

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

ان بسم الله الرحمن الرحيم اقرب الى اسم الله الاعظم من سواد العين الى بياضها

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیک تر از سیاهی چشم به سفیدی اش است. عیون اخبار الرضا ج ۱





فرمانستان علوم اسلامی

۱۳۵۹

# نقد و نقض منطق صوری

سرپرست پژوهش: حجه الاسلام صدوق

تنظیم: علیرضا انجم شجاع

## دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

---

- سرپرست پژوهش ♦ حجة الاسلام والمسلمین صدوق
  - تنظیم ♦ برادر علی رضا انجم شعاع
  - تاریخ تنظیم ♦ تابستان ۱۳۸۵
  - صفحه آرایی ♦ نشر سمیم
  - تاریخ نشر ♦ آذر ۱۳۸۶
  - گروه علمی ♦ گروه پژوهش‌های تطبیقی
-

## فهرست کتاب

۱. نیاز به منطق..... ۵
۲. جایگاه منطق..... ۲۷
۳. تعریف منطق..... ۶۳
  - ۳-۱. تبیین اصطلاحات موجود در تعریف منطق..... ۷۷
    - ۳-۱-۱. تعریف ادراک..... ۸۱
    - ۳-۱-۲. تعریف ذهن..... ۸۳
    - ۳-۱-۳. تعریف فکر..... ۸۷
    - ۳-۱-۴. تعریف علم..... ۹۷
۴. رابطه مقولات علم، فکر و دلالت در تعریف منطق..... ۱۵۱
  ۱. کلیات و اقسام آن..... ۱۸۳
    - ۱-۱. تقسیم کلی و جزئی..... ۱۸۹
    - ۱-۲. تقسیم کلی به ممتنع، واجب و ممکن..... ۱۹۳
    - ۱-۳. تقسیم کلی به واحد حقیقی و واحد غیر حقیقی..... ۱۹۵
    - ۱-۴. تقسیم کلی به واحد و کثیر..... ۲۰۳
    - ۱-۵. تقسیم کلی به متواطی و مشکک..... ۲۱۳
  ۲. نسب اربع..... ۲۱۷

۲۲۹	.....	۳. کلیات خمس
۲۵۳	.....	۴. تعریف و تقسیم
۲۶۷	.....	۱. حمل و قواعد آن
۲۸۷	.....	۱-۱. اقسام حمل
۳۳۱	.....	۱-۲. ضابطه حمل
۳۵۱	.....	۲. قیاس
۳۵۵	.....	۲-۱. ضابطه قیاس
۳۶۱	.....	۲-۲. اقسام قیاس
۳۷۳	.....	۳. برهان
۳۹۵	.....	کتابنامه
۳۹۹	.....	پیوست

بخش اول؛ مدخل

۱. نیاز به منطق





معمولاً در ابتدای کُتب متعارف منطق، قبل از وارد شدن در مباحث آن علم، از هشت چیز به نام رئوس ثمانیه یاد می‌شود؛ در واقع منطقیین آغاز یک علم را متوقف بر آگاهی و شناخت از این امور می‌دانند و یا اینکه مدعی آن هستند که آغاز با بصیرت و بینش، متوقف بر دانستن این امور ثمانیه است، هر چند بدون التفاوت به این امور نیز اشتغال به آن علم ممکن باشد.

منطقیین این رئوس ثمانیه را بعنوان مبادی و مقدمات تحصیل علم ذکر می‌نمایند، قطب الدین شیرازی در شرح حکمه الاشراق<sup>۱</sup> و تفتازانی در تهذیب المنطق<sup>۲</sup> این موارد را به ترتیب رئوس ثمانیه می‌دانند: سِمَت، مؤلف، غرض، منفعت، مرتبه علم، جنس علم، قسمت، روش‌های تعلیم؛

---

۱. شرح حکمه الاشراق ص ۲۸، ۲۹

۲. حاشیه ص ۱۵۶

در این ترتیب‌بندی هر چند عده‌ای دیگر از منطقیین بحث تعریف علم را بین بحث مولف و غرض و بحث موضوع علم را بین مرتبه و جنس علم قرار می‌دهند، اما ما در پژوهش پنجم از همین دوره از مباحث به بیانی مناسب‌تر مشخص می‌نمائیم که چه مباحثی از این رئوس ثمانیه باید در مقدمه و مبادی و چه قسمت‌هایی در اصل مباحث و درون علم و در نهایت چه مباحثی باید در نتایج و ثمرات منطبق قرار گیرد.

در هر صورت ورود به بحث رئوس ثمانیه از آن جهت است که ما می‌خواهیم منطق را براساس خودش قاعده‌مند نموده و نظمی دوباره به آن ببخشیم تا ببینیم آیا رئوس ثمانیه داخل در مبادی تصوریه یک علم است یا مبادی تصدیقیه؟ و در نهایت بتوانیم میزان اثر آن را در جابه‌جایی یک علم مشاهده نمائیم؛ نه آنکه آن را تنها محدود به مقام تعلیم و تعلم بدانیم! اما یکی از مباحثی که در رئوس ثمانیه مطرح شده است بحث نیاز و هدف از منطق می‌باشد. به طور خلاصه در مورد یک علم اولین مطلبی که در ابتداً به ذهن می‌رسد مبحث علت پیدایش و نیاز به آن علم است. در کتب متداول منطق نیز معمولاً از تعریف یا موضوع علم منطق آغاز می‌نمایند، تفتازانی می‌گوید: «الاول: الغرض لئلا یكون النظر فيه عبثاً»<sup>۳</sup> یعنی اولین از رئوس ثمانیه غرض است و آن را ذکر می‌کنند تا نظر در آن علم بیهوده نباشد.

۳. حاشیه ص ۱۵۷

اما اینکه ذکر غرض تنها برای جلوگیری از بیهوده‌گویی و به تعبیر قطب‌الدین عبث‌گویی باشد جای تأمل دارد؟ همچنین آیا این غرض متوجه خود علم فی‌نفسه است یا اینکه این غرض متوجه مؤلف و مدون آن علم می‌باشد؟ به عبارت دقیق‌تر آیا منظور از غرض، غرض فعلی است یا غرض شأنی؟

مولی عبدالله در توضیح کلام تفتازانی می‌گوید: «فكان مقصود المصنف ان القدماء كانوا يذكرون في صدر كتبهم ما كان سبباً حاملاً على تدوين المدون الاول لهذا العلم» یعنی مقصود مصنف این است که قدماء در ابتدای کتاب‌هایشان آنچه انگیزه مدون اول و مؤلف علم را تشکیل می‌داده، بیان کرده‌اند؛ این عبارت نشان می‌دهد که مراد از غرض، انگیزه مؤلف و مؤسس علم است؛ لذا آن انگیزه، فعلی نیست بلکه این «غرض» از خود علم - از آن جهت که این علم است - حاصل می‌گردد.

بنابراین مراد از غرض، غرض خود علم است که باید انگیزه مدون اول و متعلم حاضر را تشکیل دهد. یعنی خود علم اقتضاء و شانیت دارد که برخی از آثارش مقصود نظر جوینده باشد و غرض او قرار گیرد.

نکته‌ای که باید در ذهن داشت این است که گاهی منظور از غرض اثر یا علت غایی یک فعل فاعل است و گاهی نیز چنین نیست صورت اول را «غرض» و «علت غایی» می‌نامند و صورت دیگر را «منفعت و غایت» می‌نامند، البته به نظر می‌رسد صورت دوم یک مبحث درونی و غایت

درجه دوم باشد (همان غرض در مقام توزیع) در حالی که صورت اول همان نیاز اولیه در پیدایش یک علم بوده و حاکم بر آن علم می‌باشد. (یعنی همان غرض پیدایش و تولید و منظور نظر ما در این قسمت)

اساساً پرسش از غرض و انگیزه و نیاز نسبت به یک علم - مانند منطق - در زمره سوالات ابتدایی و عمومی بشمار می‌رود؛ زیرا در ذهن همگان این سوالات مطرح است: چه نیازی در بین ابناء بشر وجود داشته که به سمت ساختن و تدوین منطق روی آورده‌اند؟ آیا انگیزه تدوین منطق منحصر در غوغای سوفسطائیان بوده است؟

به عبارت دیگر چه شرایط اجتماعی و محیطی وجود داشته است که عده‌ای روی به تدوین منطق آورده‌اند؟ مجموعه نیازهایی که نسبت به منطق مطرح شده است، آیا ریشه در خاستگاه تاریخی و فرهنگ عمومی داشته است؟ آیا این انگیزه تدوین و ساختن منطق با نیازهای عمومی مردم ارتباطی داشته است؟

به طور خلاصه از زوایای مختلفی می‌توان بحث نیاز به منطق را، مورد دقت و بررسی قرار داد:

الف: گاه مبحث نیاز به منطق بعنوان یک موضع‌گیری سیاسی محسوب می‌شود. که خود تعیین کننده جهت گیری‌های کلی مصنف نیز است، مثلاً مرحوم ملاصدرا در ابتدای اسفار، با سخن از نیاز عبادی و اینکه فلسفه و منطق از پایگاه مذهب آغاز شده‌اند، مقدمه خود را شروع می‌نمایند. این

مطلب خودیک اعلام موضع قلمداد می‌شود، یا اینکه مرحوم استاد مطهری از زاویه دیگری مقدمه مباحث کتاب را آغاز می‌نمایند، ایشان در مقدمه اصول فلسفه و روش رئالیسم در قالب هشت مطلب به تبیین نیاز محیطی انسان در ملل و نحل مختلف نسبت به تقدیر از علم بما هو علم و بدیهی بودن علم طلبی همه مردم می‌پردازد. در حالی که مرحوم علامه طباطبایی مقدمه خود را از نیاز به فکر کردن برای ارتباط با واقع، آغاز می‌نمایند. در هر صورت اعلام مواضعی از این دست را براساس یکی از دو پایگاه ذیل می‌توان بررسی کرد:

پایگاه اول: اینکه نیاز مادی، اساس در سرپرستی جریان نیاز و ارضاء جامعه تلقی گردد.

پایگاه دوم: اینکه نیاز معنوی و عبادی، اساس در تولید فکر و از مجموعه نیازهای مولف قلمداد شود. در این نیاز، کمال انسان و تقرب او به پروردگار عالم با تمسک به اولیاء الهی و ائمه اطهار(ع) اساس در سرپرستی انسان محسوب می‌گردد که فعلاً ورودی ما براساس این دو پایگاه نیست، بلکه از زاویه‌ی نگرش متعارف قوم نسبت به منطق این مباحث را بررسی و مورد تأمل قرار می‌دهیم.

ب: گاه انگیزه تدوین منطق، منحصر در غوغای سوفسطائیان است یعنی دلیل به وجود آمدن منطق، شرایط اجتماعی به وجود آمده از طرف سوفسطائیان بوده است؛ زیرا آنها مغالطه و جدل می‌نمودند و حق مردم را

می‌توانستند به شیوه‌ی دیگری در محاکم بگیرند، اما کم‌کم کار آنها آنچنان بالا گرفت که هر حق را ناحق و هر نادرستی را درست جلوه می‌دادند. از چنانچه می‌توان به عبارت معروفی از سیسرون در کتاب (برتوس) اشاره کرد که می‌گوید:

«بعد از سقوط حکومت‌های طاغی و غاصب جزیره صقلیا (سیسیل) و ایجاد آرامش، مردم به محاکم قضائی عرض حال دادند تا املاکی را که آنها غصب کرده بودند، برگردانند و چون دعاوی زیاد بود و مدعی‌ها از عهده اثبات دعوی بر نمی‌آمدند، محتاج به وکیل دعاوی گردیدند، از این جهت وکلا برای اینکه بر طرف مقابل، بهتر غلبه نمایند در طرز اقامه دلیل و حجت بر صحت دعوی کوشیده در فصاحت و سخن سرائی ممارست بعمل آوردند. تا اینکه مقام مهمی را در این امر به دست آوردند در این زمان اشخاصی از این وکلا پیدا شدند که در این امر بسیار توانا بودند (پروتاگراس و گرگیاس) کار آنها به حدی بالا گرفت که مردم به آنها سوفیست لقب دادند. اما پس از چندی آنها در امر دعاوی از هر شیوه‌ای برای محکوم نمودن استفاده کردند به نحوی که هر مطلب باطل و غیر باطلی را حق جلوه داده و کم‌کم قبح این عمل در نزد آنها از بین رفت از این جهت کلمه «سوفیست» معنای حقیقی خود را از دست داد و به معنای مغالطه‌کار استعمال شد. تا آنکه ارسطو و افلاطون پیدا شدند و روش صحیح فکر کردن و منطق را در پیش گرفتند و بدین وسیله آنها را مغلوب نمودند.»

در هر صورت نگرش‌های موجود نسبت به انگیزه تدوین منطق از این دو شیوه فوق خارج نیست.

ابن سینا در مورد غرض از تدوین منطق می‌گوید:<sup>۴</sup>

۴. منطق شفاء جلد ۴ ص ۴

«قصدمان در صناعت منطق، آشنائی با قیاسات و نوعی از آنها که ناظر در قیاس‌های برهانی است می‌باشد، که ثمره آن رسیدن به اکتساب علوم برهانی خواهد بود و غرض ما در درجه دوم، شناخت اقسام قیاسات دیگر می‌باشد، که در نتیجه، مهارت در برخی از آنها و رهایی از آن به ما نفع می‌رسد، مثل جدلیات که منفعتهای دیگری نیز دارد و علم به گروهی از این قیاسات در اجتناب از آنها هنگام طلب دانش‌های برهانی برای ما نافع است، مثل سفسطه و دسته‌ای دیگر که به ما در مصالح شهر و نظام اجتماعی کمک می‌کند همچون خطابه و شعر؛ بنابراین غرض از منطق، عصمت از خطا و کژی در فکر می‌باشد.»<sup>۵</sup>

در اشارات نیز می‌گوید:

«انتقالی که در فکر صورت می‌گیرد، خالی از ترتیب و هیئت نیست و این دو گاه به صورت صحیح و زمانی بطریق ناصواب واقع می‌گردند، چه بسا صور ناصحیحشان شبیه به حق یا مؤهم آن باشد، پس منطق دانشی است، که در آن اقسام انتقالات مزبور و احوال آنها و موارد صحت و سقمشان شناخته می‌شود.»<sup>۶</sup>

اما جدای از آنکه به بررسی این مسئله بپردازیم که آیا منطق ابتدا نزد ایرانیان بوده و سپس به یونان رفته یا خیر؟ مختصر بحثی تاریخی را که به نوعی با پیدایش منطق در ارتباط است، مرور می‌نمائیم؛

<sup>۵</sup> شیخ در منطق شفاء به نقل از ارسطو می‌گوید: ما به ارث نبردیم از پیشینیان خود، مگر قواعد غیر منظمی، اما نظم آنها کاری بوده که زحمات فراوان و بی‌خوابی‌های بسیار در راه آن کشیده‌ایم و سپس نتیجه می‌گیرد که ارسطو تنها در بخشی از تدوین منطق نقش داشته است. (منطق شفاء جلد ۷ صفحه ۱۱۰)

<sup>۶</sup> اشارات ابن سینا صفحه ۱۵ و ۱۶

استاد مصباح نیز در مورد سیر پیدایش و شکوفایی منطق می‌گویند:

«در قرن پنجم قبل از میلاد اندیشمندانی بودند که به زبان یونانی سوفیست یعنی حکیم و دانشور نامیده می‌شده‌اند، ولی علی‌رغم اطلاعات وسیعی که از معلومات زمان خودشان داشته‌اند به حقایق ثابت باور نداشتند. بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جزمی و یقینی نمی‌دانستند به نقل مورخین فلسفه، ایشان معلمان حرفه‌ای بوده‌اند که فن خطابه و مناظره را تعلیم می‌دادند و وکلای مدافع برای دادگاه‌ها می‌پروراندند. که در آن روزگار بازار گرمی داشتند، این حرفه اقتضا می‌کرد که شخص وکیل بتواند هر ادعایی را اثبات و در مقابل، هر ادعای مخالفی را رد کند. سروکار داشتن مداوم با این گونه آموزش‌های مغالطه‌آمیز کم‌کم این فکر را در ایشان بوجود آورد که اساساً حقیقتی ورای اندیشه انسان وجود ندارد. کم‌کم این ادعا در آنها به وجود آمد که اساساً حق و باطل تابع اندیشه انسان است و در نتیجه حقیقتی ورای اندیشه انسان وجود ندارد. واژه سوفیست که به معنای حکیم و دانشور بود به واسطه اینکه به صورت لقبی برای اشخاص نامبرده درآمده بود معنای اصلی خود را از دست داد و به عنوان رمز و علامتی برای شیوه تفکر و استدلال مغالطه‌آمیز در آمد. همین واژه است که در زبان عربی به صورت سوفسطی در آمده و واژه سفسطه از آن گرفته شده است. اما معروفترین اندیشمندی که در برابر سوفیست‌ها قیام کرد و به نقد افکار و آرای ایشان پرداخت، سقراط بود؛ وی خود را قبلاً فیلاسوفوس یعنی دوستدار علم و حکمت نامید (به علت تواضع و فروتنی یا احتراز از سوفیست‌ها) این همان واژه‌ای است که در زبان عربی به شکل فیلسوف درآمده و کلمه فلسفه از آن گرفته شده است. این لغت مصدر جعلی عربی کلمه فیلسوفیا (لغت یونانی) است کلمه فیلسوفیا مرکب از فیلو و سوفیا کلمه فیلو به معنی دوستداری و کلمه سوفیا به معنی دانایی است؛ پس کلمه فیلسوفیا به معنی دوستداری دانایی است. بعد از سقراط شاگردش افلاطون به تحکیم مبانی فلسفه همت گماشت و سپس شاگردش ارسطو فلسفه را به اوج شکوفایی رساند. و قواعد فکر و استدلال را به صورت علم منطق تدوین نمود. از هنگامی که سقراط خود را فیلسوف نامید؛ واژه فلسفه همواره در برابر واژه سفسطه بکار می‌رفت و همه دانش‌های حقیقی مانند فیزیک، شیمی، طب، هیات، ریاضیات و الهیات را



در بر می‌گرفت و تنها معلومات قراردادی مانند لغت، صرف و نحو و دستور زبان از قلمرو فلسفه خارج بود. بدین ترتیب فلسفه اسم عامی برای همه علوم حقیقی تلقی می‌شد و به هر دسته کلی علوم نظری و علوم عملی تقسیم می‌گشت. بعد از افلاطون و ارسطو، مدتی شاگردان به جمع آوری و تنظیم و شرح سخنان اساتید پرداختند و در شهر اسکندریه رحل اقامت افکندند. تا آنکه در قرن چهارم بعد از میلاد این شهر به صورت مرکز علم و فلسفه باقی ماند. ولی از هنگامی که امپراتور روم به مسیحیت گروید و عقاید کلیسا را به عنوان آراء و عقاید رسمی ترویج نمود، بنای مخالفت با حوزه‌های فکری و عملی آزاد گذاشت. تا اینکه سرانجام «ژوستینین» امپراتور روم شرقی در سال ۵۲۹ میلادی دستور تعطیلی دانشگاه‌ها و بستن مدارس آتن و اسکندریه را صادر نمود. بدین ترتیب مشعل پر فروغ علم و فلسفه در قلمرو امپراتوری روم خاموش گشت. مقارن این جریان در قرن ششم میلادی ولادت و بعثت و هجرت حضرت رسول (ص) رخ می‌دهد... مسلمانان در سایه تشویق‌های رسول اکرم (ص) و جانشینان معصومش به فراگیری انواع علوم پرداختند و موارث علمی یونان و روم و ایران را به زبان عربی ترجمه کردند. عامل مهم دیگری که در راه رشد فرهنگ اسلامی به کار آمد، عامل سیاسی بود. دستگاه‌های ستمگر بنی امیه و بنی عباس برای جلب افراد کوشیدند تا با تشویق دانشمندان و جمع آوری صاحب نظران، به دستگاه خویش رونقی بخشند و با استفاده از علوم یونانیان و رومیان و ایرانیان در برابر پیشوایان اهل بیت (ع) دکانی بگشایند. بدین ترتیب افکار فلسفی و انواع دانش‌ها و فنون با انگیزه‌های گوناگون و به وسیله دوست و دشمن وارد محیط اسلامی گردید؛ مسلمانان با تلاش‌های درخشان خود به تکامل و ارزیابی آن دانش‌ها پرداخته و چهره درخشانی در عالم علم و فلسفه در محیط اسلامی رخ داد... خلاصه قدیمی‌ترین افکار فلسفی را باید از میان عقاید مذهبی به دست آورد.<sup>۷</sup>

مرحوم استاد مطهری نیز می‌فرماید: «چنانکه می‌دانیم ارسطو منطق را که میزان و مقیاس درست فکر کردن است به همین منظور تدوین نمود و در فن برهان منطق نتیجه برهان

<sup>۷</sup>. برگرفته از کتاب آموزش فلسفه جلد اول صفحه ۵۰.

را یقین یعنی ادراک مطابق با واقع دانست و برای تحصیل یقین بوسیله برهان بکار بردن محسوسات و معقولات هر دو را معتبر شمرد؛ یعنی هم برای ادراک حسی و هم برای ادراک عقلی ارزش یقینی قائل شد و پایه فلسفه جزمی و دگماتیسم را به این وسیله استوار نمود.<sup>۸</sup>

در مورد منفعت منطق نیز منطقیین در ذیل تعریف این علم، به منافع و آثار آن می‌پردازند، از این رو بحثی مستقل پیرامون آن، در کتب منطقی مطرح نشده است.<sup>۹</sup> به عنوان مثال ابن سینا آنچه را که به عنوان غرض از منطق در کتاب اشارات شمرده است، در کتاب نجات<sup>۱۰</sup> بعنوان منفعت منطق تلقی نموده است؛ استاد مطهری نیز می‌فرماید: «منطق کارش این است که قوانین درست حرکت کردن ذهن را نشان دهد درست حرکت کردن ذهن چیزی جز درست ترتیب دادن و درست شکل و صورت دادن به معلومات نیست.» پس حرکت ذهن در حین تفکر که باید تحت کنترل قرار گیرد، به عنوان «منفعت» منطق معرفی می‌شود. تنها کسی که در این باب سخن مفصلی دارد، علامه شیرازی می‌باشد.<sup>۱۱</sup> او در شرح حکمت اشراق سه منفعت را برای منطق مطرح می‌نماید؛

الف: قدرت بر تحصیل علوم نظری و عملی، زیرا استعداد، قبل از تحصیل منطق ناقص، و بعد از آن کامل است.

ب: قرب و نزدیکی به کمال، زیرا کمال انسان در شناخت حق است تا به آن معتقد باشد.

۸. اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد اول ص ۱۵۰

۹. رجوع شود، آشنایی با منطق صفحه ۲۷

۱۰. نجات ابن سینا، صفحه ۴

۱۱. حکمه الاشراق صفحه ۲۹

ج: شناخت خیر تا بدان عمل کند.

بنابراین منطق دو دسته منفعت را برای انسان به ارمغان می آورد؛

۱- منفعت مستقیم، که همان جلوگیری از خطاء در فکر و آماده ساختن تفکر صحیح است.

۲- منفعت غیر مستقیم، و آن پرورش اندیشه در میدان علوم است.

مدعای ما این است که بحث نیاز و غرض علم، یکی از شالوده‌های اصلی مبادی (مقدمات) معرفت شناسی یا منطق را تشکیل داده و محور آن چیزی جز بررسی نیاز جامعه در پیدایش و مقبولیت تدوین یک علم نمی‌دانیم. به تعبیر دیگر یک آسیب‌اجتماعی و خلاء اساسی در جامعه بروز نموده و موجب طرح نیازی از سوی مردم برای برطرف نمودن آن آسیب و خلاء شده است؛ از این جاست که ضرورت تدوین علمی مانند منطق مطرح شده است.

این مطالب نشان می‌دهد که طرح بحث غرض و نیاز به منطق هر چند که مغفول‌عنه قرار گرفته است اما باید بعنوان یک مهره اساسی در مقدمات و قبل از ورود به علم مورد دقت قرار گیرد.

به طور کلی و اجمالی در این قسمت این سوالات و احتمالات، قابلیت طرح و بررسی را دارد؛

اول: آیا رئوس ثمانیه از یک طبقه‌بندی منطقی برخوردار است؟

دوم: آیا بحث نیاز پیدایش منطق منحصر در یک اعلام موضع سیاسی و ارتكازی عرفی و یا منحصر در غوغای سوفسطائیان است یا اینکه امری عقلانی بوده و در تعیین حد عقلانیت علم نقش اساسی دارد؟

سوم: مسئله تقدیر علم بما هو علم و مطلوبیت ذاتی علم، که استاد مطهری مطرح کرده‌اند، باید در مباحث مبانی و نسبت بین حکمت نظری و عملی مطرح شود نه در مقدمات منطق و به عنوان منشاء پیدایش علم!

چهارم: آیا حقیقی یا اعتباری بودن ادراکات تاثیری در تبیین نیاز به علم منطق می‌گذارد یا خیر؟

پنجم: برحسب آنچه گفتیم علت پیدایش منطق، دعاوی وکالتی و حقوقی بود حال از آنجا که این دعاوی مربوط به باب اعتباریات هستند، چگونه می‌توان این نیاز برخواسته از اموری اعتباری را با موضوع منطق که به کشف از واقع منتهی می‌شود، مرتبط دانست.

در هر صورت باید ضرورت نیاز به پیدایش منطق بعنوان موضوعی مهم و در رأس رئوس ثمانیه قرار گیرد؛ اکنون به تبیین زوایای دیگری از بحث نیاز به پیدایش منطق می‌پردازیم؛ منطقیین در ابتدای کتب منطقی خود معمولاً ضرورت منطق را بر حسب تعریفی که ابتداً از منطق ارائه می‌شود، بیان می‌نمایند، در تعریف منطق می‌گویند: «المنطق آلة قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفکر» واضح است این ضرورت بیشتر مُشعر به مقام ذهن، نظر و فلسفه می‌باشد، اما علاوه بر این ضرورت، خلاء و ضرورت دیگری نیز نسبت به منطق وجود دارد و آن ضرورت نیاز به منطق در مقام عمل است؛ همانطور که گفته شد، منشاء پیدایش این ضرورت از برخورد با

سوفسطایی‌ها (که آن‌ها انکار واقعیت مطابقت علم<sup>۱۲</sup> با واقعیت را می‌نمایند) بوجود آمده است و از آن جا که انکار پایگاه علم حصولی، انکار و نفی کل منطق و کاشفیت از واقع را در بر دارد، در این صورت ضرورت پیدایش منطقی در مواجهه با عمل سوفسطایی احساس می‌شود. البته این ضرورت در مقام عمل یک ضرورت فردی نیست، بلکه یک ضرورت اجتماعی است؛ یعنی این گونه نبوده است که یک سوفسطائی با یک شبهه‌ای مواجه شده باشد و یک عده‌ای دیگر در صدد ساختن و تدوین منطق برای رفع آن شبهه باشند، بلکه سوفسطایی نیز خود را یکی از مصلحان و موثرین جامعه دانسته و او نیز به نوعی در صدد ساختن منطق بوده است و از این درگیری و تلاقی، و در نتیجه ضرورتی که این مصلحان جامعه (سوفسطایی و غیر از او) احساس نموده‌اند، منطق بوجود آمده است، پس مدعا این است که ساختن منطق صرفاً براساس یک عملیات فردی ذهنی نبوده است، بلکه اصل ضرورت پیدایش آن در یک برخورد عملی، آنهم از نوع اجتماعی شکل یافته و لذا این ضرورت را نمی‌توان در ماده‌ای خاص منحصر دانست.

