد تا چه اندازه وام‌دار پیشینیانی چون خونجی، ارموی، سمرقندی، ابهری، و طوسی است. وگرنه، آن مقاله گزارش‌گونه، که عاری از هرگونه تقریر، پاسخ و اشکال از طرف خود نویسندگان است، به اقتضای هدف خود حتی درصدد نیست همه راه‌حل‌ها و نقدهای پیش از قطب را گزارش کند. یگانه نقد خود مقاله شاید این باشد که: «پاسخ قطب خالی از ابهام نیست ... نمی‌توان لزوماً پاسخ قطب را نسبت به پاسخ‌های منطق‌دانان دیگر ... دارای برتری قابل توجهی دانست» (همان: ۴۳).

به هر حال، از آنجا که شریف‌زاده و حجتی معتقدند، «هرچند معدوم مطلق غیر از مجهول مطلق است، اما پارادوکس اخبار از آن‌ها ساختار یک‌سانی دارد و هر راه‌حلی برای حل یکی می‌تواند برای حل دیگری نیز به‌کار رود» (شریف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۱: ۷۸)، نخست به مقایسه معدوم و مجهول مطلق و شبهه اخبار از آن‌ها می‌پردازند.

۲. مجهول و معدوم مطلق و پارادوکس اخبار از آن‌ها

نویسندگان می‌گویند اگر در شبهه اخبار از مجهول مطلق به جای «مجهول مطلق»، «معدوم مطلق» را قرار دهیم، شبهه «اخبار از معدوم مطلق» این‌گونه به‌دست می‌آید که: «۱. از معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد» نتیجه می‌دهد «۲. از معدوم مطلق می‌توان خبر داد». آن‌ها سپس با تعریف «معدوم مطلق» به «چیزی که نه در ذهن وجود داشته باشد نه در خارج»، در مورد چرایی خبرناپذیری آن می‌گویند: «به همان دلیلی که از مجهول مطلق نمی‌توانیم خبر دهیم از معدوم مطلق نیز نمی‌توانیم» (همان). نویسندگان در ادامه می‌افزایند که معدوم مطلق خود دو معنا می‌تواند داشته باشد:

الف) چیزی که نه در ذهن انسان موجود باشد و نه خارج از ذهن او.

ب) چیزی که انسان آن را نه در ذهن بیابد و نه در خارج از ذهنش.

این دو را به ترتیب «معدوم مطلق هستی‌شناختی» و «معدوم مطلق معرفت‌شناختی» می‌نامیم. به گمان ما به هر دو معنا، لزوماً بین معدوم مطلق و مجهول مطلق هم‌ارزی وجود ندارد» (همان: ۷۹)

این تقسیم‌بندی، گذشته از این‌که با تطور تاریخی تقریرهای معدوم مطلق هم‌خوانی ندارد،^۲ از این جهت قابل نقد است که در ذهن نبودن و در ذهن نیافتن تفاوتی با هم ندارند: هرچه در ذهن باشد آن را در ذهن می‌یابیم و هرچه در ذهن نیابیم در ذهن است و هرچه در ذهن نباشد آن را در ذهن نمی‌یابیم و هرچه در ذهن نیابیم در ذهن نیست. این نکته آشکار و روشنی است؛ چه، بودن در ذهن همان بودن ادراکی است.^۳ از سوی دیگر، در تقریر ب، در خارج از ذهن نیافتن اصلاً ربطی به معدوم ندارد، چه رسد به معدوم مطلق؛ چراکه ممکن است چیزی در خارج موجود باشد، ولی ما آن را در خارج نیابیم. نیافتن ما موجود خارجی را معدوم نمی‌کند و تاکنون کسی بدان، به اشتراک لفظ، معدوم نگفته است. بحث از معدوم اصلاً بحثی هستی‌شناختی است و سخن درباره معدوم‌های خارجی است نه این‌که ما چیزی را در خارج نیابیم. پس دو تقریر الف و ب از جهت در ذهن نبودن و در

ذهن نیافتن تفاوتی با هم ندارند و از جهت در خارج نیافتن نیز تقریر ب به معدوم مطلق، و بلکه کلاً به بحث معدوم رایج، نامرتبط است. البته، می‌پذیریم که در نام‌گذاری مناقشه‌ای نیست، ولی خواهیم دید این مقاله با این نام‌گذاری دست کم ناسودمند بحث را به اشتراک لفظ کشانده و در ارزیابی گذشتگان دچار مشکل شده است.

شریف‌زاده و حجتی در مورد تفاوت الف و مجهول مطلق می‌نویسند: «کاملاً ممکن است شیئی وجود داشته باشد که انسان هیچ‌گاه نتواند شناختی از آن کسب کند و برای همیشه برای انسان مجهول مطلق باقی بماند»^۴ (همان). پیامد فراموش شده این سخن آن است که مجهول مطلق اعم است از معدوم مطلق. پس ظاهراً دیگر نمی‌توان به سادگی به ادعای پیشین پایبند ماند که، «هرچند معدوم مطلق غیر از مجهول مطلق است، اما پارادوکس اخبار از آن‌ها ساختار یکسانی دارد و هر راه‌حلی برای حل یکی می‌تواند برای حل دیگری نیز به کار رود» (همان: ۷۸) چه، هر راه‌حلی که برای مجهول مطلق پیش نهاده شود می‌تواند در مورد معدوم مطلق نیز به کار آید ولی لزوماً نه به عکس؛ چراکه دست کم این مقاله دلیلی بر آن پیش نمی‌نهد. از سوی دیگر، ممکن است کسی در راه‌حل معدوم مطلق از معدوم بودن در خارج بهره برد در حالی که در مجهول مطلق معدوم بودن در خارج فرض نیست.

مقاله سپس در مورد مقایسه معدوم مطلق معرفت‌شناختی و مجهول مطلق می‌نویسد: «ممکن است چیزی مجهول مطلق نباشد ولی ما آن شیء را نه در ذهن بیابیم نه در خارج» (همان: ۷۹). با نقدی که در مورد نبودن و نیافتن در ذهن بیان کردیم روشن است که تمایزی بین معدوم مطلق معرفت‌شناختی و مجهول مطلق نیست. مقاله سپس بدین سان پیش می‌رود:

«در ذهن ما ماهیت‌هایی وجود دارند، این ماهیت‌ها ممکن است وجود خارجی داشته باشند یا نداشته باشند. نکته این جاست که این به آن معنا نیست که هر چه در ذهن وجود دارد جوهر است. در این جا ما می‌توانیم موجودات ذهنی که جوهر هستند را از بقیه چیزهایی که در ذهن وجود دارند ولی جوهر نیستند تمیز دهیم؛ با این تفکیک می‌توان فرض کرد که جوهری نه در ذهن یافت شود و نه در خارج ولی ما شناختی هرچند ناقص از آن داشته باشیم» (همان).

گرچه روشن نیست «این تفکیک» چه کمکی می‌کند به فهم این که «جوهری نه در ذهن یافت شود و نه در خارج ولی ما شناختی هرچند ناقص از آن داشته باشیم»، نکته‌ای که سپس، در راستای معدوم مطلق معرفت‌شناختی، می‌آورد جداگانه قابل فهم است؛

«فرض کنید کسی در ذهن خویش یک موجود فرضی به نام p خلق کرده است. وی درباره p به ما فقط دو گزاره می‌گوید: p در ذهن من وجود دارد و p سبزرنگ است (فرض کنید بعد از گفتن این دو گزاره دار فانی را وداع گوید و از میان برود)؛ ما در مورد p شناختی، هرچند بسیار ناقص، به دست می‌آوریم؛ پس برای ما مجهول مطلق نیست. با این حال جوهر p نه در ذهن ماست^۵ و نه در خارج^۶. ... ما ادعا نکرده‌ایم که عبارت «سبز بودن p » در ذهن وجود ندارد، نکته این است که «سبز بودن p » غیر از خود p است (همان: ۷۹-۸۰).

نویسندگان سپس این اشکال احتمالی را پیش می‌نهند که چون بالاخره چیزی از p ، یعنی عبارت «سبز بودن p »، در ذهن ما وجود دارد p معدوم مطلق نیست؛ چه، معدوم مطلق یعنی هیچ ردپایی از وجود، نه در خارج و نه در ذهن، نداشته باشد. در پاسخ به این آن‌ها می‌نویسند:

«به گمان ما در این جا امور راجع به یک چیز با خود آن چیز خلط شده است. ... اگر معدوم مطلق را محدود به معدوم مطلق معرفت‌شناختی کنیم ... من می‌توانم از p خبر دهم: « p سبزرنگ است» با این حال p (جوهر p) نه در ذهن من وجود دارد و نه در ذهن هیچ انسانی و نه خارج از ذهن انسان» (همان: ۸۰).

هر کسی که با فلسفه و منطق اسلامی آشنا باشد، نخستین نقدی که در این جا روا خواهد دانست آن است که از قاعده فرعی، یعنی ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، غفلت شده است. پس p ، در ظرف ثبوت سبز بودن بر آن، وجود دارد. اگر سبز بودن را در ظرف خارج وصف p می‌دانید پس p نیز در خارج موجود است و اگر در ظرف ذهن وصف p می‌دانید پس p نیز در ذهن موجود است و بنابراین، در هر دو صورت، معدوم مطلق نیست. هم‌چنین، ذهن و خارج امری نسبی است. ذهن آن شخص برای او ذهن است ولی برای ما خارج است. پس ما می‌دانیم در خارج از ذهن خودمان، گرچه این خارج خود ذهن آن شخص است، زمانی چیزی، p وجود داشته که سبز بوده است و بعد با از بین رفتن محل آن چیز خود آن چیز نیز از بین رفته است. پس اکنون که خبر می‌دهیم آن چیز سبز است منظورمان این است که آن چیز در زمان و مکان خاص وجود خود سبز بوده است. پس معدوم مطلق نیست. همان‌طور که الان می‌گوییم سقراط فیلسوف است و منظورمان این است که سقراط در زمان و مکان خاص وجود خود فیلسوف بوده است. و اگر منظورمان این باشد که p حتی اکنون نیز سبز است، پس حتماً تصویری اجمالی از آن چیز در ذهن خود دارید گرچه نمی‌دانید کدام جوهر است. پس در ذهن‌تان به نحو اجمال و نامتعیین موجود است. همین کافی است تا آن را از تعریف معدوم مطلق بیرون برد. پس

حتی با فرض پذیرش تفکیک بین معدوم مطلق هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، این چیز به نحو اجمال و نامتعیین دست کم هم در ذهن یافت می‌شود و هم در آن موجود است. پس آنچه دارید از آن خبر می‌دهید معدوم مطلق هستی‌شناختی، و/یا معرفت‌شناختی نیست. هم‌چنین، تعریف و پیش‌فرض نویسندگان از معدوم مطلق، خواه هستی‌شناختی خواه معرفت‌شناختی، مطابق با تعریف قوی قدما نیست. برای فهم بهتر چنین نقدی گریزی از اشاره به قاعده فرعیه و تعریف معدوم مطلق نیست.

۱.۲ قاعده فرعیه نزد اندیشمندان مسلمان

گرچه خود به قاعده فرعیه پرداختیم و بدان وسیله دیدگاه مقابل نویسندگان را به چالش کشیدیم، برای روشن‌تر شدن نقد اکنون به گزارش سخنانی از برخی اندیشمندان برجسته، که غفلت از آن‌ها نویسندگان را به برگرفتن دیدگاه نادرستشان کشانده است، نیز می‌پردازیم. ابن سینا در «منطق»/اشارات در توضیحی دقیق و موجز درباره محتوای قاعده فرعیه می‌گوید: «اثبات و ایجاب ممکن نیست، مگر بر چیز ثابت که در خارج یا وهم [=فرض ذهنی] متمثل شود تا حکم بر آن [=موضوع] به حسب ثباتش ثابت شود» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۹).^۷ اما صدرای شیرازی خود از جهاتی بهتر بدین قاعده می‌پردازد. خلاصه بیان وی این است که: «ثبوت شیء لشیء او انضمامه الیه او اعتباره معه او انتزاعه منه فرع لوجود المثبت له»^۸ (شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۸۸) یا به تعبیری دیگر:

«ثبوت شیء لشیء او اتصافه به او عروضه له متفرع علی وجود المثبت له و الموصوف و المعروض ... (شیرازی، ۱۳۰۲: ۱۱۰) ثبوت شیء لشیء سواء كان من الانتزاعیات الذهنیه او من الانضمامیات الخارجیه متفرع علی ثبوت المثبت له فی ظرف الاتصاف بحکم البدیهة من غیر استثناء شیء من الاوصاف و العوارض»^۹ (همان: ۱۱۳)

آشکارا منظور این نیست که ظرف اتصاف صرفاً خارج است؛ چه،

«ثبوت الشیء للشیء مطلقا ... فرع لثبوت المثبت له إن ذهنا فذهنا»^{۱۰} و إن خارجا فخارجا لأن البرهان قائم علی أن ما هو معدوم فی ظرف من ظروف الوجود أو فی عالم من العوالم فلا یمکن وجود شیء آخر له فی ذلك الظرف أو العالم ضرورة أن الموجود لا یوجد إلا لموجود لا لمفقود» (شیرازی، ۱۴۲۵: ۳/۳۳۴)

اندک توجهی به این قاعده و ادله آن کافی است تا در معدوم مطلق به بی‌راهه نرفته و آن را متصف به صفتی ایجابی ندانیم. ولی از آن‌جا که در طول تاریخ برخی دچار چنین

اشتباهی شده‌اند، ابن سینا و شارحان برجسته آن در متنبه کردن آنان روشن سازی‌های سودمندی پیش کشیده‌اند. ابن سینا خود در این زمینه می‌نویسد:

«خبر همیشه از شیئی متحقق در ذهن می‌باشد و از معدوم مطلق به ایجاب خبر داده نمی‌شود،^{۱۱} و هنگامی که از آن به سلب خبر داده شود^{۱۲} برای آن به نحوی وجودی در ذهن جعل می‌شود، زیرا «هو» در بردارنده اشاره‌ای است، و اشاره به معدومی که به هیچ وجهی صورتی در ذهن ندارد محال است. پس چگونه بر معدوم چیزی ایجاب می‌شود؟ و معنای این گفته‌مان که معدوم «چنان» است آن است که وصف «چنان» برای معدوم حاصل است؛ و فرقی بین حاصل و موجود نیست. پس گویا گفته‌ایم این وصف برای معدوم موجود است.^{۱۳} بلکه گوئیم: آنچه معدوم بدان متصف می‌شود و بر آن [=معدوم] حمل می‌شود به نحو مانعة الخلو یا موجود است و برای معدوم حاصل است یا موجود و برای آن حاصل نیست؛ اگر موجود باشد و برای معدوم حاصل باشد، به نحو مانعة الخلو یا موجود است یا معدوم؛^{۱۴} اگر موجود باشد پس معدوم صفتی موجود دارد، و هرگاه صفت موجود باشد، موصوف بدان [صفت نیز] به ناچار موجود است، پس معدوم موجود است؛ ولی این محال است^{۱۵} ... اخبار از معانی‌ای صورت می‌گیرد که وجودی در نفس دارند؛ گرچه در اعیان معدوم باشند. ... «خبر داده شده» ناگزیر باید به وجودی در نفس موجود باشد» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۵).^{۱۶}

شرح مصباح یزدی در این جا هم به فهم قاعده فرعیه کمک می‌کند و هم به فهم معنای دقیق تر معدوم مطلق و هم به فهم نسبت این دو. وی با اشاره به این که در خبر در ذهن مفهومی را با مفهوم دیگر مرتبط می‌کنیم و بنابراین باید دو چیز در ذهن انسان ثبوت داشته باشد تا یکی را موضوع و دیگری را محمول قرار دهیم می‌افزاید پس دیگر از معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد. چون،

«اگر برای چیزی هیچ نحوه ثبوت و وجودی در نظر نگیرید چگونه آن را موضوع قرار می‌دهید؟! اخبار قضیه است و قضیه بدون موضوع تحقق نمی‌یابد. مسلماً باید موضوع قضیه در ذهن تحقق و ثبوت داشته باشد گرچه در خارج مصداقی هم نداشته باشد و یا این که موضوع الآن مصداقی ندارد ولی بعداً پیدا می‌کند و یا این که موضوع حتی در آینده هم مصداقی نخواهد داشت مثل امور ممتنع ولی در ذهن عنوانی مشیر به آن وجود دارد.

