

# امکان استقبالی و تعیین صدق در گزاره‌های ناظر به آینده

علی شیروانی\*

## چکیده

*Future Contingency and Determinism of Truth in the Future Propositions*

ارسطو در کتاب باری ارمینیس بحثی را دربارهٔ تعیین صدق گزاره‌های ناظر به آینده مطرح کرده است که از جمله بحث‌انگیزترین مباحث وی به شمار آمده است. وی با برشمردن توالی فاسد تعیین صدق و یا کذب گزاره‌ای مانند «نبرد دریایی فردا در تنگه‌ها صورت خواهد گرفت»، نوعی عدم تعیین و امکان را - موسوم به امکان استقبالی - در رویدادهای آینده اثبات می‌کند که رویدادهای مربوط به زمان حال و یا گذشته فاقد آن می‌باشند. بحث امکان استقبالی به فلسفه اسلامی راه یافت؛ و مورد نفی و اثبات قرار گرفت و در این کشاکش نکات معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، منطقی و کلامی در خور توجهی مطرح شد. در این مقاله تلاش شده با گزارش تحلیلی و ارزیابی انتقادی سخنان ارسطو، فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر طوسی، صدرالمتألهین، ملاهادی سبزواری و دو تن از فیلسوفان معاصر، اولاً با تحولات تاریخی طرح این مسأله آشنا شویم و ثانیاً نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌های گوناگون در این مسأله را بشناسیم و ثالثاً از دیدگاه مورد نظر خود دفاع کنیم.

کلید واژه: امکان استقبالی، صدق، علم الهی، ضرورت به شرط محمول،

تناقض

## مقدمه

بحث از امکان، وجوب و ضرورت ریشه در منطق دارد و از منطق به فلسفه راه یافته و صبغه‌ای هستی‌شناسانه به خود گرفته است. گاهی علی‌رغم تشابه در الفاظ، اختلاف در مفاهیم و معانی آنها در این دو حوزه مشاهده می‌شود که عدم توجه به آن، می‌تواند منشأ پیدایش مغالطه اشتراک لفظی گردد، نمونه‌ای از آن در بحث از وجوب و ضرورت خدای متعال مشاهده می‌شود که بسیاری از فیلسوفان غربی از آن، ضرورت منطقی فهمیده‌اند، در حالی که مقصود، ضرورت فلسفی و هستی‌شناختی است.

موضوع سخن ما، در این‌جا امکان استقبالی و رابطه آن با تعیین صدق گزاره‌های استقبالی است. هر چند این بحث را ابتدا ارسطو در منطق با صبغه‌ای معرفت‌شناسانه مطرح کرد، اما بعدها به فلسفه (هستی‌شناسی) و سپس فلسفه دین راه یافت و سمت و سوی الهیاتی یافت. هدف از نوشتار حاضر آن است که با نگاهی انتقادی به آرای برخی از مهم‌ترین صاحب‌نظران در این حوزه، ملاحظات تازه‌ای را مطرح کرده و گامی در پیشبرد این بحث برداریم.

## دیدگاه ارسطو

ارسطو در فصل نهم از کتاب «عبارت» (باری ارمیناس) می‌کوشد تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا گزاره‌های جزئی (شخصی) ناظر به آینده می‌توانند به نحو متعین صادق و یا کاذب باشند؟ وی پس از بیان این‌که رویدادهای مربوط به گذشته و حال از نوعی ضرورت برخوردارند و گزاره‌های مربوط به آنها ضرورتاً یا صادق‌اند و یا کاذب، می‌گوید:

معانی جزئی ناظر به آینده این‌گونه نیستند، زیرا اگر هر ایجاب و یا سلبی، یا صادق باشد و یا کاذب، در مورد هر چیزی واجب است که یا موجود باشد و یا غیر موجود. پس هر گاه گوینده‌ای درباره چیزی بگوید: «آن چیز روی خواهد داد.» و دیگری درست درباره همان چیز بگوید: «روی نخواهد داد» - اگر هر ایجابی یا صادق باشد و یا کاذب - روشن است که [از آن دو گفته] باید یکی صادق باشد.

(ارسطو: ۱۹۸۰، ۱۰۹)

حاصل سخن وی آن است که اگر گزاره‌ای مانند «فردا جنگ دریایی روی می‌دهد»، هم اکنون صادق یا کاذب باشد، امور آینده ضروری و متعین بوده دیگر جایی برای اتفاق و تردید، حتی در افعال اختیاری آدمی وجود نخواهد داشت، و آینده همچون گذشته، از هر جهت ضروری

خواهد بود، زیرا (بنابر اصل امتناع تناقض که ارسطو در فصل هفتم کتاب عبارت به تشریح آن پرداخته است) جنگ دریایی یا فردا واقع خواهد شد یا نخواهد شد. در صورت نخست، قضیه «فردا جنگی دریایی واقع خواهد شد» هم اکنون صادق است و بنابراین، از هم اکنون قطعی است که جنگ دریایی فردا رخ خواهد داد. و در صورت دوم، (یعنی اگر جنگی درنگیرد) آن گاه از هم اکنون تثبیت شده است که فردا جنگ دریایی رخ نخواهد داد.<sup>۱</sup> اما ضروری بودن امور آینده توالی فاسدی دارد، از جمله مستلزم آن است که تدبیر و اندیشه‌های ما دربارهٔ امور آینده و نیز زمینه‌سازی و آماده شدن یا نشدن ما هیچ تأثیری در رویدادها نداشته باشد برای نمونه، جنگ مورد اشاره یا ضرورتاً واقع می‌شود یا نمی‌شود اما این امر پذیرفتنی نیست. ما امور آینده را برخوردار از امکان و عدم ضرورت می‌یابیم. بارش باران، وقوع زلزله، کهنه شدن لباس و وقوع جنگ در سال آینده، همه اموری هستند که می‌توانند روی دهند یا ندهند.

متن سخن ارسطو بنابر ترجمه اسحاق بن حنین چنین است:

... فلیس شیء من الأشياء اذاً مما يتكون او مما هو موجود يكون بالاتفاق أو بأحد

الأمرین اللذین لا یخلو شیءٌ منهما ایهما کان، و لاشیء من الأشياء مُزمعٌ بأن یكون (أی:

ممکن مستقبل) أو لا یكون علی هذه الجهة، بل الأمور کلها ضروریة. (همان)

مقصود ارسطو چیست؟ او چه راه‌حلی برای پاسخ به این مسئله ارائه می‌دهد؟ دیدگاه‌ها در این باره مختلف است. برخی از شارحان گفته‌اند: وی جبرگرایی منطقی در این استدلال را پذیرفته و برخی نیز گفته‌اند: وی قانون تناقض را در خصوص گزاره‌های ناظر به آینده کنار نهاده است. (Audi: 1995, 46)

به نظر من، هیچ یک از دو تفسیر یاد شده صحیح نیست. ارسطو نمی‌توانسته از قانون امتناع تناقض - که در فصل هفتم همان کتاب می‌کوشد تا آن را تبیین و تثبیت کند و تمام منطق و فلسفه او مبتنی بر آن است - دربارهٔ گزاره‌های ناظر به آینده دست بردارند، و دست برداشتنی هم نیست، چرا که احکام عقلی استثناپذیر نیستند و خروج حتی یک مورد از آن هم به معنای نادرستی آن است. هم‌چنین نمی‌توان گفت که او امکان استقبالی و عدم تعیین امور آینده را نفی کرده و به جبرگرایی تن داده است چرا که وی نفی امکان استقبالی را مستلزم اموری شنیع

۱. این استدلال ارسطو به دلیل مثال به «جنگ دریایی» به «استدلال جنگ دریایی» (sea battle argument) شهرت یافته و یکی از بحث‌انگیزترین آراء ارسطو تلقی شده است. قابل توجه اینکه در ترجمه اسحاق بن حنین واژهٔ حرب به کار رفته است. (ارسطو، ۱۹۸۰ م: ۱۱۱) که به معنای مطلق جنگ است نه خصوص جنگ دریایی.

می‌شمارد<sup>۱</sup> و جبرگرایی را واضح‌البطلان تلقی می‌کند<sup>۲</sup>. (همان، ۱۱۱)

برخی نیز گفته‌اند که ارسطو اصل دو ارزشی بودن قضایا را در خصوص گزاره‌های ممکن استقبالی نفی کرده است. به دیگر سخن، «قضایای شخصیۀ استقبالی فاقد ارزش صدق هستند و برخی پیش‌بینی‌ها هنوز نه صادق‌اند و نه کاذب.» (اکریل: ۱۳۸۰، ۷۸)

به نظر من، این تفسیر از سخن ارسطو صحیح نیست و به نفی قانون تناقض که بنیان منطق و فلسفۀ ارسطو است، می‌انجامد. اصل تناقض اصلی عقلی و قاعده‌ای کلی است که نه تنها کلیت افرادی دارد \_ به این معنا که شامل همه گزاره‌ها می‌شود \_ بلکه کلیت زمانی نیز دارد بدین معنا که بر هر گزارۀ مفروضی در همه زمان‌ها صادق است. تخصیص زمانی قانون تناقض، مانند تخصیص افرادی آن، به معنای پذیرش بطلان این قاعده است که هرگز ارسطو بدان تن نمی‌دهد. اگر کسی گزاره‌های شخصی ناظر به آینده را پیش از رسیدن زمان موعود فاقد ارزش صدق بداند، در واقع، ارتفاع نقیضین از آن گزاره را پذیرفته و گفته است که گزارۀ مورد نظر تا پیش از زمان موعود، نه صادق است نه کاذب، و ارسطو هرگز به چنین نتیجه‌ای تن نمی‌دهد.