مطلب دیگر اینکه، ضرورت پیدایش منطق موضوعاً، اعم از بحث حقائق و اعتبارات است، چرا که در پیدایش منطق، بحث از نفس صورت و نظم دادن فکر در میان است؛ حال خواه این فکر و ادراک حقیقی باشد یا

۱۲. منظور از علم در اینجا همان علم حصولی است.

اعتباری تفاوتی در صورت مساله به وجود نمی‌آید. اما به لحاظ تاریخی پیدایش منطق به علت دعوای وکالتی و عدل و ظلم‌هایی که ریشه در عقل عمل دارد، بوده است؛ ولی در هر صورت ضرورت منطق در نهایت به نظم دادن و صورت‌بندی فکر منتهی می‌شود. در مباحث آینده از موضوعی به نام «حد معقول» سخن خواهیم گفت؛ حُدی که به شکلی دقیق‌تر می‌تواند، رئوس ثمانیه‌ی منطق و سایر علوم را منظم نماید؛ حتی توسط آن می‌توان جایگاه مواد شعری و خطابی و غیر برهانی را نیز مشخص کرد، مشروط به اینکه علاوه بر صغری و کبری منطقی، قاعده صورت و ماده حد معقول را نیز وارد نمائیم، اما فعلاً موضوع بحث ما همین ضرورت متعارف می‌باشد.<sup>۱۳</sup>

لذا در این قسمت تنها به ارائه چند نکته پیرامون این حد بسنده می‌نمائیم.

۱. خصوصیت معقول پایگاه استناد نسبت حکمیه در برهان نه بداهت حسی و عقلی است.

۲. خصوصیت معقول پایگاه خصوصیت متناسب با شکل استدلال و اندراج است.

۳. خصوصیت معقول مصحح جریان اندراج کلیت است.

---

۱۳. هر چند این حد معقول در منطق صوری و در رفتار عملی منطقیین وجود دارد، اما منطقیین نتوانسته‌اند برای آن قاعده‌ای منطقی ذکر نمایند.

۴. نظام خصوصیت معقول قدرت تحلیل علیتی از تمامی کیفیات و آثار را دارد.

۵. اگر خصوصیت معقول را در طبقه‌بندی مواد برهانی رعایت نمائیم می‌توان طبقه بندی منطقی کلیه علوم را سازماندهی کرد.

۶. اگر خصوصیت معقول در علم منطبق پذیرفته شود می‌توان همه‌ی علوم از جمله علم اصول را استدلالی کرد.

۷. اثبات حجیت روش به وسیله مقنن نمودن خصوصیت معقول استدلال امکان‌پذیر است.

۸. اگر خصوصیت معقول پایگاه استناد قرار گیرد، آنگاه بدهمت نقطه شروع استدلالات است نه پایگاه آنها

۹. خصوصیت معقول در تحلیل مغالطه، شعر، خطابه نیز می‌تواند مورد دقت قرار گیرد یعنی بررسی صغری و کبری یک شعر در نظام خصوصیت معقول روی هم، بعنوان یک صغرای تحلیلی استدلالی قرار می‌گیرد.

۱۰. علاوه بر آنکه براساس خصوصیت معقول می‌توان کلیه استدلالات

◇ یک علم را طبقه‌بندی کرد می‌توان ارتباط درون و بیرون یک علم را  
◇ قاعده‌مند نمود.

۱۱. اگر خصوصیت معقول، پایگاه هر استنادی باشد، آنگاه موضوع یک علم براساس حد معقول آن علم به دست می‌آید.

۱۲. اگر خصوصیت معقول اصل در پایگاه منطق قرار گیرد، آنگاه مبنای تقسیم قیاس به برهانی و غیر برهانی، نخواهد بود.

۱۳. از آنجا که خصوصیت معقول در عینیت و کلیه علوم جریان پیدا می‌نماید، می‌توان برای تغییر زیباشناسی و پسند جامعه برنامه‌ریزی کرده و آن را هدایت و کنترل نمود.

۱۴. از این رو تغییر قوانین برای هماهنگ‌سازی، تغییر در ادبیات، وارد شدن منحنی و نسبت در محاسبات ریاضی، به خصوصیت معقول باز می‌گردد.

۱۵. بنابراین می‌توان رشد و نکس کلیه علوم جعلی و موضوعات سایر علوم را کنترل نمود.

مطلب دیگری که در مورد نیاز پیدایش منطق مطرح است، اینکه نمی‌توان تنها پیدایش منطق را به سیر تاریخی که در کتب فلسفی مطرح شده است، محدود کرد؛ (همانند مطالبی که از استاد مصباح نقل شد) بلکه باید از زاویه فلسفه و خاستگاه تاریخی نیز به این مسئله دقت نمائیم یعنی هم بلحاظ نیازی که کفار و یونانیان به منطق داشته‌اند و هم بلحاظ نیازی که در دوره صدر اسلام در درگیری فرهنگی بین امام جعفر صادق(ع) و بنی‌عباس و بنی‌امیه و مسئله ترجمه این آثار و ورود آنها به فرهنگ فلسفه و عرفان شیعه و همچنین نیازی که در اعتقادات شیعه وجود داشته است، باید مورد دقت و تامل قرار گیرد. پس باید ربط بین نیازهای اجتماعی



دوره یونانیان و جامعه الهی و التقاط مورد تحلیل قرار گیرد، نه آنکه تنها با یک مطالعه تاریخی در یک عصر ضرورت پیدایش منطق را تمام شده بدانیم؛ به عنوان نمونه باید به شکل دقیق مشخص نمائیم که در زمان ارسطو، افلاطون یا سقراط چه کسانی لشکرکشی کرده‌اند؟ و چه کسانی مظلوم و یا کشته شده‌اند؟ در جامعه یهود آن روز برای آن ملعون‌های اهل کتاب، چه مسائلی به وجود آمده و با استفاده از چه ابزار و واسطه و منطقی در مقابل انبیاء صف‌آرایی نموده‌اند و...

پس به طور کلی بحث نیاز پیدایش منطق را می‌توان در سطوح مختلفی از نیازهای محیطی و تکوینی و نیازهای اجتماعی و یا تاریخی در جامعه الحاد، التقاط و ایمان مورد دقت قرار داد.

در منابع متأخر منطق و فلسفه بیشتر نیازهای محیطی و اجتماعی مطرح است، مانند مطلبی که استاد مطهری (ره) در مقدمه اصول فلسفه و روش رئالیسم مطرح نموده‌اند یا استاد مصباح یزدی در ابتدای آموزش فلسفه بیان کرده‌اند. در بعضی از منابع نیز از نیاز خود علم آغاز می‌نمایند. که البته مدعا این است که نیاز دوم بیشتر نیازی درونی بوده و موضوعاً نباید که در مقدمات منطق مطرح شود.



بنابراین از آنجا که مجموعه نیازها به درونی و بیرونی تقسیم می‌شود؛ لذا وقتی سخن از خاستگاه پیدایش منطق به میان می‌آید، قطعاً موضوع بحث ما نیازهای بیرونی است چرا که عنوان خاستگاه بیشتر مشیر به علل بیرونی

می‌باشد تا درونی! البته این نیاز بیرونی نیز شامل نیازهای محیطی، تاریخی، اجتماعی و تکوینی است.

اما ملاحظه این همه ارتباط نسبت به نیاز پیدایش منطق چه ثمره‌ای دارد؟ گفتیم باید برای شناخت خاستگاه پیدایش منطق کلیه نیازها مورد دقت قرار گیرد، اما اولین اثر این فعالیت، ملاحظه ربط درون و برون مجموعه منطق به شکل قاعده‌مند بوده و در نهایت طبقه‌بندی درونی علم را، از انسجام بیشتری برخوردار می‌نماید؛ اساساً حوزه مطالعات نیازهای بیرونی، بیشتر در محدوده مباحث روانشناسی و انسان‌شناسی و کلاً نحوه نگرش انسان و شکل‌گیری نیاز انسان در حوزه مباحث برون علمی بوده است؛ یعنی قبل از آنکه نیازی به منطق پیدا شود، انسان مشکلات و موانع خود را از طریق دیگری بر طرف می‌نموده است. مثلاً همین ارسطو ابتدا زیست‌شناس بوده است و موجودات مختلفی را جمع‌آوری می‌کرده و در نهایت به این مطلب دست یافته است که همه موجودات زنده هستند. لذا باید برای تعیین نیاز پیدایش منطق هم نیازهای درونی علم منطق و هم نیازهای بیرونی (تاریخی، تکوینی و اجتماعی) را مورد توجه قرار داد.

از همه این مقدماتی که تاکنون مطرح شد یک نتیجه مطالعاتی کلی به دست می‌آید و آن اینکه پیدایش منطق در یک کنش و نیاز اجتماعی برخوردار از ارتباطات تکوینی - تاریخی و از موضع عمل به وجود آمده است؛ در این صورت ماده این نیاز عنصر تفاهم - در مقام عمل - است نه

مسئله فهمیدن! به عبارت واضحتر خلأ و مشکل و معضلی که توده‌های مردم با آن مواجه بوده و در نتیجه آن عده‌ای علم منطق را تدوین نموده‌اند، مسئله فهمیدن و فهماندن عقل نظری در میان نبوده است، بلکه چگونگی تفاهم کردن (در مقام عمل) موضوعیت داشته است؛ زیرا عده‌ای با حيله و نیرنگ و با دعوای وکالتی حق مردم را ضایع می‌نموده‌اند و در نتیجه مصلحانی به تدوین منطق روی آورده، و مشکل تفاهم مردم را برطرف کرده‌اند. در این صورت نمی‌توان گفت که سوفسطایی در هیچ سطحی با ما مشترک نیست. پس اینکه گفته می‌شود نیاز به منطق برای جلوگیری از خطای در فکر است - براساس تعریف منطق - ارتباطی با «نیاز پیدایش» منطق ندارد؛ بلکه این تعریف تنها به نیاز منطق، آن‌هم از زاویه مباحث درونی (جلوگیری از خطا در فکر) پرداخته است.

البته سخن از نیاز به منطق از این زاویه نیز صحیح است، ولی منحصر کردن آن به کل منطق درست نیست! به اینکه بگوییم کل نیاز کلی منطق جلوگیری از خطای در فکر است. بلکه نیاز به منطق عمومیت دارد. و لذا

نمی‌توان آن را منحصر در جلوگیری از خطای در فکر کردن دانست.

۲۵

پس ماده اولیه در پیدایش منطق، قواعد تفاهم می‌باشد که تاکنون نسبت به آن برخورد انتزاعی و سطحی شده است، علت آن این است که، منطقیین به دنبال نظم دادن صوری فکر می‌باشند و از این جهت در طول مباحث، مرتباً از مسئله ماده - خصوصاً ماده نیاز به منطق - عدول نموده و سهم

تاثیر آن را در نظر نمی‌گیرند. حتی زمانی که بحث مواد قضایا مطرح می‌شود، آن را به شکل صوری یقینی مطرح می‌نمایند. پس منطقیین مشکل تفاهم را تنها با صورت برطرف کرده و با این مشکل مواجه هستند که به نیاز اولیه در پیدایش منطق که همان نیاز به تفاهم می‌باشد، توجه لازم را ننموده‌اند.

بخش اول؛ مدخل

۲. جایگاه منطق



در ابتدای این بحث سخن از ضرورت تعیین جایگاه علم منطق در مبادی به میان آمد؛ اجمال مطالب گذشته این بود که می‌خواستیم اولین مهره و نقطه شروع در مقدمه مباحث معرفت‌شناسی را مورد دقت قرار دهیم، لذا به تبیین نیاز پیدایش منطق پرداختیم.

اما دومین موضوعی را که باید در مقدمات علم معرفت‌شناسی مورد دقت قرار داد، بحث «جایگاه منطق» می‌باشد، هرچند که در بعضی از کتب منطقی این بحث در مؤخره منطق و تحت بحث موضوع علم مطرح

◆  
۲۵  
◆

می‌شود، اما به طور کلی تا نتوان جایگاه یک علم را مشخص کرد، نمی‌توان به موضوع آن علم وارد شد. اساساً تعریف موضوع یک علم از جمله مبادی تصویری و تصدیقیه آن علم می‌باشد که البته این مبادی نیز به اصول موضوعه و متعارفه سایر علوم بازگشت می‌نمایند، لذا در بحث جایگاه یک علم باید رابطه آن علم را با علوم هم‌عرض و یا شامل‌تر بر

آن را بررسی کرد و این مهم تنها در بحث طبقه‌بندی علوم مطرح می‌شود. پس باید فی‌الجمله جایگاه علم منطق نسبت به سایر علوم مشخص شود. موضوع طبقه‌بندی علوم نیز در مباحث اولیه و پیش نیازها از جایگاه مهمی برخوردار است؛ همان‌گونه که اشاره شد، در کلمات قوم بحث طبقه‌بندی در ذیل مباحث مربوط به موضوع و مسائل علم مطرح شده است؛ یعنی منطقیین زمانی که می‌خواستند، موضوع علم را تعریف کنند به بحث طبقه‌بندی و تمایز علوم و ارتباط بین آنها نیز پرداخته‌اند. (همانطور که بحث نیاز پیدایش را در ذیل تعریف مطرح کرده‌اند)

اجمالاً در مورد ارتباط بین فلسفه و علم، گفته‌اند که اثبات موضوع علم مربوط به فلسفه است. به تعبیر دیگر علم شامل را فلسفه نامیده‌اند، زیرا فلسفه از بُود و نبُود بحث کرده و پس از مشخص شدن بُود هر علمی، موضوع آن علم نیز مشخص می‌شود؛ و بحث از بُود و نبود ارتباط با واقع را تمام می‌کند و به این معنا فلسفه، علم شامل بوده و باید اول بُود علمی مانند منطق را اثبات کند.

بنابراین در بحث طبقه‌بندی سخن از شامل و مشمول بودن و یا قسم و مقسم بودن منطق نسبت به فلسفه در میان است و از این رو ضرورت دارد در مباحث مبادی منطق بحث طبقه‌بندی نیز مورد دقت و تأمل قرار گیرد. زیرا تا نتوان جایگاه یک علم را در بین سایر علوم مشخص کرد، نوبت به سایر موضوعات و مسایل آن علم نمی‌رسد.



گفتیم در کلمات قوم مبحثی مستقل تحت عنوان طبقه‌بندی علوم مطرح نشده است، بلکه فقط در زیر مجموعه بحث موضوع و مسائل علم (مبادی تصویریه و تصدیقیه علم) مباحثی چند به چشم می‌خورد؛ اما نه تحت عنوانی مستقل. در نزد متأخرین ضرورت این بحث محدود به مقام یادگیری و تعلیم است.

استاد مصباح در این باب می‌فرماید: «تقسیم بندی علوم برای سهولت آموزش و تامین هر چه بیشتر اهداف تعلیم و تربیت انجام می‌گیرد»<sup>۱۴</sup> در ادامه ایشان بهترین ملاک برای تمایز علوم را موضوع علم می‌داند پس از آن مبحث تعریف موضوع و مسائل علم و ارتباط آنها را بیان می‌نمایند.<sup>۱۵</sup> استاد مطهری (ره) نیز در اصول فلسفه و روش رئالیسم، تمایز و طبقه‌بندی علوم را در موضوع دانسته و به ضرورت این مسئله (تمایز علوم) فصلی را در تعریف موضوع و ارتباط آن با مسائل علم و همچنین بحث مبادی تصویریه و تصدیقیه (به تعبیر ایشان نقطه اتکاء مسائل علوم) مطرح می‌نمایند و سپس این مبادی اولیه را در اصول موضوعه (کلیه احکام) و

◆

◆

◆

اصول متعارفه (کلیه تعریفات) تطبیق می‌نمایند و در نهایت می‌فرمایند: «از آنچه که در مقدمه گفته شد، معلوم شد که اولاً: استقلال و تمایز یک علم از علم دیگر و ثانیاً: اختصاص اصول متعارفه و موضوعه آن علم به آن علم و ثالثاً: اختصاص اسلوب تحقیق خاص آن علم به آن علم، ناشی از موضوع آن علم است. پس موضوع هر علم و فنی نماینده

۱۴. آموزش فلسفه ص ۷۸

۱۵. مبادی تصویریه و تصدیقیه علوم درس ششم آموزش فلسفه ص ۸۴

استقلال و تعیین کننده روش و اسلوب تحقیق و منشاء اختصاص اصول متعارفه و مبانی اولیه آن علم به آن علم است.»<sup>۱۶</sup>

اما ابن سینا در دو موضع بحث ارتباط علوم و طبقه‌بندی آنها را مطرح می‌نماید که در واقع بیش از آنچه عموم در رابطه با مبادی تصدیقیه و تصویریه علوم گفته‌اند، نیست.

### موضع اول:

ان العلوم کثیره و الشهوات لها مختلفه و لكنها تنقسم اول ما تقسم قسمین علوم لا یصلح ان تجری احکامها الدهر کله بل فی طائفه من الزمان ثم تسقط بعدها او تكون مغفولاً عن الحاجه اليها باعیانها برهه من الدهر ثم یدل علیها من بعد و علم متساویه النسب الی جمیع اجزاء الدهر و هذه العلوم اولی العلوم بان تسمى حکمه. و هذه منها اصول و منها توابع و فروع و غرضنا ها هنا هو فی الاصول ... و تنقسم العلوم الاصلیه الی قسمین ایضاً فان العلم لا یخلو اما ان یتنفع به فی امور العالم الموجود و ما هو قبل العالم و لا یكون قصاری طالبه ان یتعلمه حتی یصیر الیه لعقله یتوصل بها الی علوم هی علوم امور العالم و ما قبله و اما ان یتنفع به من حیث یصیر الیه لطالبه فیما یروم تحصیله من العلم بالامور الموجوده فی العالم و قبله و العلم الذی یطلب لیکون الیه قد جرى العاده فی هذا الزمان و فی هذه البلدان ان یرسم علم المنطق و لعل له عند قوم اخرین اسما اخر و (قسم اول) انما یرسم هذا العلم الیه فی سائر العلوم لانه یرسم علمها منیها علی الاصول الی محتاج الیها کل من یرسم المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم ... فیکون هذا العلم مشیراً الی جمیع الانحاء و الجهات الی الذهن من المعلوم الی المجهول و كذلك یرسم مشیراً الی جمیع الانحاء ...

۱۶. مقدمه مقاله هفتم اصول فلسفه و روش رئالیسم صفحه ۲۹

(قسم دوم) و اما القسم الاخر فهو ينقسم ايضا اول ما ينقسم قسمين لانه اما ان يكون الغايه فى العلم تزكيه النفس مما يحصل لها من المعلوم فقط و اما تكون الغايه ليس ذاك فقط بل و ان يعمل الشى الذى انتقشت صورته فى النفس فيكون الاول تعاطى به الموجودات لا من حيث هى افعالنا و احوالنا لتعرف اصوب وجوه وقوعها منا و صدورها عنا و وجودها فينا و الثانى يلتفت فيه لفت موجودات هى افعالنا و احوالنا لتعرف اصوب وجوه وقوعها منا و صدورها عنا و وجودها فينا. و المشهور من اصل الزمان انهم يسمون الاول علما نظريا لان غايته القصى نظر و يسمون الثانى منها عمليا لان غايته عمل<sup>١٧</sup> و در نهايت اقسام علم نظرى و علم عملى را تبیین می نمایند.

## موضع دوم:

اقول المبادى هى الاشياء التى يبنى العلم عليها و هى اما تصورات و اما تصديقات و التصورات هى حدود الاشياء تستعمل فى ذلك العلم و هى اما موضوع العلم كقولنا فى الطبيعى الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة و اما جزء منه كقولنا الهيولى هو الجوهر الذى من شأنه القبول فقط و اما جزئى تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذى لا يتالف من اجسام مختلفه الصور و اما عرض ذاتى له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوه من حيث هو بالقوه. و هذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم و هو الموضوع و ما يدخل فيه و الى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل فى العلم نفسه و هو ما عداها كالأعراض الذاتيه. محدود القسم الاول حدود بحسب المهيئات و حدود القسم الثانى حدودا بحسب الاسماء. و اما التصديقات فهى المقومات التى منها يولف قياسات العلم و تنقسم الى بينه يجب قبولها و يسمى القضايا المتعارفه و هى المبادى على الاطلاق و الى غير بينه يجب تسليمها لبيتنى عليها و من شأنها ان يبين فى علم اخر و هى المبادى بالقياس الى العلم المبني عليها و مسائل بالقياس الى العلم

<sup>١٧</sup>. منطق مشرقين ص ٥

الآخر و هذه ان كان تسليمها مع مسامحه ما و على حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعه و ان كانت مع استنكار و تشكيك سميت مصادرات و قديكون المقدمه الواحده اصلا موضوعا عند شخص و مصادره عند شخص اخر و يسمى الحدود . و هي قد توضع فى افتتاح العلوم كما فى الهندسه و قد تختلط بمسائلها كما فى الطبيعيات و لا بد من تقديمها على جزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطه هى بالمسائل و تصدير العلم بها اولى.<sup>١٨</sup>

ملاصدرا نیز می‌فرماید:

«اجزاء العلوم موضوعات و مباد و مسائل. فموضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتيه و مبادى التصوريه هى الحدود موضوعاته و اجزاء و اعراضها الذاتيه و التصديقيه هى القضايا التى يتوقف عليها براهين مطالبه و يسمى الاوضاع و يجب اصدار العلم بالمبادى و مسائله هى القضايا التى يطلب التصديق بها فيه و المطلوب فى العلوم الحقيقيه انما يستفاد من البرهان يعطى للمى الدائم مطلقا و طبيعى لميا ما دامت الطبيعیه و ماده موجودتين فلا برهان على الشخص المتغير كما لا حد له.» همچنين می‌فرماید: «و العلوم يترتب موضوعاتها فى العلوم حتى ينتهى الى ما لا اعم من موضوعه و هوالفلسفه الاولى فان موضوعها الوجود ... و العلوم متباينه ان تباينت موضوعاتها»<sup>١٩</sup>

از کلمات قوم این گونه استنباط می‌شود که بحث طبقه‌بندی با مباحث مبادی تصویری و تصدیقیه ارتباط تنگاتنگی دارد یعنی در مبحث طبقه‌بندی در مبادی تصویری و تصدیقیه بر بداهت‌های علمی تکیه و تطبیق داده می‌شود. در مبادی تصویری علم فلسفه یا منطق یا هر علمی دیگر، نوعاً بداهت‌هایی است که یا سیاسی (یعنی به پذیرفته شده‌ی عموم مردم تکیه

١٨. منطق اشارات ص ٢٩٩

١٩. لمعات مشرقیه صص ٣٥، ٣٦

شده) است و یا به جامع مشترک همه عقول در تاریخ وابسته بوده‌اند؛ لذا این نوع بداهت‌ها از اجمال به تفصیل بوده و در طول زمان «تخصصی» شده‌اند. البته این نکته را باید در ذهن داشت که این نوع بداهت‌ها (که در حوزه مبادی یک علم قرار می‌گیرند) در نهایت به امور نفس‌الامریه بازگشت می‌نمایند؛ لذا بحث بداهت را یا به یک امر سیاسی، (یعنی امری پذیرفته شده یا تحقق خارجی همان جامع مشترک) این قضیه که «عقل ذاتاً این خاصیت را دارد که در هر زمان و مکان، حکم به امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌داند» و یا مانند قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است» که از بداهت‌های تاریخی محسوب می‌شود، در هر صورت اگر پایه این بداهت‌ها به نفس‌الامر باز گردد، منتهی می‌شویم. اما اگر پایه این بداهت‌ها به پذیرفته‌شده‌ها بازگردد، مسئله تا حدودی فرق می‌کند و آن اینکه پذیرفته شده‌ها دائماً در حال تغییر هستند، زیرا امروزه زیبایی‌شناسی مردم یک معنی دارد و دویست سال قبل یک معنی دیگر! اساساً امور نفس‌الامری تغییرناپذیر و ثابت هستند زیرا پایگاه نفس‌الامر به قانون باز می‌گردد که البته آن هم به جبر منتهی می‌شود.



در کلمات قوم هر چند بحثی مشخص پیرامون طبقه‌بندی مطرح نشده است، اما مواردی وجود دارد که می‌توان از آنها در تنقیح این بحث و تبیین بیشتر جایگاه منطق استفاده کرد؛

**الف:** مبحث رابطه بین فلسفه و علم؛ (که منظور از فلسفه چیزی اعم از فلسفه اصطلاحی و منطق در مقابل علم می‌باشد) عمده مباحث رابطه علم و فلسفه پیرامون مسئله ثبات و تغییر است. فشرده این بحث از این قرار است، پس از بررسی رابطه میان این دو در این مباحث ارتباطی که میان این دو وجود دارد، مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت حکومت فلسفه بر علم تمام می‌گردد. (شامل بودن فلسفه و مشمول شدن علم) در اینجا شایسته است به تعریف حکماء از فلسفه و حکمت اشاره‌ای بنماییم؛

#### تعریف اول فلسفه؛

فلسفه عبارت است از این که نفس انسانی به وسیله شناخت حقائق موجودات و تصدیق به وجود آنها از طریق برهان عقلی به کمال دست یابد؛ ملاصدار قیودی را نیز به این تعریف اضافه نموده است:

معرفت حقائق موجودات باید «علی ما هی علیه» یعنی همانگونه که در عالم واقع است باشد به عبارت دیگر منظور علم حقیقی مطابق با واقع است.

این معرفت باید بر برهان و استدلال عقلی استوار باشد نه از راه حدس و گمان یا تقلید و تبعیت از قول دیگران. از این رو منظور از استکمال در تعریف یاد شده، کمال عقلانی و نظری است و البته به تبع کمال عقلانی، کمال اخلاقی و معنوی نیز حاصل می‌شود. در هر صورت در تعریف بالا،

غایت و موضوع و روش فلسفه گنجانده شده و از این جهت تعریف کاملی است.