اگر معدوم را شیء می‌دانیم به همین لحاظ است که در ذهن انسان موجود است و برای آن محمولی اثبات می‌کنیم. معدومی که نه در خارج و نه در ذهن ثبوت ندارد، شیء هم نیست و موضوع برای حکمی هم واقع نمی‌شود، چراکه اثبات محمول برای موضوع به معنای وصف کردن موضوع است به صفتی. اگر خواسته باشیم صفتی را برای چیزی اثبات

کنیم معنایش این است که این وصف وجود للغير دارد پس باید آن غیر [= موصوف] تحقق داشته باشد تا این وصف برای او تحقق و ثبوت پیدا کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۵۵-۲۵۶).

۲.۲. تعریف معدوم مطلق

دقت در عبارات فوق هم‌چنین نشان می‌دهد که معدوم مطلق می‌تواند در هیچ زمانی موجود نباشد: «اگر برای چیزی هیچ نحوه ثبوت و وجودی در نظر نگیرید ... موضوع قضیه در ذهن تحقق و ثبوت داشته باشد گرچه در خارج مصداقی هم نداشته باشد و یا این‌که موضوع الآن مصداقی ندارد ولی بعداً پیدا می‌کند و یا این‌که موضوع حتی در آینده هم مصداقی نخواهد داشت ...». پس نویسندگان نمی‌توانند مدعی شوند، «قید «در هر زمانی» در تعریف معدوم مطلق نیامده است» (شریف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۱: ۸۰-۸۱). هم‌چنین، توجه به این تعریف مصباح یزدی در شرح نه‌ایه نیز سودمند است: «مقصود از معدوم مطلق چیزی است که نه در خارج موجود است نه در ذهن؛ در ذهن هم نه به نحو حسی نه خیالی نه کلی، نه اجمالی و نه تفصیلی؛ چیزی که اصلاً به ذهنی خطور نکرده است ...» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱/۲۲۶). آشکارا تعبیر «اصلاً به ذهنی خطور نکرده است» نشان می‌دهد که به ذهن آن شخص هم نباید خطور کرده باشد وگرنه اصلاً معدوم مطلق نیست. پس چون p زمانی در ذهن آن شخص موجود بوده است اصلاً معدوم مطلق نیست. بلکه، فراتر این‌که به ذهن خود ما نیز به هیچ‌نحوی، گرچه به اجمال، نباید خطور کند. چنین تعریفی در طول تاریخ بارها مورد اشاره و تصریح قرار گرفته است.

فارابی در کتاب رساله الحروف می‌نویسد:

«غیر موجود» و «آنچه موجود نیست» بر نقیض آن‌چه موجود است گفته می‌شود، و عبارت است از آن‌چه ماهیتش خارج از نفس وجود ندارد. و کاربرد این در مورد چیزی است که اصلاً به هیچ وجهی از وجوه ماهیت ندارد: نه خارج از نفس و نه در نفس؛ ... چون آن‌چه اصلاً ماهیتی ندارد نه صادق است و نه کاذب، زیرا نه اسمی دارد و نه قولی دال بر آن است، نه جنس است و نه فصل، نه تصور می‌شود و نه تخیل، و نه اصلاً درباره‌اش مسئله‌ای وجود دارد ...

و «شیء» به هر چیزی گفته می‌شود^{۱۷} که دارای ماهیتی است، به هر نحو که باشد، چه خارج نفس باشد و چه صرفاً به هر نحوی که باشد متصور باشد ... و «لیس بشیء» یعنی آن‌چه به هیچ‌وجه ماهیت ندارد، نه خارج از نفس و نه در نفس» (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۲۱ و ۱۲۸).^{۱۸}

ملا محمد هیدجی (۱۳۳۹ هـ) در تعلیقه بر منظومه حتی به امتناع تصور تصریح می‌کند: «معدوم مطلق به خاطر امتناع تصورش امکان ندارد از آن خبری داده شود» (هیدجی، ۱۳۶۳-۱۴۰۴ ق: ۱۹۷). به همین سان رضائزاد در شرح منظومه می‌گوید: معدوم مطلق حتی در ذهن هم محال است تصور شود (رضائزاد، ۱۳۸۰: ۱/۴۴۲).

بلکه، اگر به این سخن سبزواری درباره وجود ذهنی توجه داشته باشیم، پی خواهیم برد که چرا برخی حتی قید کرده‌اند که معدوم مطلق نه تنها در خارج و ذهن بلکه در هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود به هیچ نحوی ثبوتی ندارد:

«و نیز مراتب وجود هویات عینیه، به وجهی چهار است؛ وجود خارجی، و وجود ذهنی، و وجود لفظی، و وجود کتبی. پس، اگر [وجود] ذهنی را اعم بگیریم، از اذهان سافله و عالیه وجودات قلمیه و لوحیه کلیه و جزئیه، داخل در وجود «ذهنی» خواهد بود، و الا وجود در اقلام و الواح سلسله طولیه، داخل در وجود «خارجی» خواهد بود» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۴۸).

اگر صورتی در ظرف علم مجردات موجود باشد، می‌توان حتی تعبیر ذهن مجردات را نیز به کار برد. پس نبود در ذهن هیچ کس یعنی حتی نبود در ذهن و علم مجردات. آشکارا صورت آن p حتی هم‌اکنون نیز در ذهن و علم دست‌کم باری تعالی موجود است، اگر گیریم شاید در ذهن و علم دیگر مجردات موجود نباشد. پس معدوم مطلق نیست. به همین سبب است که مطهری (ره) می‌گوید: «معدوم مطلق یعنی آنی که نه در ذهن وجود دارد و نه در خارج و نه در هیچ ظرفی» (مطهری، ۱۳۸۳: ۹/۵۵۰).

انصاری شیرازی، معدوم مطلق را معدومی می‌داند که «مطلقاً (در ذهن و خارج و در همه عوالم ماده، مثال و مجرد) معدوم است» (انصاری شیرازی، ۱۳۸۴: ۲/۲۸۸-۲۸۹).^{۱۹} شیروانی نیز در ویرایش دوم ترجمه و شرح *نهایة الحکمة*، پس از اشاره به این‌که معدوم مطلق در دو معنا به کار می‌رود، در مورد معنای رایج آن می‌نویسد: «چیزی که هیچ نحوه ثبوتی ندارد، نه در ذهن نه در خارج و نه در هیچ وعای دیگری. یعنی چیزی که در هیچ مرحله‌ای لباس هستی به تن نکرده است» (شیروانی، ۱۳۸۸: ۱/۱۴۱).^{۲۰}

اکنون بگذارید به سنجش ادامه مقاله پردازیم. نویسندگان در ادامه تقریر اندک قوی‌تری از معدوم مطلق پیش می‌نهند، که گرچه با واقعیت‌های تاریخی مطابقت بیش‌تری دارد، آنان خود این تعریف را تعریفی قوی‌تر از آنچه منظور گذشتگان بوده است به‌شمار می‌آورند. آنان نخست می‌گویند که اگر در این‌جا گفته شود معدوم مطلق یعنی معدوم در ذهن و خارج در تمام زمان‌ها، آن‌گاه مثال p کاری از پیش نخواهد برد؛

چون p گرچه اکنون در ذهن و خارج نیست، اما زمانی در ذهن کسی بوده است. ولی آن‌ها مدعی‌اند،

«قید «در هر زمانی» در تعریف معدوم مطلق نیامده است، اگر این قید را به تعریف آن اضافه کنیم و معدوم مطلق را معادل «فاقد مدلول در ذهن و خارج در تمام زمان‌ها» لحاظ کنیم قضیه کمی فرق خواهد کرد:

الف) چیزی که در هیچ زمانی نه در ذهن انسان موجود باشد و نه در خارج از ذهن او. (هستی‌شناختی)

ب) چیزی که در هیچ زمانی انسان آن را نه در ذهن بیابد و نه در خارج از ذهنش. (معرفت‌شناختی)

در این صورت هرچند باز میان معدوم مطلق هستی‌شناختی و مجهول مطلق هم‌ارزی وجود ندارد (به این معنا که چیزی می‌تواند موجود باشد و ما هیچ از او خبر نداشته باشیم)، به نظر می‌رسد معدوم مطلق معرفت‌شناختی با مجهول مطلق یکی شود» (شریف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۱: ۸۰-۸۱).

حقیقت این است که این نسخه صرفاً احتمالی نیست که اکنون به ذهن نویسندگان خطور کرده باشد و در طول تاریخ اصلاً چنین تعریف قوی‌ای مد نظر بوده است. بنابراین دیدگاه اصلی مقاله را، هم در تقریر و هم در حل، باید از این پس جست‌وجو کرد و سنجید. بر این پایه، مقاله نخست پارادوکس اخبار از مجهول مطلق را چنین تقریر می‌کند که «۱. از چیزی که نه در ذهن و نه در خارج (در هیچ زمانی) وجود نداشته باشد نمی‌توان خبر داد» و از این رو «۲. از چیزی که نه در ذهن و نه در خارج (در هیچ زمانی) وجود نداشته باشد می‌توان خبر داد». سپس در تقریر پارادوکس اخبار از مجهول مطلق نیز می‌گوید: «۱. از چیزی که انسان نتواند به آن هیچ علمی داشته باشد (و لذا آن را در هیچ زمانی در ذهن و خارج نیابد) نمی‌توان خبر داد» و از این رو «۲. از چیزی که انسان نمی‌تواند به آن هیچ علمی داشته باشد (و لذا آن را در هیچ زمانی در ذهن و خارج نیابد) می‌توان خبر داد» (همان: ۸۱).

در ادامه نویسندگان، نخست یادآور می‌شوند که «هرچند مجهول مطلق غیر از معدوم مطلق است، اما چنان‌که گفتیم پارادوکس اخبار از آن‌ها ساختار یکسانی دارد؛ در هر دو، دلیل قابل اخبار نبودن مجهول مطلق و معدوم مطلق این است که هیچ کدام در ذهن حضور ندارد» (همان). سپس می‌افزایند در ادامه بر پارادوکس مجهول مطلق متمرکز خواهند شد؛

چه، هر پاسخی که به این پارادوکس بدهند می‌تواند برای پاسخ به پارادوکس اخبار از معدوم مطلق نیز به‌کار رود.

حقیقت این است که معدوم مطلق در طول تاریخ، بالقوه یا بالفعل، نسخه‌های گوناگونی دارد یا این‌که نسخه‌های دیگری نیز می‌توان پیش نهاد. پیش از بررسی همه آن اخبارناپذیرها نمی‌توان به‌آسانی مدعی یک‌سانی ساختار، چه در بین خود آن نسخه‌ها و چه بین آن‌ها و مجهول مطلق، بود. با این همه، می‌توان مجهول مطلق را به‌گونه‌ای تفریر کرد که دربرگیرنده همه معدوم مطلق‌های خبرناپذیر بشود؛ چه، هر معدوم خبرناپذیری، گرچه حتی اگر اکنون به تفصیل ندانیم چه تفریری دارد، به‌خاطر ناشناختنی بودن مطلق از مصادیق مجهول مطلق است ولو شاید مجهول مطلق هیچ‌یک از آن معدوم‌های مطلق نباشد.^{۲۱} اکنون، افزون بر دیگر نقدها، اگر نشان دهیم نویسندگان در گره‌گشایی از یکی از این معدوم‌های خبرناپذیر، یعنی معدوم در ذهن و خارج، موفق نبوده‌اند نشان داده‌ایم که در گره‌گشایی از مجهول مطلق نیز شکست خورده‌اند.

۳. پاسخ ملاصدرا به پارادوکس اخبار از مجهول مطلق: تمایز حمل اولی و حمل شایع صناعی

نویسندگان در ادامه نقد خود را بر پاسخ ملاصدرا به پارادوکس اخبار از مجهول و معدوم مطلق، از طریق تمایز حمل اولی و حمل شایع صناعی، متمرکز کرده، می‌گویند صدرا بر آن است که در شبهه مجهول مطلق تناقضی در کار نیست؛ چه، مجهول مطلق با یک حمل از خودش سلب می‌شود و با حمل دیگر بر خودش اثبات می‌شود؛

«المجهول مطلقاً لا حکم علیه بنفياً و اثبات و الشبهة به علیه من دفعة بما ذکرنا من الفرق بینا لحمیلین إذا لشیء قد یکذب عن نفسه بأحدهما و یصدق علیه بالآخر» (شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۵).

ملاصدرا می‌گوید در مورد مجهول مطلق نفیاً و اثباتاً نمی‌توان حکمی صادر کرد، یعنی نه می‌توان گفت مجهول مطلق است و نه نیست، اما با تمایز حملین می‌توان گفت:

۱. مفهوم (یا مصداق) مجهول مطلق، مفهوم (یا مصداق) مجهول مطلق است. این گزاره در صورتی که مفهوم مجهول مطلق مدنظر باشد به حمل اولی صادق است و در صورتی که مصداق آن مدنظر باشد حمل شیء علی نفسه است و باز صادق است.
۲. مفهوم مجهول مطلق، مصداق مجهول مطلق نیست.

این گزاره نیز صادق است مفهوم مجهول مطلق فرقی با بقیه مفاهیم ندارد و چون در ذهن وجود دارد امری موجود است و خود مصداقی از مجهول مطلق نخواهد بود. اگرچه هر دو گزاره صادق‌اند ولی چون وحدت موضوع (یا محمول) برقرار نیست تناقضی در کار نیست» (شریف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۱: ۸۲-۸۳).