تفسیر صحیح سخن ارسطو آن است که وی اصل امتناع تناقض را، هرچند درباره گزاره‌های شخصی مربوط به آینده نیز جاری می‌داند - و بنابراین، «الف یا صادق است یا کاذب» - اما جریان آن به نحو تردید است نه تعیین، به عبارتی، نه خصوص صدق آن گزاره ضرورت دارد و نه خصوص کذب آن بلکه آن چه ضرورت دارد آن است که این گزاره به نحو تردید یا صادق است یا کاذب. به دیگر بیان، از میان دو گزارۀ «فردا جنگ دریایی واقع می‌شود» و «فردا جنگ دریایی واقع نمی‌شود» به نحو مردد، یکی صادق و دیگری کاذب است و تا پیش از فرارسیدن زمان موعود، صدق و کذب آن تعیین ندارد، چرا که تعیین صدق یا کذب آن، مستلزم این است که وقوع یا عدم وقوع این رویداد، پیش از فرارسیدن زمانش و پیش از واقعیت یافتن آن (وجود یا عدم) ضرورت یابد، در حالی که امور پیش از وقوع، بر امکان باقی هستند و ضرورتی ندارند. و این همان چیزی است که بعدها در فلسفۀ اسلامی به ضرورت به شرط محمول تفسیر شد ضرورتی که به گمان برخی، امور گذشته و حال از آن برخوردارند و امور آینده فاقد آن هستند. نکته اساسی در این‌جا آن است که از نظر ارسطو جمع میان امکان استقبالی و تعیین صدق یا کذب یکی از متناقضان، صحیح نیست. وی جانب امکان استقبالی را می‌گیرد و از تعیین

۱. فهذا ما يلزم من الامور ا . (همان)

۲. فليست بنا حا إلی أن نروی فی شیء و لا أن نستعد له أو نأخذ أ ، کأننا إن فعلنا ما یجب کان ما یجب؛ و إن لم فعل ما یجب لم یکن ما یجب. (همان)

صدق یا کذب دست می‌کشد. متن سخن ارسطو، بنابر ترجمه اسحاق بن حنین، چنین است: و ذلك ان كل شيء فوجوده الآن او غير وجوده واجب ضرورة؛ و وجوده فيما يستقبل او غير وجوده واجب ضرورة، غير انا اذا فصلنا قفلنا: أحد الأمرين لم يكن واجباً ضرورة، و مثال ذلك أن قولنا ان الحرب ستكون غداً أو لا تكون، واجب ضرورة. فأما قولنا إن الحرب ستكون غداً، فليس بواجب ضرورة. و لا قولنا إنها لا تكون غداً بواجب ضرورة. لكن الواجب ضرورة انما هو أن يكون أو لا يكون. فيجب من ذلك اذ كانت الأفاويل الصادقة انما تجرى على حسب ما عليه الأمور، فمن البين ان ما كان منها يجري على أي الأمرين اتفق و تحتل الضدين فواجب ضرورة أن تكون المناقضة تجرى فيه ذلك المجري. (ارسطو: ۱۹۸۰، ۱۱۲ و ۱۱۳)

### دیدگاه فارابی

فارابی با صراحت بیان می‌کند که امور «ممکنه مستقبله»<sup>۱</sup>، مانند: «زید فردا به بازار می‌رود» و «زید فردا به بازار نمی‌رود»، هر چند متناقض بوده و یکی صادق و دیگری کاذب است، اما این امر فی نفسه و در واقع \_ و نه فقط نسبت به ما \_ به نحو غیر متحصّل<sup>۲</sup> و به تعبیر خود او، «على غير التحصيل في انفسهما» \_ است. (فارابی: ۱۴۰۸، ۱۱۰) از نظر فارابی امکان ندارد که یکی از این گزاره‌ها به نحو متعین صادق و دیگری کاذب باشد، به گونه‌ای که آن که صادق فرض شده، امکان نداشته باشد که کاذب باشد و آن که کاذب فرض شده، امکان نداشته باشد که صادق باشد. نکته مهم در بیان وی تأکید بر این است که این عدم تعین، نه فقط از نظرگاه ما، بلکه امری واقعی و نفس‌الامری است، بدین معنا که چنین اموری در واقع و نفس‌الامر غیر متعین بوده، هر دو طرف وقوع و عدم وقوعشان «ممکن» است، بر خلاف امور اضطراری و گزاره‌های مطلقه که وجودشان در حال یا گذشته فعلیت یافته است. چنین اموری هر چند ممکن است که وقوع و عدم وقوعشان از نظر ما نامعلوم، ولی ممکن باشد، اما در واقع چنین

۱. این دقیقاً همان عنوانی است که اسحاق بن حنین در ترجمه فصل نهم باری ارمیناس ارسطو به کار می‌برد. (ارسطو، ۱۹۸۰: ۱۰۸) و در واقع ریشه اصطلاح امکان استقبالی را باید در همین تعبیر ارسطو و ترجمه اسحاق بن حنین جست. ۲. فارابی، بر واژه تحصيل و تحصيل تکیه دارد در حالی که در ترجمه اسحاق بن حنین و نیز چنان که خواهیم دید، در تعبیرات ابن‌سینا بر واژه تعیین و تعین تکیه رفته است.

نیستند. (همان، ۱۱۰ و ۱۱۱) او می‌گوید:

اما امور ممکنه دو طرف نقیض که برای ما مجهول بوده، صدقش نزد ما غیر محصل می‌باشد، هرگز و در هیچ وقت معلوم نمی‌گردد. و نزد ما محصل نمی‌گردد که صدق در این [طرف] مورد اشاره است و نه در [طرف] دیگر، مادام که آن امر تغییر نکنند و پس از آن که ممکن بود، بالفعل موجود نگردد. و آن امر مادام که معدوم است ممکن است و متناقض ممکن بالطبع مجهول است نه [فقط] نسبت به ما. (همان، ۱۱۱)

فارابی در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که گاهی ممکن به معنای مجهول به کار می‌رود، و آن در اموری است که در واقع از ضرورت برخوردار است (امور اضطراری)، اما ما از آن بی‌خبر هستیم. در چنین موردی اگر بگوییم: «ممکن<sup>۱</sup> آن یکون کذا و آلا یکون» معنایش آن است که «مجهول<sup>۲</sup> عندنا هل هو کذا، او کذا». و از این‌جا دانسته می‌شود که امکان دارای نوعی اشتراک لفظی است. (همان، ۱۱۱ و ۱۱۲) در نظر فارابی ممکن استقبالی تنها در صورتی از حالت امکان و عدم تحصل خارج می‌شود که در خارج موجود گردد. تنها در این حال است که گزاره صادق از آنها نزد ما تحصل می‌یابد.

دلیلی که وی بر عدم تحصل صدق و کذب در ممکنات استقبالی می‌آورد، همان است که از سخن ارسطو به دست می‌آید و آن این‌که: «اگر صدق و کذب دو نقیض در ممکنات استقبالی فی نفسهما به نحو تحصیل (تعیین) باشد، لازم می‌آید همان یک از آنها که فی نفسه به نحو تحصیل صادق است، ضرورتاً موجود شود، و دیگری ضرورتاً موجود نشود، چرا که فی نفسه به نحو تحصیل کاذب است. و در این صورت، هیچ چیزی فی نفسه و در طبیعت خود ممکن نخواهد بود.» (همان، ۱۱۲)

اما ممکن نبودن امور آینده توالی فاسدی در پی دارد، از قبیل:

- ۱) منتفی شدن امور ارادی؛
- ۲) منتفی شدن اختیار؛
- ۳) منتفی شدن کارهایی که از روی تأمل و اندیشه (رویه) صورت می‌گیرد؛
- ۴) منتفی شدن آمادگی برای دستیابی به خیر منتظر و دفع شر متوقع؛
- ۵) منتفی شدن هماهنگی و تناسبی که در امور طبیعی و صناعی هست برای آن‌که حالت خاصی بیابد.