### تعریف دوم فلسفه؛

«فلسفه انعکاسِ نظم عقلی جهان در ذهن است البته در حد توانایی بشر تا نوعی «تشبه» به خدای متعال حاصل شود. این تعریف تقریباً معادل تعریف سابق است. در اینجا نیز تأکید اصلی بر معرفت حقائق عقلی است؛ چنانچه از غایت فلسفه هم به «تشبه به اله» تعبیر شده که در واقع مرتبه عالی همان استکمال نفس است. البته مراد از تشبه معنای مذموم و مردود آن نیست.»<sup>۲۰</sup>

«از دیدگاه شیخ، فلسفه عنوان عامی است که به مجموعه علوم عقلی اطلاق می‌شده است. همان‌گونه که حکمت نیز چنین بوده است»<sup>۲۱</sup>

در دوران اسلامی دسته‌بندی و ترتیب خاصی برای علوم فلسفی شهرت یافته آن دسته‌بندی این است که در ابتدا علوم به دو دسته نظری و عملی و سپس در تقسیم ثانوی هر یک از این دو قسم به سه دسته کوچک‌تر تقسیم می‌شوند، یعنی علوم نظری را به طبیعیات، ریاضیات و الهیات و علوم عملی را به اخلاق (منظور از اخلاق همان عادات و مبادی نفسانی است) تدبیر منزل و سیاست مُدُن تقسیم می‌کنند، البته باید توجه داشت که

<sup>۲۰</sup>. شرح اسفار ص ۸۴۳ استاد مصباح یزدی

<sup>۲۱</sup>. الهیات شفاء ص ۳۰

در این تقسیم منطق از دایره علوم فلسفی بیرون گذاشته شده است چرا که منطق، مقدمه و ابزار علوم فلسفی شمرده می‌شده است، گرچه بعضی آن را جزء علوم فلسفی می‌دانند.

«... لکن ملاصدار در تعلیقات خود بر شفا می‌گوید که اتباع ارسطو علم دیگری را جزء علوم نظری افزوده بودند و آن علمی است که در آن کلیات وجود مورد بحث قرار می‌گیرد»

طبق گفته ایشان آنچه که قدما الهیات، علم الهی یا حکمت‌الربوبیه می‌دانستند، پیروان ارسطو به دو علم جدا تقسیم کرده بودند یکی «معرفت الربوبیه» که همان الهیات بالمعنی‌الاصح است و دیگری علم به کلیات وجود که در آن تقسیمات کلی وجود و احکام کلی آن مطرح می‌شده و همان است که امور عامه یا الهیات بالمعنی‌الاعم نامیده می‌شود.

استاد مصباح می‌فرماید؛ «برای ما معلوم نیست که ملاصدرا براساس چه مدرکی چنین چیزی را به اتباع ارسطو نسبت می‌دهد و کلام شیخ در اینجا و جاهای دیگر که علوم نظری را به سه دسته تقسیم می‌کند موجب تردید در این نسبت است. چرا که خود شیخ از اتباع ارسطو و از مشائیین است.»<sup>۲۲</sup>

«غرض آنکه در اینجا (اسفار) از تقسیم اولی فلسفه به فلسفه نظری و فلسفه عملی بحث شده است. تقسیمات ثانوی فلسفه این است که مثلا حکمت نظری به الهیات،



طبیعیات و ریاضیات منقسم شود و یا حکمت عملی به سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق منشعب گردد.<sup>۲۳</sup>

حکما معتقدند که روح انسانی دارای دو قوه یا دو جنبه اصلی است یکی جنبه نظری یا قوه علمیه و دیگری جنبه عملی یا قوه محرکه و فعاله و به عبارت ساده‌تر درک کردن و کار کردن. از این رو است که حکمت به دو دسته تقسیم می‌شود حکمت نظری و حکمت عملی؛ حکمت نظری به دنبال معرفت حقائق و شناخت صحیح است و حکمت عملی در پی معرفت وظایف و تشخیص کردار درست و راه و رسم نیکو است؛ در بیان ملاصدرا انسان دارای دو عنصر است: عنصر تجردی و عنصر مادی و بالطبع نفس انسانی هم دارای دو جنبه است: جنبه ذاتی نفس که مجرد است و جنبه تعلق به بدن و ماده. حکمت که هدف آن استکمال نفس است متناسب با این دو بُعد به دو شاخه تقسیم می‌شود که وظیفه حکمت نظری اصلاح قوه علمی و در نتیجه آباد کردن نشأه تجردی انسان است و در مقابل حکمت عملی درصدد اصلاح قوه عملی و آباد کردن نشأه تعلقی نفس است.

«ما در علوم نظری به دنبال این هستیم که قوه نظری نفس را کامل کنیم به این صورت که نفس را از مرتبه عقل هیولانی، به مرتبه عقل بالفعل برسانیم چون نفس انسان از

<sup>۲۳</sup>. الشفاء المنطق جزء اول ص ۱۴ شرح حکمه الاشراف ص ۳ - ۳۱ به نقل از شرح اسفار استاد

مرحله عقل هیولانی حرکت را آغاز می‌کند و تدریجاً با آموختن علوم به عقل بالفعل می‌رسد؛ این استکمال در واقع با حصول و پیدایش تصورات و تصدیقات تحقق می‌یابد؛ در ابتدا نفس انسان نسبت به تصورات و تصدیقات بلاقوه است و این مرتبه را مرتبه عقل هیولانی می‌نامند و هنگامی که این تصورات و تصدیقات بالفعل در نفس تحقق یافتند، نفس کامل‌تر شده و به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد؛ تا بدین جا جمیع علوم فلسفی چه نظری و چه عملی با هم اشتراک دارند یعنی در همه این علوم تعدادی از تصورات و تصدیقاتی که برای ما به صورت بالقوه بودند به فعلیت می‌رسند و از این مرحله به بعد تفاوت علوم نظری با علوم عملی ظاهر می‌شود.<sup>۲۴</sup>

«متعلق تصورات و تصدیقات در علوم نظری اموری است که اعمال و احوال ما نیستند در حالی که متعلق تصورات و تصدیقات در علوم عملی اعمال و احوال ماست مراد از احوال ملکات نفسانی است که منشاء عمل اختیاری می‌گردد»<sup>۲۵</sup>

شیخ علوم عملی را این گونه تعریف می‌کند:

«علوم عملی علمی هستند که در آنها اولاً استکمال قوه نظری مطلوب است این استکمال با حصول تصورات و تصدیقات متعلق به آنچه اعمال انسان است، ایجاد می‌شود بعد از اینکه این تصورات و تصدیقات حاصل شد، قوه عملی نفس با کسب اخلاق فاضله استکمال می‌یابد.»<sup>۲۶</sup>

فارابی می‌گوید؛

<sup>۲۴</sup>. الهیات شفاء ص ۳۳

<sup>۲۵</sup>. الهیات شفاء ص ۳۳

<sup>۲۶</sup>. الهیات شفاء ص ۳۵

«عقل عملی قوه‌ای است که بواسطه آن، انسان به مقدماتی دست می‌یابد که از راه کثرت تجارب و طول مشاهده اشیاء محسوسه حاصل می‌شوند و برای انسان آگاهی به آنچه را که شایسته برگزیدن و عمل کردن و یا دوری نمودن است، ممکن می‌سازد یعنی عقل عملی است که باید و نبایدها را معلوم می‌دارد و علوم عملی نیز بیانگر همین باید و نبایدها هستند»<sup>۲۷</sup>

«طبق این تعریف ابتدا نفس باید علومی را تحصیل کند که متعلق به اعمال اختیاری انسان است - تا اینجا مربوط به قوه نظری نفس است - ولی این دانستن مقدمه عمل است و اگر عمل مطلوب انجام یافت، استکمال قوه عملی بدست می‌آید...»<sup>۲۸</sup>

معمولاً در فلسفه جنبه نظری و معرفتی فلسفه را بر جنبه عملی آن مقدم می‌شمارند و حتی حکمت عملی را همچون مقدمه‌ای برای وصول به معرفت حقائق موجودات می‌دانند... از آثار فیلسوفان مسلمان و غیر مسلمان دلایل زیر بر تقدم حکمت نظری بر حکمت عملی استفاده می‌شود:

الف: آگاهی بر هر فعل و رفتاری مقدم است و کار نیکو و نفس پاکیزه در گرو شناخت درست است بر این مطلب به ویژه سقراط تاکید می‌کند.



<sup>۲۷</sup>. فصوص منتزعه ص ۵۴ به نقل از شرح الهیات شفاء ص ۳۳

۲۸. الهیات شفاء ص ۳۶

ب: حقیقت انسان و امتیاز او از سایر حیوانات به قوه نطق و عقل اوست بدیهی است که کمال انسان بستگی به پرورش قوه ای دارد که از امتیازات اوست. این نظریه را نخستین بار ارسطو مطرح ساخت.

ج: حقیقت انسان همان روح مجرد است که در قالب بدن محبوس مانده است از این رو کمال و آزادی روح به گسستن از بند تن و اتصال به عالم مجردات و بهره‌گیری از حقائق و معارف آن عالم است. برای رسیدن به این رتبه که مرتبه درک معارف عقلی است باید از دانش‌های گوناگون و علم اخلاق بهره برد. می‌گویند این نظریه را نخستین بار افلاطون تبیین کرد.

«غایت حکمت نظری آن است که صورت نظام وجود به تمام و کمال در نفس انسان نقش بندد به گونه‌ای که خود نفس به جهانی عقلانی نظیر جهان عینی خارجی متصل گردد... به هر حال این مسئله مبتنی بر مسئله اتحاد عقل، عاقل و معقول است بدین معنی که نفس وقتی واجد این مدرکات می‌شود از یک سو با عقل متحد شده و عین عقل می‌گردد و از سوی دیگر بدلیل اتحاد عاقل و معقول بتدریج در درون ذات خویش به جهانی عقلانی مشابه جهان خارج (که معقولات بالعرض است) تبدیل می‌گردد البته این مشابهت تنها در صورت و هیئت است نه در ماده زیرا جهان عنصری، هم صورت دارد و هم ماده و حال آنکه عالم عقل و مجرد صورت و فعلیت محض است و ماده ندارد پس نفس فیلسوف تنها از لحاظ صورت، با جهان مادی شباهت دارد. اما بهره و فایده حکمت عملی آن است که انسان با انجام اعمال نیکو به

جایی برسد که نفس حالت غلو و تسلط بر بدن پیدا کند و بدن تسلیم و منقاد نفس گردد.»<sup>۲۹</sup>

در علوم عملی غایت نهایی همان استکمال قوه عملی است؛ «این غایت متوقف بر قوه نظری نفس است در حالی که در علوم نظری غایت همان استکمال قوه نظری نفس است و بس! پس به تعبیر دیگر استکمال قوه نظری نفس در علوم نظری مطلوب بالذات است حال آنکه این استکمال در علوم عملی مطلوب بالغیر است»<sup>۳۰</sup>

شیخ می‌گوید:

«غایت در علوم نظری حصول رأی و اعتقاد است اما نه رأی و اعتقاد درباره کیفیت عمل یعنی علوم نظری این نیست که معتقد شویم چه کاری باید انجام داد و یا اینکه معتقد شویم چه ملکه و خلقی مبدأ یک کار اختیاری می‌شود بر خلاف علوم عملی که در آنها غایت حصول رأی و اعتقادی است که متعلق به کیفیت عمل و مبادی آن می‌باشد.»<sup>۳۱</sup>

«... پس حالات و ملکات نفسانی اگر از جهت نحوه وجود مورد بحث قرار گرفتند باید در علوم نظری جای گیرند (نه از آن جهت که این حالات مبدأ اعمال اختیاری انسان باشند) ولی اگر از جهت مبدء عمل اختیاری بودن مورد بحث قرار گرفتند باید در علوم عملی گنجانده شوند»<sup>۳۲</sup>

<sup>۲۹</sup>. شرح اسفار ص ۸۶

<sup>۳۰</sup>. الهیات شفاء ص ۳۶

<sup>۳۱</sup>. شرح الهیات شفاء ص ۳۴

<sup>۳۲</sup>. الهیات شفاء ص ۳۵

«علوم نظری محصول توجه ذاتی نفس به جهان بالاتر است و غایت نفس از این توجه این است که به صورت عقل بالفعل درآید و علوم عملی محصول توجه نفس به تدبیر بدن است که غایت هر دو دسته علم کمال نفس است ولی غایت اولی که علم حقیقی است کمال نفس است به اینکه بداند و غایت دومی کمال نفس است به اینکه بداند که خوب عمل کند؛ آراء و عقائد عملی قراردادی و علمی هستند و به تعبیر شیخ اصطلاحی اند<sup>۳۳</sup> و از نظر دیگر از مقبولات و مشهوراتند»<sup>۳۴</sup>

بحث از اینجا آغاز می‌شود که مرحوم شیخ تفاوت علوم نظری از علوم عملی را به غایت آن به دو علوم دانسته‌اند. در اینجا ادعاهای مختلفی مطرح شده است و در نهایت این تقسیم مطرح شده که بعضی ادعا کرده‌اند که می‌توان علوم را از راه تفاوت آنها در غایات از یکدیگر متمایز دانست و ضرورتی نیست که در همه جا تمایز علوم به موضوعات باشد و شیخ نیز این گونه عمل کرده است؛ یعنی غایت در علوم نظری را استکمال قوه نظری نفس دانسته، ولی غایت در علوم عملی را استکمال قوه عملی نفس قلمداد کرده است، گرچه استکمال قوه عملی مقدمه‌ای دارد و آن استکمال قوه نظری نفس است.

بعضی دیگر بر این مطلب اصرار ورزیده‌اند که تمایز علوم به تمایز موضوعات است و قول شیخ را این گونه توجیه کرده‌اند که گرچه شیخ تمایز علوم را به تمایز غایات دانسته است لکن این اختلاف در غایات،

<sup>۳۳</sup>. ابن سینا الشفاء الطبيعيات ۶ النفس ص ۳۷

<sup>۳۴</sup>. همان ص ۱۸۵

حاکمی و کاشف از اختلاف در موضوعات است. از این رو تمایز در غایات، اماره و کاشف از تمایز اصلی آنها در موضوعات است. اما عده‌ای دیگر گفته‌اند، تمایز علوم، ربطی به تمایز موضوعات و غایات آنها ندارد؛ بلکه دلیل دوگانگی آن است که نفس دو قوه دارد یکی قوه عملی و دیگری قوه نظری و اینها دو عقل هستند که هر یک ادراکات مخصوص به خود دارند؛ لذا دو دسته علوم پدید آمده‌اند. یکی علوم نظری و دیگری علوم عملی، عقل عملی علوم عملی را به ما می‌آموزد و عقل نظری علوم نظری را!

اما عده‌ای دیگر منکر وجود دو عقل شده‌اند به بیان که انسان فقط یک عقل دارد، بر این اساس مسائل حکمت عملی را نیز با عقل نظری ادراک می‌کنیم؛ لکن در مقام عمل، قوه عملی واسطه می‌شود تا اینکه اراده در نفس پدید آید و به عمل منتهی شویم.

بعضی دیگر گفته‌اند:

«نفس یک موجود بسیط است ولی دو رویه دارد ابتدا توجهی به عالم مافوق خود یعنی عالم عقول می‌کند و بواسطه این توجه معقولات را از عقل فعال دریافت می‌کند سپس توجه دیگری به عالم مادون خود یعنی عالم بدن و طبیعت می‌کند که این توجه منشاء تدبیر بدن می‌گردد و با این توجه است که علوم عملی را دریافت می‌کند.»<sup>۳۵</sup>

<sup>۳۵</sup>. خلاصه‌ای از الهیات شفا ص ۳۷ و ۳۶

ب: بحث دیگر رابطه بین دین و فلسفه و علم است. در کلمات قوم به این صورت که ابتدأً فصلی به «فلسفه چیست»؟ «علم چیست»؟ «دین چیست»؟ اختصاص داده و سپس ارتباط آن‌ها با یکدیگر مورد بررسی قرار گرفته باشد وجود ندارد؛ هرچند به شیوه‌ای دیگر رابطه فلسفه و علم را مورد دقت قرار داده‌اند. مثلاً گفته‌اند که علم علیّت تام ندارد اما فلسفه علیّت تام دارد. زیرا در بحث علم سخن از جزئیات است و «الجزئی لا یكون کاسبا و لا مکتسبا» می‌باشد. همچنین فصولی را نیز داریم که مفاهیم را به حقیقی و اعتباری تقسیم نموده و جایگاه دین را در مجموعه اعتباری‌ها قرار داده و از آن تعریفی ارائه می‌دهد. از این رو رابطه دین و فلسفه در بحث تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری (اعتبارات نیز به قبل الاجتماع و بعد الاجتماع تقسیم می‌شوند) و در قسمت اعتبارات بعد الاجتماع قرار می‌گیرد. پس می‌توان با دو بحث: «فلسفه و علم» و «حقایق و اعتبارات» نسبت بین دین، علم و فلسفه را بدست آورد و در نهایت بر اساس این منطق، حکومت فلسفه بر علم و دین را مورد توجه قرار داد. به طور کلی بر اساس این دیدگاه پایه علم و دین به فلسفه بازگشته و کلیه حوزه‌ها را فلسفه تعریف کرده و بر آنها حکومت می‌کند! تا اینجا منظورمان از فلسفه معنای اعم از فلسفه اصطلاحی و منطق است. اما هم



اصالت الوجود و هم اصالت الماهیه دوئیت و تفکیک منطق از فلسفه را تأیید می‌کنند.<sup>۳۶</sup>

در هر صورت می‌توان در لابلای مباحث فلسفی، این حاکمیت‌ها و محکومیت‌ها را نشان داد. لذا هم اصالت وجود هم اصالت ماهیت تفکیک بین فلسفه و منطق را قبول دارند. استاد مطهری هم در اصول فلسفه و روش رئالیسم دقیقاً به همین مطلب تکیه کرده و این دو را از هم تفکیک می‌کند.

بنابراین در مبحث طبقه‌بندی، بحث دوئیت منطق و فلسفه و بحث حاکمیت و محکومیت منطق و فلسفه مطرح است که شواهدی پیرامون آنها می‌توان از کلمات فلاسفه استخراج کرد.

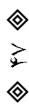
---

<sup>۳۶</sup>. مثلاً کتاب نهایی الحکمه، علامه طباطبایی مباحث معرفت‌شناسی را در ذیل مباحث فلسفی قرار داده‌اند. در مباحث بررسی فهرست نهایی الحکمه علامه طباطبایی (یعنی دوره سوم از مجموعه مباحث تطبیقی) تعدادی از مباحث نهایی الحکمه در ذیل بحث منطق قرار گرفت مانند:

بحث واحد و کثیر و... این نشان می‌دهد که اصالت وجود بدون مباحث منطقی نمی‌تواند حرکت کند، مثلاً در مرحله یازدهم (اتحاد عاقل و معقول) از کتاب نهایی الحکمه وقتی که علم حصولی را به علم حضوری باز می‌گردانند، این بازگشت بدون بحث ماهیت امکان‌پذیر نیست.

حتی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم زمانی که علامه بر پایه اصالت الوجود سخن می‌گوید، ناچار است که به عوارض ماهیت تکیه کند و لذا می‌بینیم که استاد مطهری در پاورقی‌های اصول فلسفه به صراحت منظور علامه را مشخص می‌نمایند. همچنین رجوع شود

به مباحث فقر وجودی و مباحث معرفت‌شناسی اصول فلسفه و روش رئالیسم



در بحث اول (دوئیت فلسفه و منطق) نزاع و اختلافی وجود ندارد؛ اما آنچه محل تأمل است، بحث دوم (یعنی رابطه حاکمیت و محکومیت فلسفه و منطق) می‌باشد به اینکه آیا منطق بر فلسفه حاکم است یا اینکه باید فلسفه بر منطق حاکم شود!؟

آنچه از کلمات قوم در این مورد می‌توان استفاده کرد این است که، حداقل روش بر فلسفه حاکم است؛ زیرا ایشان می‌گویند أم القضا یا (یعنی قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین) در فلسفه، حکمی تام است و این حکم تام باید حاکم بر کلیه قضایا شود؛ بر این اساس فلسفه باید ابتدا تعریف علم و کشف از واقع را تمام نماید. اولین برهان‌ها و استدلال‌هایی که در فلسفه از جانب مشائیون یا اشراقیون، (چه از جانب ابن‌سینا و چه از جانب ملاصدرا) مطرح است در نهایت به بحث دور و تسلسل و اجتماع و ارتفاع نقیضین منتهی می‌شوند، یعنی حکم یقینی با واقع (حالت) ارتباط داشته و به بداهت تمام می‌گردد؛ البته باید به این نکته توجه داشت که «بُود و نَبُود» گاه در سلب و ایجاب مطرح می‌شود که در این صورت معطوف بر مباحث منطق است و گاه «بُود و نَبُود» در وجود و ماهیت مطرح است که در این صورت معطوف به فلسفه است. لذا به نظر می‌رسد در کلام قوم روش بر منطق حکومت می‌کند.

اما اصل واقعیت جدای از اصالت وجود یا اصالت ماهیت، اصلی روشی نه فلسفی است. پس اجتماع و ارتفاع نقیضین و اصل واقعیت، هر دو

اصل‌های منطقی هستند. چرا که واقعیت امری انتزاع شده از ماهیت و وجود است (چه ماهیت در خارج اصیل باشد چه وجود) پس از انتزاع شدن، عقل حکمی نسبت به بُود و نَبُود دارد لذا معنای بُود و نَبُود همان سلب و ایجاب حکم داشتن و نداشتن است. اما بر مبنای فلاسفه موضوع و محمول اصل واقعیت تفکیک‌بردار نبوده و بسیط می‌باشد. (در صورتی که بر مبنای جدید چنین چیزی امکان ندارد.)

ممکن است سوال شود که مگر اصل واقعیت انتزاع شده از درک هستی نیست؟ در پاسخ می‌گوئیم درک از هستی، اعم از ماهیت و وجود است یعنی اولین حکم عقل در منطوق است.

البته اشکال ما این است که باید قوم منزلتی فراتر از منطوق و فلسفه را اختیار کند که در آن منزلت فلسفه و منطوق وحدت دارند؛ که به آن ملازمات و سنجش‌های عام می‌گوئیم. لذا در این اتحاد مواد را از صورت نمی‌شود، تفکیک کرد. این ملازمات عامه در سطح اجمالی بوده (یعنی بحث در مقسم‌ها است) و دیگر سخنی از نفس‌الامریه بودن یا نبودن یا

◆  
۴۹  
◆

اختیاری و جبری یا واحد و کثیر مطرح نیست؛ لذا در ملازمات عامه روش با فلسفه وحدت دارد. که در اصطلاح به آن «فلسفه منطوق» می‌گوئیم در اینجا مواد را نمی‌توان از منطوق و روش جدا نمود در عین حالیکه سنجش و استدلال در آن وجود داشته و از دایره بداهت‌ها و ارتکازات غیر قابل سنجش خارج می‌باشد. علامه در کتاب نه‌ایه الحکمه، مقسم همه

تقسیمات را به وجود بازگردانده است اما اشکالی که در این زمینه به ذهن می‌رسد این است که ایشان به فلسفه تکیه می‌کنند و سپس منطق را در فلسفه منحل می‌نمایند اما باید گفت جایگاه منطق در حوزه کثرت و جایگاه فلسفه در حوزه وحدت است؛ لذا نمی‌توان این دو را در یکدیگر منحل کرد؛ در این صورت علامه مجبور است حقیقت را از آن وحدت وجود بداند و کثرت را معطوف به اضطرار عقل بداند!؟ بنابراین اگر مقسم تقسیمات فلسفه باشد، منطق از موضوعیت خارج می‌شود و در موضوع، ادعای هیچ‌گونه اجمالی پذیرفته نیست.

حال که سخن از ارتباط فلسفه و منطق به میان آمد این سوال پیش می‌آید که به راستی حکماء از معرفت‌شناسی چه نوع تلقی‌ای داشته‌اند؟ فیلسوفان اگر چه معرفت‌شناسی را علم مستقلی تلقی نکرده‌اند و بلکه تا مدتها آن را مسئله مستقلی هم نمی‌دانستند،<sup>۳۷</sup> اما در ضمن مباحث دیگر و

---

۳۷. استقلال مباحث مربوط به علم، عالم و معلوم در قالب یک مسئله فلسفی، اولین بار در آثار صدرالمতالهین شیرازی واقعیت‌یافت. وی مرحله دهم از جلد سوم اسفار ۹ جلدی را، به «عقل و معقول» اختصاص داده و در طی ۳۹ فصل، بحث مبسوطی را درباره علم و ادراک عرضه کرده است. ملاصدرا در طلیعه بحث عقل و معقول، به منظور تبیین فلسفی بودن این مسئله، می‌نویسد (ج ۳ ص ۲۷۸) «از جمله اموری که بر موجود مطلق - بدون آنکه نیازمند آن باشد که در قالب یک نوع طبیعی یا تعلیمی درآید - عارض می‌شود؛ آن است که علم، عالم و معلوم می‌باشد. از این رو، لازم است بحث از علم و احکام و ویژگی‌های آن در فلسفه اولی آورده شود. چرا که فلسفه علمی است که از احوال کلی عارض بر موجود مطلق بحث می‌کند.» صدرا در تنظیم این مبحث و

به طور استطرادی در این باب سخن گفته‌اند. اگر چه این سخنان خاستگاه معین داشت و به منظور گره‌گشایی از معضلات معینی ایراد شده بود، ولی در عین حال با عرضه پرسشهای معرفت‌شناسان بر آنها، پاسخهایی می‌توان به دست آورد. این پاسخها به اندازه‌ای هست که بتوان نظریه معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان را بازسازی کرد، و در عرض نظریات معرفت‌شناختی دیگر ارائه و ارزیابی نمود. مجموع مباحث فیلسوفان در این باب، مشتمل بر دوگونه بحث متمایز است:

نوع اول، مباحثی از سنخ بحثهایی است که فیلسوفان علم در معرفت‌های درجه دوم و فلسفه‌های مضاف به آنها می‌پردازند. جایگاه این نوع مباحث در آثار اندیشمندان مسلمان، عبارت‌است از: «رئوس ثمانیه فی احوال العلوم» یا «الخاتمه فی اجزاء العلوم» و رساله‌های مستقلی که به طبقه‌بندی و معرفی علمی پرداخته‌اند که تا زمان نگارش آنها تحقق یافته بود. «احصاء العلوم فارابی»، «اقسام العلوم العقلیه ابن سینا» «مراتب العلوم و کیفیه طلبها از ابن حزم اندلسی»، «ستینات فخررازی» و «مقدمه ابن خلدون» از جمله این رساله‌ها به شمار می‌روند.