در نقد این تفسیر که «ملاصدرا می‌گوید در مورد مجهول مطلق نغیاً و اثباتاً نمی‌توان حکمی صادر کرد، یعنی نه می‌توان گفت مجهول مطلق است و نه نیست» می‌توان گفت: منظور صدرا این است که بر آن نه چیزی به ایجاب حمل می‌شود و نه به سلب؛ یعنی اگر چیزی به ایجاب یا سلب بر آن حمل شود، دیگر مجهول مطلق نخواهد بود. صدرا سپس در تعلیل همین نکته به این متوسل می‌شود که: «إذا لشيء قد يكذب عن نفسه بأحدهما و يصدق عليه بالأخر». شاید همین باعث چنین بدفهمی‌ای شده است.^{۲۲}

نویسندگان سپس این‌گونه به تفسیر رابطه شبهه مجهول مطلق و شبهه اخبار از آن نزد صدرا می‌پردازند که وی طبق روش خود نخست نشان می‌دهد که مجهول مطلق از یک حیث مجهول مطلق است و از حیث دیگر نیست و بعد نتیجه می‌گیرد که گزاره‌های «مجهول مطلق قابل اخبار است» و «مجهول مطلق قابل اخبار نیست» نیز سازگارند؛ چه، مجهول مطلق از آن حیث که مجهول مطلق است قابل اخبار نیست و از آن حیث که مجهول مطلق نیست قابل اخبار است. آنان سپس در نقد این می‌گویند:

«به نظر نمی‌رسد با حل شبهه مجهول مطلق بتوان شبهه اخبار از مجهول مطلق را حل کرد. ... از آن‌جا که «از مصادیق مجهول مطلق نمی‌توان خبر داد» خود می‌تواند خبری از مصادیق مجهول مطلق باشد مدافع این پارادوکس می‌تواند به راحتی شبهه را بدون در میان آوردن مفهوم مجهول مطلق بازسازی کند:

۱. از مصادیق مجهول مطلق نمی‌توان خبر داد.

۲. از مصادیق مجهول مطلق می‌توان خبر داد (از طریق جمله فوق)» (همان: ۸۴-۸۵).

همان‌طور که دیده می‌شود نویسندگان هیچ دلیلی بر این ادعای خود که خبرناپذیری خبری است از مصداق مجهول مطلق و نه مفهوم آن پیش نمی‌کشند، در حالی که چنین ادعایی، که در طول تاریخ بارها بر خلاف آن پای فشرده شده است،^{۲۳} آشکارا و به‌جد نیازمند دلیل است.^{۲۴} از سوی دیگر، نویسندگان خود حتی در سرتاسر همین مقاله نیز نتوانسته‌اند به این ادعای خود پایبند بمانند. برای نمونه، همان‌طور که خواهیم دید، در همین مقاله فراوان ادعا می‌شود که خبرناپذیری صرفاً نشان‌گر وضعیت معرفتی ماست. آشکارا این

بدان معناست که خبرناپذیری خبری از مصداق مجهول و معدوم مطلق نیست.^{۲۵} بلکه حتی گاه به تصریح می‌گویند: «ممکن است مدافع شبهه مدعی شود که «قابل خبر نبودن» از ویژگی‌های مجهول مطلق است. ... به باور ما این ادعا نیازمند دلیل است» (همان: ۹۲) پس به همین سان در مورد این که خبرناپذیری در مورد مصداق‌هاست نیز «این ادعا نیازمند دلیل است» بنابراین، با این مبنایی که خود برگرفته‌اید دیگر به آسانی نمی‌توانید راه‌حل (های) رایج را مخدوش بدانید.

۴. نقد «راه‌حل پیشنهادی: تحلیل مفهوم خبر»

نویسندگان در ادامه با تحلیل مفهوم خبر راه‌حل خود را پیش می‌نهند. آنان با پیش‌کشیدن این ۳ جمله، یعنی «۱. «زید» با حرف «ز» آغاز شده است»، «۲. زید ق‌دبلند است» و «۳. نمی‌توانم از زید خبر دهم»، در مورد سومی می‌نویسند: «گزاره ۳ نه خبری از زید است نه اسم زید، بلکه از احوالات ذهنی من نسبت به زید (وضعیت معرفتی من نسبت به زید) خبر می‌دهد. به عبارتی دیگر «خبرنداشتن من از زید» ویژگی زید نیست بلکه ویژگی وضعیت ذهنی من است» (همان: ۸۶). بر این پایه، ادعای نویسندگان این است که «۱. از مجهول مطلق نمی‌توان خبر داد» در واقع چنین است:

«انسان نمی‌تواند آگاهانه از مجهول مطلق خبر بیاورد» چنان‌که پیداست این گزاره از وضعیت معرفتی ما نسبت به مجهول مطلق خبر می‌دهد نه از خود مجهول مطلق. برخلاف ظاهر امر، «قابل اخبار نبودن مجهول مطلق» از ویژگی‌های مجهول مطلق نیست. همان‌طور که «از زید نمی‌توانم خبر دهم» از ویژگی‌های زید نیست. گزاره ۱ صادق است چراکه در مورد توان معرفتی ما سخن درستی می‌گوید؛ واقعاً ما نمی‌توانیم از چیزی که هیچ اطلاعی از ماهیت، وضعیت، ویژگی و خواص آن نداریم خبر دهیم» (همان).

نویسندگان سپس مشکل پارادوکسیکال بودن ۱، یعنی این‌که «۲. از مجهول مطلق می‌توان خبر داد (از طریق جمله فوق)، را چنین فرومی‌کشایند:

«این گزاره کاذب است؛ اگر ۱ خبری در مورد مجهول مطلق می‌بود در این صورت حداقل در مورد آن یک خبر وجود می‌داشت و لذا ۲ ادعای صادقی می‌بود، اما چنان‌که گفتیم ۱ نه خبری از مجهول مطلق، بلکه خبری از وضعیت ذهنی من نسبت به آن است. باید توجه کرد که گزاره ۲ نیز خبری در مورد احوالات ذهنی ما نسبت به مجهول مطلق است نه خود مجهول مطلق، هرچند در این باره خبر کاذبی^{۲۶} را بیان می‌کند. بنابراین بین ۱ و ۲ تناقضی نیست و این دو با هم سازگار هستند» (همان: ۸۶-۸۷).

نقدی که به این سخن وارد است آن است که به هیچ روی نمی‌تواند پارادوکس را فروگشاید: اگر «خبرناپذیری» ویژگی ذهن باشد درست به همان دلیل خبرپذیری به وصف همین «خبرناپذیری» نیز ویژگی ذهن خواهد بود. به عبارتی، در مورد معدوم مطلق ذهن با حفظ شرایط تناقض هم ویژگی «خبرناپذیری» را دارد و هم، به دلیل خبربودن همین «خبرناپذیری»، ویژگی «خبرپذیری» را. پس هنگامی که برای گریز از پارادوکس می‌گوییم خبرناپذیری ویژگی ذهن است در واقع می‌خواهیم بگوییم این خبرناپذیری اگر خود خبری باشد از مصداق معدوم و مجهول مطلق، دچار تناقض خواهیم شد پس ناچار آن را خبری از چیزی دیگرسان با مصداق معدوم و مجهول مطلق باید به‌شمار آوریم تا از تناقض بگریزیم. پس می‌گوییم ویژگی ذهن است. اشکال در این جاست که اگر اکنون اندکی درنگ کنیم پی‌می‌بریم که خبرناپذیری را ویژگی ذهن دانسته‌ایم تا نشان دهیم معدوم مطلق از چه جهت دیگری در همین خبرناپذیری خبرپذیر است: آن از این جهت که ویژگی ذهن است «خبر»ی است دربارهٔ معدوم و مجهول مطلق. پس می‌پذیرید که ذهن در مورد این پارادوکس این ویژگی «خبرپذیری» (به خبرناپذیری) را دارد. پس تناقض هنوز برجاست: ذهن، با حفظ شرایط تناقض، هم ویژگی خبرناپذیری را دارد و هم ویژگی خبرپذیری (به همین خبرناپذیری) را. پس درست با همان ساختار که نویسندگان خود اندکی پیش گفتند،^{۲۷} درست به همان نحو بیان در این جا نیز می‌توان گفت:

از آن جا که این ویژگی ذهنی که «از مجهول مطلق نمی‌توان خبر داد» خود می‌تواند خبری از ویژگی ذهنی مجهول مطلق باشد مدافع این پارادوکس می‌تواند به راحتی شبهه را بدون درمیان آوردن مفهوم و مصداق مجهول مطلق بازسازی کند:

۱. ذهن این ویژگی را دارد که از مجهول مطلق نمی‌تواند خبر دهد.
 ۲. ذهن این ویژگی را دارد که از مجهول مطلق می‌تواند خبر دهد. (از طریق جملهٔ فوق)
- پس، کوتاه این که، در مورد مجهول و معدوم مطلق، ذهن به نحو متناقضی هم ویژگی **عدم توان ارائهٔ خبر** (یعنی ۱) را دارد هم ویژگی **توان ارائهٔ خبر** (یعنی ۲) را. در این مورد، عدم توان ارائهٔ خبر از این رو توان ارائهٔ خبر است که ذهن توان فهم همین عدم توان را دارد. آشکارا در این جا توان فهم همان توان ارائهٔ خبر است.

مقاله سپس این احتمال را پیش می‌نهد که مدافع شبههٔ اخبار با همان دانستن مجهول مطلق و غیر قابل اخبار، قابل اخبار نبودن را خبری در مورد مجهول مطلق دانسته و بگوید:

«۱. غیر قابل اخبار، غیر قابل اخبار است» و بنابراین «۲. غیر قابل اخبار، غیر قابل اخبار نیست». در این جا مقاله مدعی است که،

«این اشکال شبهه مجهول مطلق را به شبهه دیگری بدل خواهد کرد که با شبهه مجهول (معدوم) مطلق ساختار یکسانی دارد؛ دلیل صدق گزاره ۱ این است که ۱ توتولوژی است و دلیل صدق ۲ این است که ۱ حکمی ایجابی است و بنابر قاعده فرعیه «غیر قابل اخبار» باید نوعی ثبوت و تحقق در ذهن داشته باشد. این شبهه نیز همانند شبهه معدوم مطلق با تمایز حملین حل می شود:

۱. مصداق غیر قابل اخبار، مصداق غیر قابل اخبار است.

۲. مفهوم غیر قابل اخبار، مصداق غیر قابل اخبار نیست.

هر دو صادق اند ولی تناقضی در کار نیست» (همان: ۸۷).

گویا نویسندگان از این غفلت کرده اند که در بخش نخست مقاله تمایز حملین را نتوانستند بپذیرند و در پی اخبار از معدوم مطلق چون p برآمدند. این جا نیز بحث درباره شبهه اخبار از مجهول مطلق است نه شبهه مجهول مطلق، چراکه خود نخست می گویند: «ممکن است مدافع شبهه اخبار بگوید که قابل اخبار نبودن، خبری در مورد مجهول مطلق است ...» (همان). کوتاه این که، محمول، یعنی مصداق غیر قابل اخبار، بر مصداق موضوع، یعنی مصداق غیر قابل اخبار، حمل می شود و بنابراین خبری درباره مصداق موضوع، یعنی مصداق غیر قابل اخبار، است. پس تمایز حملین اگر آن جا کارگشا نیست این جا هم نیست. و اگر این جا کارگشا است آن جا هم کارگشا است. از سوی دیگر، این که می گویند «دلیل صدق ۲ این است که ۱ حکمی ایجابی است و بنابر قاعده فرعیه «غیر قابل اخبار» باید نوعی ثبوت و تحقق در ذهن داشته باشد»، گذشته از این که هماهنگ با سخن قدما و شرح آنها نیست، این اشکال را دارد که مفاد «غیر قابل اخبار، غیر قابل اخبار است» اصلاً سلبی است و نه ایجابی: «غیر قابل اخبار، قابل اخبار نیست». سپس اشکال و پارادوکس نیز در همین است که خود این گزاره سلبی اخباری است از موضوع گزاره. پس نیازی به ذکر قاعده فرعیه، که دیدیم در جای خود متوجه آن نبودند، نیست و نویسندگان اصلاً روشن نمی کنند آنچه ربطی به شبهه اخبار از مجهول مطلق دارد. به هر روی، آنها در ادامه احتمالی را پیش می نهد که مدافع پارادوکس غیر قابل اخبار، با قلمداد کردن «غیر قابل اخبار، غیر قابل اخبار است» به عنوان یک خبر، ساختار پارادوکس غیر قابل اخبار را با ساختار پارادوکس اخبار همان بدانند. آنان برای پاسخ به این پارادوکس به تحلیل معنای «خبر» روی می آورند (همان).

۵. «خبر» چیست؟

از این جا نویسندگان می‌کوشند سه ویژگی برای خبر برشمرند تا نشان دهند معدوم و مجهول مطلق خبرپذیرند و خبرناپذیری خود خبر نیست. آنان نخستین ویژگی خبر را اطلاع‌رسان (informative) بودن می‌دانند؛

«کسی که در مورد چیزی خبری را بیان می‌کند در مورد آن چیز اطلاع‌رسانی می‌کند. در این صورت «غیر قابل اخبار، غیر قابل اخبار است» خبر نخواهد بود و به طریق اولی، در مورد «غیر قابل اخبار» نیز خبری نخواهد داد. چون این گزاره یک توتولوژی است و توتولوژی‌ها محتوای اطلاعاتی ندارند؛ «سقراط سقراط است» همان قدر از سقراط خبر می‌دهد که از سعدی» (همان: ۸۸).

ظاهر این جمله عجیب این را می‌گوید که «سقراط سقراط است» فرقی با «سعدی سقراط است» یا «سقراط سعدی است» ندارد! به نظر نمی‌رسد از متن چیز دیگری بتوان فهمید. ولی آشکارا حتی با مبنای خود نویسندگان «سعدی سقراط است»، که برخلاف «سقراط سقراط است» به هیچ روی توتولوژی نیست، خبری اطلاع‌رسان نیز است، گرچه خبر اطلاع‌رسان کاذبی است. آیا اگر بدانیم به فرض سعدی سقراط بوده است اطلاع نیست؟ پس حتی با فرض این که «سقراط سقراط است» اطلاع‌رسان نیست نمی‌توان گفت آن با «سعدی سقراط است» از نظر اطلاع‌رسانی یکی است؛ چه، دومی اطلاع‌رسان است ولی اولی نه.

به هر روی، نویسندگان در روشن‌سازی این ویژگی نخست می‌نویسند:

«ممکن است مدافع شبهه مذکور بگوید درست است که این گزاره توتولوژی است، اما بالاخره در مورد «غیر قابل اخبار» جمله‌ای (حکمی)^{۲۸} بیان می‌کند.

باید توجه کرد که هر حکمی^{۲۹} خبر نیست؛ توتولوژی‌ها حکم‌اند ولی خبر نیستند. پس هر چند ۱ حکمی ایجابی در مورد «غیر قابل اخبار» است، اما خبری در مورد آن نیست» (همان).

ولی باید دانست که همین ویژگی اولی نیز که برشمرده‌اند مطابق تحلیل و تعریف فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان از خبر نیست و نزد آنان خبر و حکم تفاوتی ندارد. ظاهراً گریزی از این نیست که در این جا در حد ضرورت به گزارش کوتاه معنای خبر در جمله «المجهول (المعدوم) المطلق لا ینخبر عنه» پردازیم تا به اشتباه تقریرهایی از خود پیش نکشیم که هیچ وقت دشواره مد نظر فیلسوفان گذشته نبوده است، فیلسوفانی

که مدعی حل دشواری‌های همان‌ها هستیم. اندیشمندان مسلمان که به شبهه معدوم و مجهول مطلق پرداخته‌اند معمولاً معنای خبر را در همان بحث شبهه معدوم و مجهول مطلق تعریف و تحلیل نکرده‌اند. ظاهر عباراتشان نشان می‌دهد که معنای بسیار عامی برای آن در نظر می‌گیرند و این را نیازمند شرح و بسط نیز نمی‌دانند. بنابراین، در صورت احساس نیاز برای فهمیدن معنای این واژه باید به سایر مباحث آنان رجوع شود. ما در این جا فقط ابن سینا و فارابی را بررسی می‌کنیم و به‌ناچار اشاره‌ای به ارسطو نیز خواهیم کرد. چه، می‌دانیم که ابن سینا ارسطو و فلسفه یونان را با چشم فارابی دیده است و فیلسوفان و منطق‌دانان پس از ابن سینا نیز بسیار از بوعلی متأثر بوده‌اند. اینک، از آن‌جا که اندیشمندان مسلمان در بحث مجهول و معدوم مطلق به معنای خبر نپرداخته‌اند و واکاوی گسترده معنای آن نزد هر اندیشمندی خود نیازمند پژوهشی گسترده‌تر از این جستار است، ما بیش‌تر بدین می‌پردازیم که فارابی ارسطو و فلسفه یونان را چگونه فهمیده است و چه تأثیری در ابن سینا داشته است. همین مقدار برای این پژوهش بسنده خواهد بود.