وی پس از برشمردن این توالی فاسد می‌گوید: «و هذه الاشياء كلها محالة و غیر ممکنه و شنة». (همان، ۱۱۳) و نتیجه می‌گیرد که صدق و کذب طرفین تناقض در ممکنات استقبالی در

واقع و نفس الامر به نحو غیر محصل و غیر معین است. (همان) فارابی در پایان این بحث، که پایان بخش کتاب باری ارمیناس نیز هست، این نکته را بیان می‌کند که ممکن مشترک لفظی بوده، دارای چهار معنا است که چهارمین آنها، چیزی است که در زمان حال موجود نیست، و در هر زمان از آینده آماده است که موجود شود یا نشود، و باید بدانیم که «ممکن حقیقی از میان چهار معنایش، همین معنای چهارم است.» (همان، ۱۱۴)

### تحلیل و بررسی

در مسئله امکان استقبالی و تعین صدق، چنان که ملاحظه شد، دیدگاه فارابی همان دیدگاه ارسطو بنابر تفسیر برگزیده وی است. این تفسیر از سخن ارسطو را فارابی با صراحت در شرحی که خود بر کتاب باری ارمیناس ارسطو نگاشته، بیان می‌کند و دیگر تفسیرها را نادرست می‌شمارد. به نظر فارابی، ارسطو برخلاف آنچه اکثر مفسران کلام وی گفته‌اند، عدم تعین صدق گزاره‌های استقبالی را، پیش فرض قرار نمی‌دهد تا بر پایه آن، امکان استقبالی را اثبات کند، بلکه به عکس، تحقق امور ممکن، به ویژه در امور اختیاری را پیش فرض قرار می‌دهد و بر پایه آن دیدگاه صحیح را که عدم تعین صدق دو طرف نقیض در گزاره‌های استقبالی است، نتیجه می‌گیرد. (همو: ۱۴۰۹، ۸۴)

دلیل فارابی بر این امر آن است که وجود امکان دو طرف، در امور ارادی و اختیاری امری بدیهی و فطری است و در امور فطری، دلیل و برهان آوردن، بجا و شایسته نیست.<sup>۱</sup> (همان، ۸۵) در این جا فارابی هرچند مشکل ارادی و اختیاری بودن افعال آدمی را حل می‌کند، اما این راه حل، در مورد مسئله تعلق علم الهی به امور آینده، پرسشی (یا شبهه‌ای) را مطرح می‌کند و آن این که اگر صدق و کذب دو طرف نقیض در این گزاره‌ها هنوز در واقع و نفس الامر \_ نه فقط به لحاظ نگاه ما \_ متعین نیست، این گزاره‌ها از قلمرو علم ازلی الهی خارج خواهد بود. و اگر بگویید خداوند می‌داند که از میان دو نقیض، کدام یک واقع می‌شود، پس همان صادق خواهد بود. بنابراین، دیگر نمی‌توان از عدم تعین صدق این گزاره‌ها در واقع و نفس الامر سخن گفت.

۱. آن چه در این جا به لحاظ روش‌شناسی شرح فارابی بر کلام ارسطو قابل توجه است، آن است که فارابی رأی ارسطو را بر پایه آن چه به نظر وی صحیح است، تفسیر می‌کند. از نظر وی، «اگر کسی امکان استقبالی را \_ که امری بدیهی و فطری است \_ با استناد به چیزی که از وضوح کمتری برخوردار است، اثبات کند، کاری ناصواب کرده است، لکن ارسطو کاری ناصواب \_ یا بدین پایه ناصواب \_ نمی‌کند، پس ارسطو امکان استقبالی را ...». از این رو، فارابی به جای استناد به عبارتهای ارسطو و شاهد آوردن از سخنان وی در تأیید تفسیر خود، بر بطلان محتوایی تفسیر مقابل و صحت محتوایی تفسیر خود تأکید می‌کند. (ر.ک: فارابی: ۱۴۰۹، ۸۴ \_ ۸۶)

از قضا فارابی در پایان شرح باری ارمینیاس ارسطو این پرسش را مطرح می‌کند:  
 فاذا كان الأمر كذلك، فقد يسئل السائل عن علم الله، عزّ و جلّ، بأحد المتقابلين في  
 الامور الممكنة: هل هو محيط به؟ فان كان كذلك، فكيف حال صدق احد المتقابلين  
 عنده، جلّ ثناؤه: هل صدقه عنده بحسب علمه به على التحصيل، أولاً؟ (همان، ۱۱۰)

اگر صدقش نزد وی و بر حسب علم او، به نحو تحصیل نباشد، آگاهی او از آینده در حدّ  
 آگاهی ما خواهد بود؛ برای مثال به نحو غیر معین می‌داند که «یا زید فردا به بازار می‌رود یا فردا  
 به بازار نمی‌رود.» و این در واقع، جهل از رویدادهای آتی است، و چنین چیزی از نظر فارابی  
 پذیرفتنی نیست. وی، به عنوان یک فیلسوف، در ردّ این احتمال آن را امری شنیع و نامقبول نزد  
 عقل سلیم می‌شمارد آن‌گاه به عنوان یک متکلم الهی که همواره به آموزه‌های دینی نظر دارد و  
 حکمتی الهی را می‌جوید، چنین عقیده‌ای را بر خلاف آموزه ادیان الهی می‌شمارد، که بر احاطه  
 علمی خداوند به همه رویدادهای گذشته و حال و آینده تأکید دارد. و در گام سوم، به بعد  
 اجتماعی این باور توجه می‌دهد و چنین عقیده‌ای را به حال مردم زیان‌بار می‌شمارد.<sup>۱</sup> (همان، ۱۰۳)  
 اما اگر صدقش نزد وی و بر حسب علم او، به نحو تحصیل باشد، شبهه‌ای را که ارسطو  
 بیان کرده است، پیش می‌آید؛ یعنی ضروری بودن رویدادهای آینده، و این مستلزم منتفی شدن  
 اراده و دیگر توالی فاسدی می‌شود که ارسطو برشمرده و فارابی نیز خود بدان پرداخته است.  
 علاوه بر آن، لازم می‌آید که از نظر ادیان نیز که خداوند را عالم به رویدادهای آتی می‌دانند،  
 انسان در هیچ یک از افعال خود مختار نباشد، و در نتیجه، کیفر و پاداش الهی \_ که به افعال غیر  
 ارادی انسان تعلق گرفته، از روی عدالت نخواهد بود. و اینها نیز اموری است که اولاً، شنیع  
 است، ثانیاً، هیچ یک از ادیان نمی‌پذیرند و ثالثاً، چنین باورهایی به حال مردم زیان‌بار است.  
 (همان، ۱۰۴)

فارابی پس از بیان پاسخ دیگران و غیر کافی شمردن آن، به بیان پاسخ خود می‌پردازد.  
 حاصل سخن وی آن است که ضرورت، گاهی مربوط به ملازمه میان مقدم و تالی است و گاهی  
 مربوط به خود تالی. در این استدلال، این دو ضرورت با هم مشتبه شده است. ضرورتی که در  
 صورت تعلق علم خداوند به حوادث آینده، برقرار است، به یک جمله شرطیه تعلق می‌گیرد و  
 حاکی از وجوب ترتب تالی بر مقدم است:

۱. متن سخن فارابی چنین است: «و ذلك شنع و غير مقبول، و الملل كلها وارد بغیر ذلك، و يشبه أن يكون ضاراً جداً في  
 ان يعتقد الناس ذلك.»



«بالضرورة اگر خداوند از پیش بداند که زید فردا به بازار می‌رود، او فردا به بازار خواهد رفت.»  
آن چه با امکان استقبالی ناسازگار است، آن است که تالی جمله بالا ضرورت داشته باشد؛  
یعنی «بالضرورة زید فردا به بازار خواهد رفت.» و ما با هیچ استدلال معتبری نمی‌توانیم  
از دو مقدمه:

بالضرورة اگر خدا بداند که فردا زید به بازار می‌رود، او فردا به بازار خواهد رفت.  
لکن خدا می‌داند که زید فردا به بازار خواهد رفت.  
چنان نتیجه‌ای بگیریم، نتیجه این دو مقدمه تنها آن است که:  
«زید فردا به بازار خواهد رفت.»

این پاسخ بعدها در سخنان توماس آکوئیناس مطرح شد و سپس پلانتینگا، فیلسوف معاصر  
دین، تقریر تازه‌ای از آن ارائه داد. (سعیدی مهر: ۱۳۷۵، ۵۲ - ۵۴)  
به نظر نگارنده، تلاش فارابی برای جمع میان امکان استقبالی و علم الهی به حوادث آینده،  
ناکام است، به دلیل آن که امکان استقبالی، چنان که فارابی خود بدان تصریح کرده، با تعیین  
نفس الامر صدق گزاره‌های ناظر به آینده ناسازگار است در حالی که علم الهی به حوادث آینده  
مستلزم تعیین صدق چنین گزاره‌هایی است.

اگر گزاره «زید فردا به بازار خواهد رفت» را «الف» بنامیم، می‌گوییم:  
اگر خداوند بداند «الف»، آن گاه صدق الف متعین است.  
لکن خداوند می‌داند الف.  
پس صدق الف متعین است.  
آن گاه نتیجه فوق را مقدمه استدلال زیر قرار می‌دهیم:  
اگر الف ممکن باشد، صدق الف متعین نخواهد بود.  
لکن صدق الف متعین است.  
پس الف ممکن نیست.

حاصل آن که فارابی باید میان علم الهی به حوادث آتی و امکان استقبالی آنها، یکی را  
برگزیند.

## دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در فصل دهم کتاب *العبارة* با عنوان «فی تحقیق حال التناقض و مراتب اصنافها  
فی اقسام الصدق و الکذب المتعین و غیر المتعین» به بررسی مسئله پیش گفته می‌پردازد. مطالب

این فصل کاملاً ناظر به سخنان ارسطو است. ابن‌سینا در همان عنوان فصل به موضع خویش در مسئله پیش‌گفته اشاره کرده است؛ و آن این‌که: اطلاق قانون امتناع تناقض بر یک گزاره مستلزم تعین صدق و یا کذب آن نیست:

نخستین چیزی که دربارهٔ ایجاب و سلب باید دانسته شود، حال تناقض است که ایجاب می‌کند به خاطر صورتش \_ و نه مادهٔ خاصش \_ یکی از دو گزاره [متناقض] به نحو متعین یا به نحو غیر متعین صادق و دیگری کاذب باشد. (ابن‌سینا: ۱۹۵۲، ۶۶)

وی در ادامه بحث از تناقض و تشریح شروط آن، این نکته را شایان توجه می‌شمارد که گزاره‌های متناقض از نظر تقسیم‌شان به صادق و کاذب، یکسان نیستند، چرا که صدق و کذب در محصورات هم به دلیل ذات گزاره و هم به دلیل طبیعت امر، متعین است، و نیز در گزاره‌های شخصی زمانی که مربوط به گذشته و یا حال است، چرا که زمانی که تحقق یافته یکی از دو امر متناقض را بالضروره به دیگری ملحق کرده است. (و این ضرورت همان است که ضرورت به شرط محمول نام گرفته است.) اما در گزاره‌های متناقض شخصی مربوط به آینده، نه از جهت طبیعت امور و نه به دلیل حصول سببی معین، ضرورت ندارد که صدق و یا کذب، تعین یافته باشد، چرا که وقتی محمولی در واقع، برای موضوعی تعین می‌یابد، این تعین یا به دلیل اقتضای طبیعت موضوع است و یا به دلیل وجود سببی معین چرا که هر امر ضروری، ضرورتش یا لذاته است و یا به دلیل سببش. (همان، ۷۰ \_ ۷۱) آن‌گاه ابن‌سینا تصریح می‌کند که:

اگر در گزاره‌های یاد شده [یعنی گزاره‌های شخصی مربوط به آینده] صدق و یا کذب، متعین باشد، به گونه‌ای که هر ایجاب و یا سلبی، بعینه یا صادق باشد و یا کاذب، در این صورت هر امری در آینده ضرورتاً یا واقع می‌شود و یا واقع نمی‌شود، زیرا هر گاه کسی بگوید: «فلان چیز روی می‌دهد» و صدق یا کذب آن متعین باشد، و دیگری بگوید: «آن چیز روی نمی‌دهد»، و صادق یا کاذب بودن آن متعین باشد، و اگر فرض کنیم که اولی صدقش متعین باشد، امکان ندارد که آن امر روی ندهد؛ و اگر فرض کنیم که دومی صدقش متعین باشد، امکان ندارد که آن امر روی ندهد؛ چون در صورت صادق بودن گزارهٔ حاکی از عدم وقوع آن رویداد، امکان ندارد که آن رویداد واقع شود، و به عکس زیرا گزاره اگر صادق باشد، رویداد محقق است، و اگر رویداد محقق باشد، گزاره صادق است. (همان، ۷۱)

چنان که ملاحظه می‌شود، ابن‌سینا تصریح می‌کند که در صورت تعین صدق یکی از دو گزاره متناقض \_ و به تعبیری، تعین صدق و یا کذب هر گزاره‌ای \_ وقوع یا عدم وقوع حادثه‌ای که آن گزاره حکایت از آن دارد، به نحو تعیین ضروری خواهد بود، و این امری است که از نظر

بوعلی محال است. حوادث خاص آینده هنوز در بوته امکان است و نه تنها از ناحیه خود واجد ضرورت نیست، بلکه از ناحیه سببش نیز هنوز واجد ضرورت نشده است. از نظر ابن سینا، تعیین صدق یا کذب گزاره‌های مربوط به آینده موجب می‌شود که «چیزی بر سبیل اتفاق نباشد، به گونه‌ای که وقوع و عدم وقوع آن هر دو جایز (ممکن) باشد، بلکه همه چیز ضروری خواهد بود.» (همان، ۷۱-۷۲) و آنچه موجب این امر شده آن است که صدق یا کذب گزاره استقبالی، پیش از فرارسیدن زمانش، متعین باشد.

گفتار ابن سینا در این فصل و نیز رأی نهایی وی \_ بر خلاف کلام ارسطو \_ کاملاً روشن است، گویا وی در مقام شرح کلام ارسطو و رفع ابهام از آن بوده است به ویژه آن که در ادامه سخن تصریح می‌کند که «آنچه در تعلیم اول بیان شده، بدین صورت [ که بیان کردم] باید فهمیده شود» (همان، ۷۳) وی با اشاره به سخن آن دسته از مفسران کلام ارسطو که گفته‌اند: «ارسطو در ابتدای سخن خود ضرورت را اثبات و امکان را نفی کرده و سپس از آن بازگشته و امکان را اثبات کرده است.» این تفسیر را نادرست می‌شمارد. از نظر ابن سینا، اساساً غرض منطقی به اثبات (یا نفی) امکان تعلق نمی‌گیرد، و این امر بر عهده صنعت دیگری (فلسفه) است. مقصود منطقی جز آن نیست که درباره صدق و کذب و نحوه تعیین و عدم تعیین آن سخن بگوید و این که تعیین صدق در برخی از امور، مستلزم محال است و با آنچه ظاهر و مشهور است (ممکن بودن امور آینده) منافات دارد. (همان، ۷۳ \_ ۷۴)

### نقد و بررسی دیدگاه ارسطو و ابن سینا

پیش از آن که به نقد و بررسی این دیدگاه بپردازیم، یادآور می‌شویم که در الهیات مسیحی، در بحث ناسازگاری علم پیشین الهی با اختیار انسان، برخی برای حل مشکل با استناد به تفسیر بیان شده از سخن ارسطو در نهمین بخش کتاب عبارت گفته‌اند: که «پیامد مستقیم این استدلال این است که به هیچ گزاره ممکن استقبالی نمی‌توان علم پیدا کرد، حتی توسط یک عالم دانای مطلق.» (Zagzebski: 1997, 292) که یک دانای مطلق در زمان t۱ به همه گزاره‌های صادق در آن زمان علم دارد، و گزاره ناظر به زمان‌های آینده، هنوز صادق نشده‌اند، و در نتیجه، دانای مطلق بودن وی، مقتضی تعلق گرفتن علم وی به صدق چنین گزاره‌هایی نیست. پس خداوند اساساً به افعال اختیاری انسان در آینده علم ندارد تا سازگاری یا عدم سازگاری آن با اختیار انسان مطرح شود.

برای ارزیابی این دیدگاه باید حقیقت صدق را تحلیل کنیم و ببینیم که آیا صدق، یک وصف ثبوتی و نفس‌الامری برای گزاره است و تعلق و عدم تعلق علم انسان یا غیر انسان به آن،

نقشی در اتصاف و عدم اتصاف گزاره به صدق ندارد و یا آن که این گونه نیست. تفسیر رایج و سنتی صدق که مورد قبول حکمای مسلمان، از جمله ابن سیناست، و منطق ارسطو مبتنی بر آن است، عبارت است از مطابقت گزاره با واقع و نفس الامر. با اندکی تأمل روشن می شود که شرط لازم و کافی برای صادق بودن گزاره «الف» تحقق محکی آن در نفس الامر و به تعبیری، مطابقت آن با واقع و نفس الامر است.

البته باید توجه داشت که واقع و نفس الامر محدود به وجود عینی و خارجی که بالفعل وجود داشته باشد نیست، قضیه باید با آن چه خود از آن حکایت می کند، مطابقت داشته باشد. «یک وقت هست که قضیه از یک واقعیت خارجی عینی بالفعل حکایت می کند، در این صورت، راست بودن آن به این است که واقعیت خارجی بالفعلی موجود باشد و با قضیه تطبیق کند. و یک وقت هست که قضیه از مرتبه ذات ماهیت حکایت می کند و بیان می کند که فلان ماهیت به حیثی است که هر گاه موجود بشود باید فلان صفت را دارا باشد، راست بودن این جور قضایا به این است که ماهیت در مرتبه ذات خود چنین شأنی را داشته باشد، مثل جمیع قضایای مستعمله در علوم؛ و گاهی یک قضیه از حقیقت ذهنی یک شیء حکایت می کند، در این حال راست بودن این قضیه به این است که آن شیء در ذهن دارای آن خاصیت باشد.» (مطهری: ۱۳۶۰، ۱۹۰) حاصل آن که صدق عبارت است از مطابقت قضیه با آن چه آن قضیه از آن حکایت می کند، خواه مربوط به زمان گذشته یا حال باشد و خواه مربوط به زمان آینده، چنان که گاهی از مرتبه ذات و شأنی یک موضوع حکایت می کند و گاهی از حالت ذهنی یک شیء حکایت می کند. در همه این موارد قضیه در صورت مطابقت با محکی خود، صادق و در غیر این صورت، کاذب خواهد بود، اما تعلق یا عدم تعلق علم ما به این مطابقت، هیچ دخالتی در اتصاف گزاره به صدق یا کذب ندارد.

از سوی دیگر، اصل امتناع تناقض، که آن هم یک حقیقت ثبوتی و نفس الامری است، بیان گر آن است که مفاد هر گزاره ای در ظرف خود، یا محقق است یا غیر محقق و این به نحو تعین است، چرا که هر چه در واقع هست، به نحو متعین هست. عدم تعین مربوط به عالم ذهن و تشخیص و علم است، نه واقع و نفس الامر. در نتیجه، صادق بودن یا نبودن گزاره نیز در واقع متعین است، و ابهام و تردید و عدم تعین تنها مربوط به مقام اثبات و علم و معرفت ما به صدق و کذب گزاره است.