در مواضع یاد شده، مسائلی از قبیل: ارکان علوم (موضوع، مسائل و مبادی)، ملاکهای وحدت و تمایز علوم (موضوع، غایت و روش)، طبقه‌بندی علوم

---

عنوان‌بندی آن، از فخررازی پیروی کرده است. فخررازی چنین بحثی را در مبحث مقولات،

ذیل مقوله کیف آورده است (ج ۲، صص ۴۳۹، ۵۰۱)

و تعیین جایگاه هر یک از آنها، فایده، غایت و مؤسس علم بحث و بررسی شده است. این نوع مباحث را که درباره علوم پس از تحقق آنها گفتگو می‌کند، از این پس معرفت‌شناسی پسینی نامیده می‌شوند.

نوع دوم بحثها را که در ضمن مسائل متعددی مطرح شده‌اند، می‌توان به ترتیب عنوان‌های ذیل خلاصه نمود: ماهیت و طبیعت علم، انواع علم، معلوم بالعرض و معلوم بالذات، فاعل شناسایی و هویت آن، نقش ذهن در فرایند شناخت، رابطه علم با معلوم بالعرض، رابطه علم با معلوم بالذات، رابطه علم با فاعل شناسایی، سبب و ملاک خودآگاهی و شناخت غیر، ارزش و اعتبار علم، و راههای حصول علم.

فیلسوفان عنوان‌های یاد شده را در ضمن چند مبحث فلسفی بحث کرده‌اند، که عبارتند از: وجود ذهنی، معقولات ثانیه، کلی و جزئی، اعتبارات ماهیت، مقولات، عقل و معقول، و علم‌النفس فلسفی. در ذیل، ارتباط این مسائل را با مسئله علم و ادراک بررسی می‌کنیم.

از میان عناوین یاد شده در معرفت‌شناسی پیشینی، ماهیت و طبیعت علم، ارزش و اعتبار شناخت و رابطه علم با معلوم بالعرض، در مبحث وجود ذهنی<sup>۳۸</sup> بحث شده است. در این مبحث، فیلسوفان اولاً و بالذات به اثبات

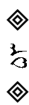
<sup>۳۸</sup> مسئله وجود ذهنی، یکی از مسائل «وجود» شناسی در فلسفه اسلامی است. تقسیم وجود به ذهنی و عینی، از پیشینه طولانی برخوردار نیست. ظاهراً نخست فخر رازی آن را به صورت مسئله مستقلی طرح کرد (ج ۱، صص ۱۳۰-۱۳۲). البته عمده مباحث آن ضمن مسائل دیگر در

قسمی از هستی می‌پردازند، که همان هستی ذهنی است. اما از آنجا که هستی‌های ذهنی، ویژگی: تجرد و آگاهی بخشی و حاکمیت از بیرون و ماورای خود دارند، علم ما به جهان خارج محسوب می‌شوند. از این رو، رابطه آنها با معلوم بالعرض، مهمترین مسئله‌ای است که در این مبحث بررسی می‌شود. فیلسوفان علی‌العموم رابطه علم با معلوم بالعرض را اتحاد ماهوی دانسته، و از این طریق «این همانی» علم و معلوم و به تبع واقع‌نمایی علم را توجیه کرده‌اند. روشن است که بدون این‌همانی علم و معلوم، راه رئالیسم<sup>۳۹</sup> و واقعگرایی بسته است و پدیده معرفت‌سر از

---

آثار فیلسوفان پیشین مطرح شده بود. برای مثال، شیخ‌الرئیس درالهیات شفاء ضمن بحث در حقیقت علم ذیل مقوله کیف، متعرض اشکالات معروف در این مسئله شده، و پس از تقریر اشکالات به آنها پاسخ داده است. (صص ۱۴۰-۱۴۴) اما از زمان فخررازی به این سو، وجود ذهنی برشمار مسائل وجود افزوده شد. بعد از رازی، خواجه نصیر در کتاب تجرید الاعتقاد، یکی از مسائل امور عامه را به وجود ذهنی اختصاص داد و شارحان تجرید برغنائی مباحث آن افزودند (لاهیجی ص ۸۰). صدرا در اسفار، بحث مبسوطی را به وجود ذهنی اختصاص داده است (ج ۱، صص ۳۲۶-۳۶۳)

<sup>۳۹</sup> «رئالیسم» دومعنای بسیار عمده‌دار دارد؛ یکی رئالیسم وجود شناختی است، و دیگری رئالیسم معرفت‌شناختی. رئالیسم وجودشناختی یعنی اعتقاد به اینکه: «خارج از ذهن من چیزی هست». رئالیسم معرفت‌شناختی یعنی اعتقاد به اینکه: «علم به واقعیات امکان‌پذیر است». فیلسوفان، به هر دو معنا اعتقاد دارند.



سفسطه<sup>۴۱</sup> در خواهد آورد. این هم واضح است که علم و معلوم خارجی، این همانی وجودی ندارند. به سخن دیگر، به هنگام علم و ادراک وجود خارجی اشیاء به ذهن آدمی منتقل نمی‌شود. از این‌رو، فیلسوفان به جهت وفاق در مسئله رئالیسم و جزمیت<sup>۴۱</sup> در واقع نمایی علم، لزوم سفسطه را برای اثبات این همانی ماهوی میان علم و معلوم بالعرض کافی می‌دانستند.<sup>۴۲</sup> مسئله دیگر در فلسفه - که قسمتی از مباحث علم و ادراک را در بردارد - «معقولات ثانیه» است. در این مبحث انواع مفاهیم کلی و وجوه تمایز آنها از یکدیگر بررسی می‌شود. بحث معقولات ثانیه همچون

---

<sup>۴۱</sup>: اصل کلمه «سفسطه» در زبان یونانی، «سوفیسم» **sohisma** مشتق از **sohos** به معنای حکیم و ماهر است. معنای سفسطه در فلسفه، «حکمت دروغین» یا «قلب حقیقت» است. در اصطلاح منطقیان، سفسطه قیاسی است مرکب از وهمیات که مقصود از آن، در غلط انداختن دشمن و اسکات او است. (دایره المعارف صلیبا ص ۳۹۲) فیلسوفان ما از این کلمه معنای دیگری قصد کرده‌اند. معنای مورد نظر آنان، «عدم مطابقت علم با معلوم، علی وجه کلی» است. اگر کسی بگوید هیچ علمی از علوم انسان با معلوم مطابقت ندارد، قایل به سفسطه شده است. فیلسوفان اغلب از سفسطه، به عنوان حربه‌ای برای کوبیدن مخالفان استفاده کرده‌اند.

<sup>۴۱</sup>: موضع جزم‌گرایی عبارت است از پذیرش بدون دلیل رئالیسم معرفت‌شناختی. یعنی، اگر کسی معتقد باشد که شناخت واقع فی‌الجمله امکانپذیر است ولی نتواند آن را اثبات کند بلکه به صورت اصل موضوع بپذیرد، چنین کسی «جزم‌گرا» **Dogmatist** نامیده می‌شود.

<sup>۴۲</sup>: شهید مطهری در این مسئله برخلاف علامه طباطبائی جزم‌گرا نیست. وی معتقد است که تطابق ماهوی ذهن و عین را می‌توان با دلیل اثبات کرد. ایشان در شرح مبسوط منظومه، برهانی را برای این منظور اقامه کرده است (ج ۱، ص ۲۸۸ به بعد).



بحث وجود ذهنی، در آثار فلسفی آن قدمت زیادی ندارد، و بعد از خواجه نصیر (۵۹۸-۶۷۲ق) به صورت یک مسئله فلسفی در آمده است. فیلسوفان قسمت دیگر از بحث علم و ادراک را در باب مقولات<sup>۴۳</sup> مطرح می‌کنند. در این مبحث وقتی به مقوله کیف می‌رسند و آن را به

<sup>۴۳</sup> عبارت «مقولات ثانیه» در آثار فیلسوفان پیشین، از جمله ابن‌سینا- منطوق شفاء - به کار برده شده است. همواره مراد از این عبارت، مقولات ثانیه منطقی بوده که عروض و اتصاف آنها در ذهن است. اطلاق عبارت «مقولات ثانیه» بر مفاهیمی همچون مفهوم: «شیئیت»، «امکان» و «وجوب»، که اتصاف آنها در خارج است و عروض آنها در ذهن، اولین بار به وسیله خواجه نصیر صورت گرفت (ص ۴۲). یکی از شارحان تجرید برخواجه نصیر اعتراض کرده است که چرا او مفاهیمی را که صفات اشیای خارجی قرار می‌گیرند، معقول ثانی دانسته است (قوشچی ص ۳۰). روشن است که مستشکل معقول ثانی را مساوی با مفاهیم منطقی می‌دانسته است. برخی دیگر از شارحان تجرید در پاسخ به این اعتراض، گفته‌اند که معقول ثانی بر دو قسم است (لاهیجی صص ۷۰-۷۲). به این ترتیب، تفکیک روشنی میان دو دسته از مقولات ثانیه شده است، که دسته‌ای را مقولات ثانیه منطقی و دسته دیگر را مقولات ثانیه فلسفی نامیده‌اند.

۴۴. «مقوله»، به معنای محمول است. سبب نامگذاری آن، این است که مقولات به حمل ذاتی بر اشیاء حمل می‌شوند و هیچ محمولی بر آنها حمل نمی‌گردد. در خصوص تعداد مقولات، در میان اندیشمندان سه نظریه وجود دارد: نظریه جمهور فلاسفه آن است که تعداد مقولات ده‌تاست؛ یک مقوله جوهر، و نه مقوله عرضی. مقولات عرضی عبارتند از: کم، کیف، وضع، این، له، متی، فعل، اضافه و انفعال. عمر بن سهلان ساوجی در کتاب البصائر با تحویل مقولات مشتمل بر نسبت (هفت مقوله اخیر) به یک مقوله، تعداد مقولات را به چهار عدد فرو کاست. مقولات مورد نظر وی عبارتند از: جوهر، کم، کیف و نسبت. شیخ اشراق پس از آنکه «حرکت» را یک مقوله دانست، شمار مقولات را پنج عدد برشمرد (سهروردی صص ۲۲۱-۲۹۳)

کیف جسمانی و کیف نفسانی تقسیم می‌کنند، علم را از مقوله کیف نفسانی<sup>۴۵</sup> به حساب می‌آورند و برخی از اقسام آن را برمی‌شمارند. بخش معتناهی از مباحث علم و ادراک، در علم‌النفس فلسفه مطرح می‌شود. در مباحث مربوط به نفس که درباره قوای نفس و افعال نفسانی بحث می‌شود. درباره علم و ادراک از آن رو که به جنبه فعالیت نفس مربوط است، گفتگو می‌کنند. برای مثال، ابن‌سینا مفصل‌ترین بحث‌خود را درباره علم و ادراک، در علم‌النفس شفاء (فن ششم) و اشارات (نمط سوم) آورده است. بخش دیگری از مباحث علم و ادراک، در مبحث مستقلی با عنوان: «عقل و معقول» مطرح شده است. اختصاص یک مسئله از مسائل فلسفه به عقل و معقول که ظاهراً از ابتکارات فخررازی (۵۴۴ - ۶۰۶ق) به شمار می‌رود، گامی به سوی استقلال مباحث شناخت‌شناسی است؛ امری که به دست معاصران بویژه علامه طباطبائی (ره) و شاگردان او جامه تحقق پوشید. ملاصدرا بیشترین بحث خود را درباره علم و ادراک، در مبحث عقل و معقول آورده است<sup>۴۶</sup> قسمت دیگر از مباحث علم و ادراک، در مبحث «کلی و جزئی» مطرح شده است. اگر چه بحث «کلی» و «جزئی» از

<sup>۴۵</sup>. مطابق نظر فیلسوفان، کیف نفسانی مشتمل بر انواعی است از قبیل: علم، اراده، لذت و الم. به جهت اشمال کیف نفسانی بر علم بود، که فیلسوفان برخی از مباحث علم و ادراک را در ضمن این مسئله می‌آوردند.

<sup>۴۶</sup>. اسفار ج ۳ صص ۲۷۸-۵۰۷

مباحث ماهیت است و ماهیت از آن رو که خودش، خودش است، جز خودش و ذاتیاتش چیزی برآن صدق نمی‌کند. و از این حیث، نه کلی است و نه جزئی. از این رو، اتصاف ماهیت به کلیت و جزئیت نیازمند تبیین است<sup>۴۷</sup> اما از آنجا که کلیت و جزئیت صفت مفهوم بوده و از امور ذهنی است، قهراً برخی از مباحث مربوط به علم و ادراک در ضمن این مسئله بحث می‌شود.<sup>۴۸</sup> در مبحث ماهیت، مسئله دیگری وجود دارد که تمام آن می‌تواند از مباحث شناخت‌شناسی محسوب شود. این مسئله، «اعتبارات ماهیت» از قبیل: اعتبار بشرط شیء، بشرط لا و لا بشرط است. اعتبارات ماهیت از آن حیث که بیانگر نقش و کارکرد ذهن است، از مسائل علم و ادراک به شمار می‌رود.

در دستگاه موجود فلسفی نسبت به شناخت حقیقت امور وقتی که به تعریف ماهیت می‌رسند به عنوان مثال می‌گویند «ما جعل الله ممشه ممشه بل اوجدها» یعنی علل ماهیت و خصوصیات موضوع به ذات بازگشت

<sup>۴۷</sup> از همین رو، فیلسوفان در آثار فلسفی خود، مسائلی را به احکام عرضی ماهیت همچون: کلیت، جزئیت و تشخص اختصاص داده، و نظریات متعددی را برای تبیین این امور عرضه نموده‌اند.

<sup>۴۸</sup> افزون بر اقسامی که برای علم شمرده شد، در برخی از کتاب‌های فلسفی تقسیمات دیگری هم برای علم آمده است. تقسیم علم به: واجب و ممکن، جوهر و عرض، فعلی و انفعالی، پایه و غیر پایه یا بدیهی و نظری، و حقیقی و اعتباری، از آن جمله‌اند (اسفار ج ۳، صص ۳۸۳-۳۸۴؛ نه‌ایه الحکمه ص ۲۶۵)

می‌نمایند؛ اما همین دستگاه فلسفی، براساس علل مفهومی، موضوعی، فاعلی و صورتی به بیان تفصیلی و کثرت امور می‌پردازد؛ منظور از علت مفهومی این است که در ملاحظه مفهومی بعد از فرض مفهوم ذهنی و ملاحظه لوازم آن (توسط برهان سلب و ایجاب) امور را طبقه‌بندی کرده و نسبت حکمیه را جاری می‌کنند که به آن علت مفهومی گفته می‌شود و در بیان علت موضوعی توجه به اصل هستی و وجود و غایت آن و علت فاعلی و علت مادی و صوری اشیاء می‌پردازند و در علت فاعلی توجه با آثار نهایی از هستی داشته و به بیان علت ایجاد می‌پردازند و در بیان علت مادی سخن از تحقق بوده و برای ماهیات هیولا معرفی می‌نمایند؛ اما در علت صوری سخن از علت خصوصیت و اوصاف و مقومات ماهیت است که علت را به ماهیات برگردانده و می‌گویند «به کثرت الموضوع قد کثرا» از این رو منطق صوری با تکیه به بدیهیات عاجز از بیان مکانیزم برای تغییر فهم است زیرا علت را در قبل از ماهیت و در وعاء ذهن جستجو می‌کند، لذا ملاحظه لوازم مفهومی برای جریان نسبت حکمیه و تنظیم عناوین و نامگذاری، اولین مرتبه بکارگیری از بداهت در این منطق می‌باشد. سر مطلب آن است که در این مبنا به علیت مفهومی و تعریف بالآثار توجه می‌شود و از مکانیزم تغییرات غفلت شده و تنها توجه به ماهیات بوده که به حسب تعدد موضوع تکثر پیدا می‌کنند. یعنی هر دو شی با ماهیت خاص و خصوصیات خودش وجود دارند و بقیه اشیاء با

ماهيات ديگر و خصوصيات خودشان وجود دارند و سخن از تغيير ماهيت به ماهيت جديد نبوده و علت ماهيات و خصوصيات آنها به نفس و ذات بازگشت مي‌کند و آنها را از امور نفس‌الامريه مي‌دانند و علت ايجاد ماهيات را نيز به اصل هستي و فاعل هستي بر مي‌گردانند يعني كيفيت و خصوصيات از فعل فاعل نبوده زيرا ماهيات قبل و بعد از خلقت داراي ماهيت و فرمول خاص خود هستند و بعد از خلقت نمي‌تواند از آن خصوصيات تخلف کند، از اين‌رو علت فاعلي مربوط به اصل هستي و علت ايجاد بوده و ماهيت هم مئين علت صوري، علت غائي و علت مادي است.

بنابراين اساس شناخت امور بعد از اصل هستي و از ماهيت به بعد بوده و تعريف بالآثار تحويل داده مي‌شود. لذا اختلاف هويات به تغاير آثار بازگشت مي‌نمايد که اگر تغاير آثار در مرتبه ذات برداشته شود، هيچ بيان و ادراکي قبل اعلام و اذعان نيست، در اين دستگاه ذات اساس در تبیین خصوصيات بوده و بلکه مقوم ماهيات است و تنها در صورت تميز آنها از يکديگر مي‌توان آنها را مقوم خصوصيت ماهيت در تشخص، معرفي کرد.

يعني مقومات در اصل پيدائش ماهيت موضوعيت ندارند، زيرا ماهيت در مرتبه ذات، وحدت داشته و بسيط است، از اين‌رو دستگاه شناسائي آنها به آثار بوده و روش انتزاعي آن شارح چگونگي پيدائش تغييرات، در هيچ سطحی نمی‌باشد.

در دستگاه صوری بیان علت مفهومی و نظام استدلالی آن با تکیه به فرض یک مفهوم بدیهی با روش سلب و ایجاب نسبت به یک مفهوم در رابطه با سایر مفاهیم مشخص می‌شود، یعنی خصوصیات وجود «امکان»، «امتناع» و «وجوب» از خصوصیات تحقق بوده که به تحلیل عقلی و از لوازم ماهیات ذهنی به دست می‌آیند و همه مفاهیم از امور ممکن می‌باشند و معنای بالغیر دارند و امور ممکن نمی‌توانند بالذات باشند.

بر این اساس و بوسیله روش سلب و ایجاب، آثار به مفهوم اولیه حمل می‌شود و سلب و ایجاب بر روی نسبت حکمیه می‌آید و با حمل یک لازمه به حد اولیه تعاریف در مرتبه ثبوت به دست می‌آید و بعد مرتبه اثبات نسبت آغاز می‌گردد؛

بعد از مرتبه اثبات نوبت تطبیق این خصوصیات به عالم خارج می‌رسد و در آن ادعا می‌شود وجود ممکن بالغیر و محتاج است و وجود غیر ممکن واجب بوده و خالق همه ممکنات است، این امر نشان می‌دهد که فلسفه چرائی در دستگاه منطق انتزاعی، قدرت صحت و اثبات نسبت را دارد.

اما دستگاه انتزاعی نسبت به فلسفه چیستی، بدلیل عدم ارائه طبقه‌بندی مواد و نظام مواد و عدم ملاحظه نسبت بین آنها دارای برهانی ناقص و غیرقاعده‌مند است، بطور مثال اصالت وجودی و اصالت ماهیت در حد اولیه اجمالی از درک هستی دارای وجه مشترک بوده اما در درک از لوازم بالآثار که تخصصی می‌باشد دچار اختلاف می‌شوند، یعنی هر کدام از

جهت خاصی از مقدمات دیگری آغاز می‌کنند. بنابراین منطق صوری در  
قاعده‌مند کردن مواد دارای معیار صحت نمی‌باشد.





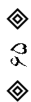
بخش اول؛ مدخل

۳. تعریف منطق



پس از طرح مباحثی پیرامون نیاز پیدایش منطق، جایگاه منطق در طبقه‌بندی علوم و ضرورت اولویت طرح این مباحث در رئوس ثمانیه، اکنون به بررسی سایر موارد و مسایل منطق می‌پردازیم. از جمله این مسائل بحث موضوع منطق است. برای دستیابی به موضوع منطق ابتدا بحثی پیرامون تعریف منطق و عناصر بکار رفته در آن خواهیم داشت. تا پس از بررسی و چگونگی ارتباط میان این عناصر به تحلیل روشنی پیرامون موضوع منطق و سطوح مختلف آن و مکانیزم فکری حرکت آن در دستگاه منطق صوری دست یابیم.

قبل از بیان تعریف معمولاً در ابتدای کتب منطقی مطالبی به عنوان مقدمه و زمینه مطرح می‌شود؛ به عنوان نمونه ملاصدار در ابتدای کتاب لمعات المشرقیه می‌فرماید:



«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ستایش خدای را که آسمان عقل را که به اصول رأی و فروع نقل رهبر است»

این مطلب تا حدودی دچار اشکال است و آن اینکه ایشان نظر عقل را در مقابل نظر نقل قرار داده‌اند در حالی که سعادت این امر فرعی و عقلانی در تولی به نقل می‌باشد. یعنی عقل باید لوازم نظر نقل را استخراج نموده و آن را منتشر نماید. چرا که تنها به یک دسته خاصی وحی شده است و این رهبریت از حد ظرفیت عقل خارج است؛ حتی وحی نیز از طریق نقل (به میزانی که اعطا شود) مورد ادراک واقع می‌گردد. از این جاست که ملاصدرا آن را قائم مقام، در داد و ستد قیاس‌ها قرار داده است در هر صورت ایشان می‌فرمایند: عقل، اصول رأی و فروع نقل را رهبر است. در حالی که از دیدگاه ما، به واسطه اصول نقل، فروع عقل رهبریت می‌شود.

اما آیا عقل در بازار داد و ستد قیاس‌ها قرار دارد و یا آنکه در بازار داد و ستد حجت‌های آشکار و حجت‌های باطنی! ایشان در دو پاراگراف بعد می‌فرمایند: «درود بر برهان‌های رخشنده و حجت‌های آشکار محمد(ص) و خاندانش. نتایج حاصله از دو مقدمه ولایت و نبوت و واسطه‌های دو حد عصمت و عدالت، شروط بُردن از علم و عمل و وسایل راه یافتن به مبدأ عقل...» از این عبارات این گونه به ذهن می‌رسد که از داد و ستد بین حجت‌های باطن (که عقل است) و حجت‌های آشکار (که معجزات است) خدای متعال این قدرت را به آنها می‌دهد تا در جامعه در مقابل

قدرت‌های کفر بایستند. حضرت صالح، حضرت هود، حضرت شعیب، حضرت موسی، حضرت عیسی، حضرت نوح، حضرت آدم، علیهما السلام را مؤید به حجت‌های آشکار، بیرونی و ظاهری قرار می‌دهد، لذا توحید را آشکارا به منصفه ظهور در مقابل ابلیس به نمایش می‌گذارد. پس تعریف از برهان آشکار، غلبه بر قدرت‌های مادی و جریان برهان عینی (که به وسیله انبیاء در عالم جاری می‌شود) است.

حال نسبت بین این حجت‌ها، (که حجت الهی هستند) چیست؟ آنچه مسلم است برچیدن همه بساط قدرت‌های کفر را در عینیت توسط رسولان می‌باشد که نمونه‌های آن بسیار است.

لذا عقل به واسطه این حجت‌های آشکار فکر می‌کند. البته در اینجا سخن در انکار داد و ستد عقل در میان قیاس‌ها نیست؛ بلکه در جستجوی بحث محوری هستیم تا در انتها بتوانیم جایگاه قیاس را مشخص نمائیم؛ زیرا قیاس امری غلط نبوده و رویکرد ما مانند عده‌ای نیست که یا از اساس وجود هر نوع قاعده‌ای را منکر شده‌اند و یا آنکه همه چیز را به بداهت و وضوح عمومی باز گردانده‌اند! بلکه ما می‌گوئیم، قیاس یک نحوه ادراکی به ما می‌دهد و این گونه نیست که تنها در بازار داد و ستد و قیاس‌ها مطرح باشد، بلکه در بازار داد و ستد بین ابلیس و انبیاء نیز قرار دارد.

ایشان در جای دیگر می‌گویند: «عقل در بین داد و ستد «سنجش‌ها» قرار می‌گیرد» در این جا معنای اصطلاحی قیاس مورد نظر ایشان است سپس

در ادامه می‌فرمایند: «تا صور قیاس و چندی و چونی عناصر ترکیبی ادله را زیر و رو کند و برهان‌های سره را از ناسره بیازماید و وزنه‌های حجت‌ها را از ناسازی روی به همسازی کند تا از کم و کاست زیان در امان دارد و از کج‌روی ستمگری اهتراز جوید، به او فرمان داد که در سنجش ستم نوزد و ترازوی عقل به پا دارد» در هر صورت باید اصل بودن غلبه و حجت‌های باطنی در تعریف براهین و قیاسات عقلانی مورد دقت قرار گیرد. از دیدگاه ما «حجیت» یعنی نسبت بین متغیرهای بیرونی که از آن انبیاء تکوینی و تاریخی و اجتماعی است و حجت‌های درونی نیز دارای تقسیمات روحی، فکری و عینی می‌باشد، لذا نسبت بین این دو حجت‌های درونی و بیرونی «حجت» نامیده می‌شود.

بنابراین برای آنکه عقل ترازوی عدلی برای رفع ستم و ظلم قرار گیرد، ناچار است در رفت و آمد بین حجت‌های آشکار (که منسوب به پیامبر و به اصطلاح سلطنت نبویه است) و قدرت‌های به اصطلاح درونی حرکت نماید. از این رو تقوای عقلی نیز چیزی جز متعادل حرکت کردن و ربط بین قدرت‌ها و جریان اراده‌ها (تناسبات نظام ولایت) را ملاحظه کردن، نیست! از دیدگاه ما باید نسبت بین عقل و حجت‌های ظاهر (نه قیاسات) ملاحظه شود. بنابراین به طور خلاصه مرحوم ملاصدار در همین مقدمه کوتاه یک جمع‌بندی تام و نهایی از کل مباحث تا آخر ارائه می‌دهند، که از ابتدا با یک اعلام موضع آغاز شده است. و اشکال ما بر مقدمه این است

که ایشان برهان را به برهان‌های رخشنده تعریف می‌نمایند در حالیکه برهان در منطق تعریف مشخصی دارد و این تعریف با کلام ایشان در مقدمه همخوانی ندارد.