۱.۵ تعریف خبر نزد ارسطو

ارسطو جمله را متشکل از اجزای معنادار نه صادق و نه کاذب دانسته، بعد خود جمله را به خبری (قول جازم و گزاره) و غیر خبری تقسیم کرده است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۷۸۴-۱۶۲۵)؛

«نه هر جمله‌ای گزاره‌ای^{۳۰} است، بلکه تنها جمله‌ای گزاره‌ای است که در آن راست‌بودن و دروغ‌بودن وجود داشته باشد؛ برای نمونه نیایش [= دعا] جمله است، ولی نه راست است، نه دروغ» (همان: ۱۷۸۴-4).

ترجمه عربی این عبارت چنین است:

«و لیس کل قول بجازم، و إنما الجازم القولُ الذی وجد فیہ الصدقُ أو الکذب؛ و لیس ذلک بموجود فی ألقاویل کلها. و مثال ذلک: الدعاء، فإنه قول ما، لکنه لیس بصادق و لا کاذب» (ارسطو، ۱۹۸۰ الف: ۱۷۸۴-4)

آنچه ارسطو در این جا قول جازم می‌نامد همان چیزی است که بعداً در جهان اسلام بدان «خبر» نیز گفته شده است. هم‌چنین، عبارتی در کتاب نفیس ارسطو وجود دارد که

برخی آن را به «خبر» ترجمه می‌کنند. ترجمه احمد آرام از مقاله ولفسن چنین است: «خبر (phasis) گفتن چیزی است درباره چیزی دیگر، مثلاً به صورت ایجاب، و در هر حال یا صادق است یا کاذب» (ولفسن، ۱۳۵۳: ۴۵۰).^{۳۲}

۲.۵ تعریف خبر نزد فارابی

دیدیم که فارابی گفت درباره معدوم مطلق چیز صادق و کاذبی وجود ندارد. آشکار باید دید نزد وی آن چیز و آن موصوف به صدق و کذب چیست. موصوف به صدق و کذب نزد فارابی عبارت است از مواردی چون حکم، قضیه، تصدیق، اعتقاد، خبر، قول جازم، و لفظ مرکب خبری. در این میان ما می‌کشیم به مواردی پردازیم که در آن از لفظ خبر بهره گرفته شده است. فارابی در آثار خود معمولاً خبر را معادل قضیه و قول جازم به کار نمی‌برد بلکه معمولاً همانند نحوین به آن قسمتی از قضیه که مبتدا و موضوع نباشد خبر می‌گوید (فارابی، ۱۴۰۸ ق: ۱۱۷-۱۱۶ و ۱۵۶-۱۵۵؛ فارابی، ۱۴۰۴ ق: ۵۶-۵۸). با این حال او در عبارت زیر در مورد قول جازم تعبیر «ترکیب خبری»، و نه «خبر»، را به کار می‌برد:

«و اصحاب المنطق یسمون المخبر عنه الموضوع، و یسمون الخبر المحمول.

والألفاظ المركبه تتركب عن هذه الأجناس الثلاثة [= اسم و کلمه و آده] اما عن جميعها

و اما عن اثنين منها.

و أصناف الالفاظ المركبه الأول صنفان. أحدهما ما ترکیبه ترکیب اخبار ... و ما ترکیبه

ترکیب اخبار، فان اصحاب المنطق یسمونه القول الجازم، و یسمونه القضیه، و یسمونه

الحکم» (فارابی، ۱۴۰۸ ق: ۲۶-۲۷).^{۳۳}

و بالاخره عبارت زیر نشان می‌دهد که فارابی قول جازم را خبر می‌داند:

«الاخبار كلها على قسمين: صدق و کذب.

و الخبر الصدق على قسمين: خبر بثبوت موجود، او سلب معدوم؛ و خبر بثبوت صفة

لموجود، او سلبها عنه على ما هو عليه في نفسه.

و الخبر الكذب على قسمين: خبر بثبوت معدوم، او عدم ثابت؛ و خبر بقلب صفة

موجود عما هو عليه في نفسه، او بثبوت صفة وجودية لمعدوم» (همان: ۵۰۷/۱).

به همین سان در این عبارت؛ «و المنطقية هي التي سبيلها ان يستعمل آلات في ان

تعلم بها الامور النظرية و العملية، و بها يحترز من الغلط في المعقولات، و يمتحن

الصدق و الكذب في الاخبار» (همان: ۳۶۵/۱).

۳.۵ تعریف خبر نزد ابن سینا

در آثار ابن سینا به تصریح خبر و ترکیب خبری و قول جازم و قضیه و ... معادل هم به کار رفته‌اند. او در «منطق» دانش‌نامه علایی می‌گوید:

«ازین لفظ‌های مفرد، گوناگون ترکیب آید. و از ایشان ما را اکنون یکی گونه همی باید. و این آن گونه است که آن را قضیه خوانند، و خبر خوانند، و سخن جازم خوانند. و این آن بود که چون بشنوی، شاید که گویی راست است و شاید که گویی دروغ است» (ابن سینا، ۱۳۱۵: ۱۹).

ابن سینا در «منطق» اشارات نیز می‌گوید: «الترکیب الخبری و هو الذی یقال لقائله إنه صادق فیما قاله أو کاذب ...» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۱۲)^{۳۴} در عبارت نیز آمده است:

و ترکیب الذی علی سبیل الخبر ... هذا النحو من ترکیب یحدث منه جنس من القول یسمى جازما. و القول الجازم یقال لجمع ما هو صادق أو کاذب. ... و القول الجازم یحکم فیه بنسبة معنی إلی معنی إما یایجاب أو سلب (ابن سینا: ۱۹۷۰: ۳۱-۳۲).

هم‌چنین، این تعریف ابن سینا برای خبر و قضیه و «علم حصولی تصدیقی» را نیز در نظر بگیرید: «و القضية و الخبر هو کل قول فیه نسبة بین شیئین بحیثیتبعه حکم صدق أو کذب»^{۳۵} (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۲؛ ابن سینا، ۱۴۲۰ ق- ۱۹۹۹ م: ۱۲۶-۱۲۷)؛ کلاً پیرامون تعاریفی کمابیش مشابه از قضیه و ترکیب خبری و خبر و «علم حصولی تصدیقی» در آثار ابن سینا هم‌چنین می‌توان رجوع کرد به ابن سینا، ۱۳۷۸ ق- ۱۹۵۹ م: ۸۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۵ ق. ب: ۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۵ ق. الف: ۶۰؛ ابن سینا، ۱۳۱۵: ۱۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۰ ق.: ۱۷؛ ابن سینا، ۱۹۷۰: ۳۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۱ ق- ۱۹۵۲ م: ۱۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۷۵ و نیز ۶۱؛ او هم‌چنین قضیه را به دو قسم حملی و شرطی، و شرطی را به متصله و منفصله، تقسیم می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق. الف: ۶۰-۶۱).

پس همان‌طور که روشن است، منظور از خبر، یا همان ترکیب خبری و مرکب تام خبری، در این جا علم حصولی تصدیقی (به معنای عام خود، و نه به معنای علم یقینی به معنای خاص خود) خواهد بود که می‌تواند صادق باشد یا کاذب. به عبارتی، آنچه در برابر انشاست.

اکنون، اهمیت این معنای خبر در این نیز خواهد بود که «لایخبر عنه» خبری واقعی از «معدوم مطلق» است، گرچه عرف معمولاً چنین چیزی را خبر نمی‌داند. پس از آن‌جا که در

مباحث فلسفی و منطقی اندیشمندان مسلمان معنای عام‌تری برای خبر در نظر می‌گیرند «لایخبر عنه» خبری واقعی از «معدوم مطلق» است. چون در این جا محمولی، «لا یخبر عنه»، را بر موضوعی، «معدوم مطلق»، حمل می‌کنید و بنابراین قضیه‌ای حملیه می‌سازید. هر قضیه حملیه‌ای خبر است. چون ترکیب خبری یا حملیه است یا شرطیه.

اکنون بهتر می‌توان فهمید که چرا کسی چون مطهری (ره) در بحث عدم امکان اخبار از معدوم و مجهول مطلق گاه چنین تعبیری دارد: «عقل می‌گوید محال است از چیزی که مورد التفات ذهن نیست بشود خبری داد، خبرش هر خبری که می‌خواهد باشد فرق نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۸۳: ۹/۵۵۵). ایشان حمل «خبر داده نمی‌شود» بر «معدوم مطلق» را به تصریح خبر می‌دانند (همان: ۵۳۶، ۵۵۰، و ۵۷۱).

نویسندگان در ادامه این احتمال را پیش می‌نهند که مدافع شبهه ادعا کند که منظور از غیر قابل اخبار همان غیر قابل حکم است، و بنابراین شبهه دیگری بدین سان به دست آید که، «۱. غیر قابل حکم غیر قابل حکم است» و از این رو «۲. غیر قابل حکم، غیر قابل حکم نیست». آن‌ها در حل این پارادوکس می‌نویسند: «این شبهه، با همین شکل، با تمایز حملین دفع می‌شود: «مصدق غیر قابل حکم، غیر قابل حکم است» که گزاره صادقی است و «مفهوم غیر قابل حکم، غیر قابل حکم نیست» که باز گزاره صادقی است» (شریف‌زاده و حاجتی، ۱۳۹۱: ۸۸). آشکارا نقدی که پیش‌تر در مورد «غیر قابل اخبار، غیر قابل اخبار است» بیان کردیم در این جا نیز جاری است. به هر روی، نویسندگان بلافاصله، با کاذب‌دانستن ۱ که هم‌اکنون صادقش دانستند، چنین دچار تناقض‌گویی آشکاری می‌شوند:

۱. مصداق (مفهوم) غیر قابل حکم، غیر قابل حکم است.

۲. مصداق (مفهوم) غیر قابل حکم، غیر قابل حکم نیست.

اولی کاذب است چراکه همین گزاره و ... احکامی در مورد مصداق (مفهوم) غیر قابل حکم بیان می‌کنند، و دومی دقیقاً به همین دلیل گزاره صادقی است (همان: ۸۹).

پس از دانستن معنای خبر نزد اندیشمندان مسلمان بطلان ویژگی دوم و سوم نیز نیازی به توضیح نخواهد داشت؛ چه، نویسندگان مدعی اند طبق ویژگی دوم خبر وقتی از چیزی خبر می‌دهیم «بایستی به نوعی، از ماهیت، وضعیت، ویژگی‌ها و خواص خبر دهیم (همان).^{۳۶} آن‌ها می‌افزایند آنچه باعث شده است که فکر کنیم قابل اخبار نبودن از مجهول مطلق، خود خبری از مجهول مطلق است، یکی‌انگاشتن از چیزی خبر دادن و درباره چیزی سخن گفتن است. آنان سپس برای نشان دادن فرق این دو، با توسل به همان ۳ جمله قبلی،

یعنی «۱. «زید» با حرف «ز» آغاز شده است»، «۲. زید قذبلند است» و «۳. نمی توانم از زید خبر دهم» می گویند:

«این سه گزاره به ترتیب از اسم زید، زید، و وضعیت ذهنی من نسبت به زید، خبر می دهند. با این حال هر سه به نحوی در مورد زید نیز سخن می گویند؛ مثلاً ۱ در مورد اسم زید و لذا درباره خود زید نیز سخن می گوید ولی خبری که می دهد مربوط به اسم وی است نه خود وی. به عبارتی دیگر «با حرف «ز» آغاز شدن» ویژگی زید نیست، اما به نحوی درباره وی است. به این معنا که ما در مورد اسم حسن بحث نمی کنیم؛ بحث ما درباره اسم زید است. گزاره ۳ نیز همین طور است؛ این گزاره از وضعیت معرفتی من نسبت به زید خبر می دهد؛ با این حال به نحوی درباره زید نیز سخن می گوید؛ به این معنا که من از وضعیت ذهنی خودم نسبت به زید، و نه حسن، خبر می دهم. در این جا نیز «خبرنداشتن من از زید» از ویژگی های زید نیست، اما به نحوی درباره وی است. پس برای این که از چیزی خبر دهم کافی نیست که صرفاً در مورد آن سخن بگویم بلکه باید به نحوی ویژگی و خواص آن را بیان کنم» (همان).

مقاله روشن نمی کند ویژگی اول و دوم دقیقاً چه تفاوتی دارند؛ چگونه می توانیم درباره چیزی اطلاع رسانی کنیم بی آن که به نوعی از ماهیت، وضعیت، ویژگی ها و خواص خبر دهیم؟ نویسندگان خود گاه می گویند: «مجهول مطلق یعنی چیزی که هیچ گونه اطلاعی از آن نداشته باشیم، به عبارتی دیگر ندانیم که ماهیت آن چیست یا چه ویژگی و خواصی دارد» (همان: ۷۷). پس ظاهر عبارت با تعبیر «به عبارتی دیگر» نشان می دهد اطلاع نداشتن یعنی همان ندانستن ماهیت. ولی می بینیم که در این جا به تفکیک این دو پای فشرده آن دو را بی هیچ روشن سازی ای دو ویژگی جداگانه خبر به شمار می آورند.

هم چنین، پیش تر دیدیم که مقاله مدعی بود «در این جا منظور از ماهیت، چستی یک چیز به معنای وسیع آن است که شامل صفات خاص و عام ذاتی و غیر ذاتی، اعراض و نسبت ها نیز می شود» (همان: ۹۴). آشکارا این معنای وسیع، خود خبرپذیری و خبرناپذیری را نیز از ماهیت و ویژگی های شیء خواهد کرد؛ چه، وضعیت معرفتی ما نسبتی^{۳۷} با شیء دارد: ما نسبت به شیء خارجی خبر داریم / نداریم.

به هر روی، نویسندگان بر آن اند که خود^{۳۸} سخن پذیری / ناپذیری درباره مصداق است ولی خود خبرپذیری / ناپذیری فقط ویژگی ذهن بوده و به هیچ روی درباره مصداق نیست. به بیانی فنی تر، اولی را دارای حیث التفاتی می دانند ولی دومی را نه. ولی این آشکارا نادرست است. اگر اولی حتماً درباره مصداق است دومی نیز که قسمی از اولی است

به طریق اولی چنین خواهد بود؛ چه، ویژگی‌های مقسم در قسم نیز موجود است. نویسندگان خود در ادامه به رابطه عام و خاص مطلق سخن و خبر چنین پای می‌فشرند:

«از چیزی خبر دادن و در مورد چیزی سخن گفتن با هم رابطه عام و خاص مطلق دارند؛ هرگاه ما از چیزی خبر می‌دهیم در مورد آن چیز سخن می‌گوییم ولی هرگاه درباره چیزی سخن می‌گوییم لزوماً از آن خبری نمی‌دهیم. تمام گزاره‌های توتولوژیک در مورد چیزی سخن می‌گویند، اما از آن چیز خبری نمی‌دهند؛ وقتی می‌گوییم «دایره مربع دایره مربع است»، در مورد دایره مربع سخن می‌گوییم، اما از دایره مربع (ماهیت آن، وضعیت آن، ویژگی، و خواص آن) خبر نمی‌دهیم.