شاید به دلیل همین نکته باشد که ابن سینا در منطق اشارات و تنبیهات که «ظاهراً آخرین نوشته ابن سینا و از برجسته ترین آثار اوست (خراسانی: ۱۳۷۷، ۶) درباره عدم تعین صدق و کذب برخی از گزاره های ممکن، اظهار نظر قطعی نمی کند و آن را به جمهور قوم نسبت می دهد. متن

سخن ابن سینا چنین است:

اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالاجاب و السلب على جهة تقتضى لذاتها ان يكون احدهما \_ بعينه او بغير عينه \_ صادقاً و الآخر كاذباً، حتى لا يخرج الصدق و الكذب منهما، و إن لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم. (ابن سینا: ۱۳۸۱، ۱۰۵)

تأکید ابن سینا در این عبارت بر آن است که تعین و عدم تعین صدق و کذب یک گزاره هیچ کدام شرط تناقض نیست و تناقض اقتضای آن را ندارد و صحت این اصل منوط به آن نمی‌باشد، بلکه شرط تناقض همان اقتسام است به هر صورت که باشد؛ یعنی صدق و کذب از دایره متناقضان خارج نشود، به گونه‌ای که هیچ کدام صادق یا کاذب نباشند و یا هر دو با هم صادق و یا کاذب باشند، بلکه باید از دو گزاره متناقض لزوماً یکی صادق و دیگری کاذب باشد، خواه به نحو متعین و خواه به نحو غیر متعین. اما این که آیا گزاره‌هایی هستند که صدق و کذب در آنها متعین نباشد؟ پرسشی است که ابن سینا در این جا خود بدان پاسخ نمی‌گوید و تنها نظر مشهور را درباره آن نقل می‌کند که مطابق است با دیدگاه ارسطو بنابر تفسیری که ابن سینا در منطق شفا از آن ارائه کرده است.

این در حالی است که ابن سینا کمی قبل‌تر، پس از بیان امکان عام، امکان خاص و امکان اخص، از معنای چهارمی برای امکان، موسوم به امکان استقبالی، سخن می‌گوید که شاید از آن، ادعان ابن سینا به نوعی از امکان و عدم ضرورت و تعین برای امور آینده که امور گذشته و حال فاقد آن هستند، استفاده شود:

و قد يقال: ممکن و يفهم منه معنى آخر، و هو أن يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب، بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال: فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن. (همان، ۹۱ و ۹۲)

اما با تأمل بیشتر دانسته می‌شود که از این کلام نیز نمی‌توان رأی نهایی ابن سینا را درباره امکان استقبالی به دست آورد تا گفته شود که پذیرش امکان استقبالی، بنابر استدلالی که ابن سینا، خود در شفا بیان کرده، مستلزم غیر متعین دانستن صدق و کذب گزاره‌های ناظر به آینده است. توضیح این که ابن سینا در این عبارت به نحو مشروط می‌گوید: «پس هر گاه آن معنا [یعنی معنای ناظر به آینده] وجود و یا عدمش در هر زمانی که برای آن در آینده فرض شود،

ضروری نباشد، ممکن خواهد بود.» و این قضاوتی است مشروط درباره امکان استقبالی گزاره‌های ناظر به آینده. اما به راستی رأی ابن‌سینا درباره ضرورت یا عدم ضرورت رویدادهای آینده چیست؟ این مطلب، چنان که وی در شفا بیان کرده، مربوط به منطق نیست، بلکه باید آن را در جایی دیگر جست. (ر.ک: همو: ۱۹۵۲، ۷۴) آشنایان با حکمت بوعلی به خوبی می‌دانند که قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و «عدم تخلف معلول از علت تامه» به ضمیمه منتهی شدن همه رویدادها به واجب بالذات که از علمی عنایی به همه حوادث برخوردار است و منشأ صدور و پیدایش آنهاست، از اصول پذیرفته شده حکمت سینوی است، و این اصول به وضوح حاکمیت ضرورت بر همه امور را اقتضا دارد و جایی برای امکان و عدم ضرورت باقی نمی‌گذارد و اگر تردیدی درباره امور آینده وجود دارد، به جهل و عدم آگاهی ما از سلسله علل و اسباب است. بنابراین، وقتی می‌گوییم: «جنگ دریایی فردا ممکن است رخ دهد و ممکن است رخ ندهد»، معنایی جز این ندارد که: «من نمی‌دانم که رخ می‌دهد یا رخ نمی‌دهد.» هر چند در واقع، سلسله علل و عوامل به گونه‌ای است که «یا ضرورتاً رخ می‌دهد و یا ضرورتاً رخ نمی‌دهد.»

### دیدگاه نصیرالدین طوسی

محقق طوسی در شرح سخن نخست ابن‌سینا به خوبی به نکته یاد شده توجه کرده است. به باور وی، هرچند جمهور قوم گمان کرده‌اند که صدق یا کذب گزاره‌های ناظر به آینده در واقع و نفس الامر غیر متعین است، اما مقتضای تحقیق چیزی دیگر است، چرا که رویدادها در نفس الامر مستند به عللی است که به واسطه آن وجوب می‌یابد و بدون آن، ممتنع می‌شود. و سلسله این علل به علت نخستین می‌رسد که همان گونه که در علم الهی تبیین شده، واجب بالذات است. از سخن وی به دست می‌آید که عدم تعین یکی از دو طرف گزاره‌های ناظر به آینده امری است که در قیاس با ما (و به دلیل عدم احاطه علمی ما به سلسله علل و معلولات و نظام حاکم بر هستی) مطرح می‌شود. متن سخن وی چنین است:

و أمّا الاستقبالی ففی عدم تعین احد طرفیه نظر أ هو كذلك فی نفس الامر ام بالقیاس الینا، و جمهور القوم یظنونہ كذلك فی نفس الأمر و التحقیق یأباه، لاستناد الحوادث فی أنفسها الی علل تجب بها و تمتنع دونها و انتهاء العلل الی علة أولى یجب لذاتها کما بین فی العلم الالهی. (طوسی: ۱۳۷۵، ۱۷۸)

وی در شرح سخن اخیر ابن‌سینا در بیان معنای امکان استقبالی تعبیر «و انما اعتبره من اعتبره...» (همان، ۱۵۶) را به کار می‌برد که مشعر به انکار پذیرش این معنا از سوی اوست، در

حالی که در بیان دیگر معانی امکان چنین تعبیری را نیاورده است، چنان که در *اساس الاقتباس* نیز در بیان این معنای امکان می‌گوید:

و قومی دیگر که اعتبار امکان مجرد کرده‌اند گفته‌اند: هر حکم که در ماضی و حال اعتبار کنند لامحالة یا جانب ایجاب بالفعل حاصل آمده باشد یا جانب سلب و آن به سبب ضرورتی بوده باشد که علت وجوب و امتناع آن حکم باشد. پس به آن اعتبار آن حکم از قبیل ممکنات نبود. و بر این قاعده ممکن هر آن حکمی باشد که ضرورت طرفین از او مسلوب بود، و هنوز در حیز امکان بود؛ یعنی حصول هر یکی از جانبین در وقت حکم متوقع بود، و این امکان را استقبالی خوانند. (همو: ۱۳۶۰، ۱۳۷ و ۱۳۸)

تعبیر «قومی دیگر که اعتبار امکان مجرد کرده‌اند...»، مشعر به عدم پذیرش این معنا از سوی اوست، به ویژه آن که در بیان هیچ یک از دیگر معانی امکان چنین تعبیری را به کار نبرده و به جای آن گفته است «یکی از وجوه استعمال امکان آن است که ... و وجهی دیگر از وجوه استعمال ممکن آن است که ... و وجهی دیگر آن است که ...» (همان، ۱۳۶ و ۱۳۷)

### بررسی دیدگاه نصیرالدین طوسی

نکته اساسی که در کلام این محقق بزرگ جایش خالی است آن است که حتی اگر موجبت علی و معلولی و منتهی شدن سلسله علل به علت نخستین را نیز نپذیریم و تصادف و اتفاق را بر رویدادها جاری بدانیم، باز هم گزاره‌های شخصی ناظر به آینده، به نحو تعیین و نه تردید، یا صادق‌اند یا کاذب و اگر تردیدی هست مربوط به مقام اثبات و علم و معرفت ما به صدق و کذب آن گزاره است، زیرا در جهان ممکن که ما زیست می‌کنیم از میان دو طرف نقیض، یکی محقق می‌شود؛ وجود یا عدم؛ و هر کدام که محقق شود، گزاره مربوط به آن همواره صادق است و گزاره مربوط به نفی آن، همواره کاذب است، نهایت چیزی که هست این که در گزاره‌های استقبالی ما نمی‌دانیم و نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم که کدام طرف واقع خواهد شد، و این جهل، ممکن است نسبت به رویدادهای گذشته و یا حال نیز مصداق یابد.

نکته مهم آن است که یک گزاره شخصی با حفظ همه قیود آن، اگر صادق باشد، برای همیشه صادق است و اگر کاذب باشد، برای همیشه کاذب است و به هیچ وجه نمی‌توان در مقام ثبوت و واقع خارجی، تردیدی در صدق و کذب آن راه یابد. بنابراین، حتی اگر امکان استقبالی را بپذیریم، پذیرش آن، مستلزم عدم تعین ثبوتی و نفس‌الامری صدق و کذب گزاره‌های شخصی استقبالی نخواهد بود. و این همان نکته اساسی است که در کلام ارسطو از آن غفلت شده است،

چرا که ارسطو ملازمه میان «امکان استقبالی و عدم تعین صدق گزاره‌های شخصی استقبالی» را پذیرفته است و اگر گفته شود که مقصود وی عدم تعین در مقام اثبات و در ارتباط با علم ماست، می‌گوییم، در این صورت، عدم تعین صدق اختصاص به گزاره‌های شخصی استقبالی نخواهد داشت و هر موردی را که جهل ما نسبت به آن فرض شود، فرامی‌گیرد.