اما در مورد تعریف منطق، از جمله مبادی هر علم تعریف از آن دانش است و بدون این آگاهی، شروع آن را متعسر و متعذر می‌نماید. زیرا که اگر انسان هیچ تصویری در مورد چیزی نداشته باشد یعنی بکلی نسبت به آن خالی‌الذهن باشد به این حالت او «جهل بسیط» می‌گویند پس در برخورد چنین شخصی با یک چیزی تنها تصویری مبهم برای او حاصل می‌شود در این حالت این شخص می‌داند که نمی‌داند این شی چیست؟ پس از یک نمی‌داند محض، به یک «نمی‌داند» همراه با «می‌داند» می‌رسد که به آن جهل بسیط یا شک می‌گویند و متعلق آن شی مزبور را مجهول بسیط یا مشکوک می‌نامند و مبدأ هر علمی چنین جهلی است از این رو شروع هر علم متوقف بر تصور اجمالی آن علم است.

برخی خواسته‌اند با این بیان لزوم تعریف را اثبات نمایند؛ اما قطب‌الدین رازی در شرح شمسیه این چنین استدلالی را مخدوش می‌داند و می‌گوید: «چنین برهانی هر چند احتیاج شروع کننده را به تصور اجمالی ثابت می‌نماید، لکن اینچنین تصویری تنها از طریق تعریف حاصل نمی‌گردد»<sup>۴۹</sup> پس بهتر است بگوئیم آغاز آگاهانه یک دانش متوقف بر تعریف آن می‌باشد، زیرا با آگاهی بر تعریف

<sup>۴۹</sup>. شرح شمسیه ص ۴، ۵ از سطر هفتم

رسمی یک علم بر تمام مسائل آن بنحو اجمال اطلاع حاصل می‌شود، بگونه‌ای که شخص در برخورد با هر مسئله پی می‌برد که آیا این مسئله جزء این دانش است یا خیر؟

اما قبل از عرضه شناسه منطق باید انواع تعریف را بررسی نمود تا معلوم گردد کدامیک از آنها جزء مبادی علم منطق محسوب می‌گردند، تعریف به دو قسم حدی و رسمی تقسیم می‌شود در تعاریف حدی ذاتیات معرف یا آنچه حقیقت او را تشکیل می‌دهد، بطور کامل بیان می‌گردد و با علم به آن تمام حقیقتاً معرف معلوم می‌شود ولی در تعریف رسمی تنها معرف از غیر خود جدا شده، تمیز پیدا می‌کند، بدون آنکه کنهش شناخته شود. بنابراین آنچه مبین حقیقت شی است (حد) آن را تشکیل می‌دهد و چون حقیقت علوم چیزی جز مسائل آنها نیست، پی بردن به حد آنان بمعنی آگاهی بر تمام مسائل‌شان می‌باشد و چنین اطلاعی بعد از تحصیل کامل آن دانش ممکن خواهد بود و هرگز چنین تعریفی جزء مبادی علم نمی‌توان باشد، بلکه مقصد و غایت قسوای تحقیق در هر دانش، دستیابی بچنین تصویری است و به همین معنا نیز خواجه نصیر الدین طوسی در اساس الاقتباس اشاره می‌کند و قطب الدین رازی در شرح شمسیه از این مطلب به فائده بزرگ تعبیر می‌کند و می‌گوید: و آن اینکه حقیقت هر علم را مسائل آن معرفت تشکیل می‌دهند، زیرا ابتدا آن مسائل حاصل شده‌اند و سپس نام دانش، بر آنها نهاده شده است. پس آن علم ماهیت و حقیقتی جدا از این



مسائل ندارد. بنابراین شناخت دانش جز با آگاهی بتمام مسائل آن حاصل نمی‌شود و آگاهی بتمام مسائل جزء مقدمات شروع و مبادی نیست، بلکه آنچه در آغاز یک دانش محسوب می‌شود، اطلاع بر رسم آن می‌باشد؛ از این رو ما به دنبال تعریف رسمی منطق هستیم نه تعریف حدی!<sup>۵۰</sup> اما تعریف منطق از نگاه قدما و متأخرین نیز قابل توجه است؛ «المراد من المنطق ان یكونه عند الانسان اله قانونیه تعصم مراعاتها عن یضل فی فکرة»<sup>۵۱</sup> مراد از منطق این است که نزد انسان وسیله‌ای قانونی که مراعات آن او را از گمراهی در فکر حفظ می‌کند، موجود باشد.

خواجه طوسی در شرح این عبارت می‌گوید: این تعریف رسمی منطق است و این چنین تعاریفی در مورد یک چیز گاهی بصورت‌های مختلف تحقق پیدا می‌کنند، بعضی از آنها تنها، با نظر به خود شی هستند و برخی وقتی آن را با دیگر چیزها مقایسه می‌کنیم، حاصل می‌شوند... منطق هم نظر به ذاتش علم است، لکن در قیاس با بقیه دانشها، آلت و وسیله محسوب می‌گردد... و (آلت) چیزی است که بتوسط آن فاعل در منفعل اثر می‌کند و مراد از (قانون) که از لفظ رومی گرفته شده و در لغت به معنای خط کشی نویسندگی وضع شده است و سپس بصورت عربی در

<sup>۵۰</sup>. برداشت از اساس الاقتباس طوسی ص ۵ و شرح شمسیه رازی ص ۱۳

۵۱. اشارات ابن سینا ج ۱ صص ۸، ۹

آمده، یعنی صورت کلیه‌ای است که بوسیله آن احکام جزئیاتی که آن صورت مطابق بر آنهاست، شناخته می‌شود. (آلت قانونی) در تعریف مزبور عرض عامی است که بجای جنس قرار گرفته و ما بقی تعریف خاصه منطق می‌باشد و اما اینکه بوعلی تعبیر به (تعصم مراعاتها یعنی مراعات کردن آن آلت قانونی) کرد، از آن روست که منطقی گاه گمراه شده و به راه کج می‌رود و آن زمانی است که قواعد منطقی را رعایت نکند.

«و رسموه بانه آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر»<sup>۵۲</sup> از آن جائیکه تعریفهای رسمی بوسیله عوارض حاصل می‌گردند و این عوارض گوناگون بوده و برخی بحسب ذات شی عارض آن گردیده و برخی دیگر در مقایسه با اشیاء دیگر بر او عارض می‌شوند، ناگزیر رسوم نیز به تبع آنها تغییر می‌کنند... رسم منطق در مقایسه با سایر علوم همان آله قانونیه است. زیرا آلت بودن منطق بحسب ذاتش نیست؛ زیرا ذاتی یک شی برای خودش حاصل می‌شود اما این مسئله در مورد منطق جریان ندارد. از این رو آلت بودن عارضی از عوارض منطق می‌باشد. بنابراین آلت بودن منطق امری است که در سنجش با سایر چیزها برای منطق حاصل می‌شود. اما منظور از قانون امر کلی است که بر تمام جزئیاتش

۵۲. محاکمات ص ۸ و شرح شمسیه رازی ص ۱۲، ۱۳

منطبق شده و احکام آنها از او شناخته می‌شوند. اما منظور از (مراعاتش حفظ خطاء می‌کند) از آن روست که خود منطق حافظ از خطاء نیست و الا برای شخص آشنا به منطق هیچ اشتباهی رخ نمی‌داد در حالی که چنین نیست.

بنابراین منظور آن است که منطق نگهدار اشتباه در گفتار است. در هر صورت این تعریف، تعریفی به غایت می‌باشد زیرا غایت منطق نگهداری از خطای در فکر است و غایت هر چیز خارج از خود آن و تعریف به خارج، رسم می‌باشد.

«المنطق قسطاس ادراکی یوزن به الافکار لیعلم صحیحها من فاسدها»<sup>۵۳</sup>  
منطق ترازوی عدلی است از سنخ ادراکات که بوسیله آن افکار سنجیده شده و صحیح آنها از سقیم شناخته می‌شود. در اینجا ملاصدرا بجای تعبیر آله قانونیه تعبیر قسطاس ادراکی آورده است، که نشانه توجه او به اشکالی می‌باشد، که در باب آلت بودن منطق ذکر شد، که منطق واسطه بین قوه عاقله و مطالب نظری در اکتساب آنها نبوده، بلکه وسیله سنجش اعمال قوه عاقله است و با تعبیر ملاصدرا این اشکال مرتفع می‌شود زیرا او منطق را به ترازوی دقیق تشبیه کرده، که ادراکات پیکره آن را تشکیل



می‌دهند؛ لکن بعد از ملاصدرا به این نکته بی‌اعتنائی شد و تعبیر بوعلی تکرار گردید.

پس ملاصدرا این گونه می‌گوید منطق ترازوی ادراک است که افکار بدان سنجیده می‌شود تا فکر درست از نادرست شناخته آید، فکر انتقال یافتن ذهن در امور حاضری است که صورت‌های اشیاء علم و دانش نامیده می‌شوند، ذهن هرگاه از امور حاضره با روش مخصوصی انتقالات خود را انجام دهد به امور غیرحاضر از جهت عدم حضور که جهل است، خواهد رسید.

به طور خلاصه می‌توان مقدمه اشراق اول را در یک عبارت خلاصه کرد و آن اینکه منطق ترازوی ادراک است که افکار بدان سنجیده شود یعنی ذهن کارش سنجش افکار است ولی به نحو تخصصی، اگر به نحو تخصصی سنجیده شوند به آن منطق می‌گویند. پس منطق ابزار ذهن می‌باشد.

بنابراین دو معنی برای عبارت «منطق ترازوی ادراک» است، می‌توان کرد:

الف: منطق ترازوی ساخت دستگاه خودش است.

ب: منطق ترازوی بکارگیری مواد و صور است.

«المنطق آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر»<sup>۵۴</sup> منطق وسیله‌ای از سنخ قواعد کلی است که رعایت آن ذهن را از خطای در فکر حفظ می‌کند.

<sup>۵۴</sup>. حاشیه مولی عبدالله ص ۱۳

منطق قاعده‌ای است ابزارگونه، که رعایت آن از خطای در فکر جلوگیری می‌نماید و در همین نگهداری از اشتباه در اندیشه، غایت و غرض منطق می‌باشد.<sup>۵۵</sup>

ممکن است این سوال مطرح شود که ابن‌سینا می‌گوید تعریف حقیقی نمی‌خواهیم بلکه تعریف از اساس رسمی است. پس آیا اصل تعریف بدون منطق حدی است یا رسمی؟

در پاسخ اینکه، اصل بحث تعریف در اینجا تنها در حد اجمال است نه اینکه در اینجا درصدد معرفی جنس، فصل تام یا ناقص باشیم که این خود بحثی درونی است.



### ۱-۳. تبیین اصطلاحات موجود در تعریف منطق

اما در تعاریف نقل شده از منطق چند اصطلاح بیشتر به چشم می‌خورد یکی خود تعریف منطق و دیگری عنوان فکر و دیگری عنوان ذهن و بعضاً اصطلاح ادراک و علم؛ در این قسمت درصدد ملاحظه ارتباط میان تعریف منطق با عناصر بکار رفته در این تعریف یعنی فکر و ذهن و علم و در نهایت با مبحث دلالت هستیم، ملاصدار نیز پس از تعریف منطق در لمعات المشرقیه به تعریف فکر و ذهن و اصطلاحات دیگر می‌پردازند البته در حد تعریف نه نسبت‌سنجی منطقی! اما ما درصدد ملاحظه ارتباط و نسبت‌سنجی میان تعریف منطق و اصطلاحات بکار رفته در آن هستیم؛ علت این مذاقه این است که در تعریف منطق این عناصر وجود دارند اما در کلمات قوم به شکل انتزاعی این سه عنصر مورد توجه قرار گرفته‌اند هر چند در ناخودآگاه و رفتار عملی آنها این سه عنصر با یکدیگر

ملاحظه گردیده‌اند. اما آیا تنها باید به همین عناصر توجه داشت و یا اینکه موضوعات دیگری نیز در این ارتباط وجود دارد؟ روند پژوهش در این قسمت این گونه است که ابتدا عناوین به کار رفته در تعریف منطق را یک به یک مورد تبیین و دقت قرار داد و سپس نسبت بین این عناوین را با مقوله دلالت سنجیده و در نهایت آنها را در ساختاری هندسی تنظیم می‌نمائیم و بعد از تکمیل شدن این طبقه‌بندی به بررسی مقولات درونی این عناصر (فکر، علم و دلالت) در قالب یک جدول می‌پردازیم.

مدعای اجمالی ما این است که در ساخت منطق باید ابتدا تعریف ذهن و سپس تعریف فکر و در نهایت تعریف منطق به ترتیب ملاحظه شوند.

در تبیین اینکه چگونه نمی‌توان تعریف منطق را بدون تعریف فکر و ذهن مورد دقت قرار داد، به طور خلاصه می‌توان گفت که، فعالیت ذهن اساساً در سنجیدن و قدرت سنجش خلاصه می‌شود. یعنی ذهن همان قدرت سنجش است، مثل چشم که قدرت دیدن است، حال این قدرت سنجش احتیاج به آلت دارد همان گونه که این دیدن آلت می‌خواهد، این سنجیدن نیز آلت می‌خواهد، اما قبل از آنکه سنجیدن به آلت احتیاج داشته باشد در این میان عنصر دیگری نیز مطرح است و آن مسئله تاثیرات و تاثرات و انفعالاتی است که در ذهن منتقل گردیده است و این انتقالات نیز «فکر» نامیده می‌شود. و به عبارت دقیق‌تر فکر را به انتقال یافتن ذهن در امور که صورت‌های اشیاء و دانش نامیده می‌شوند، تعریف می‌گردد. این



صورت‌ها، صورت‌هایی است که از خارج آمده، و لذا این انتقالات گاه ساده و گاه تخصصی انجام می‌شوند، اما آن انتقالاتی که تخصصی در ذهن قرار گرفته است با یک ابزار کارشناسی و تخصصی بعمل آمده است که به آن آلت یا ابزار یا ترازو و یا منطق می‌گوئیم. پس به عملیات ذهن همراه با یک ویژگی‌های تخصصی، «منطق» گفته می‌شود. پس نمی‌توان تعریف منطق را بدون در نظر گرفتن دو عنصر ذهن و فکر در نظر گرفت. یعنی باید تعریف منطق از تعریف فکر و ذهن تبعیت نماید در توضیح این مطلب اینکه اساساً تعریف منطق به جلوگیری از خطا (آن گونه که مشهور تعریف نموده‌اند) تعریف به غایت است و همچنین تعریف منطق در نزد ملاصدرا به توزین، نمی‌تواند غایت منطق محسوب شود، زیرا این عمل توزین نفس عملکرد ذهن می‌باشد. پس به طور خلاصه مدعایی که به آن پرداختیم این بود که در تعریفی که راجع به ذهن داده شده است (یعنی عملیات سنجش) باید به تبع آن فکر نیز براساس همین عملیات سنجشی تعریف شده و در نهایت تعریف منطق به تبع آنها معرفی گردد. این فکر دو حالت دارد، گاه تخصصی و گاه غیرتخصصی انجام می‌شود آن که تخصصی انجام نمی‌شود به اصطلاح خارج از این آله است. اما آنکه تخصصی انجام می‌شود به آن آله یا ابزار یا منطق می‌گوئیم. پس نمی‌توان با تعریف منطق به غایت و محصول (آن گونه که مشهور تعریف کرده‌اند)

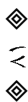
و تعریف به توزین و مکانیزم دورنی (آن گونه که ملاصدرا تعریف کرده است) مطلب را تمام شده دانست!

در هر صورت این سؤال همچنان وجود دارد که آیا می‌توان تعریف ذهن، را بر فکر و بر تعریف منطق، مقدم دانست یا خیر؟ در مطالب آینده شواهد و مواردی را از کلمات قوم پیرامون تعریف عناصر، فکر و ذهن و... را مطرح خواهیم کرد، تا رابطه این عناصر با یکدیگر منقح‌تر گردد. حال ابتدا یک جمع بندی از کلمات قوم در زمینه تعریف این عناصر سه گانه خواهیم داشت.

### ۱-۱-۳. تعریف ادراک

«الادراک و هو اللقاء و الوصول فالقوه العاقله اذا وصلت الی ماهیه المعقول و حصلتها کان ذلك ادراکاً لها من هذه الجهه فالمعنی المقصود منه فی الحکمه مطابق للمعنی اللغوی بل الادراک و اللقاء لا یكون الا هذا اللقاء ای الادراک العلمی و اما اللقاء الجسمانی فلیس هو بقاء فی الحقیقه»<sup>۵۶</sup>

یعنی: ادراک عبارت است از رسیدن و دیدار، پس قوه عاقله وقتی به ماهیت معقول رسید و آنرا تحصیل نمود، این ادراک ماهیت مزبور از این جهت و دیدگاه محسوب می‌شود؛ بنابراین ادراک در فلسفه مطابق معنای لغوی آن می‌باشد، بلکه ادراک و ملاقات حقیقی جز این (یعنی ادراک علمی) نیست، اما ادراک و برخورد جسمانی در واقع ملاقات نمی‌باشد.





## ۲-۱-۳. تعریف ذهن

بوعلی وقتی می‌خواهد در کتاب برهان شفاء بعضی از اصطلاحات از جمله ذهن را تعریف نماید می‌گوید این الفاظ شایسته آن هستند که در علوم دیگری مثل طبیعیات مورد بحث قرار گیرند، لکن ما تعریف هر یک از آنها را تا حدودی در اینجا تبیین می‌کنیم. سپس تعریف ذهن را این گونه بیان می‌نماید:

«فالذهن قوه للنفس المهياه المستعده لاكتساب الحدود و الآراء.»

یعنی ذهن قوه‌ای برای روح انسانی است که آماده و مهیا برای دریافت تعاریف و اندیشه‌ها می‌باشد. ملاصدرا نیز در تعریف ذهن می‌گوید: «الذهن و هو قوه النفس علی اکتساب العلوم التي هی غیر حاصله» ذهن توانایی نفس بر اکتساب دانش‌هایی می‌باشد که تحصیل نشده‌اند. تفاوت تعریف ابن سینا و ملاصدرا در این است که ابن سینا ذهن را یکی از قوای نفس می‌داند که آماده دریافت علوم تصویری (حدود) و علوم تصدیقی (آراء) می‌باشد. لکن

ملاصدرا ذهن را همان استعداد و قابلیت نفس برای دریافت علمی که دارای آنها نیست، می‌شمارد.<sup>۵۷</sup>

اما از نظر فیلسوفان ذهن آدمی در فرایند شناخت نه منفعل محض است و نه فاعل تام، بلکه هم فاعل است و هم منفعل. آدمی در ابتدای خلقت فاقد هر نوع علم و ادراک و اساساً فاقد ذهن است. فرایند شناخت با به کار افتادن حواس، اعم از حواس ظاهری و باطنی، آغاز می‌شود. بدین ترتیب با پدید آمدن صور حسی، ذهن ساخته می‌شود. پس از تحقق صورت‌های حسی، قوه خیال به کار می‌افتد و صورت‌های خیالی صور پیشین در مرتبه خیال پدید می‌آید. بعد از این مرحله، نوبت فعالیت قوه عقلانی است. صورت‌های عقلی مدرکات، در این مرحله در مرتبه عقل منعکس می‌شود. در طی این سه مرحله، نقش ذهن جز پذیرش صور چیز دیگری نیست. در اینکه آیا این پذیرش از نوع پذیرش ماده نسبت به صورت است یا از نوع پذیرش عرض از سوی جوهر، میان حکیمان اختلاف رأی وجود دارد. ملاصدرا و پیروان فلسفه او قول اول را پذیرفته‌اند، و جمهور فلاسفه به رأی دوم نظر داده‌اند. در هر صورت بعد از طی سه مرحله یاد شده، نفس آدمی - که اینک واجد ذهن و دستگاه ادراکی است - قدرت

۵۷. برداشت از شفاء ابن سینا، الفن الخامس من المنطق فی البرهان ص ۲۹۵ و اسفار ج ۳

ایفای نقش فاعلیت را در فرایند شناخت پیدا می‌کند. پدید آمدن معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی و نیز انواع گزاره‌ها، نتیجه ایفای نقش فاعلیت ذهن است. کارکرد ذهن در این مرحله بویژه در پدید آوردن معقولات ثانیه فلسفی، بیشتر از همه به وسیله علامه طباطبائی (ره) و شاگردان او بررسی شده است حق آن است که هنوز پرونده این بحث مفتوح است، و پرسشهای معتناهی منتظر پاسخهای پژوهشگران فلسفه‌اند. استقصای کامل معقولات ثانیه فلسفی، تفکیک انواع مختلف آنها از همدیگر،<sup>۵۸</sup> بررسی چگونگی آشنایی ذهن با آنها، نقد نظام جنسی و فصلی ارسطویی در پرتو این بررسی‌ها، نقش این مفاهیم در منطق تعریف، و تجدید نظر در نظام تعریف و تقسیم و برهان منطق ارسطو، از جمله مسائل نیازمند به تحقیق و پژوهشند.

---

<sup>۵۸</sup>. استاد محمدتقی مصباح یزدی در کتاب آموزش فلسفه و نیز در تعلیقات نهاییه الحکمه، نقد عالمانه‌ای نسبت به مقولات دهگانه ارسطویی به عمل آورده، و در نهایت امر بجز مقوله کیف، باقی مقولات را خارج از مفاهیم ماهوی و از سنخ معقولات ثانیه فلسفی دانسته است (ج ۲، صص ۱۵۲-۱۹۷ تعلیقات نهاییه الحکمه صص ۱۸۵-۲۸۱)





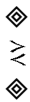
### ۳-۱-۳. تعریف فکر

«اعنی بالفکر ههنا ما یکون عند اجماع الانسان ینتقل عن امور حاضره فی ذهنه متصوره او مصدق بها... الی امور غیر حاضره فیه.»<sup>۵۹</sup>

یعنی مرادم از فکر در اینجا آن چیزی می‌باشد که در هنگام عزم انسان برای انتقال از آنچه در ذهن او حاضر است، چه تصور و چه تصدیق، بسوی آنچه در ذهنش حاضر نیست، تحقیق پیدا می‌کند.

محقق طوسی در این موضع کلامی دارد که خلاصه آن از قرار ذیل می‌باشد. فکر مشترک لفظی بین سه معنا است؛

اول: از آنها معنای وسیع و گسترده، که شامل تمام حرکت‌های نفس در معقولات که وسیله آن (دُوده) می‌باشد و در مقابل این معنا از تفکر است که «تخیل» بکار می‌رود. همین مفهومست که جزء خواص انسان محسوب می‌گردد.



<sup>۵۹</sup>. اشارات ج ۱ ص ۱۰ تا ۱۴ و شرح اشارات خواجه طوسی

دوم: مفهومی است اخص از معنای اول یعنی حرکتی که نفس از مجهولات آغاز نموده و بعد از تردد در بین معلومات خود و جستجوی مبادی این مطالب، در هنگام دست یازی بر آنها از آن مقدمات بسوی مقصود رجوع می‌کند و همین حرکات است که تصحیح آنها بوسیله منطق صورت می‌گیرد، و فکر به این معنا در تعریف منطق بکار می‌رود.

سوم: جزئی از حرکات مفهوم دوم را شامل می‌شود و آن حرکت از مجهول به معلوم است، بدون آنکه بازگشت به مطلوب، قسمتی از آن محسوب شود. البته غرض از این حرکت چیزی جز آن رجوع نیست و همین معناست که در مقابل حدس بکار می‌رود.

سپس می‌فرماید: شیخ در اینجا فکر را به معنای دوم اختصاص داده است... و در واقع دو حرکت را، با دومین آنها که مشهورتر می‌باشد، تعریف نموده است. بنابراین هر جا که در تعریف منطق از لفظ فکر استفاده شده است باید آنرا بر معنای دوم منطبق نمود و در آنجا که فکر را در مقابل حدس بکار می‌برند باید بر سومین اطلاقش حمل نمود از جمله مواردی که فکر رویاروی با حدس ذکر شده، تعریفی است که شیخ در شفاء از فکر عرضه می‌کند او می‌گوید: «الفکر حرکه ذهن الانسان نحو المبادی للمطالب لیرجع منها الی المطالب»

تفکر حرکت ذهن آدمی بسوی اندوخته‌هایش، برای بازگشت به مجهولات می‌باشد. توضیح آنکه شیخ در اینجا تنها حرکت اول یعنی

حرکت از مجهول به معلوم را فکر نامیده، البته با توجه به این معنا که غرض از چنین پویائی رجوع به مجهول و روشن ساختن آن است. لکن این رجوع را بعنوان غایت این حرکت و نه بعنوان جزئی از آن، دانسته و غایت هر چیزی خارج از آنست، از این رو تحول اخیر جزء فکر محسوب نمی‌گردد و این همان اطلاق سومی می‌باشد، که خواجه برای فکر بیان فرمود.

«الفکر انتقال الذهن فیما حضر عنده من صور الاشیاء و هو المسمى بالعلم لینتقل اذا كان علی ترتیب خاص الی ما لا یحضر من جهه ما لا یحضر و هو الجهل و المراد منه مجموع الانتقالین لا الذی بازاء الحدس»<sup>۶۰</sup>

یعنی فکر جابجایی ذهن می‌باشد، و در آنچه حاضر نزد اوست، که عبارت باشد از صور اشیاء که بدان علم گویند تا زمانی که آنها بر ترتیب خاصی باشند، بسوی چیزی که نزد او حاضر نیست از آن جهت که حاضر نیست یعنی جهل انتقال پیدا کند و مراد از فکر مجموع دو انتقال است، نه آنچه در مقابل حدس قرار دارد.

ملاصدرا در اسفار فکر را چنین تعریف می‌نماید: «الفکر و هو انتقال النفس من المعلومات التصوریه و التصدیقیه فیها الی مجهولاتها المستحضره»<sup>۶۱</sup>

فکر انتقال نفس از معلومات تصویری و تصدیقی، بسوی مجهولات تصویری و تصدیقی که در ذهن حاضر شده‌اند.

۶۰. لمعات مشرقیه ص ۳

۶۱. اسفار ج ۳ ص ۵۱۶ و رساله تصور و تصدیق ملاصدرا ص ۸

نکته‌ای که از مقایسه دو تعریف ملاصدرا در اسفار و لمعات به ذهن می‌رسد این است که در لمعات ایشان فکر را به انتقال ذهن و در اسفار به انتقال نفس تفسیر می‌کند لکن این تفاوت با استفاده از مطلبی را که خود صدرا مدعی است از بین می‌رود و آن اینکه هر چیزی جز قوای نفس باشد در خود نفس حاضر است زیرا نفس با قوای خود متحد است پس انتقال ذهن همان انتقال نفس است. در اینجا صدرا مثل بوعلی در اشارات دو حرکت فکر را، به دومین آنها که مشهورتر بوده، تفسیر نموده است. ملاحظه می‌شود که صدرا در اینجا معلوم را اعم از تصویری و تصدیقی دانست و در لمعات مطلق علم را جزء مبادی فکر بحساب آورده است و این در واقع برای رد گمان فخر رازی می‌باشد که فکر را به تصدیقات اختصاص داده و آنها را در تصور جاری ندانسته است او در کتاب محصل خود فکر را اینگونه تعریف می‌نماید: فکر عبارت است از ترتیب تصدیقاتی که بوسیله آنها، تصدیقات دیگری حاصل می‌گردند. و خواهی در نقد آنها می‌گوید: فخر رازی، نظر و فکر را به آنچه محدودتر از آن می‌باشد، تعریف نموده است زیرا تعریف به انتقال از مبادی تصدیقی به مطالب اختصاص دارد... و شامل ترتیب تصوراتی که به کمک آنها تصور دیگری حاصل می‌گردد، نمی‌شود<sup>۶۲</sup> و در این قسم (یعنی ترتیب تصورات برای رسیدن به تصور دیگر) همانست که فخر رازی منکر آن است.