در مورد شبهه اخبار هم قضیه همین است؛ «از مجهول مطلق نمی‌توان خبر داد» هم در مورد انسان‌ها سخن می‌گوید و هم در مورد مجهول مطلق، اما خبری که می‌دهد صرفاً در مورد وضعیت ذهنی انسان‌ها نسبت به معدوم مطلق است» (همان: ۹۰).

بر این پایه، نویسندگان می‌کوشند پارادوکس اخبار از مجهول مطلق در «۱. از مجهول مطلق نمی‌توان خبر داد» و از این رو «۲. از مجهول مطلق می‌توان خبر داد» را به این شکل دفع کنند که:

«گزاره ۱ درست است چراکه ما از ماهیت، وضعیت، و چندوچون مجهول مطلق هیچ‌گونه اطلاعی نداریم و لذا نمی‌توانیم از آن خبر دهیم. به قول علامه، خبر باید در مورد یک شیء باشد و مجهول مطلق شیئی ندارد (ب/یه: ۱۵۴-۱۵۵). گزاره ۲ به سادگی کاذب است، زیرا چنان‌که بحث کردیم، ۲ از وضعیت ذهنی ما خبر می‌دهد نه از خود مجهول مطلق. گزاره‌های ۱ و ۲ گرچه هر دو به نحوی درباره ما و مجهول مطلق سخن می‌گویند، اما از مجهول مطلق خبری نمی‌دهند» (شریف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۱: ۹۰).

نخست، باید توجه کرد که علامه در بد/یه این سخن را در مورد معدوم مطلق می‌گوید و نه در مورد مجهول مطلق؛ «أن المعدوم المطلق لا خبر عنه و يتبين ذلك بما تقدم أنه بطلان محض، لا شئیة له بوجه، و إنما يخبر عن شیء بشیء» (۲۷).

دوم این‌که، گویا مقاله از این غفلت کرده است که خود اندکی پیش‌تر مدعی بود مجهول مطلق ممکن است موجود باشد. پس شیئیت خواهد داشت.

سوم این‌که، خود معترف‌اید «۲ از وضعیت ذهنی ما خبر می‌دهد»؛ همین نشان می‌دهد از این جهت که از وضعیت ذهنی خبر می‌دهد صادق است. بنابراین نمی‌توانید بگویید: «گزاره ۲ به سادگی کاذب است». قداماً نیز بر آن بودند که اگر ۲ را ناظر به مصداق بگیریم

کاذب است. ولی تمام بحث سر این است که از چه جهت صادق است. چون در این که از جهتی صادق است تردید نیست.

چهارم این که، آیا خبرناپذیری را در این جا، و پی در پی پس از این، دارای سه ویژگی خبر تلقی می کنید که آن را خبری واقعی دانسته اید؟ «۲ از وضعیت ذهنی ما خبر می دهد». به هر روی، همان سان که مقاله در فهم خبر نزد منطق دانان و فیلسوفان مسلمان به بی راهه رفت در مورد سخن نیز ظاهراً چنین است. پس اکنون چاره ای از اشاره به معنای سخن نیست.

۴.۵ معنای سخن

دیدیم که ابن سینا می گوید: «ازین لفظهای مفرد، گوناگون ترکیب آید و از ایشان ما را اکنون یکی گونه همی باید. و این آن گونه است که آن را قضیه خوانند، و خبر خوانند، و سخن جازم خوانند» (ابن سینا، ۱۳۱۵: ۱۹). هم چنین دیدیم که ابن سینا، به تبع پیشینان، هم چون فارابی، از تعبیر «قول» نیز بهره می برد: «و القضية و الخبر هو کل قول فیه ...». پس همان طور که دیده می شود ابن سینا در این جا تعبیر «سخن» و «قول» را به کار می برد و خبر و «علم حصولی تصدیقی» را قسمی از آن قلمداد می کند. این نشان می دهد که «سخن» و «قول» معنایی عام دارد؛ منطقیان در تعریف مواردی چون «مرکب تام خبری» و «علم حصولی تصدیقی» از تعبیر «قول» بسیار استفاده می کنند: «قول جازم». پس این که ابن سینا در «منطق» دانش نامه علایی «قول جازم» را «سخن^{۳۹} جازم» ترجمه می کند نشان می دهد «سخن» معنای بسیار عامی دارد و افزون بر جملات خبری هرگونه جمله دیگری را نیز دربر می گیرد^{۴۰} و بلکه شامل لفظ مرکب غیر تام نیز می شود.

برای فهم بهتر تعبیر «قول» و «سخن» و پیشینه آن بگذارید به فارابی برگردیم. دیدیم که او در مورد دلیل صدق و کذب ناپذیری معدوم مطلق می گوید: «زیرا نه اسمی دارد و نه قولی دال بر آن است، نه جنس است و نه فصل، نه تصور می شود و نه تخیل، و نه اصلاً درباره اش مسئله ای وجود دارد». از قرار معلوم مراد از قول همان قولی است که برگردان لوگوس (λόγος یا Logos) ارسطو بوده و با عنوان «قول» در دسترس فارابی قرار گرفته است. در این صورت باید توجه داشت که لوگوس، افزون بر این که در طول تاریخ معنایی بسیار زیادی پیدا کرده است، حتی در آثار ارسطو نیز معنای ثابتی ندارد. بنابراین طبیعی است که در آثار فارابی نیز «قول» به همین سان بوده و معنای واحدی نداشته باشد. ما در

این جا در پی شرح «سخن» ابن سینا بحث خود را به «قول» آن سان که در بخش چهارم عبارت تفسیر می شود محدود می کنیم؛ «و اما القول فهو لفظ دال الواحد من اجزائه، قد يدل على انفراد على طريق انه لفظة لا على طريق انه ايجاب» (ابن سینا، ۱۹۷۰: ۴۰). این جا «لوگوس»، که در برگردان های انگلیسی از عبارت معمولاً به جمله (sentence) ترجمه می شود (ackrill, edghill, cooke)، در عربی به «قول» برگردانده شده است. در این جا فارابی این قول ارسطو را چنین تفسیر می کند:

«هذا هو حد القول. و يشبه ان يكون القول الذي حدد، اراد به جنس انواع القول كلها. و القول منه بسيط و منه مركب. فهذا الحد يشبه ان يكون عاما للبسيط و المركب جميعا جازما كان او غير جازم. ... القول المركب قد يدل الجزء منه على طريق الايجاب او السلب. مثل القياس، فانه قول مركب و أجزاءه قضايا ... ان القول ليس فقط هو الجازم، بل جازم، و ما شكله شكل الامر و النهي، و ما تاليه تاليف الحد و الرسم، و هو الذي تركيبه تركيب تقييد و اشتراط. و هذه الثلاثة هي اجناس الاقاول» (فارابی، ۱۴۰۹ ق: ۲/ ۴۴-۴۰).^{۴۱}

به عبارتی مختصر و گویا:

«(۹) و الألفاظ المركبة إنما تتركب عن هذه الأصناف، أعني عن الأسماء و الكلم و الحروف. و جميع الألفاظ المترتبة عن هذه تسمى الأاقاول، و لذلك تسمى هذه أجزاء الأاقاول» (فارابی، ۱۴۰۴ ق: ۵۶).^{۴۲}

اینک، توجه به عبارات مقاله نشان می دهد که ظاهراً سخن را هر چیزی می داند که به نحوی متصف به صدق و کذب شود، گرچه فاقد ویژگی هایی چون اطلاع رسانی باشد، چراکه درباره سخن انشایی هیچ نمی گوید. اگر منظور این باشد «سخن» مقاله همان خبر قدماست و «سخن» قدما چیز عام تری است. بگذارید در فهم معنای «سخن» و «قول» به همین اندازه بسنده کنیم.

مقاله در ادامه این احتمال را پیش می نهد که مدافع شبهه اخبار از مجهول مطلق اشکال کند که اگر بپذیریم که جمله یادشده در مورد مجهول مطلق سخن می گوید، این گونه می توان پارادوکس را بازسازی کرد که «۱. در مورد مجهول مطلق نمی توان سخن گفت» و بنابراین «۲. در مورد مجهول مطلق می توان سخن گفت». نویسندگان در گره گشایی از چنین تقریری می نویسند:

«به باور ما این دو گزاره تناقضی ایجاد نکرده اند؛ گزاره نخست کاذب است، چراکه دلیلی ندارد ما نتوانیم درباره مجهول مطلق سخن بگوییم. باید توجه کرد که درباره

چیزی سخن گفتن مستلزم آن نیست که شما از ماهیت آن، وضعیت و چندوچون آن چیز آگاه باشید؛ این که ما بتوانیم درباره تناقض ها و محالات منطقی، مثلاً دایره مربع، سخن بگوییم^{۴۳} لازم نمی آورد که از ماهیت، وضعیت، و چندوچون آن آگاه باشیم. ... تمام این مقاله و مقالات مشابه در مورد مجهول مطلق سخن می گویند» (شریفزاده و حجتی، ۱۳۹۱: ۹۰-۹۱).

دلیل سخن ناپذیری مجهول مطلق همان است که بیان کرده اند که ما از آن هیچ تصور ذهنی نداریم. آشکارا مقاله از تعریف قوی مجهول مطلق غفلت کرده و می پندارد قدما مواردی چون تناقض ها و محالاتی منطقی مثل دایره مربع و ... را مجهول مطلق دانسته اند در حالی که این ها، گرچه مصداقی در ذهن نیز ندارند، مفهوماً در ذهن تصور می شوند و بنابراین اصلاً از محل نزاع خارج اند و خود قدما مدت ها پیش از این که «تمام این مقاله و مقالات مشابه در مورد [چنین] مجهول [نا] مطلق سخن» گویند درباره آن ها سخن ها گفته اند. پس نویسندگان هیچ سخنی از مجهول مطلق نگفته اند. به عبارتی، هر چه از آن سخن گفته اند به وجهی معلوم بوده است و نه مجهول مطلق. مقاله سپس در نقد این احتمال که مدافع شبهه مدعی شود که «قابل خبر نبودن» از ویژگی های مجهول مطلق است می گوید:

«به باور ما این ادعا نیازمند دلیل است. بر چه مبنایی یک ویژگی و خاصیت را به چیزی نسبت می دهیم؟ آیا من می توانم بگویم «ناتوانی من از خبر دادن از عمق ۱۰۰۰ کیلومتری خورشید»، ویژگی خورشید است؟ ... ادعای ما این است که نسبت دادن ویژگی «ناتوانی ما از خبر دادن از p» به p دلیل می خواهد. شهود ما می گوید این خبری در مورد وضعیت ذهنی ما نسبت به p است» (همان: ۹۱).

آشکارا این خلاف آن ادعایی است که در بخش آغازین مقاله مطرح کردند، و ما نیز به نقد آن پرداختیم، که «... «از مصادیق مجهول مطلق نمی توان خبر داد» خود می تواند خبری از مصادیق مجهول مطلق باشد ...» (همان: ۸۴).

به هر روی، نویسندگان سپس این گونه ویژگی سوم خبر را به میان می آورند که حتی به فرض این که «ناتوانی ما از خبر دادن از مجهول مطلق» ویژگی مجهول مطلق باشد، آن ها می توانند نشان دهند بیان کردن ویژگی یک چیز لزوماً از آن چیز خبری نمی دهد؛ چه، بنابر ویژگی سوم خبر، خبر راجع به چیزی،

«بایستی بتواند در مورد آن، مطلبی تازه و جدید بگوید. فرض کنید شما چند وقتی است که از بهترین دوستان، زید، بی خبرید؛ از آن جایی که من نیز وی را می شناسم، از من می پرسید

آیا از زید خبر دارید؟ انتظار شما این است که من به نحوی از وضعیت وی خبر دهم. یعنی مثلاً بگویم الآن مشغول فلان کار است، فلان جا زندگی می‌کند و اخباری از این قبیل. اگر من به جای این نوع پاسخ‌ها بگویم: «یک انسان است»، «زمانی به دنیا آمده است»، و «زمانی خواهد مرد» سپس ادعا کنم که از زید خبر زیادی به شما داده‌ام، شما به احتمال زیاد این را صرفاً یک شوخی تلقی می‌کنید. گزاره‌های فوق همگی ویژگی‌هایی از زید را بیان می‌کنند ولی هیچ‌چیز جدیدی از وی نمی‌گویند. البته روشن است که جدید بودن امری است نسبی؛ ممکن است مطلبی برای یک نفر جدید باشد و برای دیگری نباشد، یا ممکن است مطلبی زمانی برای همه جدید باشد و زمانی نباشد. در شبهه اخبار، مسئله این است که «مجهول مطلق قابل اخبار نیست» برای هیچ‌کس مطلب جدیدی نیست؛ هر انسانی می‌داند که اگر از چیزی هیچ اطلاعی نداشته باشد نمی‌تواند از آن خبر دهد» (همان: ۹۲).

باید گفت اکنون خبری جدید، که خود معترف‌اید «امری است نسبی»، نسبت به «هر انسانی [که] می‌داند که اگر از چیزی هیچ اطلاعی نداشته باشد نمی‌تواند از آن خبر دهد» این است که آن انسان‌ها متوجه نیستند در همین ادعا دارند درست با همین ادعا در مورد مجهول مطلق خبری، گرچه خبری درجه دوم و سلبی، را بیان می‌کنند. همان‌طور که در طول تاریخ^{۴۴} نیز هر کسی که برای اولین بار شنیده است که همین خبرناپذیری خبری است این ادعا برای او امر جدیدی بوده است، گرچه برای برخی امر جدید عجیبی بوده است. چنین چیزی برای منطق‌دانان و فیلسوفان نه تنها جدید، بسیار مهم نیز هست؛ چه چیزی مهم‌تر است از آن‌چه اصل تناقض را به چالش می‌کشد؟ البته، آشکارا برای عامه مردم، و بلکه مطلق غیر منطق‌دانان و فیلسوفان، این چیز بی‌اهمیتی است که خود خبرناپذیری خبری است.

دیگر به تکرار این نمی‌پردازیم که جدید بودن گرچه می‌تواند از ویژگی‌های خبر رسانه‌ای و مطبوعاتی باشد از ویژگی‌های خبر منطقی، که در برابر انشاست، نبوده است. بگذارید در پایان به این نیز اشاره‌ای داشته باشیم که برخلاف ادعای مقاله، که «ما در ادامه بر پارادوکس مجهول مطلق متمرکز خواهیم شد؛ در نهایت پاسخی که به این پارادوکس خواهیم داد می‌تواند برای پاسخ به پارادوکس اخبار از معدوم مطلق نیز به کار رود» (همان: ۸۲)، آشکارا راه‌حلی که ارائه دادند به هیچ‌روی نمی‌تواند «برای پاسخ به پارادوکس اخبار از معدوم مطلق نیز به کار رود»؛ چه، مواردی چون تناقض‌ها و محالاتی منطقی مثل دایره مربع که مقاله آن را سخن‌پذیر دانست حتی طبق برخی از تقریرهای ضعیفی که خود این مقاله پیش نهاد نه معدوم مطلق هستی‌شناختی‌اند و نه

معرفت‌شناختی. موردی چون دایرهٔ مربع هم‌اکنون مفهوماً هم در ذهن ما یافت می‌شود و هم در آن موجود است.