### دیدگاه حکمت متعالیه

صدرالمتألهین در اسفار فصلی را با عنوان «فی استقراء المعانی التی یستعمل فیها لفظ الامکان» به بحث درباره امکان استقبالی و عدم تعین صدق گزاره‌های شخصی استقبالی اختصاص داده است. (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۵۴ - ۱۴۹) وی در این فصل که ناظر و برگرفته از تحقیق خواجه طوسی در شرح اشارات و تنبیهات است، تصریح می‌کند که امور ممکن ناظر به آینده به لحاظ ایجاب عللشان، همچون امور کنونی و گذشته، واجد ضرورت‌اند، از این رو، «معنای امکان یکی است و نسبتش به آنچه در زمان حال یا آینده برای ممکن ثابت است، یکسان می‌باشد.» (همان، ۱۵۳) آن‌گاه به مسئله عدم تعین صدق و کذب در امکان استقبالی می‌پردازد و آن را نیز همانند خود امکان استقبالی، امری در قیاس با علوم محدود ما می‌شمارد. روشن است که هر گاه ضرورت بر واقع حاکم باشد، و کسی باشد که احاطه علمی به همه علل و اسباب داشته باشد، صدق و کذب گزاره‌های مربوط به آینده در واقع متعین بوده، او نیز از آن آگاه است. بنابراین، در فرض حاکمیت نظام علی و معلولی بر رویدادها، صدق و کذب گزاره‌های استقبالی فقط نسبت به کسی که دانش فراگیری ندارد، غیر متعین، یعنی غیر معلوم است، هرچند در این فرض نیز به لحاظ واقع و نفس الامر متعین است.

در سخنان صدرالمتألهین مطلب تازه چشم‌گیری وجود ندارد. ملا هادی سبزواری نیز در شرح منظومه با ذکر نام به نقل سخنان خواجه طوسی می‌پردازد و در پایان نتیجه می‌گیرد که «آینده و گذشته و حال در این جهت که در نظر ما، غیر متعین و در نفس الامر متعین هستند، و نیز در این جهت که در واقع ضرورت و امتناع دارند و امکان آنها به اعتبار نفس مفهوم می‌باشد، مشترک‌اند.» (سبزواری: ۱۳۷۱، ۲۶۰) آن‌چه محقق سبزواری در شرح منظومه شاید برای نخستین بار آورده، تصریح به نفی ضرورت به شرط محمول در امکان استقبالی است. به گفته وی: «امکان استقبالی عبارت است از سلب همه ضرورات حتی ضرورت به شرط محمول.» (همان، ۲۵۷) این در حالی است که ابن‌سینا، محقق طوسی و صدرالمتألهین هیچ کدام در تعریف امکان استقبالی، نام ضرورت به شرط محمول را نیاورده و نگفته بودند که در امکان استقبالی، ضرورت به شرط محمول نفی می‌شود. ضرورت به شرط محمول در اصل یک اصطلاح منطقی است



حاکمی از آن که هر گاه موضوع گزاره‌ای مشروط به محمول آن در نظر گرفته شود، آن گزاره بالضروره صادق خواهد بود، مثل آن که بگوییم: «انسان به ضرورت ماشی [رونده] است، مادام که ماشی است؛ یعنی با فرض وجود مشی عدمش محال بود.» (طوسی: ۱۳۶۰، ۱۳۳)

علامه طباطبائی نیز امکان استقبالی را به تبع ملا هادی سبزواری، سلب همه ضرورت حتی ضرورت به شرط محمول به شمار می‌آورد. (طباطبائی: ۱۳۶۲، ۴۷) البته وی در بدایة الحکمة به جای «همه ضرورت»، تعبیر «ضرورت سه‌گانه» را به کار می‌برد. (همو، : ) ایشان همچنین به تبع خواجه طوسی، امکان استقبالی را امری می‌داند که بر حسب نظر بسیط عامیانه که به دلیل عدم احاطه به علل و اسباب از حوادث آینده ناآگاه است، اعتبار می‌شود، و گر نه هر امر مفروضی در ظرف خود یا موجود و ضروری است و یا معدوم و ممتنع. (همو: ۱۳۶۲، ۴۷)

انکار امکان استقبالی برای رویدادهای آینده توسط شهید مطهری که از برجسته‌ترین شاگردان علامه طباطبائی به شمار می‌رود، با مخالفت مواجه می‌شود. (مطهری: ۱۳۶۰، ۲۵۱ - ۲۵۳)

انکار وی ریشه در به کار بردن اصطلاح ضرورت به شرط محمول در تعریف امکان استقبالی دارد، که دانستیم آغازگر آن، ملا هادی سبزواری بوده است. اگر امکان استقبالی سلب ضرورت ذاتی، وقتی، وصفی و به شرط محمول باشد، باید پذیرفت که حوادث آینده، ضرورت به شرط محمول ندارند، و در نتیجه، این معنای امکان بر آنها صادق است. آن چه خواجه طوسی و به تبع وی، دیگر حکمای مسلمان گفته‌اند، از نظر شهید مطهری، اثبات ضرورت بالغیر برای حوادث آینده می‌کند نه ضرورت به شرط محمول در حالی که «نقطه مقابل امکان استقبالی ضرورت بالغیر نیست که گفته شود فرقی میان گذشته و حال با مستقبل نیست، بلکه ضرورت به شرط محمول است.» (همان)

از نظر استاد مطهری ضرورت به شرط محمول در منطق و فلسفه دارای دو معنای متفاوت است. در منطق، نظر به عالم ذهن است. هر گاه گزاره‌ای را در ذهن اعتبار کنیم و در آن گزاره، موضوع را مقید به محمول نماییم، آن گاه محمول را بر موضوع حمل کنیم، گزاره ما به شرط محمول اعتبار شده و حمل محمول بر موضوع در چنین گزاره‌ای، ضروری است، زیرا از جهتی از قبیل حمل شیء بر نفس است که ضرورت ذاتی دارد و از نظر دیگر از قبیل ضرورت وصفی است اما عین هیچ کدام نیست، به همین دلیل، آن را جداگانه اعتبار کرده‌اند. از دیدگاه شهید مطهری «از این نظر \_ که نظر منطقی است \_ فرقی میان گذشته و حال و آینده نیست، زیرا اگر محمول را در مرتبه موضوع اعتبار کنیم، قضیه ضروری می‌شود، خواه محمول، مربوط به گذشته و حال باشد یا مربوط به آینده.» (همان، )

بنابراین، امکان استقبالی در مقابل این ضرورت، وجود ندارد، اما نه به دلیلی که خواجه طوسی و به تبع او دیگران گفته‌اند. اما در فلسفه، نظر به عین واقعیت است. فلاسفه «می‌خواهند بگویند: از نظر متن واقعیت، میان گذشته و حال و آینده تفاوت است، هر ماهیتی که متلبس به وجود است نسبت وجود بدان ماهیت ضروری است، زیرا ماهیت متلبس به وجود، موجود است بالضرورة، و این تلبس در مورد گذشته و حال صادق است نه در مورد آینده.» (همان، )

استاد جوادی آملی نیز در درس‌های اسفار خود، امکان استقبالی را می‌پذیرد، اما نقد ملاصدرا را که برگرفته از سخن خواجه طوسی است، ناتمام می‌شمارد. ایشان با استفاده از نکته‌ای که محقق سبزواری در حاشیه شرح منظومه آورده که «امکان استقبالی، امکانی حالی برای محمولی استقبالی است» (سبزواری: ۱۳۷۱، ۲۵۷) بیان می‌کند که ظرف اتصاف به امکان استقبالی، غیر از ظرف اتصاف و تلبس موضوع به محمول است. و «در زمان حال که قضیه متصف به امکان است، چون هنوز ظرف تلبس موضوع به محمول نرسیده است و نظر به زمان گذشته و حال قضیه نیز نمی‌باشد، قضیه فاقد چهار ضرورت ذاتیه، وصفیه، وقتی و به شرط محمول است.» (جوادی آملی: ۱۳۷۵، ۴۲۱)

## تحلیل و بررسی

۱. چنان که ملاحظه شد، نفی امکان استقبالی از گزاره‌های شخصی استقبالی را که ریشه در کلمات بوعلی دارد و در کلام محقق طوسی وضوح یافت، ملاصدرا، محقق سبزواری و علامه طباطبائی دنبال کرده‌اند. مستند ایشان در نفی این امکان همان است که خواجه در منطق اشارات بیان کرده و نکته تازه مهمی را در این خصوص ایشان ارائه نکرده است.