<sup>۶۲</sup>. نقد محصل فخر رازی ص ۴۸، ۴۹، ۱۰۷

مرحوم مظفر در ارتباط با □ فرایند تفکر می‌فرمایند: در فرایند فکر کردن، عقل ۵ مرحله را پشت سر می‌گذارد: ۶۳

اول: برخورد با مجهول که تا وقتی این اصابت صورت نگرفته و مجهول مطلق است هیچ تفکری ممکن نیست و بعد از برخورد و تبدیل شدن مجهول مطلق به جهل بسیط است که فکر امکان‌پذیر می‌گردد.

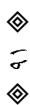
دوم: شناخت نوع مجهول، یعنی تشخیص اینکه این مجهول از چه نوع مطالب است تا عقل بتواند به معلومات متناسب با آن رجوع کند؛ بنابراین اگر نوع مجهول را در نیابد باز هم قادر به تفکر نخواهد بود.

سوم: حرکت عقل از مجهول به معلوماتی که در آن مخزون است؛ البته آن دسته از معلومات که متناسب با نوع مجهول می‌باشد.

چهارم: حرکت عقل در بین معلومات مناسب و یافتن آن دانسته‌هایی که برای شناسایی این نادانسته، شایسته است.

پنجم: حرکت عقل از معلومی که قدرت بر تالیف آن یافته است، بسوی مطلوب.

البته باید توجه داشت که ایشان فکر کردن را تنها همین سه مرحله اخیر دانسته و آن دو مرحله اول را تنها در مقدمات قرار می‌دهد.



اما نکته‌ای که در سخنان مرحوم مظفر می‌باشد این است که ایشان تفسیر فکر کردن را به حرکت عقل ترجمه می‌نمایند در حالیکه دیگران مانند ملاصدرا آن را حرکت ذهن و یا حرکت نفس تعریف می‌نمایند با وجود این تعریف فکر تنها در معقول یعنی معلومات مخزون در عقل، که همگی کلی هستند جریان دارد و در جزئیات جاری نیست زیرا جزئی نه کاسب است و نه مکتسب به تعبیر دیگر جزئی نه در مقدمات و مبادی فکر کردن قرار می‌گیرد، که کاسب مجهول باشد و نه جزء مطالبی که بوسیله فکر حاصل می‌گردند تا مکتسب گردد.

بنابراین مرحوم مظفر با تعریف فکر به حرکت عقل، آنرا به کلیات اختصاص می‌دهد زیرا عقل تنها مدرک کلیات است و ادراک جزئیات بوسیله قوای دیگری مانند خیال و حس صورت می‌گیرد.

از آن جایی که گاه فکر را در مقابل حدس بکار گرفته می‌شود از اینرو سزاوار است به بحث پیرامون حدس پردازیم و حقیقت آن را باز شناسیم. در مباحث آینده از تعریف حدس و علم حدسی در دیدگاه ملاصدرا مستقلاً سخن خواهیم گفت.

«الحدس جوده حرکه لهذه القوه الی اقتناص الحد الاوسط من تلقاء نفسها: مثل ان یری الانسان القمر و انه انما یضیء من جانبه الذی یلی الشمس علی اشکاله ، فیقتنص ذهنه بحدسه حد اوسط و هو انم سبب ضوئه من الشمس»<sup>۶۴</sup>

<sup>۶۴</sup>. شفاء الفتن الخامس فی البرهان ص ۲۵۹

یعنی، حدس عبارتست از نیکویی حرکت این قوه - یعنی ذهن- در راه به چنگ آوردن حد اوسط از پیش خود، مثل اینکه انسان ماه را می بیند و مشاهده می کند که همیشه طرفی از آن که بسوی خورشید است به شکل های گوناگون روشن می باشد پس ذهنش بوسیله حد وسط حد وسطی را صید می نماید و آن را سبب روشن ماه از خورشید است.

«اما الحدس و هو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعه اما عقيب طلب و شوق من غير حركة و اما من غير اشتياق و حركة و يتمثل معه ما هو وسط له او في حكمة»<sup>۶۵</sup>

یعنی حدس آنست که حد اوسط یکباره در ذهن شکل گیرد، چه بعد از طلب و شوق بدون حرکت و چه بدون اشتیاق و حرکت و همراه با آن آنچه که او حد اوسط یا در حکم حد وسطش است، شکل گیرد. به بیان دیگر در حدس، اصغر و اکبر و اوسط همگی با هم در ذهن تشکیل می یابند.

خواجه طوسی در شرح اشارات در تبیین همین موضع می گوید:

حدس دست یافتن ناگهانی بر حدود و وسطی در هنگام توجه به مطالب و شکل گیری مطالب همراه با حدود و وسطی در ذهن است، بدون اینکه دو حرکت مذکور - در مورد فکر، یعنی حرکت از مطالب به مبادی و بالعکس - تحقق یابد، چه شوق و علاقه باشد و چه بدون آن و شیخ با این عبارت که در (حد اوسط به طور دفعی در ذهن شکل بگیرد) عدم حرکت اول را

<sup>۶۵</sup>. اشارات ج ۲ ص ۳۸۵

بیان نمود و با این سخن که (همراه با او آنچه او حد وسطش است تشکل یابد) مرادش آن علومی بود، که همراه مطلوب شکل می‌گیرند و متصل به او هستند.

پس فرق بین فکر و حدس در دو چیز است؛

اول: اینکه فکر ممکن است، منقطع گردد و به علم منتهی نشود، ولی حدس حتما منجر به علم شده و منقطع نمی‌گردد.

دوم: اینکه در فکر حرکت وجود دارد ولی در حدس حرکتی نیست.

ملاحظه در اسفار در مورد فکر و حدس این گونه می‌گوید:

«شکی نیست که فکر، جز به یافتن واسطه بین دو طرف مجهول که به کمک آن، نسبت ناشناخته، شناخته شود، تمام نمی‌گردد و همینطور تا دست یازی به آنچه که در باب تعریفات حد وسط در باب تصدیقات است، فکر پایان نخواهد یافت ... و نفس در حالی که جاهل است گویا در ظلمتی شدید بسر می‌برد پس باید راهنمایی هدایتش کند یا روزنه‌ای جای پایش را روشن نماید. جای پای او، همان حد وسط بین دو طرف و آن روزنه، همان حدس زدن ناگهانی حد وسط می‌باشد و استعداد نفس برای یافتن آن واسطه بوسیله حدس زدن، همان حدس است.

حاصل سخن صدرا این است که؛

در هر فکر جستجویی برای یافتن حد وسط صورت می‌گیرد، گاهی این جستجو ثمر بخش نیست و زمانی نتیجه دارد و آن وقتی است که بواسطه حدس زدن در اختیار نفس قرار بگیرد و قابلیت نفس برای حدس زدن را، حدس می‌نامند. پس در هر فکر صائب و اندیشه صحیحی همراه با حدس زدن است و حدس، تنها استعداد حدس زدن می‌باشد؛ بنابراین حدس و فکر



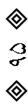
دو وسیله کاملاً مستقل نیستند بلکه همواره فکر برای رسیدن به مطلوب محتاج به حدس است و حدس مثل ذهن تنها یک قابلیت است.<sup>۶۶</sup>

در اینجا همان اشکالی که در ورد ذهن مطرح گردید، زنده می‌گردد و آن اینکه آیا حدس صرف یک قابلیت است یا خود قوه و نیروئی از قوای نفس است؟ در جواب باید گفت حدس مثل هر قابلیت و استعداد دیگر محتاج به محلی است و محل آن همان چیزی است که این توانائی را به او داده است پس منافاتی بین سخن صدرا و منطقیین نمی‌باشد. بیان صدرا در نتایج با سخن ابن سینا در اشارات، متحد و یکسان می‌باشد، زیرا ثمره سخن او این است که بین فکر و حدس دو تفاوت وجود دارد؛

اول: اینکه فکر ممکن است ثمر بخش باشد و ممکن است نباشد، ولی حدس حتماً نتیجه دهنده است.

دوم: اینکه حدس خالی از حرکت است در حالیکه فکر از چند حرکت تشکیل می‌گردد.

اما جهت اختلاف قول ابن سینا و صدرا در این است که ابن سینا فکر و حدس را در عرض و در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد، اما صدرا حدس را در طول فکر مُنتج جای می‌دهد.





#### ۴-۱-۳. تعریف علم

حکمای اسلامی علم را از مقوله کیف نفسانی بر شمرده‌اند که عارض نفس می‌گردد اما پایه گذار اصالت وجود بر مبنای اصالت وجود، همه چیز را به وجود باز می‌گرداند و می‌گوید علم از سنخ وجود است و داخل هیچ مقوله‌ای از جمله کیف نفسانی نخواهد بود جدای از اینکه این نظریه بحث فلسفی و معرفت‌شناسی علم را مخلوط نموده است باید گفت ملاصدرا به دنبال تعریفی جامع و مانع از علم بوده و از آنجا که هیچ چیز اعرف از وجود نیست علم را مساوی با وجود می‌داند، بنابراین هر آنچه بر وجود صادق باشد بر علم نیز صادق خواهد بود، می‌گوید علم بالذات تحت هیچ مقوله‌ای قرار نگرفته و در هر مرتبه مساوی با آن می‌باشد از همین جا است که نتیجه می‌گیرد که علم یک حالت استعدادی نیست بلکه فعلیت داشته و قابل تجزیه نیست به تعبیر دیگر علم وجودی فعلی داشته و قابلیت و استعدادی در آن نیست علم یا موجود است یا معدوم اگر در ذهن علمی نباشد، اصلا علم نیست و اگر هم باشد فعلیت دارد همین

نشاندنده آن است که علم از سنخ وجود است با این بیان علم از سنخ مادیات و جسمانیات نخواهد بود ملاحظه فرمایید:

وقد اشرنا مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود» در جای دیگر هستی وجود را اینگونه تعریف می‌نماید: العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادی و الوجود ليس في نفسه طبيعه كلييه جنسيه او نوعيه حتى ينقسم بالفصول الى الانواع او بالمشخصات الى الاشخاص او بالقيود الاعرضيه الى الاصناف بل كل علم هويه شخصيه بسيطه غير مندرج تحت معنى كلی ذاتی فتقسيم العلم عباره عن تقسيم المعلوم الاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهيه»<sup>7۷</sup>

البته حاج ملاحظه سبزواری بر ملاحظه اشکال وارد می‌نماید که چرا در بحث از علم به نظریه کیف نفسانی توجه نموده است نه بر اساس آخرین نظریه خود که علم را از سنخ وجود می‌داند. حکما مباحث علم را در دو بخش هستی شناسی و معرفت شناسی مورد بحث قرار داده‌اند مسئله وجود ذهنی در حوزه مباحث هستی شناسی علم قرار دارد در این مسئله به رابطه علم و معلوم کاری ندارد بلکه تنها درباره اینکه علم از چه مقوله‌ای است؟ و حقیقت آن چیست صحبت شده است؟ (به بیان دیگر از هلیه بسیطه علم بحث می‌شود یعنی گزاره‌ای که موضوع از افراد وجود محمول است و لاغیر)

<sup>7۷</sup>. اسفار ج ۶ ص ۱۶۳

در هر صورت حکما علم را در مباحث هستی‌شناسی به یک حقیقت ذات‌الاضافه تعریف می‌نمایند، البته اضافه داخل در حقیقت علم نیست بلکه یکی از لوازم ذات علم است حکما میان حقایقی که خودش اضافه است و حقایقی که ذات اضافه است فرق گذاشته‌اند فوقیت، پدری، فرزندگی، حقایقی هستند که ذاتشان اضافه است نه اینکه ذات اضافه باشند ولی علم کیفیتی است که بطور مستقل وجود دارد و دارای اضافه است، به این معنا که به خارج از ذات خود یعنی معلوم اضافه دارد.

ملاصدرا نیز از جمله کسانی است که مفهوم علم را بدیهی می‌داند او در اسفار می‌گوید:

«گویا علم از حقایقی باشد که وجودشان عین ماهیتشان است و چنین حقایقی قابل تعریف نیست، زیرا تعاریف حدی از جنس و فصل تشکیل می‌گردند که امور کلی هستند، در حالی که وجود، بخودش تشخص دارد و جزئی است و تعریف رسمی آن نیز ممکن نیست، زیرا چیزی معروفتر از علم نیست، چون علم حالتی است وجدانی که هر موجود زنده و عالم در ابتدا امر، آن را بدون هیچ اشتباه و خفائی درک می‌کند و چنین چیزی قابل تعریف به آنچه آشکارتر از اوست، نیست از طرف دیگر هر چیز به وسیله علم در نزد عقل شناخته می‌شود، پس چگونه ممکن است علم بوسیله چیز دیگری ادراک گردد؟ بعضی از امور آشکار، گاهی محتاج به تنبیه و توضیح هستند تا به کمک آن انسان به آنچه غفلت کرده است، توجه پیدا کند. سپس

ملاصدرا به فخر رازی اشکال می‌کند که گفته بود؛ ما به اشیاء علم پیدا می‌کنیم و بی هیچ اندیشه از عالم بودن خود، آگاه می‌شویم یعنی می‌فهمیم که ذات ما متصف به صفت علم است و وقتی به اتصاف چیزی به چیزی پی می‌بریم که آن دو را بشناسیم؛ پس معلوم می‌شود که ما علم را ادراک می‌کنیم، بدون آنکه در این شناسایی محتاج به تفکر و اندیشه

باشیم ملاصدرا در جواب می‌گوید: این دلیل اثبات می‌کند ما به علم، علم داریم اما نه به کنه و حقیقت آن، بلکه تنها توجه بوجه و گوشه‌ای از آن، زیرا پی بردن به اتصاف چیزی به چیزی، منوط به شناخت حقیقت آن دو نیست، بلکه علم اجمالی به آنها در این شناسایی کافی است و شاهد این مدعا آنکه، همه می‌دانند دست و پا و سر و چشم دارند، در حالی که شاید عده بسیار قلیلی حقیقت اشیاء را بشناسند.<sup>۶۸</sup>

ابن سینا در تعلیقات می‌گوید:

«علم عبارت از حصول صور معلومات در نفس است و در جای دیگر می‌گوید: علم چیزی جز صور معلومات نیست»<sup>۶۹</sup> ظاهر این سخنان انحصار علم، در علم حصولی است، لکن شیخ در مورد علم ذات به خودش کلامی دارد که مغایر با این انحصار است او می‌گوید: «ذات در حال برای ذات حاضر بوده و در اینجا غفلی از آن وجود ندارد و وجود ذات همان ادراکش بوسیله ذات می‌باشد»<sup>۷۰</sup> اگر این سخن به دقت نظر گردد مشاهده می‌شود که ابن سینا در واقع علم حضوری را تعریف نموده و آن را به علم ذات به خودش اختصاص داده است.

ملاصدرا در ابتدای کتاب شواهد الربوبیه می‌گوید: «شاید منشاء سخن حکیمان که می‌گویند ابن سینا علم حضوری را منحصر در علم ذات به خودش می‌داند همین جمله باشد»<sup>۷۱</sup>

<sup>۶۸</sup>. اسفار ج ۳ ص ۲۷۸

<sup>۶۹</sup>. تعلیقات ابن سینا ص ۱۴۸

<sup>۷۰</sup>. تعلیقات ابن سینا ص ۸۲، ۱۶۶

<sup>۷۱</sup>. شواهد الربوبیه ملاصدرا ص ۹۳

اما گویا در نظر شیخ، علم حضوری خیلی آشکار نبوده و او از مفهوم کلی آن که حضور خود معلوم در نزد عالم می‌باشد، بی‌خبر بوده و یا در مقابل مشائین آئین تقیه را پیش گرفته و از بیان صریح مقصود خود ابراء نموده است.<sup>۷۲</sup>

حکما علم را به انحاء مختلف تقسیم نموده‌اند اما آنچه که از تحلیل ماهیت علم به کیف نفسانی حاصل می‌گردد منحصر در علم حصولی ارتماسی است در مقابل علم حضوری سپس علم حصولی را به تصویری و تصدیقی تقسیم می‌نمایند و این تقسیم در علم حضوری صدق نمی‌کند.

### الف: تعریف علم حضوری

علم حضوری: علمی است که در آن علم و معلوم یکی هستند و میان آنها جدایی و افتراق وجود ندارد به بیان دیگر علمی که موضوعش عین خودش بوده و معلوم در این علم چیزی جز خود علم نیست زیرا که در علم حضوری صورت علمیه وجود ندارد، بلکه حقیقت خارجیه هم علم است و هم معلوم بر خلاف علم حصولی که دو نوع معلوم وجود دارد یکی معلوم بالعرض و دیگری معلوم بالذات؛ در این علم صورت معقوله وجود داشته و در آن صحبت از رابطه اتحادی و غیر اتحادی بین علم و معلوم بالذات مطرح است در هر صورت تعریفی که بتوان از علم

<sup>۷۲</sup>. برای دقت بیشتر رجوع شود به مدخل شفاء و منطق مشرقیین ابن‌سینا

حضوری مطرح نمود که کلیه اقسام آن را در بر گیرد اینست که اتحاد علم با معلوم خارجی.

### ب: اقسام علم حضوری

علم حضوری دارای اقسامی است که به توضیح هر یک از آنها خواهیم پرداخت.

#### - علم حضوری به ملاک اتحاد

در یک قسم از علم حضوری ارتباط علم با معلوم خارجی به صورت اتحادی است در اینجا اتحاد ذات با ذات مطرح بوده و دیگر سخنی از صورت معلومه وجود ندارد در این قسمت علم حضوری به ملاک اتحاد علم و عالم و معلوم وجود داشته و هر سه با یکدیگر متحد هستند؛ علم انسان به ذات خود با ملاک حضور بوده و این حضور پیوسته وجود دارد در اینجا اختلافی بین عالم و معلوم مطرح نبوده و هر دو یک حقیقتند که همان نفس انسان است هر نفس مجردی پیش خود حاضر است و خود را ادراک می‌کند؛ اصلا در اینجا عالم و معلوم یک واقعیتند ملاک در اینجا اتحاد بوده و حضور هم بالاترین حضور است علم ما به ذات خود چیزی را بر ذات ما اضافه نمی‌کند بر خلاف علم حصولی!



### - علم حضوری به ملاک قیومیت

در قسم دوم عالم و معلوم اتحاد ندارند وابستگی در اینجا به این معنا است که معلوم به هیچ چیز جز ما تعلق ندارد علم هم عین معلوم است مثل علم ما به لذت و الم، علم به لذت عین لذت است و فاصله‌ای میان علم به لذت با خود لذت وجود ندارد؛ لذت در اینجا نزد ما حضور دارد و این حضور نیز به ملاک وحدت و اتحاد نیست بلکه به ملاک قیومیت خود ذات است. قیومیت نفس نسبت به پدیده‌های درونی به معنای صدور آنها از نفس است.

### - علم حضوری به ملاک فنا

این قسم از علم حضوری با هر دو نوع از علم حضوری فرق دارد؛ فنا در اینجا وجود شناسانه بوده و به معنای فنای در وجود است نه فنای شاعرانه و عاطفی اگر ما دریابیم که واقعیت ما جز ربط به مبدا نیست و هیچ گاه خود را حتی در قوه خیال نیز به صورت مستقل درک نمی‌کنیم این نوع شناسایی به معنای فنای عرفانی خواهد بود فنا به این معنا است که حقیقت وجود ما تعلق و وابستگی محض به خدا چیز دیگری نیست این نوع درک حضوری به ملاک فنا حاصل می‌شود نه به ملاک قیومیت یا ملاک اتحاد و وحدت.

این سه قسم از علم حضوری در این خصوصیت مشترک هستند که در آنها علم عین معلوم است در قسم اول علم و معلوم و عالم یکی هستند و در قسم دوم علم با معلوم اتحاد دارد هر چند علم با عالم متحد نیست. و در قسم سوم نیز معلوم، معلول است و در آن اضافه اشراقیه وجود دارد اضافه اشراقیه با مبدا اضافه فرق دارد مبدا اضافه استقلال دارد و اصیل است اما اضافه اشراقیه یک وجود تبعی و وابسته و تعلق محض است. علم در اینجا با معلوم فرق نداشته و معلوم خود ما هستیم ولی این خود عین تعلق است این نوع علم حضوری جنبه تعلقی داشته و نوعی حضور است که از فنا حاصل می‌شود.

در علم حضوری تطابق (قضیه علم و ادراک مطابق با واقع است) از طریق اتحاد، علم و عالم و معلوم اثبات می‌شود. اما از آنجا که در این وحدت و اتحاد، تطبیقی به عالم واقعیت وجود ندارد، آنگاه مطابقتی نیز بین این علم، عالم و معلوم وجود نخواهد داشت، زیرا تا دوئیت نباشد سخنی از تطابق در میان نیست. به عبارت دیگر دوئیت بین عالم و معلوم و عالم اعتباری می‌باشد یعنی از این حیث که علم دارد عالم است و از آن حیث که خودش به خودش علم دارد، معلوم است البته در عمل نیز مطابقت اعتباری می‌شود، زیرا وقتی دوئیت آنها اعتباری شد عمل مطابقت هم که فاعلی نیست و انفعالی است اعتباری می‌گردد، زیرا کشف با انفعال سنخیت دارد، نه با فاعلیت! در نفس دو چیز است: فعالیت نفس و انفعال

نفس؛ آیا فعالیت نفس را کشف بدانیم یا انفعال نفس را؟ ممکن است بگوئید در تعریف علم حضوری فعالیت اصل می‌باشد و انفعال تنها بعنوان مقدمه محسوب می‌گردد، اما با توجه به تعریف علم حضوری به حضور معلوم عند العالم نه حضور العالم عند المعلوم به نظر می‌آید فعالیت نفس، «مقدمه» و انفعال نفس، «علم» می‌باشد. اساساً علم با فعالیت به وجود می‌آید یا با علیت؟ علم نمی‌تواند حضور عالم عند المعلوم باشد چون علم مال عالم است اگر علم مال حضور عالم باشد این علم مال عالم نمی‌شود مال معلوم است! (علم حضوری حضور مجرد لمجرد)

به طور کلی مکانیزم پیدایش علم این است که از حس آغاز شده و به حصول و سپس نفس می‌آید و از نفس به وعاء ذهن و تبدل و تکلیف تمثیل وارد می‌شود و این مقدمات برای فعالیت نفس در پیدایش علم لازم است. که البته مکانیزم عملکرد نفس در مقاله پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی به تفصیل مطرح گردیده است.

پس در هر صورت تعریف از علم در این قسمت بالاجمال بوده (ترکیب اجمالی علم) و نزاع در مورد تطابق آن می‌باشد. دو استدلال در مورد مجرد بودن علم مطرح شده است: اول اینکه علم مادی نیست و دوم اینکه به بدهت روح و مجرد آن تکیه گردیده است به اینکه علم نیز از شئون وجود نفس بوده و در این صورت مجرد می‌باشد. حال اگر علم معنای تطابق را بدهد آیا در علم حضوری نیز تطابق معنا دارد یا نه؟ از دیدگاه

قوم طرفین تطابق در علم حضوری، کلیت و فردیت می‌باشد و دوئیت آن با دوئیت شخصیت فرق دارد (به نحو عموم و خصوص مطلق) از دیدگاه فلاسفه نیز علم مرتبه‌ای از وجود است که مراتب وجودی نیز به تشکیک باز می‌گردند؛ لذا اگر علم وجود باشد، معلوم نیز مرتبه‌ای از آن محسوب می‌گردد که این مراتب مختلف تشکیکی نیز در انتها به وحدت باز می‌گردند؛ این علم ثابت بوده و ثبات آن به وحدت وجودی آن باز می‌گردد که اگر این وحدت حذف شود، رتبه‌ها ماهوی و حقیقی می‌شوند و باید در مقام صور نوعیه ماهیات و علم حصولی (ذهنی و خارجی) به بحث علم و تطابق آن، پرداخت.

اما آیا جریان علیت مفسر علم است یا خیر؟ علیت یکی از اجزاء تفسیر علم است زیرا علت تامه به همراه معلول مفسر همه چیز است البته معلول در موضوعات خارجی و موضوعات ذهنی فرق دارد در اینجا علم یک صورت ذهنی است که کیف نفس می‌باشد، یعنی معلول کیف نفس است و آنجا معلول یک اثر خارجی است. حال وقتی که کیف نفس معلول قرار گرفت، جریان علیت در حصولی یا حضوری بودن آن موضوعیت پیدا می‌نماید؛ البته ذات غیر از علم است زیرا ذات جنس و فصل دارد اما در علم اساساً تبدل روی می‌دهد یعنی یک عرضی بر آن عارض شده و ماهیتش تغییر می‌نماید که به این «تبدل» علم می‌گویند. ما دو نوع علم داریم: علم تصویری و علم تصدیقی. اگر تصویری باشد واقع آن خارج

است و اگر تصدیقی باشد واقع آن نفس الامر است که این کیف نفس ممکن است هر دو باشد، البته این کیف نفس علم حصولی است که مفهوم در داخل آن تعریف می‌شود.

در مقاله اول اصول فلسفه و روش رئالیسم در اثبات مجرد علم به علم حضوری تکیه شده است و نمی‌توان برای علم حضوری جنس و فصل معرفی کرد زیرا در این صورت محدود به اثرپذیری و انفعال می‌شود، در این صورت علم حضوری وحدت داشته (جنس و فصل ندارد) و مانند بقیه آثار می‌گردد لذا علم تعریف نمی‌شود! بلکه علم به اثرپذیری در نفس مختار انسان تعریف می‌شود، از دیدگاه علامه طباطبایی در نه‌ایه‌الحکمه، علم حصولی همان علم حضوری است، از این حیث که هر حصولی انعکاسی در حضوری دارد. به طور کلی علم حضوری را نمی‌توان تعریف نمود، زیرا بر حسب تحلیل گذشته علم به اثرپذیری خاص بر انسان تعریف گردید و این اثرپذیری به دلیل جنس و فصل داشتن، جایگاهی برای علم حضوری باقی نمی‌گذارد؛ پس در خود کیف نفس، اثرپذیری وجود داشته و بر حسب دستگاه انتزاعی نفس این اثرپذیری به علم تعریف می‌شود.