۶. نتیجه‌گیری

دیدیم که این مقاله با وجود برخورداری از برخی نکات مثبت در بردارندهٔ چندین نکتهٔ قابل نقد است؛ برخی نقدهایی که به ترتیب بیان کردیم عبارت بودند از:

برخلاف تقریر نویسندگان، تعبیر «حکم‌ناپذیری» در مجهول مطلق به کار برده می‌شود و این نکته‌ای است که بعداً از آن، و با مقایسهٔ آن با خبر، در نقد مقاله بهره گرفتیم: مجهول مطلق آن است که به هیچ وجه و اعتبار و تقدیر و فرضی و در هیچ زمان و نزد هیچ کسی معلوم و متصور نباشد و در مورد چنین مجهول مطلق **هیچ حکمی** وجود ندارد.

چنین نبوده است که قراملکی و جاهد همهٔ پاسخ‌هایی که منطقدانان و فیلسوفان مسلمان تا زمان قطب رازی به شبههٔ مجهول مطلق داده‌اند را بررسی کرده و نشان داده باشند که هیچ‌یک از آن‌ها مشکل را حل نمی‌کند. پس در این مورد مهم ارجاع به آن‌ها نامعتبر است.

تقسیم‌بندی معدوم مطلق به «معدوم مطلق هستی‌شناختی» و «معدوم مطلق معرفت‌شناختی»، گذشته از این که با تطور تاریخی تقریرهای معدوم مطلق هم‌خوانی ندارد، از این جهت قابل نقد است که در ذهن نبودن و در ذهن نیافتن تفاوتی باهم ندارند.

هر راه‌حلی که برای مجهول مطلق پیش نهاده شود می‌تواند در مورد معدوم مطلق نیز به کار آید ولی عکس آن را به آسانی نمی‌توان مدعی شد.

در راه‌حل معدوم مطلق معرفت‌شناختی از قاعدهٔ فرعیه غفلت شده است؛ و بلکه آن‌چه شریف‌زاده و حجتی از آن خبر می‌دهند اصلاً معدوم مطلق هستی‌شناختی و/یا معرفت‌شناختی نیست. مهم‌تر این که تعریف و پیش‌فرض نویسندگان از معدوم مطلق، خواه هستی‌شناختی خواه معرفت‌شناختی، تعریفی ضعیف بوده و اصلاً مطابق با تعریف قوی قدما نیست. چه، جمع‌بندی تعریف معدوم مطلق در طول تاریخ چنین است: معدوم مطلق آن است که در هیچ زمانی نه در خارج موجود بوده است نه در هیچ ذهنی (بلکه محال است در ذهن تصور شود)؛ در ذهن هم نه به نحو حسی نه خیالی نه کلی، نه اجمالی و نه تفصیلی. برخی حتی قید کرده‌اند که معدوم مطلق نه‌تنها در خارج و ذهن بلکه در هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود به هیچ نحوی ثبوتی ندارد؛ نبود در ذهن هیچ‌کس یعنی حتی نبود در ذهن و علم مجردات.

نویسندگان هیچ دلیلی بر این ادعای خود که خبرناپذیری خبری است از مصداق مجهول مطلق و نه مفهوم آن پیش نمی‌کشند. از سوی دیگر، نویسندگان خود حتی در سراسر همین مقاله نیز نتوانسته‌اند به این ادعای خود پایبند بمانند. بلکه حتی گاه به تصریح نقیض آن را می‌گویند. با این مبنایی که نویسندگان خود برگرفته‌اند دیگر به آسانی نمی‌توانند راه‌حل(های) رایج را مخدوش بدانند. آنان خود در برخی تقریرها از تمایز حملین بهره می‌برند در حالی که تمایز حملین اگر در راه‌حل(های) رایج کارگشا نیست این جا هم نیست. و اگر این جا کارگشاست آن جا هم کارگشاست.

مشکل حل پارادوکس از طریق وضعیت معرفتی آن است که به هیچ‌روی نمی‌تواند آن را فروگشاید: اگر «خبرناپذیری» ویژگی ذهن باشد درست به همان دلیل خبرپذیری به وصف همین «خبرناپذیری» نیز ویژگی ذهن خواهد بود و تناقض هنوز برجاست.

مفاد قضیه «غیر قابل اخبار، غیر قابل اخبار است» اصلاً سلبی است و نه ایجابی.

دیدیم که نویسندگان مدعی‌اند هر حکمی خبر نیست و بنابراین «غیر قابل اخبار» خبر نیست. آنان سه ویژگی برای خبر برمی‌شمرند: ۱. اطلاع‌رسان باشد؛ ۲. باید به نوعی، از ماهیت، وضعیت، ویژگی‌ها و خواص خبر دهد؛ ۳. مطلبی تازه و جدید بگوید.

در نقد گفتیم که مقاله روشن نمی‌کند ویژگی اول و دوم دقیقاً چه تفاوتی دارند. هم‌چنین، در مورد ۲ نویسندگان خود پیش‌تر مدعی شدند منظور از ماهیت، چیستی یک چیز به معنای وسیع آن است که شامل صفات خاص و عام ذاتی و غیر ذاتی، اعراض و نسبت‌ها نیز می‌شود. در نقد نشان دادیم که این معنای وسیع، خود خبرپذیری و خبرناپذیری را نیز از ماهیت و ویژگی‌های شیء خواهد کرد. در مورد ۳ نیز نشان دادیم که با مبنای خود نویسندگان که خود معترف‌اند جدید امری است نسبی، خبرناپذیری خبری جدید است.

مهم‌ترین نقد بر این تحلیل خبر را آن دانستیم که این ویژگی‌ها مطابق تحلیل و تعریف فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان از خبر نیست و نزد آنان خبر و حکم تفاوتی ندارد و عبارت است از موصوف به صدق و کذب‌هایی چون حکم، قضیه، تصدیق، اعتقاد، خبر، قول جازم، و لفظ مرکب خبری. و منظور همان علم حصولی تصدیقی است که می‌تواند صادق باشد یا کاذب. به عبارتی، آنچه در برابر اثناست. بنابراین «لا یخبر عنه» نیز خبری واقعی از «معدوم مطلق» است، گرچه عرف معمولاً چنین چیزی را خبر نمی‌داند.

در نادرستی این ادعا که خود سخن‌پذیری/ناپذیری درباره مصداق است ولی خود خبرپذیری/ناپذیری فقط ویژگی ذهن است و به هیچ‌روی درباره مصداق نیست، نشان

دادیم که اگر اولی دربارهٔ مصداق است دومی نیز که قسمی از اولی است به طریق اولی چنین خواهد بود.

در مورد فهم «سخن» نزد منطق دانان و فیلسوفان مسلمان نیز دیدیم که مقاله ظاهراً به بی‌راهه رفته است: در منطق قدیم «سخن» گاه معنای بسیار عامی دارد و افزون بر جملات خبری هرگونه جملهٔ دیگری را نیز دربر می‌گیرد و بلکه شامل لفظ مرکب غیر تام نیز می‌شود.

هم‌چنین، در نقد مقاله گفتیم که دلیل سخن‌ناپذیری مجهول مطلق همان است که بیان کرده‌اند که ما از آن هیچ تصور ذهنی نداریم. نویسندگان از تعریف قوی مجهول مطلق غفلت کرده و پنداشتند قدما مواردی چون تناقض‌ها و محالاتی منطقی مثل دایرهٔ مربع را مجهول مطلق دانسته‌اند در حالی که مفهوم‌های این‌ها در ذهن تصور می‌شوند و بنابراین اصلاً از محل نزاع خارج‌اند.

برخلاف ادعای نویسندگان که پاسخ آن‌ها به پارادوکس مجهول مطلق می‌تواند برای پاسخ به پارادوکس اخبار از معدوم مطلق نیز به‌کار رود، دیدیم راه‌حلی که ارائه دادند به‌هیچ‌روی نمی‌تواند چنین باشد.

پی‌نوشت

۱. «ان تصورا و إذا حکم علیه بنفی أو إثبات، کان المجموع تصدیقا؛ و فرق ما بینهما کما بین البسیط و المركب. و کل تصدیق ففیه ثلاث تصورات للعلم الأولی بأن حقیقه الحکم و المحکوم به و علیه متی لم تکن متصوره تعذر ذلک الحکم.

لا یقال: أستم حکمتم علی غیر المعلوم بأنه یمتنع الحکم علیه و زعمتم أن ذلک قضیه صادقه، فالمحکوم علیه غیر متصور. فلئن قلت «إن غیر المعلوم معلوم منه أنه غیر معلوم، فلا یكون المحکوم علیه غیر معلوم»، فنقول «غیر المعلوم له اعتباران. الأول الأمر الذی عرض له أنه غیر معلوم. الثانی مجرد هذا الاعتبار، أعنی اللامعومیه. فإن کان المحکوم علیه فی القضیه المذكوره الأول، کان المحکوم علیه، من حیث إنه محکوم علیه، غیر متصور فیتوجه الشک. و إن کان الثانی، کان الحکم بأنه لا یصح الحکم علیه، کاذبا لأن کل معلوم صح الحکم علیه و لو بکونه معلوما»؛ لأننا نقول: التشکیک فی الضروریات لا یقدح فیها.

۲. نویسندگان مقاله خود می‌نویسند: «این تقسیم‌بندی برای تنقیح بیش‌تر مطلب آورده شده است و قبلاً به این شکل کسی آن را مطرح نکرده است» (شریف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۱: ۹۴).

۳. البته منکر نیستیم که کسی بخواهد مثلاً با پیش کشیدن ضمیر ناخودآگاه به نوعی به تقویت ادعای فوق بپردازد، البته اگر بت واند تقریری پذیرفتنی از آن پیش نهد و به اشکال‌های موجود فراوان پاسخ گوید. ولی باید توجه داشت که در این صورت اصلاً معلوم نیست چنین تقریری به بحث کنونی مرتبط باشد، به‌ویژه با توجه به تطور تاریخی تقریرها و نقد آن‌ها. از سوی دیگر، در ضمیر ناخودآگاه نیز علم داریم متنها علم ناخودآگاه. پس این‌جا نیز وجود معرفتی داریم: وجود معرفتی ناخودآگاه. یا مثلاً فرض کنید اطلاعات حافظه ما در بخشی از مغز ذخیره شود. فقط هنگامی این ذخیره‌های مغزی در ذهن حاضر است که وجود ادراکی داشته باشد وگرنه در ذهن نیستند، گرچه در مغزند. یا مثلاً فرض کنید علم به نوعی یادآوری افلاطونی بوده باشد. پس هنگامی که چیزی وجود معرفتی ندارد وجود هستی‌شناختی در عالم مجردات و مثل دارد، اما در این صورت نیز باید توجه داشت مثل و عالم مجردات ذهن ما نیستند تا بگوییم گرچه در ذهن ما معدوم مطلق معرفت‌شناختی است ولی معدوم مطلق هستی‌شناختی نیست. هم‌چنین اگر به مثل در عالم مجردات ذهن گفته شود، در این صورت نیز فقط تا جایی عنوان ذهنی صدق می‌کند که چیزی در ظرف علم مجردات و برای آن مجردات، و نه ما، هم وجود هستی‌شناختی داشته باشد و هم وجود معرفت‌شناختی. کوتاه این‌که، به نظر نمی‌رسد این تقسیم‌بندی خلق‌الساعه قابل بازسازی باشد مگر با کشاندن بحث به اشتراک لفظ.

۴. این نکته در برخی از نوشته‌های پیشین‌تر به این صورت آمده است: «موجود خارجی می‌تواند مصداق مجهول مطلق و معدوم در ذهن باشد. مجهول مطلق آن نیست که هیچ موجودیتی ندارد؛ آن است که هیچ معلومیتی ندارد. بنابراین، چیزی که در خارج وجود دارد، اما ما هیچ‌گونه علمی بدان نداریم، مصداق عینی مجهول مطلق و معدوم در ذهن است، نه مصداق فرضی آن. برای نمونه، به تازگی دانشمندان افزون بر ۱۲۰ عنصر شناخته شده، عنصر جدیدی را هم کشف کرده‌اند. همین عنصر جدید پیش از کشف، مصداق عینی مجهول مطلق و معدوم در ذهن بوده است» (عظیمی، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۴).

۵. اکنون بحث پیرامون معدوم مطلق معرفت‌شناختی است نه هستی‌شناختی، ولی نویسندگان حتی خود در این‌جا، و پی‌درپی پس از این، به تعریف معدوم مطلق معرفت‌شناختی وفادار باقی نمی‌مانند و به‌جای تعبیر «در ذهن یافت نمی‌شود» از تعبیر «در ذهن وجود ندارد» بهره می‌برند. این خلط خود می‌تواند دلیلی باشد بر این‌که حتی خود این نویسندگان نیز دست‌کم در فهم متعارف خود معادل بودن «در ذهن یافت نمی‌شود» و «در ذهن وجود ندارد» را می‌پذیرند.

۶. پیش‌فرض خدشه‌پذیر نویسندگان، در این استدلال که سبب حتماً عارض بر جوهری بوده است، آن است که هر عرضی بی‌میانجی عارض جوهر می‌شود و شدنی نیست عرضی نخست عارض عرضی دیگر شود تا سپس به تبع عارض بر جوهر باشد. هم‌چنین، شاید آن‌چه آن شخص در

- ذهن داشته اصلاً جوهر نبوده باشد؛ مثلاً رنگ خاصی، الف، را با سبز بودن درآمیخته و در عین حال به نوعی سبز بودن بر آن صدق می‌کند؛ اینک، همان‌طور که سبزی (سبز بودن، که نزد اندیشمندان مسلمان جوهر نیست) سبز است، «سبز آمیخته به الف بودن» (که جوهر نیست) نیز سبز است. حتی با فرض جوهر بودن، از کجا می‌دانید در خارج نیست؟ چه بسا ما چیزهایی در ذهن بسازیم و بعدها کشف شود که در خارج موجود است. پس مطابق با تعریف معدوم مطلق نخواهد بود. البته، می‌توان ادعا را بازسازی و تقویت کرد تا چنین اشکال‌هایی وارد نباشد.
۷. «الإثبات لا يمكن إلا على ثابت يتمثل في وجود أو وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته.» و به تعبیر میرداماد: «إثبات شيء لشيء تقتضي أن يكون المثبت له ثابتاً في نفسه حتى يثبت له شيء، فيكون الشيء في نفسه ثم يكون له صفة» (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۰۷/۲).
۸. به همین سان: «ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو انتزاعه منه، فرع لوجود المثبت له» (شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۹۵).
۹. اصول المعارف نیز در پیروی از صدرا می‌گوید: «ثبوت شيء لشيء، أو انضمامه إليه، أو اعتباره معه، أو انتزاعه عنه، أو ما شئت فسمه، فرع لثبوت المثبت له، و المنضم إليه، و المعتبر معه، و المنتزع عنه» (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۷).
۱۰. به عبارتی دیگر: «اتصاف الشيء بأى حكم فرض فرع وجوده ولو في الذهن بناءً على القاعدة الفرعية» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۶۵۴).
۱۱. برای فهم بهتر سخن ابن سینا توجه به این شرح صدرا کارگشاست: «لأن الإيجاب إثبات شيء لآخر، و هو فرع ثبوت المثبت له، و المعدوم المطلق لا ثبوت له فلا يثبت له شيء» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۸۶).
۱۲. اساساً مشکل عمده در اخبار از معدوم مطلق همین است که حتی خبر سلبی هم از آن نمی‌توان داد پس به طریق اولی دیگر نباید سراغ خبر ایجابی رفت.
۱۳. صدرا در شرح می‌نویسد: «و موجودیة الشيء للمعدوم المطلق بين الفساد. و حاصله: أن معنى إيجاب الشيء على المعدوم المطلق حصوله له، و الحصول بمعنى أن هذا الوصف موجود له، و الضرورة قاضية بعدم إمكان وجوده له» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۹۷).
۱۴. شرح صدرا چنین است: «و هذه أقسام ثلاثة: أحدها أن يكون المحمول على المعدوم موجوداً له و في نفسه؛ و ثانيها أن يكون موجوداً له لا في نفسه؛ و ثالثها أن يكون موجوداً له و لا في نفسه» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۹۹-۳۹۸). از آن‌جا که از این سه حالت اولی متناسب با نقد این مقاله است در ادامه فقط همین را گزارش کرده‌ایم.
۱۵. در این‌جا صدرا در شرح می‌نویسد: «حاصله: انه إذا كانت الصفة موجودة للمعدوم و في نفسها انعقد قياس هكذا: «المعدوم له صفة موجودة في نفسها، و كل ما له صفة موجودة فهو موجود»،

فیتتج: «المعدوم موجود». والصغری ثابتة بالفرض، والكبرى بالضرورة، فتصح النتيجة مع استلزامها التناقض» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۹۹).