۲. محقق سبزواری از سلب ضرورت به شرط محمول در امکان استقبالی نام می‌برد، در حالی که در سخن ابن‌سینا و نیز محقق طوسی، نامی از سلب ضرورت به شرط محمول در معنای چهارم امکان برده نشده است. سخن محقق سبزواری در بیان معنای چهارم امکان، (امکان استقبالی) بیشتر با آنچه محقق طوسی و به تبع ایشان، صدرالمتألهین، در بیان معنای سوم امکان (امکان اخص) گفته است، تناسب دارد.<sup>۱</sup>

۱. متن سخن محقق طوسی در بیان معنای سوم امکان که با اندک تفاوتی در اسفار آمده، چنین است: «... فهذا الامکان ما یقابل جمیع الضرورات الذاتیه و الوصفیه و الوقتیه ... و الضرورة بشرط المحمول و ان کانت مقابله لهذا الامکان بالاعتبار. فریما یشارکه فی الماده \_ لکنها توصف بتلك الضرورة من حیث الوجود، و توصف بالامکان من حیث الماهیه لا الوجود.» (طوسی: ۱۳۷۵، ۱۵۴)

۳. داخل شدن اصطلاح ضرورت به شرط محمول در معنای چهارم امکان (امکان استقبالی) موجب تحول در فهم معنای امکان استقبالی شد، چنان که برخی از برجسته‌ترین پیروان ملاصدرا را به نقد سخن وی و صحیح دانستن اتصاف گزاره‌های استقبالی به این معنای امکان واداشت. حقیقت آن است که معنای معهود امکان استقبالی که از ارسطو آغاز شد و در کلام ابن‌سینا و خواجه بازتاب یافت، ناظر به تفاوت میان گذشته و حال از یک سو و آینده از سوی دیگر است، از این جهت که اولی ضرورت یافته، خواه ضرورت بالذات و خواه ضرورت بالغیر، و دیگری هنوز ضرورت نیافته است. از این رو، محقق طوسی، با استناد به ضرورت بالغیر حوادث آتی، عدم تعیین آن را در واقع و نفس‌الامر انکار می‌کند و آن را امری تلقی می‌کند که برای جاهل به علل و اسباب مطرح می‌شود نه برای کسی که بر همه علل احاطه علمی دارد.

حاصل آن که نقد شهید مطهری بر اساس فهمی است که ایشان از معنای امکان استقبالی دارد و این فهم، غیر از آن چیزی است که از سخن ابن‌سینا و محقق طوسی در بیان معنای چهارم امکان استفاده می‌شود.

۴. در پاسخ به نقد شهید مطهری می‌توان گفت: اگر نگاه به زمان حال باشد، ضرورت بالغیر رویدادهای آینده نیز همچون ضرورت به شرط محمول آنها منتفی است و اگر نظر به ظرف خاص رویدادهای آینده باشد، ضرورت به شرط محمول آنها نیز همچون ضرورت بالغیر آنها، محقق است چرا که هر ممکن موجودی، محفوف به این دو ضرورت است، و این دو ضرورت هرچند یکی مقدم بر وجود پدیده ممکن و دیگری متأخر از وجود آن است، باید توجه داشت که این تقدّم و تأخّر، زمانی نیست، بلکه رتبی است، و در واقع، این دو ضرورت، معیت زمانی دارند و ملازم با یکدیگرند، چرا که تنها با حصول علت تامه است که وجود شیء ضرورت بالغیر می‌یابد و هم‌زمان با تحقق آن، شیء موجود می‌شود و هم‌زمان با پیدایش شیء، آن شیء ضرورت به شرط محمول می‌یابد.

۵. تفکیک شهید مطهری میان معنای منطقی و معنای فلسفی ضرورت به شرط محمول، نکته‌ای دقیق و صحیح است، هرچند با مراجعه به سخنان محقق طوسی در *اساس الاقتباس* و نیز منطق *شرح اشارات و تنبیهات* ملاحظه می‌شود که آنچه ایشان در منطق در بیان معنای ضرورت به شرط محمول آورده، همان چیزی است که شهید مطهری در بیان معنای فلسفی ضرورت به شرط محمول آورده است<sup>۱</sup>، و می‌توان سخن شهید مطهری را نقدی صائب بر محقق

۱. متن سخن محقق طوسی در منطق شرح اشارات و تنبیهات چنین است: «و الضرور بشرط المحمول لا یخلو عنها ابداً. فانک اذا قلت: «ج، ب» فانه یكون بالضرور ب حالکونه ب، و هی ضرور متأخر عن الوجود لا به.» ←

طوسی دانست که در تعریف ضرورت به شرط محمول در منطق، نگاهی فلسفی و هستی‌شناختی در کار آورده است.

۶ درباره اشکالی که استاد جوادی آملی بر کلام صدرالمتألهین در نفی امکان استقبالی آورده‌اند باید گفت: اگر در امکان استقبالی، ظرف اتصاف به امکان را زمان حال در نظر بگیریم، باید بگوییم همان گونه که رویدادهای آینده، به دلیل فرا نرسیدن زمان اتصاف و تلبس موضوع به محمول و تغایر زمان و ظرف آن با زمان اتصاف به امکان، فاقد ضرورت و ممکن‌اند، رویدادهای گذشته نیز به دلیل سپری شدن، فاقد ضرورت و ممکن هستند، چرا که با این نگاه، در این گزاره‌ها نیز زمان اتصاف موضوع به محمول غیر از زمان اتصاف به امکان است. همان گونه که «کسوف سال آینده»، به دلیل عدم تحقق در زمان حال، در این زمان ممکن و غیر ضروری است، «کسوف سال گذشته» نیز درست به همین دلیل، ممکن و غیر ضروری است. و اما اگر ظرف اتصاف به امکان را همان ظرف اتصاف موضوع به محمول در نظر بگیریم، در صورتی که نظام علی و معلولی را منکر شویم، میان گذشته و آینده این تفاوت خواهد بود، که گذشته از ضرورت به شرط محمول که ناشی از فعلیت یافتن تلبس موضوع به محمول است، برخوردار می‌باشد، ولی آینده فاقد چنین ضرورتی است، و در صورتی که نظام علی و معلولی را بپذیریم، که حکمای مسلمان می‌پذیرند، میان آن دو تفاوتی نخواهد بود.

بلکه باید گفت اگر ظرف اتصاف به امکان، زمان حال باشد و ظرف اتصاف موضوع به محمول، زمان آینده، ثبوت آن محمول برای موضوع، نه ممکن است و نه واجب، بلکه ممتنع خواهد بود، زیرا وقوع «کسوف سال آینده» در زمان حال، محال است، چنان که وقوع «کسوف سال گذشته» نیز در زمان حال، محال است. از این‌جا معلوم می‌شود که زمان حال، نه ظرف اتصاف به امکان، بلکه ظرف صدق و کذب قضیه است، و البته اگر گزاره‌ای صادق باشد، با حفظ همه قیود آن، بالضروره همیشه صادق خواهد بود، چنان که اگر کاذب باشد، با حفظ همه قیود آن، همیشه، از جمله در زمان حال، کاذب خواهد بود و این خود نکته دیگری است که نشان می‌دهد، صدق و کذب گزاره استقبالی، در واقع، در زمان حال متعین است، هرچند برای ما نامعلوم باشد.

→ (طوسی: ۱۳۷۵، ۱۴۷) وی در اساس الاقتباس می‌گوید: «و اما ضرورت را به آن معنا که لاحق شود حمل را بعد از حصولش، چنان که گویند: انسان به ضرورت ماشی است مادام که ماشی است؛ یعنی با فرض وجود مشی عدمش محال بود، ضرورتی باشد لاحق همه اصناف حمل ایجابی و سلبی. و در اعتبار آن علی سبیل الانفراد فائده نبود، مگر آن که دانند که حمل بالفعل حاصل است و خالی است از ضرورت‌های دیگر.» (همو: ۱۳۶۰، ۱۳۳ و ۱۳۴)

ممکن است گفته شود: صدق، یعنی مطابقت با واقع، و نسبت به آینده، «واقع» هنوز محقق نشده است تا مطابقت و عدم مطابقت گزاره با آن مصداق یابد، بر خلاف گذشته و حال. گویا واقع ظرفی است که لحظه به لحظه در حال گسترش است، و با آمدن هر زمان، صدق و کذب گزاره‌های ناظر به آن زمان شکل می‌گیرد.

در پاسخ می‌گوییم: اولاً، این بیان اگر تمام باشد، نه تنها صدق و کذب متعین، بلکه صدق و کذب غیر متعین را نیز از گزاره استقبالی منتفی می‌کند، زیرا نسبت به چنین گزاره‌ای، پیش از فرارسیدن زمانش، واقعی نیست که آن گزاره در صورت مطابقت با آن، صادق و در صورت عدم مطابقت با آن کاذب باشد، بلکه درباره آن باید گفت که نه مطابق با واقع است و نه غیر مطابق با واقع و بنابراین، نه صادق است نه کاذب، پس نمی‌توان و لو به نحو غیر متعین درباره آن گفت که یا صادق است و یا کاذب، و این نتیجه را کسانی مانند ارسطو که امکان استقبالی را می‌پذیرند، مردود شمرده‌اند.