## ج: تعریف علم حصولی

که در آن، صورت و مثال معلوم در نزد عالم حاضر بوده و ظاهر است یعنی وجود علمی آن غیر از وجود عینی اوست.

علامه شیرازی علم حصولی را مقسم تصور و تصدیق دانسته و می‌گوید: چیزی که بر تو مجهول است در زمان ادراکش، صورت حقیقت او در تو حاصل می‌گردد یعنی مقسم تصور و تصدیق آن علمی است که در آن صورت و مثالی از معلوم در نزد عالم حاصل می‌گردد بنابراین هستی و وجود علمی او که بدان وسیله برای عالم نکشف شده است، غیر از وجود عینی اوست که در واقع و نفس‌الامر وجود دارد.

او در رابطه با این علم می‌گوید:

علمی که در ابتدای کتب منطقی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود دانشی متجدد است که در تحقق آن تنها وجود معلوم کافی نیست، بلکه متوقف بر حصول صورتی از مدرک (یعنی ادراک شده) در مُدرک یعنی ادراک کننده می‌باشد زیرا که مقصود از علم در آنجا همین معنا است چه معلومات منطقی از چنین دانشی تجاوز نمی‌کنند و به مطلق علم که اضافه بر این آگاهی، دانشی اشراقی را نیز شامل می‌شود - دانشی که در آن صرف حضور و وجود مدرک کافی است مثل علم باری تعالی و علم مجردات و علم ما به خودمان - نظری ندارند.<sup>۷۳</sup>

ملاصدرا نیز در رساله تصور و تصدیق می‌گوید:

در علم به شی واقعی گاهی وجود علمی عین وجود عینی است، مثل علم مجردات به خودشان و علم نفس بخودش و به صفاتی که قائم به خودش هستند همچنین علمش به افعال و احکام

و احادیث نفسیه خودش و گاهی وجود علمی غیر از وجود عینی است، مثل علم ما به اشیایی که خارج از ذاتمان است همچون آسمان و زمین و اسب و غیر از اینها که به آن علم حادث یا علم حصولی انفعالی می‌گویند و هم آنست که به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود<sup>۷۴</sup>

البته منظور از علم حادث در کلام صدرا همان علم حصولی یا متجدد می‌باشد

مرحوم مظفر در ابتدای کتاب خود سه تفاوت اساسی را بین علم حصولی و حضوری قائل می‌شود:

الف: علم حصولی حضور صورت معلوم در نزد عالم است در حالی که علم حضوری، حضور خود معلوم در نزد اوست.

ب: معلوم به علم حصولی، وجود علمیش غیر از وجود عینی اوست؛ ولی معلوم به علم حضوری، وجود علمیش عین وجود عینی او می‌باشد.

ج: علم حصولی است که به تصور و تصدیق منقسم می‌شود نه علم حضوری؛ اما علمی که در منطق از آن بحث می‌شود و مبدا کلیه تقسیمات قرار می‌گیرد همان علم حصولی است زیرا که اولاً منطق ابزاری است برای جلوگیری از خطا و ثانیاً آنکه تنها از اقسام علم که در آن خطا اتفاق می‌افتد علم حصولی است زیرا در این دانش وجود عینی غیر از وجود علمی است و همین دو گانگی زمینه را برای خطا فراهم می‌آورد چون ممکن است وجود علمی مطابق وجود عینی نباشد و به اصطلاح کاذب باشد همچنان که احتمال دارد مطابق بوده و صادق باشد بنابراین تنها علم حصولی است که در منطق مورد بحث قرار می‌گیرد تا از خطای در آن جلوگیری شده و راههای صحیح تحصیل آن، آشکار گردد.<sup>۷۵</sup>

<sup>۷۴</sup>. رساله تصور تصدیق ملاصدرا ص ۳۰۷

<sup>۷۵</sup>. المنطق ج ۱ ص ۱۲ همچنین مراجعه شود به حکمه الاشراف ص ۱۵، ۳۸

### د: تقسیم علم حصولی به معلوم بالذات و معلوم بالعرض

گفته شد که علم حصولی علمی است که در آن بین عالم و معلوم اتحادی وجود ندارد. در علم حصولی ما دو گونه معلوم داریم یکی معلوم بالذات و دیگری معلوم بالعرض. بنابراین از مشخصات علم حصولی وجود دو موضوع برای آن است، یکی موضوع ذهنی و دیگری موضوع خارجی به بیان دیگر یک معلوم بالذات و یک معلوم بالعرض از این لحاظ به صورت ذهنی معلوم بالذات گفته می‌شود زیرا که مورد تعلق علم است یعنی چیزی است که علم شما به آن تعلق دارد و ثانیاً ذاتی است از این جهت که معلومیت آن بدون واسطه به علم استناد داده شده و اسناد آن مجازی نیست؛ اما معلوم بالعرض با واسطه معلوم ماست بالعرض در اینجا به معنای عارض نیست بلکه به معنی با واسطه است یعنی به واسطه صورت ذهنی، علم به آن تعلق گرفته است میان ما و درخت ارتباط وجودی نیست چرا که درخت، مستقل از ماست و بی‌واسطه نمی‌توان ارتباط منطقی میان ذهن و درخت برقرار کرد؛ بلکه باید با چیزی بی‌واسطه، علت ادراک آن باشد و این همان صورت ذهنی است که تعلق ذاتی به ما دارد و میان آن صورت ذهنی و ذهن ما جدایی نیست بلکه اتحاد است. علاوه بر دو گانگی معلوم که از شرایط علم حصولی است شرط دیگری نیز لازم است و آن اینکه میان این دو معلوم انطباق وجود داشته باشد زیرا اگر هیچ تطابقی بین این دو نباشد حتی بازتابی هم روی نخواهد داد؛ مثلاً اگر آینه



تواند صورت ما را کاملاً نشان دهد هیچ گونه بازتابی صورت نگرفته است. بنابراین اگر تطابقی روی ندهد انسان در جهل مرکب قرار می‌گیرد اساساً مشکل شکاکان در رابطه با همین ارتباط معلوم و ذهن می‌باشد نه آنکه مشکل آنها در علم حضوری باشد چنانکه فلاسفه آنها را به تمسخر گرفته و گفته‌اند باید آنها را کتک زد و اگر به وجود در اعتراف نمودند پس واقعیت خارجی را قبول دارند. در حالی که آنها نسبت به علم حضوری خود هیچ گونه شکی ندارند.

استاد مهدی حائری یزدی می‌گوید: «مسئله وجود علم و تطابق آن هنوز در فلسفه غرب لاینحل مانده است هنوز میان رئالیست‌ها و پوزیتیویست‌ها و فنومنولوژیست‌ها در باره رابطه علم با معلوم بالعرض اختلاف نظر وجود دارد که آیا این رابطه مستقیم است و یا علم بازتاب است؟ و یا آنکه پدیدارشناس‌ها می‌گویند ما نمی‌توانیم به هیچ وجه به معلومات خارجی دسترسی پیدا نمائیم هوسرل معتقد است که میان ما و دنیای خارجی اصله و شکافی عمیق وجود دارد؛ کانت فیلسوف آلمانی نیز می‌گوید: اگر ما ادعای درک معلوم‌های خارج از ذهن خود را داشته باشیم به تناقض دچار می‌شویم زیرا وجود خارجی نمی‌تواند به ذهن ما راه یابد و اگر چنین شود انقلاب و تناقض حاصل خواهد شد»<sup>۶۶</sup>

او همچنین می‌گوید: «چه چیزی ضرورتاً ما را مجبور می‌سازد که از مرزهای تجربه بگذریم؛ یعنی از تمام پدیده‌هایی که در ما ظهور دارند گذر کنیم و به واقعیات برسیم و بگوئیم که اشیاء خارج از ذهن ما هستند به بیان دیگر چه عاملی موجب می‌شود که ما از ذهن و نمودهای آن خارج شویم و به حقایق عینی برسیم؟ از نظر کانت اگر بخواهیم از مرز نمودهای ذهنی بگذریم و به حقائق مطلق برسیم باید فرض کنیم که یک سلسله از اشیای مستقل از ذهن

<sup>۶۶</sup>. مهدی حائری یزدی، نظریه شناخت ص ۶۰

ما، در خارج وجود دارند که علم خود را از آنها به دست آورده ایم تا بتوان بین علم حصولی ارتماسی و خارج مطابقتی پیدا نمود این ادعا کانت در واقع نوعی ایده‌الیسم است زیرا که ظهورات چیزی بیش از نمودی از اندوخته‌های در ذهن ما نیستند که با آن اندوخته‌ها مطابقت دارند، بنابراین خود کانت دچار ایده‌الیسم شده است هر چند که وی خود را رئالیسم می‌داند.<sup>۷۷</sup>

اما در فلسفه اسلامی ملا هادی سبزواری می‌گوید:

لشی غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الاذهان

یعنی آنچه در ذهن ما وجود دارد ماهیات اشیاء هستند و میان آنچه وجود خارجی است با آنچه وجود ذهنی دارد یک رابطه این همانی برقرار است که این مسئله این همانی از تطابق بالاتر است زیرا وقتی خود اشیاء را در ذهن داریم دیگر نیازی به انطباق میان صورت ذهنی و واقعیت خارجی نداریم زیرا ماهیات در ذهن دارای دو لباس هستند یک لباس ذهنی و دیگری لباس عینی بنابراین اشیاء در ذهن یک نحوه ظهور دارند و در خارج نحوه دیگری از ظهور نه اینکه یک حقیقت در ذهن باشد و یک حقیقت در خارج تا شما به مقایسه و تطابق آنها پردازید. بنابراین شکل و قالب این دو وجود یکی است.

اما ابتکار تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق را از آن معلم ثانی حکیم فارابی دانسته‌اند بعد از این دانشمند اندیشمند تقسیم مزبور بعنوان یک

<sup>۷۷</sup> همو، نقادی عقل ص ۲۴

اصل مسلم مورد پذیرش حکما قرار گرفت و هم بیشتر آنها مصروف تبیین و تشریح دقیق این دو قسم گردید.

شیخ الرئیس پیرامون این تقسیم می گوید:

هر علم و آگاهی یا تصور است یا تصدیق و تصور علم اولی می باشد که بوسیله حد و مثل آن اکتساب می گردد مانند تصور ماهیت انسان و تصدیق بوسیله قیاس و شبیه آن بدست می آید همچون تصدیق به اینکه برای هر چیزی مبدایی وجود دارد

در اینجا شیخ بر آوردن تمثیل پیرامون این دو تقسیم اکتفا می کند در حالیکه این مطلب فارغ از یک موشکافی منطقی می باشد؛ ممکن است سیر مطلب در این مسئله باشد که ملاصدرا می گوید: او از قول سهروردی در کتاب تلویحات نقل می کند که معمولاً این تقسیم در اوائل کتب منطقی و قبل از آشنائی خواننده با مباحث منطق مطرح می گردد و در چنین موضعی نمی توان تدقیق و تحقق در مسئله نمود و باید به تسامح اکتفا کرد همین سهل انگاری است که باعث بروز اختلافات بسیار در این مبحث گردیده است.<sup>۷۸</sup>

ابن سینا در جای دیگری می گوید: «علم بر دو قسم است تصور و تصدیق مثال تصور این است گفته شود انسان یا فرشته یا جن و تصدیق آنست که تصدیق نماید بوجود انسان یا فرشته یا جن»<sup>۷۹</sup>

<sup>۷۸</sup>. بر گرفته از النجاه ابن سینا ص ۳ و منطق و مباحث الفاظ

<sup>۷۹</sup>. همان

در اینجا نیز مشاهده می‌شود که ابن سینا به اجمال بسنده نموده و از ورود به یک بحث تفصیلی اجتناب نموده است اما در منطق مشرقیین به مذاقه بیشتری پرداخته است که ذیلاً به کلمات او اشاره می‌شود او می‌گوید:

«اشیائی که در اوهام واذهان ما حاصل می‌گردند ناگزیر باید در اذهان ما شکل بگیرند و ما آنها را تصور کنیم و در این هنگام یا آنها را تصور کرده‌ایم، تصویری که همراه با تصدیق نیست و یا تصور ما از آنها تصویری همراه با تصدیق می‌باشد آن تصویری که مصاحب تصدیق نیست مثل تصور ما گفته‌گوینده را که می‌گوید: انسان یا حیوان ناطق میرا است یا آیا راه می‌رویم؟ و تصویری که همنشین تصدیق است مثل تصور چهار زوج است زیرا ابتدا ما معنا را تصور نموده‌ایم و سپس برای ما تصدیق حاصل می‌گردد؛ بنابراین تصور مقدم است پس اگر معنائی را تصور نمائیم تصدیقی تحقق پیدا نخواهد کرد و گاهی نیز تصور بدون تصدیق حاصل می‌گردد که بعداً توضیح این بحث خواهد آمد.»<sup>۸۰</sup>

در کلمات ابن سینا نکات تازه‌ای وجود دارد که به بعضی آنها اشاره می‌کنیم؛

اول: اینکه شیخ می‌گوید: هرچه به ذهن ما می‌آید ناگزیر در ذهن نقش می‌بندد، یعنی صورتی از او باید در ذهن ما حاصل شود که این همان علم حصولی است.

دوم: اینکه هرچه که ما به آن علم حصولی داریم، آن را تصور نموده‌ایم. پس تمام علوم حصولی تصور هستند.

<sup>۸۰</sup> منطق مشرقیین ص ۹ همچنین مقدمه‌های متون ص ۲

سوم: اینکه تصور بر دو قسم است تصویری که همراه تصدیق نیست مثل تصور انسان و دیگری تصویری که همراه تصدیق است و دیگر آنکه تصور مقدم بر تصدیق است و آخر آنکه تصورات گاه همراه با تصدیق هستند و گاه همراه با تصدیق نیستند.

بنابراین ما می‌بینیم که شیخ به جای آنکه علم حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم نماید می‌گوید: علم حصولی مساوی تصور است و این تصور یا همراه با تصدیق است یا جدای از آن شبیه همین کلام از او را ملاصدرا از اشارات نقل می‌نماید<sup>۸۱</sup> که گفته است: علم یا تصور ساده است یا تصور همراه با تصدیق.

اشکال فی الجمله‌ای که بر کلمات شیخ در این قسمت وارد است این است که قسم و مقسم و حیثیت تقسیم چیست؟ اگر تصور قسمی از علم حصولی است چگونه می‌تواند مساوی با مقسم خود باشد اگر تصدیق قسمی تصور است چگونه می‌توان با تصور در یک جا جمع شود؟

در ادامه کلمات تعدادی از حکما را پیرامون تصور و تصدیق ذکر می‌نمائیم تا تتبع ما و نیازی که از این رهگذر در پژوهش‌های آینده داریم کاملتر گردد.

عمر بن سهلان ساوی می‌گوید:

<sup>۸۱</sup>. رساله تصور و تصدیق ص ۳۱۸ و شرح المطالع ص ۹

تصور حصول صورت چیزی در ذهن است مثل اینکه آن شی دارای اسمی باشد و آن اسم برده شود، سپس در ذهن معنای آن شکل گیرد مانند شکل‌گیری مثلث یا انسان در ذهن، بدون آنکه همراه آنها حکمی بوجود یا عدمشان یا بوجود حالتی یا عدم آن برای آنها، محقق باشد؛ زیرا ما گاهی در وجود و عدم چیزی شک داریم، لکن معنایی که از لفظ آن فهمیده می‌شود، در ذهن ما تحقق پیدا می‌کند. اما تصدیق عبارت است از حکم ذهن بین دو معنای تصور شده، به اینکه یکی دیگری باشد یا او نمی‌باشد، در حالیکه ذهن به صدق این حکم اعتقاد دارد، یعنی آنچه را در ذهن تصور گشته مطابق با وجود خارجی می‌داند، مثل اینکه گفته شود دو نصف چهار است و تو آن را تصدیق کنی، در آن صورت این عمل حکمی از توسل به اینکه دو در واقع نصف چهار می‌باشد، همانگونه که در ذهن تو حاصل شده است.<sup>۸۲</sup>

خلاصه سخن او این است که تصور را حصول صورت می‌داند نه خود صورت که بعضی چنین قائلند مانند ملاصدرا که می‌گوید: «حصول همان وجود است و وجود ذهنی همان صورت در ذهن می‌باشد پس تفاوتی بین حصول صورت و خود آن نیست و دیگر آنکه تصدیق را خود حکم به اتحاد و اعتقاد به مطابقت با واقع می‌داند؛ بعبارت دیگر تصدیق در نزد او حکم به اتحاد است در حالتی که اعتقاد به صدق این حکم نیز وجود داشته باشد. پس خود حکم، تصدیق بوده و اعتقاد صدق حالت حکم و لازم آن است.»<sup>۸۳</sup>

از جمله کسانی که در مورد تصور و تصدیق رأی اختصاصی دارد، امام المشککین فخر رازی است؛ او در ابتدای کتاب خود می‌گوید:

زمانی که حقیقتی را ادراک می‌نمائیم یا آن را از آن جهت که خودش، خودش است بدون هیچ حکمی، نه بنفی و نه به اثبات در نظر می‌گیریم و یا حکمی بنفی یا اثبات بر آن می‌کنیم در این

<sup>۸۲</sup>. البصائر النصيرية ص ۴

<sup>۸۳</sup>. رساله تصور و تصدیق ص ۳۱۲

حال اولی تصور و دومی تصدیق است» سخن دیگری که از او نقل می‌کنند که اشاره به مرکب بودن تصدیق در نزد او دارد این است که می‌گوید: برای ما تصویری است، اگر بر آن به نفی یا اثبات حکمی کردیم، آنگاه مجموع تصدیق خواهد بود. پس تفاوت تصور و تصدیق مثل تفاوت بسیط و مرکب می‌باشد.<sup>۸۴</sup>

یعنی تصور بسیط و تصدیق مرکب است. بنابراین تفاوت اصلی کلام او با سخن قاضی ساوی که تصدیق را قسمی از حکم می‌دانست، در همین بساطت و ترکیب نهفته است. از این رو در منطق هرگاه سخن از مرکب بودن تصدیق می‌شود آن را به فخر رازی نسبت می‌دهند و در مقابل قول مشهور علماء همان بساطت تصدیق است.

از دیگر حکما که در این بحث نظری دارد اثیر الدین ابهری می‌باشد او در کتاب نقد التنزیل می‌گوید:

بدان که علم عبارت است از حاصل شدن صورت شی در عقل و این علم یا تصور صرف می‌باشد مثل تصور معنای انسان یا تصور همراه با تصدیق، مثل اینکه معنای انسان حیوان است را تصور کردیم سپس انرا تصدیق کنیم. پس تصور در اینجا این است که در عقل، تصور دو طرف همراه با تالیف بین آنها حاصل گردد و تصدیق این است که در عقل، صورت این تالیف در حالیکه مطابق با واقع است نقش بندد<sup>۸۵</sup>

آنچه او به عنوان علم تعریف نموده است، همان علم حصولی می‌باشد که به تصور و تصدیق تقسیم می‌گردد و مشاهده می‌شود همچون شیخ در منطق مشرقیین علم را به تصور تنها و تصور همراه با تصدیق منقسم کرده

<sup>۸۴</sup>. محصل ص ۶

<sup>۸۵</sup>. نقد التنزیل ابهری، مجموعه منطق و مباحث الفاظ ص ۱۳۹، ۱۴۰

است؛ لکن شیخ حیثیت تصور بودن را از تصدیق بودن جدا می‌نماید و مدعی است که معلوم از حیث حصول در ذهن تصور است و از این جهت که این صورت مرتبط با واقع بوده و حکم به مطابقت آن با واقع می‌گردد، تصدیق می‌باشد<sup>۸۶</sup> ولی ابهری تصویری را که همراه تصدیق است، غیر از خود آن می‌داند نه آنکه آنها را دو جهت یک چیز فرض نماید و ادعا کند که تصور یعنی تصور دو طرف مثل انسان و حیوان و ارتباط آنها که در نزد علما به «نسبت حکمی» معروف می‌باشد و تصدیق یعنی تصور این مجموعه در حالی که مطابق با واقع است. البته خواهی طوسی بر کلمات ابهری اشکالی دارد که پرداختن به آنها از حوصله این بحث خارج است.

پس شیخ در ارتباط با تصور و تصدیق می‌گوید:

«متصور آن چیزی است که حاضر در ذهن و خالی از حکم می‌باشد و تصدیق شده آن، حاضری که مقارن با حکم می‌باشد و این دو تمام آنچه در ذهن حاضر است را تفسیر می‌نمایند.»<sup>۸۷</sup>

واضح است که مراد از حاضر در ذهن، علم حصولی یا به بیان بهتر، معلومات به علم حصولی، یعنی صورت‌هاست که به تصور و تصدیق تقسیم شده و این دو قسم تمامی آنها را در بر می‌گیرد و صورتی نیست

<sup>۸۶</sup>. برگرفته از برهان شفاء ص ۵۳

<sup>۸۷</sup>. شرح اشارات ج ۱ ص ۱۲



که داخل یکی از این دو بخش نباشد. او در اساس الاقتباس مشابه آنچه در اشارات گفته است، می‌گوید:

«هر علمی و ادراکی که باشد، چون آن را اعتبار کنند، از دو حال خالی نیست یا مجرد یابند از حکم چه اثبات و چه نفی و آن را تصور خوانند، یا مقارن حکم یابند به اثبات یا نفی و انرا تصدیق خوانند مثال تصور؛ حیوان ناطق و مثال تصدیق: این حیوان ناطق است یا این حیوان ناطق نیست»<sup>۸۸</sup>

علامه حلی نیز می‌گوید:

«علم یعنی حصول صورت شی در ذهن و این حصول یا مقترن به چیزی از احکام نیست، که این همان تصور ساده است و یا همراه با حکمی می‌باشد و این همان تصور موجود در تصدیق است و مصنف (ره) یعنی خواجه طوسی تصدیق را چون قدمات خود حکم دانسته است»<sup>۸۹</sup>

اما مسئله تقدم تصور بر تصدیق از جمله مسائلی است که مورد اتفاق حکما از قدیم بوده است و منشاء عبارت معروف تصدیق بلا تصور محال میباشد همین مسئله است که تا حدودی شیخ در منطق المشرقیین به آن پرداخته است اما شیخ می‌گوید:

«سزاوار است که تصور بگونه ای مبدا تصدیق قرار داده شود، زیرا هر چه که به آن تصدیق میکنیم حتما تصور شده است در حالیکه هر چه تصور شده مورد تصدیق واقع نمی‌شود»<sup>۹۰</sup>

و همین مطلب را بعینه در تعلیقات یادآور می‌شود و می‌گوید:

<sup>۸۸</sup>. اساس الاقتباس ص ۳

<sup>۸۹</sup>. جوهر النضید ص ۱۹۲

<sup>۹۰</sup>. برهان شفاء ص ۵۳

«تصور مبدا تصدیق است زیرا هر چه تصدیق می‌گردد، ابتدا تصور شده است؛ در حالی که عکس آن صحیح نیست. بنابراین تقدم تصور بر تصدیق یا محال بودن تصور یا مبدا بودن تصور برای تصدیق همگی عبارات واحدی هستند که حکایت از یک حقیقت واحد می‌نمایند.»<sup>۹۱</sup>

قاضی ساوی در بصائر النصیریه در ارتباط با تقدم تصور بر تصدیق می‌گوید:

«مقدم بر هر تصدیقی ناگزیر دو تصور وجود دارد و گاهی میزان تصورات متقدم افزایش می‌یابد، لکن مقدار واجب آن همان دو تصور است. اما تصور محتاج به تقدم تصدیق نیست و از این رو علم اول نامیده می‌شود»<sup>۹۲</sup>

همانگونه که ابن سینا می‌گوید:

«مبدا تصدیق تصور است و تصدیق کمال و تمام تصور است یعنی علم اول همان تصور و غرض از آن دستیابی به تصدیق می‌باشد زیرا این تصدیق است که از خارج حکایت داشته و واقع نما است پس این تصدیق است که کمال و تمام تصور است.»<sup>۹۳</sup>

از کلماتی که از شیخ در منطق المشرقیه ذکر گردید دانسته شد که ایشان قائل به جمع شدن تصور و تصدیق هستند در حالیکه این دو قسیم یکدیگر هستند. شیخ در رابطه با اجتماع این دو سخنی دارد او می‌گوید:

«اقوال جازمه تصور شده و تصدیق می‌گردند لکن این تصور شدن و مورد تصدیق قرار گرفتن از دو جهت می‌باشد. اما تصور پس از جهت آن است که معنای این اقوال، قائم به نفس می‌باشد، مثل اینکه انسان حیوان است و اما تصدیق بودن آنها از این حیث است که معنای

<sup>۹۱</sup>. تعلیقات ص ۱۴۰

<sup>۹۲</sup>. بصائر النصیریه ص ۴

<sup>۹۳</sup>. تعلیقات ص ۱۴۰

اقوال اضافه به حال شی فی نفسه شده است، بدینگونه که شی همانطور که تصور شده، یعنی به همان شکل که صورت معقوله‌ای از نسبت بین دو طرف آن حاصل گشته در واقع و نفس الامر نیز چنین حالتی بین دو طرف برقرار است» حاصل سخن شیخ این است که هر علم حصولی حتما تصور است و گاهی این تصور همراه و همدم تصدیق می‌باشد و این در زمانی است که نفس آنچه را در خود دارد مطابق با واقع بیابد.<sup>۹۴</sup>

شیخ در تعلیقات نیز می‌گوید:

در تصدیق، نفس محتاج است بدانند که آیا نسبت بین محمول و موضوع - یعنی تصور ابتدایی که از آن نسبت حاصل می‌گردد - صحیح است و در تصور محتاج به این نسبت و اینکه آیا صحیح است یا خیر؟ نیست.<sup>۹۵</sup>

یعنی در هنگامی که تصدیق صورت می‌گیرد نفس باید ادراک کند که نسبت بین دو طرف قضیه - یعنی موضوع و محمول - در واقع به همان صورتی می‌باشد که در خود یافته است ولی در تصور محتاج به چنین چیزی نیست.