۱۶. «أما الخبر فلأن الخبر يكون دائما عن شيء متحقق في الذهن. و المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب و إذا أخبر عنه بالسلب أيضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن. لأن قولنا هو يتضمن إشارة و الإشارة إلى المعدوم، الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن، محال. فكيف يوجب على المعدوم شيء؟»

و معنى قولنا: إن المعدوم «كذا»، معناه أن وصف «كذا» حاصل للمعدوم، و لا فرق بين الحاصل و الموجود. فنكون كأننا قلنا: إن هذا الوصف موجود للمعدوم.

بل نقول: إنه لا يخلو أن ما يوصف به المعدوم و يحمل عليه إما أن يكون موجودا و حاصلًا للمعدوم أو لا يكون موجودا حاصلًا له؛ فإن كان موجودا و حاصلًا للمعدوم، فلا يخلو إما أن يكون في نفسه موجودا أو معدوما، فإن كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة.

و إذا كانت الصفة موجودة، فالموصوف بها موجود لا محالة، فالمعدوم موجود، و هذا محال... الإخبار إنما يكون عن معان لها وجود في النفس، و إن كانت معدومة في الأعيان... أن المخبر عنه لا بد من أن يكون موجودا و جودا ما في النفس» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۵).

۱۷. همچنین و «شئ» گاه به هر چیزی گفته می شود که ...

۱۸. «غير الموجود» [و] «ما ليس بموجود» يقال [على] نقيض ما هو موجود، و هو ماليست ماهيته خارج النفس. وذلك يُستعمل على ما لا ماهية له ولا بوجه من الوجوه أصلا لا خارج النفس ولا في النفس؛ ... أن الذي لا ماهية له أصلا ليس بصادق ولا كاذب، لأنه لا اسم له ولا قول يدل عليه أصلا، ولا بجنس ولا بفضلا ولا يتصور ولا يتخيل ولا تكون عنه مسألة أصلا ...

والشئ قد يقال على كل ما له ماهية ما كيف كان، كان خارج النفس أو كان متصورًا على أي جهة كان ... و «ليس بشئ» یعنی به ماليست له ماهية أصلا لا خارج النفس ولا في النفس» (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۲۱ و ۱۲۸).

ابن سینا نیز در *المباحثات* می گوید شئ چیزی است که دست کم در یکی از عاهاى ذهن و خارج وجود داشته باشد و گر نه اگر در هیچ کدام از این دو و عا نباشد معدوم مطلق است و لا يخبر عنه (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۰۳). «... «الشئ» ... يكون إما موجودا في الأعيان، أو موجودا في الوهم و العقل. فإن لم يكن كذا لم يكن شيئا و لم يصح الخبر عنه» (همان: ۲۸۰). آشکارا تعریف ابن سینا چندان تفاوتی با تعریف فارابی نخواهد داشت.

۱۹. شاید ربانی گلیپایگانی نیز در شرح *بدايه* همین را می گوید: «مقصود از معدوم مطلق، ذات و ماهیتی است فرضی که از هیچ مرتبه ای از مراتب وجود برخوردار نیست، نه وجود ذهنی دارد و نه وجود خارجی، نه بالقوه نه بالفعل» (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۵۸).

۲۰. بلکه، گاه در سخنان برخی حتی معنای قوی‌تری از معدوم مطلق احساس می‌شود. محمد تقی آملی (۱۳۹۱ ق) در تعریف معدوم مطلق می‌گوید: «یعنی آنچه در خارج و ذهن معدوم است، از آن خبری داده نمی‌شود؛ زیرا اخبار از چیزی به چیزی متوقف بر تصورش، یعنی وجودش در ذهن، است. پس آنچه تصور نمی‌شود از آن خبر داده نمی‌شود» (آملی، ۱۳۷۴: ۱۵۶). آملی سپس با شرح‌دادن نوشته سبزواری با حمل اولی و شایع و تفاوت مفهوم و مصداق‌های فرضی از پارادوکس معدوم مطلق گره می‌گشاید (همان: ۱۵۶ و ۱۷۶-۱۷۷). او سپس در تمهت شرح می‌افزاید: «یا این که مفهوم وسیله نگرستن به آن افراد فرضی قرار داده شود. پس بر آن [فرد]ها، بعد از نگرستن به آن‌ها به وسیله وجه‌شان که همان مفهوم آن‌هاست، حکم شود؛ چون مفهوم وجه افراد است و حکم بر شیء متوقف بر تصورش است...» (همان: ۱۷۶). آملی سپس در نقد این راه‌حل می‌نگارد: «پس بیاندیش! چراکه ممکن است که گفته شود مصداق به‌خاطر وجود وجه‌اش، که همان مفهومش است، از معدوم مطلق بودن خارج می‌شود» (همان: ۱۷۷). این سخن پایانی آملی را در پرتوی سخن عبودیت در نقد شرح نه‌ایه الحکمه‌ی مصباح یزدی بهتر می‌توان فهمید:

«مقصود از «معدوم مطلق» چیزی است که نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن شخص به نحوی از انجا موجود است، یعنی شخص هیچ نوع درکی از آن ندارد، هیچ نوع مفهومی از آن در ذهن او نیست، نه مفهوم جزئی نه کلی، نه اجمالی نه تفصیلی، نه ذات آن تصور شده است و نه با عنوانی درک شده است. واضح است که به هیچ نحو بر چنین چیزی نمی‌توان حکم کرد، نه حکم سلبی و نه ایجابی. ... این که بر معدوم مطلق حکم کرده‌ایم به این که «نمی‌توان بر آن حکم کرد» از آن جهت است که معدوم مطلق را با همین عنوان، عنوان «معدوم مطلق»، تصور کرده‌ایم. اگر فرض کنیم حتی این عنوان نیز در ذهن شخص وجود نداشته باشد، در آن صورت حتی شخص همین حکم، حکم به این که نمی‌توان به معدوم مطلق حکم کرد را هم نخواهد داشت، زیرا با تصور همین عنوان معدوم مطلق به نحو اجمال و با عنوان تصور شده است و چنین چیزی دیگر معدوم مطلق نیست. چون گفتیم که معدوم مطلق چیزی است که حتی با عنوان هم تصور نشده است. پس معدوم مطلق که با عنوان «معدوم مطلق» آن را تصور کرده‌ایم در حقیقت معدوم مطلق نیست و از همین رو می‌توان بر آن حکم کرد به این که نمی‌توان بر آن حکم کرد. معدوم مطلق واقعی آن است که حتی با عنوان «معدوم مطلق» نیز تصور نشود، در این صورت حتی حکم به این که «لایخبر عنه» یا حکم به این که «حکم بر آن نمی‌شود» نیز بر آن محال است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۲۸).

۲۱. چه، برای نمونه دیدیم که مقاله خود مدعی شد: «کاملاً ممکن است شیئی وجود داشته باشد که انسان هیچ گاه نتواند شناختی از آن کسب کند و برای همیشه برای انسان مجهول مطلق باقی بماند» (شریف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۱: ۷۹).

۲۲. ولی در همین جا نیز باید توجه کرد که صدرا در عبارت اخیر جمع هر دو را می‌گوید نه رفع هر دو را.

۲۳. هنگامی که پارادوکس برای بار نخست به این صورت پیش نهاده می‌شود که خود خبرناپذیری در «معدوم/مجهول مطلق خبرناپذیر است» خبری است، در این مرحله آغازین طرح پارادوکس، ادعا این است که بحث سر همان مصداق معدوم/مجهول مطلق است؛ چنان‌که ظاهراً نیز همین‌گونه است. ولی هنگامی که در مرحله بعد، بسیاری در حل پارادوکس، به‌رغم این ظاهر، پای می‌فشرند که در واقع خبرناپذیری، خبر از مفهوم معدوم/مجهول مطلق است، روشن است که در این مرحله دیگر نمی‌توان صرفاً به این بسنده کرد که همان مرحله نخست ظاهری درست بوده است و سپس نه دلیلی در درستی ادعای خود آورد و نه دلیلی در رد گذشتگان.

۲۴. شاید برخی بپندارند که بنده در این جا این ادعا را که خبرناپذیری خبری است از مصداق معدوم و مجهول مطلق و نه مفهوم آن، نمی‌پذیرم در حالی که خود حتی مدت‌ها پیش‌تر از ارسال و پذیرش این مقاله مورد نقد از آن به‌جد دفاع کرده‌ام؛ همان‌طور که در همان‌جا از خبرپذیری معدوم مطلق نیز بسیار سخن گفته‌ام. پس بنده دو مطلب بسیار مهم این مقاله را، که در واقع بخش مهمی از آن را تشکیل می‌دهد، پیش‌تر پذیرفته‌ام و اکنون به نقد آن می‌پردازم! ولی باید دانست که بنده با دلیل مدعا را نشان می‌دهم و نه بی‌درپی آن را نقض می‌کنم؛ همان‌طور که دفاع بنده از خبرپذیری معدوم مطلق، در بیش‌تر تقریرها، نیز هیچ‌یک از اشکال‌های این مقاله را ندارد.

۲۵. با وجود این، شاید بتوان تا اندازه‌ای این‌گونه از جانب نویسندگان به بازسازی و دفاع برخاست که خود آن‌ها در واقع اعتقادی به این ندارند که همین خبرناپذیری در مورد مصداق است و آن را همان وضعیت معرفتی می‌دانند، اما در این صورت، در نقد گذشتگان دیگر نمی‌توانند دیدگاه آن‌ها را نادرست به‌شمار آورند؛ چه، دلیل آن‌ها بر نادرستی راه‌حل آنان صرفاً این ادعاست که همین خبرناپذیری در مورد مصداق است، ادعایی که خود نیز در نهایت آن را، طبق این بازسازی و دفاع، نمی‌پذیرند. پس اگر این‌گونه باشد، نویسندگان نه عدم کارایی دیدگاه گذشتگان را نشان داده‌اند و نه دلیل برتری دیدگاه خود بر آنان را.

۲۶. آشکارا باید «صادقی» باشد. اگر نخواهیم مقاله را به آشفته‌نویسی متهم کنیم می‌توانیم بگوییم شاید سهوی رخ داده است. وگرنه، اصلاً بحث سر این است که خود همین لایخبر عنه خبری است. کاذب‌بودن این یعنی همین لایخبر عنه خبر نیست. مگر این‌که منظور مقاله در این مرحله اصلاً همین بوده باشد که لایخبر عنه خبر نیست. ولی در این صورت، گذشته از این‌که ادعای مخدوشی است، مقاله نخست می‌بایست خبرنبودن آن را اثبات می‌کرد. هم‌چنین، با وجود خبرنبودن آن دیگر نیازی نیست بحث را به این بکشاند که آن

صرفاً حاکی از وضعیت معرفتی ماست. از سوی دیگر، حتی در همین جا نیز پی‌درپی به خبربودن آن اقرار می‌شود؛ مثلاً در این جمله: «۱ ... خبری از وضعیت ذهنی من نسبت به آن است».

۲۷. «از آن‌جا که «از مصادیق مجهول مطلق نمی‌توان خبر داد» خود می‌تواند خبری از مصادیق مجهول مطلق باشد مدافع این پارادوکس می‌تواند به راحتی شبهه را بدون درمیان‌آوردن مفهوم مجهول مطلق بازسازی کند:

۱. از مصادیق مجهول مطلق نمی‌توان خبر داد.

۲. از مصادیق مجهول مطلق می‌توان خبر داد. (از طریق جمله فوق)» (شریف‌زاده و

حجتی، ۱۳۹۱: ۸۵-۸۳).

۲۸. این نکته پیش‌پا افتاده‌ای است که: جمله در صورتی که متصف به صدق یا کذب باشد حکم است نه مطلقاً.

۲۹. برخلاف ادعای مقاله تقریری که در آغاز این جستار از خونجی گزارش کردیم، و در طول تاریخ نیز چنین بوده است، دقیقاً از تعبیر حکم‌ناپذیری مجهول مطلق استفاده می‌کند. اصلاً از همان آغاز بحث بر سر حکم‌ناپذیری است: «المجهول مطلقاً یمتنع الحکم علیه». ملاصدرا نیز بیش‌تر موارد از تعبیر حکم‌ناپذیری بهره می‌برد: «المجهول مطلقاً لا حکم علیه بنفی أو إثبات» (شیرازی، ۱۴۲۵ ق: ۱/۳۷۳؛ شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۵)؛ «المعدوم المطلق فی کونه لا یحکم علیه ...» (شیرازی، ۱۴۲۵ ق: ۱/۳۴۷). ملاصدرا گاهی نیز حکم‌ناپذیری و خبرناپذیری را در کنار هم و معادل هم به کار می‌گیرد؛ «مجهول مطلق و یحکم علیه بامتناع الحکم و عدم الإخبار عنه» (شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۵۳).

۳۰. sentence، پس از این هرجا معادل انگلیسی عبارت ارسطو را می‌آوریم و به منبع آن ارجاع نمی‌دهیم به نقل از مجموعه آثار ارسطو، ویراسته بارنز، است.

۳۱. statement-making sentence

۳۲. در آثار به انگلیسی برگردانده‌شده ارسطو نیز این عبارت چنین آمده است: «تصدیق (assertion) عبارت است از گفتن چیزی درباره چیزی، همان‌سان که تکذیب (denial) نیز چنین است، و در هر موردی یا صادق است و یا کاذب» (Aristotle, 1991: 430b27-430b28)، ولی در ترجمه عربی اسحق بن حنین از این عبارت، اسمی از قضیه و خبر و معادل‌های آن نیست و این عبارت به صورت آزاد و به اختصار چنین ترجمه شده است: «فکل سألبة إما صادقة و إما کاذبة؛ و کذلک کل موجبة» (ارسطو، ۱۹۸۰ ب: ۷۶).