ثانیاً، واقعی که مطابقت و عدم مطابقت گزاره با آن، ملاک صدق و کذب گزاره است، و از آن به نفس الامر یاد می‌شود، بس گسترده‌تر از ظرف تحقق خارجی رویدادهای گذشته و حال است. به راستی اگر این محدوده را برای نفس الامر بپذیریم، مطابقت گزاره‌هایی مانند: «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا»، «اجتماع نقیضین محال است» و «مجموعه اعداد صحیح بی‌نهایت است» با آن، چه معنایی خواهد داشت؟ به تعبیری دیگر، باید واقع را به اصطلاح میرداماد با نگاه دهری نگریم، نگاهی که فرازمان است و گذشته و حال و آینده را دربرمی‌گیرد، و یک‌جا در آن حاضر است. با این نگاه، سپری شدن یک رویداد و یا هنوز تحقق نیافتن آن، که هر دو در نظر کسی که در زمان حال ایستاده و به هستی می‌نگرد، معدوم و غیر محقق است، بالفعل محقق هستند. بنابراین، نفس الامر، ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظر می‌گیرد، اعم از ثبوت حقیقی که از آن وجود است و ثبوت‌هایی که عقل به واسطه وجود و به تبع آن برای ماهیات و مفاهیم اعتباری عقلی، اعتبار می‌کند، البته با نگاه دهری به آن‌چه در متن واقع به معنای عام کلمه ثابت است.<sup>۱</sup>

۱. این تعریف از نفس الامر به آن‌چه علامه طباطبائی در آثار فلسفی خویش آورده‌اند، بسیار نزدیک است (طباطبائی: ۱۳۶۲، ۱۵) و تنها تفاوت آن در این قید است «با نگاه دهری به آن‌چه در متن واقع به معنای عام کلمه ثابت است.» تصریح به این قید را نگارنده تاکنون در سخنان پیشینان ندیده است. شایان ذکر است که دیدگاه‌های بسیار گوناگون متنوعی در باب «نفس الامر» ارائه شد و ابهام در معنای آن یکی از علل اصلی عدول معرفت‌شناسان معاصر از تعریف صدق به «مطابقت با نفس الامر» به شمار آمده است. (عارفی: ۱۳۸۰، ۲۴) البته درباره حقیقت نفس الامر، آرای گوناگونی را ←

## نتایج پژوهش

۱. تفسیر صحیح استدلال جنگ دریایی ارسطو از نظر فارابی و ابن سینا آن است که «اگر گزاره‌های شخصی استقبالی هم اینک به نحو معین صادق و یا کاذب باشند، وقوع یا عدم وقوع آنها به نحو معین ضروری خواهد بود، لکن هیچ یک از وقوع یا عدم وقوع چنین رویدادهایی ضروری نیست، زیرا در این صورت، ممکنات استقبالی منتفی خواهند شد، و این قابل قبول نیست، پس این گزاره‌ها هم اینک به نحو معین صادق و یا کاذب نیستند.»

۲. فارابی در کتاب باری ارمیناس کاملاً با آنچه ارسطو در این باب گفته، موافقت می‌کند و در واقع، خلاصه‌ای از دیدگاه وی را ارائه می‌دهد و تأکید می‌کند که امکان استقبالی، مستلزم عدم تعین صدق و کذب گزاره‌های شخصی ناظر به آینده است. در جایی دیگر می‌کوشد این شبهه را که چنین چیزی مستلزم عدم تعلق علم ازلی خداوند به چنین رویدادهایی است، چنین پاسخ گوید که ضرورتی که از تعلق علم خداوند به یک رویداد، لازم می‌آید، ضرورت استلزام است، نه ضرورت نفس رویداد، تا با امکان استقبالی آن منافات داشته باشد. اما این راه‌حل نمی‌تواند تبیین روشنی از عدم تعین واقعی صدق گزاره‌های شخصی استقبالی به دست دهد، و میان آن و تعلق علم ازلی خداوند به آنها جمع کند.

۳. ابن سینا، کلام ارسطو را همانند فارابی فهم و تفسیر می‌کند، و در پاره‌ای از نوشته‌های خود بدان تمایل نشان می‌دهد، ولی در نوشته‌های متأخر خویش عدم تعین صدق گزاره‌های ناظر به آینده را رأی جمهور منطقیان می‌شمارد و خود در این باره اظهار نظر صریح نمی‌کند. در جایی دیگر نیز امکان استقبالی را با تردید می‌پذیرد.

۴. خواجه طوسی با صراحت، عدم تعین صدق واقعی گزاره‌های استقبالی و نیز امکان استقبالی را نفی می‌کند و هر دو را مربوط به محدودیت‌های علمی ما می‌شمارد. سخن خواجه را می‌توان نقطه عطفی در سیر تاریخی این بحث به شمار آورد.

---

→ اندیشمندان مسلمان ارائه کرده‌اند. برخی از حکما نفس‌الامر را موجودی می‌دانستند که در وی حقایق ادراکات محقق است، و از آن موجود با عناوین گوناگونی یاد شده است، مانند: عقل فعال، علم الهی، عالم مجردات، عالم امر، عالم اعلی، اعیان ثابت، رب‌النوع انسانی، اسمای الهی، عقل کل، لوح محفوظ، کتاب مبین، نفس کلی، مثل افلاطونی، قلب انسان کامل، شیطان (در مورد قضای کاذبه). بیشتر حکمای متقدم به این تفسیر گرایش داشته‌اند. حکما نفس‌الامر را مناط صدق قضایا می‌دانستند و عقل فعال را خزانه ادراکات عقلی، و شاید همین امر موجب شد که اشتباهی رخ دهد و گمان شود که ظرف ثبوت مطابق قضایا، همان خزانه ادراکات، یعنی عقل فعال است. (عارفی: همان، ۳۲) برای آشنایی بیشتر با آرای حکمای مسلمان درباره نفس‌الامر به مقاله آقای عارفی (۱۳۸۰) مراجعه کنید.

۵. ملاصدرا کاملاً با دیدگاه‌های خواجه طوسی در این مسئله موافقت کرده است و چیز تازه‌ای در این باب عرضه نمی‌کند.

۶. ملاهادی سبزواری نیز سخنان خواجه نصیر را نقل و از آن پشتیبانی می‌کند، با این تفاوت که اصطلاح ضرورت به شرط محمول را در تعریف امکان استقبالی مطرح می‌کند.

۷. علامه طباطبائی نیز همین راه را می‌پیماید و امکان استقبالی را امری اثباتی و مربوط به عدم علم ما به علل و اسباب و وقایع می‌شمارد، و گر نه، در واقع و نفس‌الامر ضرورت بر روابط حاکم است.

۸. شهید مطهری تفسیر خاصی از امکان استقبالی به دست می‌دهد که منشأ آن تعبیر بی‌سابقه ملاهادی سبزواری در تعریف امکان استقبالی است، که در آن امکان استقبالی در برابر ضرورت به شرط محمول می‌نشیند. در نتیجه این تحلیل، بر خلاف پیشینیان، امکان استقبالی پذیرفته می‌شود اما به معنایی که دیگر مستلزم عدم تعیین واقعی صدق گزاره‌های شخصی استقبالی نبوده، با تعلق علم ازلی خداوند به آنها منافاتی ندارد. در این پژوهش روشن شد که این تفسیر مد نظر کسانی چون ارسطو، فارابی و ابن‌سینا نبوده است.

۹. استاد جوادی آملی نیز با تحلیلی خاص امکان استقبالی را می‌پذیرد، و عدم تعیین صدق گزاره‌های استقبالی را نفی می‌کند. توفیق کامل این تحلیل نیز منوط به پاسخ به پرسش‌های مطرح شده است.

۱۰. به نظر نگارنده، امکان استقبالی به معنایی که ارسطو مطرح کرده و فارابی و ابن‌سینا شرح داده‌اند، ملازم با عدم تعیین واقعی صدق گزاره‌های استقبالی است، و از این رو، با نظام علی و معلولی حوادث و نیز تعلق علم الهی به رویدادهای آینده ناسازگار است. بنابراین، رأی صحیح در این باب همان است که جناب خواجه نصیر طوسی بیان داشته است.

## کتاب‌نامه

۱. ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیهات*، بوستان کتاب، چاپ اول، قم، ۱۳۸۱.
۲. —، *العباره، فی الشفاء، المنطق*، تحقیق ابراهیم مدکور، ج ۱، چاپ اول، قاهره، ۱۹۵۲.
۳. ارسطو، *کتاب العباره در منطق ارسطو*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت و لبنان، وکالة المطبوعات و دارالقلم، چاپ اول، ۱۹۸۰م.
۴. اکریل، جی.ال، *ارسطوی فیلسوف*، علیرضا آزادی، حکمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، ج اول بخش دوم، اسراء، اول، قم، ۱۳۷۵.

۶. خراسانی، شرف‌الدین، *ابن سینا*، در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۷.
۷. سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، تحقیق مسعود طالبی، ج ۲، نشر ناب، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱.
۸. سعیدی مهر، محمد، *علم پیشین و اختیار انسان*، مؤسسه فرهنگی اندیشه، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
۹. شیرازی، سید رضی، *الإسفار عن الأسفار*، ج ۱، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱.
۱۰. صدرالمتهلین، صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، مصطفوی، قم.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، *نهایة الحکمة*، دفتر نشر اسلامی، چاپ اول، قم، ۱۳۶۲.
۱۲. طوسی، نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۰.
۱۳. طوسی، نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبيهات*، ج ۱، نشر بلاغت، چاپ اول، قم، ۱۳۷۵.
۱۴. عارفی، عباس، *نفس الامر و مناط صدق*، ذهن، ۱۳۸۰، ۷۶.
۱۵. فارابی، ابونصر، *شرح العبارة*، در: *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمد تقی دانش‌پژوه، مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ اول، قم، ۱۴۰۹ ه.ق.
۱۶. فارابی، ابونصر، کتاب *باری ارمیناس*، در: *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمد تقی دانش‌پژوه، ج ۱، مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ اول، قم، ۱۴۰۸ ه.ق.
۱۷. مطهری، شرح منظومه، ج ۱، حکمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۰.
18. Audi Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge u.p., 1995.
19. Zagzebski, Linda, *Foreknowledge and human freedom*, in *A Companion to Philosophy of religion*, oxford, Blackwell, 1997.