۳۳. ابن باجه این‌جا در تعالقی خود بر منطق فارابی به شرح آن پرداخته و در ضمن آن خبر و ترکیب خبری را معادل هم نیز به کار می‌برد:

«و ترکیب الاخبار هو المؤلف من المحمول و الموضوع، و هو المسمى قضیه و قولاً جازماً و حکماً، و من خاصیته أنه یدخله الصدق و الکذب. الخبر یقال باشتراك، فتارة یراد به الألفاظ من حيث ألفت تألیفاً، و تارة یراد به المعنی الدال علیه اللفظ، و هذا یتبعه الصدق و الکذب بحسب الوجود و اللوجود. و القسم الأول من قسمی الخبر هو الذی خاصته أن یدخله الصدق و الکذب، أی هو معرض لأن یقال فیه صدق و کذب بالسواء. و أما الثانی، فقد یلزمه الصدق أبداً و قد لا یلزم، و لا یخلو من أحدهما» (فارابی، ۱۴۱۰ ق: ۳/ ۲۹).

آشکارا اگر کسی، هم‌چون ابن‌باجه، گاه برای خبر معنای عام‌تری از ترکیب خبری قائل شود در نقد مقاله نافذتر خواهد بود.

۳۴. ترجمه: «ترکیب خبری یعنی چیزی که به گوینده‌اش گفته می‌شود که در آن‌چه می‌گوید صادق است یا کاذب» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

۳۵. ترجمه: «قضیه و خبر هر قولی است که در آن بین دو چیز نسبتی وجود دارد، به‌گونه‌ای که حکم صدق یا کذب را در پی دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۲۰ ق- ۱۹۹۹ م: ۱۲۶-۱۲۷). به‌همین سان این جمله البرهان نیز می‌گوید: «فما من لفظ مرکب بلفظ استفهام أو خبر أو دعاء أو تمن أو تعجب أو ترج أو أمر أو نهی أو غیر ذلك، إلا و یمکن أن یوضع اسم مفرد بدله. فیکون جمیع ذلك حدوداً» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ق: ۲۸۳).

۳۶. از آن‌جا که مقاله درست همین تعابیر را بعداً در مورد شناخت به‌کار می‌برد، برمی‌آید که مثل قدما خبر را همان شناخت حصولی تصدیقی می‌داند: «وقتی از شناخت سخن می‌گوییم منظورمان شناخت ماهیت، وضعیت، ویژگی‌ها، و خواص آن است» (شریف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۱: ۹۲).

۳۷. منظور نویسندگان از «نسبت» در این بحث چه نسبت معرفتی و هستی‌شناختی، هر دو، بوده باشد و چه نسبت هستی‌شناختی، اشکال فوق‌وارد است. چه، رابطه این دو، یعنی «نسبت هستی‌شناختی» و «نسبت معرفتی»، عموم و خصوص مطلق است. چون بنابر امتناع ارتفاع نقیضان «نسبت معرفتی» یا موجود است یا معدوم. ولی آشکارا چون معدوم نیست پس موجود بوده و امری هستی‌شناختی است، اما این احتمال‌های بعید که منظورشان فقط «نسبت معرفتی» یا «نسبت هستی‌شناختی منهای معرفتی» بوده باشد نیز قابل دفاع نیست. چون برخی ماهیت‌های مورد شناسایی اصلاً امری معرفتی نیستند و برخی نیز اصلاً هستی‌شناختی نیستند.

۳۸. البته چندان روشن نیست که مقاله از دربارگی خود سخن‌پذیری/ ناپذیری بحث می‌کند یا از دربارگی مصداق‌های سخن. اگر دومی مراد باشد آشکارا مصداق‌های خبر از جهت دربارگی

فرقی با مصداق‌های سخن نخواهد داشت و بنابراین همین خود نقدی خواهد بود بر مقاله. ما در متن فرض را بر این گرفته‌ایم که مقاله دچار چنین خدشه‌ای نیست.

۳۹. به‌همین‌سان ناصر خسرو (۴۸۱ ق) نیز «قول» را «سخن» ترجمه می‌کند (و «قول جازم» را «سخن جازم» و «خبر»):

«اندر قول ارسطالیس (اندر چهار قسم سخن)

سخن چرا که چهار است: امر و باز ندا سدیگرش خبرست و چهارم استخبار؟

(۷۲) این قول فیلسوف منطقی است، اعنی ارسطالیس، که گفت: قول با بسیاری آن به چهار قسمت است. ... و چهارم خبرست که گوئیم «چنین بود» و یا «چنین است» و جز آن. ... و مقصود خداوند منطق ارسطالیس از تقسیم مر سخن را و اظهار اقسام او آن بودست و هست، تا پدید آید اندر کدام قسم از اقسام سخن دروغ برود و اندر کدام قسم نرود. ...

(۷۳) آن‌گاه فیلسوف، یعنی ارسطالیس، گفت: دروغ اندر خبر رود از اقسام قول» (۷۳-۷۵).

۴۰. حتی گاه دلیلی نیز که برای شناخت‌ناپذیری و خبرناپذیری معدوم مطلق می‌آورند، یا علت این‌که آن را بدیهی می‌دانند، مطلق سخن‌ناپذیری آن‌را نیز اثبات می‌کند؛ اگر ما حتی تصویری هم از چیزی در ذهن نداشته باشیم چگونه می‌توانیم پیرامون آن سخنی ناخبری، بلکه حتی سخنی بی‌معنا، بگوئیم؟ جز این است که حتی برای سخن بی‌معنا و مهمل گفتن هم پیرامون چیزی دست‌کم باید تصویری از آن چیز داشته باشیم؟

۴۱. بیان فارابی درباره‌ی این معنای «قول» گاه روشن‌تر و ساده‌تر است:

«الألفاظ الدالة: منها مفردة تدل علی معان مفردة، و منها مركبة تدل ایضا علی معان مفردة، و منها مركبة تدل علی معان مركبة. ... و القول: لفظ مركب دال علی جملة معنی، و جزؤه دال بذاته، لا بالعرض، علی جزء ذلك المعنی. و انما قيل فيه جزء دال علی جزء ذلك المعنی ليفصل بينه و بين اللفظ المركب الذی يدل علی معنی مفرد، كقولنا: «عبد الملك» الذی هو لقب لشخص. فان جزءه لا يدل علی جزء ذلك الشخص. ... و القول منه تام، و منه غیر تام» (فارابی، ۱۴۰۸ ق: ۱ / ۸۹ و ۸۲).

۴۲. به‌عبارتی، «... من المركبات ... ما كان جزؤه يدل علی جزء من الجملة، فان اصحاب المنطق یسمونه القول، كان ترکیبه ترکیب تقييد أو ترکیب اخبار» (فارابی، ۱۴۰۸ ق: ۱ / ۲۶-۲۷).

۴۳. مقاله به‌همین‌سان می‌گوید: «... مصداق دایره‌ی مربع در هیچ‌ساحتی، نه در ذهن و نه در خارج، وجود ندارد. بر همین اساس سخن گفتن از مجهول مطلق لازم نمی‌آورد که ما حتماً آن را بشناسیم» (شریف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۱: ۹۳).

۴۴. آشکارا بعد از این نیز چنین خواهد بود.

منابع

- آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). *درر الفوائد*، قم: مؤسسه دارالتفسیر.
- ابن سینا (۱۳۸۵). *الهیات شفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۳۸۳). *الاشارات و التنبيهات مع شرح الطوسی*، الجزء الاول، قم: البلاغ.
- ابن سینا (۱۳۷۵ ق). *الشفاء المنطق*، ۵. البرهان، راجعه و قدم له: ابراهیم مدکور، به تحقیق ابوالعلاء العفیفی، القاهرة: هیئة العامة لشئون المطابع الامیریة.
- ابن سینا (۱۹۷۰). *الشفاء المنطق*، ۳. العبارة، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، به تحقیق محمود الخصیری، القاهرة: دارالکاتب العربی للطباعة و النشر.
- ابن سینا (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: بیدارفر.
- ابن سینا (۱۳۶۴). *النجاة*، تهران: مرتضوی.
- ابن سینا (۱۳۱۵). *دانش نامه علایی، منطق و فلسفه*، به تصحیح و تحشیة احمد خراسانی، تهران: چاپخانه مرکزی تهران.
- ابن سینا (۱۴۲۰ ق-۱۹۹۹ م). *رسالة فی اقسام العلوم العقلیة*، در دایرة المعارف «لفلسفه الاسلامیة»، یصدها: فؤاد سزکین، ج ۴۲، فی اطار جامعه فرانکفورت، جمهوریة المانیة الاتحادیة: منشورات معهد تاریخ العلوم العربیة و اسلامیة.
- ابن سینا (۱۳۷۸ ق-۱۹۵۹ م). *الشفاء المنطق*، ۲. المقولات، راجعه و قدم له: ابراهیم مدکور، بتحقیق الاساتذة: الأب قنواتی، محمود الخصیری، فؤاد الاهوانی، سعید زاید، القاهرة: اداره نشر التراث العربی.
- ابن سینا (۱۳۷۱ ق-۱۹۵۲ م). *الشفاء المنطق*، ۱. المدخل، تصدیر الدكتور طه حسین باشا، مراجعه الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الاساتذة، الأب قنواتی، محمود الخصیری، فؤاد الاهوانی، القاهرة: نشر وزارة المعارف العمومیة.
- ابن سینا (۱۳۷۳). *برهان شفاء*، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- ابن سینا (۱۴۰۰ ق). *رسائل*، قم: بیدارفر.
- ابن سینا (۱۴۰۵ ق. الف). *منطق المشرقیین*، قم: منشورات مکتبة آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن سینا (۱۴۰۵ ق. ب). *القصدیه المزدوجہ فی المنطق*، قم: منشورات مکتبة آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
- ارسطو (۱۳۷۸). *ارگانون*، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران: نگاه.
- ارسطو (۱۹۸۰ الف). *منطق ارسطو*، حقه و قدم له: عبدالرحمن بدوی، الطبعة الاولى، الكويت: وكالة المطبوعات و بیروت: دارالقلم.
- ارسطو (۱۹۸۰ ب). *فی النفس*، ترجمه اسحق بن حنین، راجعه علی اصولها یونانیة و شرحها و حقه و قدم لها: عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
- انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۴). *دروس شرح منظومه*، ج ۲، قم: بوستان کتاب.

خونجی، افضل‌الدین (۱۳۸۹). *کشف الأسرار عن غوامض الأفكار*، تقدیم و تحقیق: خالد الرویهب، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و برلین؛ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

داماد، میر محمدباقر (۱۳۸۱). *مصنفات میرداماد*، به‌اهتمام عبدالله نورانی، ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

داماد، میر محمدباقر (۱۳۸۵). *مصنفات میرداماد، الافق‌المبین*، به‌اهتمام عبدالله نورانی، ج ۲. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

رازی، فخرالدین (۱۳۸۱). *منطق‌الملخص*، به‌تصحیح احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری‌نژاد، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۴). *ایضاح‌الحکمة: ترجمه و شرح بدایة‌الحکمة*، ج ۱، قم: اشراق.

رضانژاد، غلامحسین (۱۳۸۰). *حکمت‌نامه*، ج ۱، تهران: الزهرا.

سبزواری (۱۳۸۳). *اسرار‌الحکم*، مقدمه: صدوقی و تصحیح: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.

شریف‌زاده، رحمان و محمدعلی حجتی (۱۳۹۱). «پارادوکس اخبار از مجهول مطلق: تحلیل مفهوم «خبر»»، *منطق‌پژوهی*، سال سوم، ش ۱.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). *سه رساله فلسفی، متشابهات القرآن، المسائل القدسیه، اجوبه المسائل*، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

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

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران: بی‌نا.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۳۲). *اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة*، منطبق نوین، با ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران: آگاه.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۲۵ ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۲۵ ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

شیروانی، علی (۱۳۸۸). *ترجمه و شرح نهایی‌الحکمة*، ج ۱، قم: دار‌الفکر.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۰ ق). *بدایة‌الحکمة*، صححه و علق علیه: عباس‌علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

عظیمی، مهدی (۱۳۸۷). «ناسازواره معدوم مطلق و گزاره‌های همتای آن»، *مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام*، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲

فارابی (۱۴۰۴ ق). *الالفاظ‌المستعملة فی المنطق*، حقیقه و قدم له و علق علیه: محسن مهدی، تهران: الزهرا.

۴۲ نقدی بر مقاله «پارادوکس اخبار از مجهول مطلق: ...»

- فارابی (۱۴۰۸ ق). *المنطقیات للفارابی*، حققها و قدم لها: محمد تقی دانش پژوه، ج ۱، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- فارابی (۱۴۰۹ ق). *المنطقیات للفارابی*، حققها و قدم لها: محمد تقی دانش پژوه، ج ۲، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- فارابی (۱۴۱۰ ق). *المنطقیات للفارابی*، حققها و قدم لها: محمد تقی دانش پژوه، ج ۳، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- فارابی (۱۹۸۶). *کتاب الحروف*، حققه و قدم له و علق علیه: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
- فرامرزی قراملکی، احد و محسن جاهد (۱۳۸۴). «قطب‌الدین رازی و حل معمای مجهول مطلق»، *اندیشه‌های فلسفی*، ش ۱ و ۲.
- فلاحی، اسدالله و سید بهاء‌الدین موحد ابطی (۱۳۸۹). «کاربردهای نادرست حمل اولی و شایع»، *مجله فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۲.
- فیض کاشانی (۱۳۷۵). *اصول المعارف*، تعلیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۶۳). *جامع‌الحکمتین*، تصحیح هانری کربن و دکتر محمد معین، تهران: کتاب‌خانه طهوری.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳). *شرح نهایی‌الحکمه*، تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶). *شرح الهیات شفاء* (مشکات ۱-۳/۱)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). *مجموعه آثار*، ج ۹، قم: صدرا.
- ولفسن، ها. (۱۳۵۳). «دو اصطلاح تصور و تصدیق در فلسفه اسلامی»، ترجمه احمد آرام، در: *منطق و مباحث الفاظ*، تحقیق مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.
- هیدجی، ملامحمد (۱۳۶۳-۱۴۰۴ ق). *تعلیق‌هیدجی علی‌المنظومه و شرحها*، طهران: مؤسسه الاعلمی.

- Ackrill, J. L. (1963). *Aristotle, Categories and De Interpretatione*. In Aristotle (1963).
- Aristotle (1940). *The Work*, Translated Under The Editorship Of W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (1938). *Aristotle, Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, Trans. H. P. Cooke and Hugh Tredennick, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aristotle (1963). *Aristotle, Categories and De Interpretatione*, Translated with Notes by J. L. Ackrill, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (1991). *Complete Works*, The Revised Oxford Translation, Jonathan Barnes (ed.), Princeton, N. J.: Princeton University Press.

مهدی اسدی ۴۳

Cooke, H. P. (1938). 'On Interpretation', In *Aristotle, Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, Trans. H. P. Cooke and Hugh Tredennick, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Edghill, E. M. (1940). 'On Interpretation', In *The Work*, Trans. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press.