اساسا حیث تقسیم تصور و تصدیق به داشتن و یا نداشتن برقراری نسبت و حکم باز می‌گردد، یعنی تصور همان عملیات انتزاعی عقل در ماده‌سازی است، این تقسیم به درون تقسیم کلی و جزئی منتهی می‌شود، لذا عقل در ماده‌سازی که انجام می‌دهد یا نسبتی را برقرار نکرده و تنها وجه اشتراک‌گیری می‌نماید که در این صورت به این فعل عقلانی تصور می‌گوییم و حال که این ماده ساخته شد، عقل این ماده را بر چیزی دیگری

<sup>۹۴</sup>. برهان شفا ص ۵۳

<sup>۹۵</sup>. تعلیقات ص ۱۴۰

حمل می‌نماید (یعنی موضوع و محمول به وجود می‌آورد) که به آن «تصدیق» می‌گوییم. در هر صورت مقسم تقسیم تصور و تصدیق مفهوم کلی است نه مفهوم علم!

ه: تقسیمات علم حصولی تصویری و تصدیقی به بدیهی و نظری

پس از شناخت تصور و تصدیق حال نوبت به این رسیده که تقسیمات هر یک را متذکر شویم اما این تقسیمات بر دو گونه می‌باشند؛ نوع اول: تقسیماتی که مشترک بین هر دو می‌باشند و نوع دوم تقسیماتی که مختص به هر یک دون دیگری می‌باشند.

«اما آنچه که تصور و تصدیق در تقسیم بدان مشترکند، انقسامشان به نظری و بدیهی است همچنان که گفتیم مقسم این تقسیم خود علم حصولی است؛ بنابراین وحدت مقسم که یکی از شرایط منطقی است رعایت شده است.»<sup>۹۶</sup>

از آنجا که تصور و تصدیق تمامی وادی علم حصولی را شامل شده است چیزی خارج از آن دو باقی نمانده است؛ ناگزیر تقسیمات علم حصولی به آنها سرایت کرده و اقسام آن در ضمن این دو یافت می‌شود اما ملاک تقسیم علم به این دو احتیاج و عدم احتیاج به تفکر می‌باشد برخلاف تصور و تصدیق که ضابطه تقسیم آنها همراه حکم بودن و عدم آن می‌باشد.

شیخ در این باره می‌گوید:

<sup>۹۶</sup> رساله تصور و تصدیق ملاصدرا ص ۳۰۹

«علم بر دو گونه است یکی بوسیله فکر ادراک شده و در طلبش ناگزیر از کاربرد عقل و راه عقلی هستیم مثل علم به ماهیت نفس و تصدیق به آن و دوم آنکه، نه از طریق فکر و طلب عقل فهمیده شده و تصدیق می‌گردد، بلکه یا به بداهت دریافت می‌شود، مثل آگاهی ما از اینکه چیزهای مساوی با یک چیز، خود با هم مساویند، یا بوسیله حس ادراک می‌شود مثل اینکه می‌دانیم خورشید روشنی بخش است یا آن را از بزرگان و علماء پذیرفته‌ایم مثل اینکه دروغ زشت است. ملاحظه می‌شود که او در این تقسیم علم نظری را نسبت به فکر و اندیشه بشرط شی دانسته و معتقد است حتما در اینگونه دانش برای ادراک محتاج تعقل هستیم در حالی که علم بدیهی را در ظاهر، نسبت به فکر لا بشرط شمرده و مدعی شده است که در این بخش از معرف ادراک و فهم محتاج به فکر نیست هر چند از راه فکر به چنین فهمی دست یافته باشد پس طبق ظاهر سخن او، علوم بدیهی نیز قابل اکتساب از طریق فکر هستند لکن چنین چیزی برای آنها ضروری نیست بخلاف علوم نظری که همواره محتاج نظر هستند»<sup>۹۷</sup>

از طرف دیگر شیخ علوم بدیهی را به اقسامی تقسیم نموده که در آینده به طور مستقل به آنها خواهیم پرداخت. اما شاگرد او بهمینار می‌گوید:

«بدان که پی‌بردن به مجهول، گاهی به چیزی معلومی است که مقدم بر او می‌باشد و گاه بر طریق تنبیه و تذکر حاصل می‌گردد»<sup>۹۸</sup>

در این کلام هیچ اشاره‌ای به این نکته نیست که آیا علم بدیهی از راه فکر هم قابل تحصیل است و تنها بی‌نیاز از آن می‌باشد؟ یا بطور کلی فکر در آن راهی ندارد و امکانی برایش نیست؟

اکنون که سخن از علم به میان آمد کلام خود را با مروری بر نظریه عموم فلاسفه و حکماء از علم و ماهیت آن به پایان رسانیده و سپس به بررسی

<sup>۹۷</sup>. برگرفته از منطق و مباحث الفاظ ص ۲

<sup>۹۸</sup>. التحصیل ص ۶

اجمالی این نظریه می‌پردازیم؛ به طور کلی برخی از فیلسوفان در باب مقولات و برخی دیگر در مسئله وجود ذهنی، متعرض طبیعت علم و ادراک شده‌اند. به هر تقدیر، مجموع نظریاتی که فیلسوفان در این خصوص دارند، مطابق جمع‌بندی حاجی سبزواری در منظومه از پنج قول خارج نیست<sup>۹۹</sup> قول مشهور و رایج میان حکما از ابن سینا تا زمان ملاصدرا آن بود که علم کیف نفسانی است.<sup>۱۰۰</sup> این قول با نظریه اتحاد عاقل و معقول سازگاری ندارد؛ زیرا براساس آن رابطه علم با نفس رابطه عرض و موضوع خواهد بود، نه رابطه ماده و صورت یا علت و معلول. از همین رو، ملاصدرا نظریه رایج را نپذیرفت و علم را خارج از مقولات و از سنخ وجود دانست<sup>۱۰۱</sup> برخی دیگر علم را از مقوله اضافه دانسته‌اند و معتقدند که علم، اضافه خاصی بین نفس ناطقه و معلوم خارجی است. فخررازی در شرح نمط سوم از اشارات<sup>۱۰۲</sup> ذیل بحث علم و ادراک، تصریح کرده است که علم، عرض و از مقوله اضافه است. وی شبیه همین تصریح را در آخرین کتاب خود، المطالب العالیه، دارد<sup>۱۰۳</sup> خواجه نصیر در

---

<sup>۹۹</sup> منظومه صص ۴۸۵ تا ۴۸۷

<sup>۱۰۰</sup> اسفار ج ۳ صص ۲۸۴-۲۹۶

<sup>۱۰۱</sup> اسفار ج ۳، صص ۲۷۸ و ۳۵۴ و ج ۶، ص ۱۵۱

<sup>۱۰۲</sup> شرح اشارات ج ۱، ص ۳۳۱

<sup>۱۰۳</sup> المطالب العالیه ج ۳، صص ۱۰۳-۱۰۴

برخی از تصنیفات خود،(شاید شرح اشارات ص ۲۰) علم را از مقوله انفعال دانسته است و برخی دیگر آن را از مقوله فعل به شمار آورده‌اند (زاهدی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۶). گفتنی است که اگر علم را داخل مقوله بدانیم، خواه آن مقوله کیف باشد و خواه مقوله دیگر، تعریف حقیقی آن امکان‌پذیر خواهد بود. اما اگر آن را خارج از مقوله بدانیم، تعریف آن به جنس و فصل، ممکن نخواهد بود، و براین اساس بدیهی شمردن مفهوم علم توجیه‌پذیر می‌شود. فیلسوفان پیش از ملاصدرا با اینکه علم را داخل مقوله دانسته‌اند، در عین حال عمدتاً مفهوم آن را بدیهی شمرده‌اند. صدرا در اسفار پس از نقل سخنان فیلسوفان پیشین در این خصوص، آنها را نقد و بررسی کرده است<sup>۱۰۴</sup>

فیلسوفان در مواضع متعددی از آثار خود، انواع علم را بر شمرده‌اند. طبیعی است که آخرین نظریات در این خصوص نیز متعلق به ملاصدرا و پیروان حکمت او است. نظر به نقش محوری «حضور» در تعریف علم که مقسم اقسام یاد شده است، فیلسوفان علم حضوری را به «حضور خود معلوم یا وجود خارجی‌اش در نزد عالم» و علم حصولی را به «حضور صورت و ماهیت معلوم نزد عالم» تعریف کرده‌اند.<sup>۱۰۵</sup> در علم حصولی، وجود علمی معلوم غیر از وجود عینی آن است؛ در حالی که در علم حضوری، وجود

<sup>۱۰۴</sup> اسفار ج ۱، صص ۳۱۹-۳۳۲ و ج ۳، صص ۲۸۴-۲۹۶

<sup>۱۰۵</sup> رجوع شود به اسفار ج ۳، صص ۲۸۸-۲۸۹ و ج ۶، صص ۱۵۶-۱۶۴؛ اشارات ص ۴۵۱

علمی معلوم عین وجود عینی آن است. از همین رو، در علم حضوری خطا و صواب راه ندارد، زیرا خطا و صواب فرع بر دوگانگی علم و معلوم است. یعنی، اگر علم مطابق با معلوم باشد، صواب و اگر مطابق نباشد، خطاست. روشن است که مطابقت و عدم مطابقت، در جایی مطرح می‌شود که دو چیز تحقق داشته باشد. نکته دیگر در خصوص علم حصولی و حضوری آن است که تقسیم به تصور و تصدیق مربوط به علم حصولی است، نه حضوری. فیلسوفان مشائی علم حضوری را منحصر به علم شیء به خودش دانسته‌اند.<sup>۱۰۶</sup> شیخ اشراق و پیروانش علم حضوری را به علت و معلول نیز تعمیم داده‌اند.<sup>۱۰۷</sup> گفتنی است که حکیمان اشراقی در علم حضوری علت نسبت به معلول، مجرد بودن معلول را شرط نمی‌دانند، و آن را نسبت به معلول‌های مادی نیز تعمیم می‌دهند؛ ولی صدرالمتهلین شرط مطلق ادراک را مجرد می‌دانند.<sup>۱۰۸</sup>

مراد از «علم گزاره‌ای» در اینجا، همان تصدیق و مراد از «علم مفهومی» همان تصور است. در معرفت‌شناسی جدید، تکیه اصلی بر علم گزاره‌ای است. تعبیرات زبانی دیگر اغلب به تبع گزاره، بحث و بررسی می‌شوند.

<sup>۱۰۶</sup> رجوع شود به اسفار ج ۶، ص ۱۶۴

<sup>۱۰۷</sup> شرح اشراق ج ۲، صص ۱۵۰-۱۵۳

<sup>۱۰۸</sup> با اینکه ملاصدرا بارها ملاک علم و ادراک را مجرد از ماده دانسته (اسفار ج ۳، ص ۲۹۸) در عین حال در برخی مواضع سخن از سریان علم در جمیع موجودات به میان آورده و علم را مساوق با وجود شمرده است (ج ۲، صص ۲۳۵-۲۳۹ و ج ۷، صص ۱۴۸-۱۶۸)



اوصافی همانند: معرفت، صدق، تبیین، باور و معناداری، اولاً و بالذات به گزاره نسبت داده می‌شوند؛ و هرگاه به غیر گزاره نسبت داده شوند، ثانیاً و بالعرض است. اما در آثار حکمای اسلامی، از بحثهای منطقی درباره گزاره‌ها که بگذریم تنها در یک مبحث در خصوص گزاره‌ها بحث شده است. این مبحث «مناطق صدق و کذب قضایا» است. تنها نظریه‌ای که فیلسوفان در تبیین مسئله صدق همواره از آن جانبداری کرده‌اند، «نظریه مطابقت» است به لحاظ تاریخی، ارسطو اولین کسی است که «نظریه مطابقت صدق» را ارائه کرد. بعد از ارسطو، افزون بر حکمای برخی از اندیشمندان با نفوذ غربی همچون: برتراند راسل، کارل پوپر و آلفرد ویتگنشتاین، از این نظریه پیروی کرده‌اند و آن را در میان نظریات دیگر صدق، از همه کم‌اشکالتر یافته‌اند. تکیه اصلی فیلسوفان در مباحث معرفت‌شناختی، بر مفاهیم و تصورات است. غرض آنان از «علم» و «ادراک» در این بحث‌ها، علی‌العموم «تصور» است. از این‌رو، احکام و نتایج حاصله از بحثهای یاد شده، اولاً و بالذات منسوب به تصورات است و به تبع تصورات به تصدیقات نیز نسبت داده می‌شود. به نظر می‌رسد اصالت مفهوم در معرفت‌شناسی فیلسوفان - مقابل اصالت گزاره در معرفت‌شناسی جدید - ناشی از تلقی خاص آنان از نوع ترکیب گزاره است. مطابق نظرگاه فیلسوفان، ترکیب گزاره از تصورات یک ترکیب اعتباری است.

تقسیم تصورات به حسی، خیالی و عقلی، براساس قوای ذهن آدمی مطابق تصویر حکیمان صورت گرفته است. اگر چه در تعداد این قوا میان فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد، اما اینکه ذهن دست کم سه قوه: حس، خیال و عقل را دارد، مورد وفاق حکماست. تفکیک انواع معقولات از همدیگر و متمایز نمودن سه نوع معقول - چنانکه پیشتر اشاره کردیم - از کارهای مهم حکیمان است. تفاوت اساسی تصورات حسی و خیالی با تصورات عقلی، در کلیت و جزئیت است. ویژگی معقولات، کلیت و شمول آنهاست؛ حال آنکه محسوسات و متخیلات جزئی هستند. در توجیه کلیات و پاسخ به این سؤال که: آدمی چگونه موفق به درک کلیات می‌شود، حکیمان همسخن نیستند. دو نظریه «تجرید» و «تعالی» در تبیین چگونگی ادراک کلیات، از نظریات مشهور ان است<sup>۱۰۹</sup> تمایز تصورات حسی از خیالی به این است که تصورات حسی شفاف، روشن و محفوظ به عوارضند و برای تحقق و بقای آنها ارتباط و تماس حسی با محکی عنه آنها شرط لازم است. اما تصورات خیالی نه محفوظ به همه عوارض حسی‌اند، و نه شفافیت و روشنی تصورات حسی را دارند. اگر چه تصورات خیالی مسبوق به تصورات حسی‌اند، ولی بقای آنها منوط به بقای ارتباط با خارج نیست. برای تمایز انواع معقولات از یکدیگر نیز ملاک‌هایی ارائه شده است. معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) با داشتن

<sup>۱۰۹</sup> حواشی اصول فلسفه و روش رئالیسم صص ۴۴-۴۵

ویژگی‌هایی که خاص آنهاست، از معقولات ثانیه، اعم از منطقی و فلسفی، متمایز می‌گردند. این ویژگی‌ها عبارتند از:

الف: معقولات اولی صورت‌های مستقیم و بلا واسطه اشیای عینی‌اند. به سخن دیگر، هر یک از آنها دارای ما بازای خارجی است.

ب: معقولات اولی مسبوق به احساس و تخیل می‌باشند؛ یعنی صورت جزئی دارند.

ج: هر یک از معقولات اولی به گروه خاصی از اشیاء تعلق دارند، و به اصطلاح جنبه اختصاصی دارند؛ برخلاف معقولات ثانیه که همگی از مفاهیم عامه‌اند. معقولات ثانیه منطقی، حالت و صفت اشیاء ذهنی‌اند و فقط بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌گردند. به سخن دیگر، عروض و اتصاف آنها در ذهن است. اما معقولات ثانیه فلسفی وضعیت متفاوتی دارند. این مفاهیم با اینکه در نداشتن ویژگی‌های «الف» تا «ج» با مفاهیم منطقی شریکند، ولی از آن حیث که اشیای عینی خارجی متصف به آنها می‌شوند، از معقولات ثانیه منطقی متمایز می‌گردند. به تعبیر دیگر، مفاهیم فلسفی اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی است.

اما جدا سازی معلوم بالعرض و معلوم بالذات، یکی دیگر از تفکیکها در قلمرو علم حصولی است. به دلیل اینکه در علم حضوری وجود علمی شیء با وجود عینی آن یکی است، چنین تفکیکی در آنجا بی‌معناست. ولی در علم حصولی - چنانکه بیشتر اشاره کردیم - وجود علمی شیء غیر از

وجود عینی آن است. به سخن دیگر، در علم حضوری وجود شیء برای خود و وجود آن برای ما یکی است، ولی در علم حصولی وجود شیء برای ما که همان صورت ادراکی آن است متفاوت از وجود آن برای خودش است. این صورت ادراکی که حاکی از وجود عینی شیء است، «معلوم بالذات» نامیده می‌شود.<sup>۱۱۰</sup> قید بالذات برای آن است که آنچه بدون واسطه معلوم ماست خود صور ادراکی است و اشیای عینی به واسطه این صور معلوم می‌شوند. از این‌رو، «معلوم بالعرض» چیزی است که اتصاف آن به معلومیت نیازمند واسطه است. مراد از واسطه در اینجا، چیزی جز صورت‌های علمی نیست. بنابراین، معلوم بالعرض همان محکی‌عنه صور علمی و متعلق ادراکات ماست. نکته‌ای که باید در اینجا یادآوری شود، آن است که محکی‌عنه علوم ما و واقعیهایی که ادراکات ما از آنها حکایت می‌کنند، متعلق به ساحتهای گوناگون هستند. ارسطو و پیروان فلسفه او، این واقعیات را منحصر در ده مقوله می‌دانستند. از این‌رو، مطابق نظر آنان، متعلق شناسایی ما همواره داخل در یکی از مقولات خواهد بود. ولی مقولات ثانیه منطقی و مقولات ثانیه فلسفی که نقش بسیار مهمی را در شناخت‌به‌عهده دارند، خارج از مقولاتند. به سخن دیگر، قلمروشناسایی از نظرگاه فیلسوفان، بسیار وسیع‌تر از دنیایی است که در محدوده مقولات دهگانه ارسطویی می‌گنجد.

<sup>۱۱۰</sup> اسفار ج ۶، ص ۱۵۵

در اینکه فاعل شناسایی در همه مراحل شناخت، نفس - که جوهری مجرد به شمار می‌رود - است، حکیمان اتفاق نظر دارند. اما در نحوه وجود نفس و رابطه نفس با بدن از یک سو و با قوای نفسانی از سوی دیگر، اختلاف نظر است. ابن‌سینا و پیروان فلسفه او، نفس را «روحانیه الحدوث و البقاء» می‌دانند. طبق نظرگاه آنان، نفس به صورت یک جوهر تام و تمام، همزمان با خلقت بدن حادث می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد. قوای نفس به منزله ابزارهایی‌اند، که نفس برای تدبیر امور بدن و انجام کارهای خود آنها را استخدام می‌کند.<sup>۱۱۱</sup>

نظریه رقیب در مقابل نظریه یاد شده - که مدتی طولانی از روایی و مقبولیت عام برخوردار بود - به وسیله صدرالمতالهین شیرازی اظهار شد. براساس نظریه صدرا، نفس جسمانی الحدوث و روحانیه البقاء است. همچنین به لحاظ نحوه هستی، نفس موجودی ذومراتب است و قوای نفسانی چیزی جز مراتب نفس نیستند. از همین رو، ملاصدرا قاعده: «النفس فی وحدتها کل القوی» را تاسیس کرد.<sup>۱۱۲</sup>

تا به اینجا، درباره فاعل شناسایی، علم (معلوم بالذات) و معلوم بالعرض، که در فرایند شناخت نقش بنیادی دارند، مطالبی گفته شد. نقش عوامل یاد شده تاحدی است که با حذف هر یک از آنها، پدیده شناخت متغی

<sup>۱۱۱</sup>. اشارات ص ۳۰۸

<sup>۱۱۲</sup>. اسفار ج ۸، ص ۵۱

می‌شود. از این‌رو، می‌توان این عناصر را ارکان شناخت نامید. اکنون، رابطه و نسبت این عوامل با یکدیگر بررسی می‌شود. در تبیین چگونگی این نسبت، تاکنون حکیمان دو نظریه عمده ارائه داده‌اند. یک نظریه که تا زمان ملاصدرا در میان حکما از مقبولیت بیشتری برخوردار بود، طبق این نظریه، صور ادراکی اعراضی است که در نفس حلول کرده است. به نظر برخی حکما، این اعراض - چنانکه پیشتر توضیح داده شد - از مقوله کیف، اضافه، فعل و انفعال تلقی می‌شد. ملاصدرا با احیای نظریه اتحاد عاقل و معقول و تعبیه پایه‌های استوار فلسفی برای این نظریه، رابطه یاد شده را «اتحاد وجودی» دانست.<sup>۱۱۳</sup> این رابطه در مرحله‌ای از نوع رابطه ماده و صورت و در مرحله‌ای دیگر از نوع رابطه علت و معلول است. گفتنی است، ملاصدرا پیشتر<sup>۱۱۴</sup> اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت و نوعی اتحاد میان علت و معلول را به اثبات رسانده بود.<sup>۱۱۵</sup>

اندیشمندان در خصوص نسبت‌یاد شده و در تبیین رابطه علم و معلوم، سه نظریه ارائه کرده‌اند. نظریه «اتحاد ماهوی»، نظریه‌ای است که فیلسوفان علی‌العموم از آن طرفداری کرده‌اند، و برای توجیه رئالیسم معرفت‌شناختی پذیرش آن را ضرور دانسته‌اند. دو نظریه دیگر در این خصوص وجود

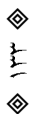
<sup>۱۱۳</sup> اسفار ج ۳، صص ۳۱۲-۳۳۵

<sup>۱۱۴</sup> اسفار ج ۵، صص ۲۸۲-۳۰۲

<sup>۱۱۵</sup> اسفار ج ۲، صص ۲۹۹-۳۰۱

دارد. نظریه نخست این است که رابطه علم و معلوم، نوعی محاکات و مشابهت است. یعنی، صور علمی تطابق ماهوی با اشیای خارجی ندارند، و ذات و حقیقت آنها را به ما نشان نمی‌دهند. طبق این نظریه آنچه به هنگام علم و ادراک در ذهن ما تحقق پیدا می‌کند «شبح محاکی» اشیای خارجی است.<sup>۱۱۶</sup> نظریه دیگر، منکر هر نوع مشابهتی میان علم و معلوم است. براساس این نظریه، آنچه به هنگام علم و ادراک به ذهن می‌آید نه تنها تطابق ماهوی با اشیای خارجی ندارد، بلکه مشابهت مورد نظر اصحاب نظریه شبح محاکی را هم دارا نیست. این نظریه در کتب فلسفی، مشهور به نظریه «شبح غیر محاکی» است.

ارزش و اعتبار علم یا واقع‌نمایی ادراکات، از مباحث بسیار مهم در معرفت‌شناسی است. تبیین واقع‌نمایی علم، یکی از مسائل اساسی این فن است. در معرفت‌شناسی جدید، جایگاه اصلی این بحث در «تئوری‌های صدق» است؛ ولی فیلسوفان به جهت رویکرد اصالت مفهومی در مباحث معرفت‌شناختی، این بحث را در ارتباط با مفاهیم و صورتهای علمی مطرح کرده‌اند. براساس این رویکرد و مطابق نظرگاه آنان، واقع‌نمایی اولاً و بالذات صفت تصورات است. واقع‌نمایی گزاره چیزی جز واقع‌نمایی اجزای آن - که همان تصوراتند - نیست. از این‌رو، با تبیین واقع‌نمایی



<sup>۱۱۶</sup> نه‌ایه الحکمه ص ۸۶

تصورات که در نظریه وجود ذهنی انجام می‌گیرد، مشکل واقع‌نمایی ادراکات را حل شده تلقی می‌کنند.

فیلسوفان به تبعیت از ارسطو معتقدند «نفس انسان در آغاز در حال قوه و استعداد محض است، و لوح بی‌نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست. و از طرف دیگر، ادراکات جزئی حسی را مقدم بر ادراکات کلی عقلی می‌شمارند.»<sup>۱۱۷</sup> مفاهیم و تصورات عقلی مطابق تصریح آنان، اموری انتزاعی‌اند، که عقل آنها را از تصورات حسی و خیالی انتزاع می‌کند. در این میان - چنانکه پیشتر گفتیم - انتزاع مفاهیمی از قبیل مفهوم: انسان، درخت و اسب، از انتزاع مفاهیمی از قبیل مفهوم: وجود، عدم، وحدت، کثرت، ضرورت و امکان، متفاوت است. تفاوت یاد شده را می‌توان این‌گونه توضیح داد «انتزاع دسته اول مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوسه برای عقل حاصل شده است، ولی دسته دوم از دسته اول به نحو دیگری انتزاع شده است ... دسته دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند، بلکه ذهن پس از واجد شدن صورحسیه با یک نوع فعالیت‌خاصی و با یک ترتیب خاصی، این مفاهیم را از آن صورحسیه انتزاع می‌کند. لهذا دسته اول در اصطلاح فلسفه «معقولات اولیه»، و دسته دوم که متکی به دسته اول هستند «معقولات ثانیه» خوانده می‌شوند. و همین معقولات ثانیه

<sup>۱۱۷</sup>. حواشی اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۲ ص ۱۷۰



فلسفی است، که بدیهیات اولیه منطق و موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل می‌دهند.<sup>۱۱۸</sup> پس از حصول عناصر بسیط ادراکات - که طی آن نفس بیشتر منفعل است تا فاعل و جنبه انفعالی نفس در این مرحله بر جنبه فاعلیت آن فزونی دارد - نفس با فعالیت خود از بسایط، مرکبات و از مفردات، گزاره‌ها را به وجود می‌آورد.

در پایان این قسمت مروری خواهیم داشت بر مبانی علامه طباطبایی در بحث علم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و سپس اشکالات تعریف علم به کشف را بیان خواهیم کرد.

علامه طباطبائی مساله علم و معلوم را از لحاظ اهمیت، در جرگه مسائل درجه یک فلسفه قرار داده و می‌گویند: تا ما هستیم با علم سروکار داریم نه غیر علم والته نباید این سخن را دلیل سفسطه گرفت زیرا سوفسطی دائما به دنبال علم است و می‌گوید ما علم می‌خواهیم اما ما به دنبال معلوم هستیم و علم به دست ما می‌آید و فرق این سخن بسیار واضح است.<sup>۱۱۹</sup>

همین ابتدا از ایشان سوال می‌کنیم آیا شما با فرض دوئیت و تعدد بین علم و معلوم می‌خواهید طرح بحث نمائید یا خیر؟

در صورت پاسخ مثبت آیا این تعدد را از واقعیت انتزاع کرده‌اید یا خیر؟ در صورت پاسخ مجدد، آیا به لوازمات تعدد و اختلاف در طول بحث پایه بند هستید یا خیر؟

<sup>۱۱۸</sup>. حواشی اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۲ ص ۱۷۳

<sup>۱۱۹</sup>. اصول فلسفه و روش رئالیسم صفحه ۶۳

گذشته از این مطالب آیا کاشفیت علم وصفی اعتباری است یا حقیقی؟ یعنی آیا عقل آن را از روی ناگزیری برای علم جعل می نماید و یا آنکه مسئله چیز دیگری است؟ و می فرمائید:

کاشفیت از ماوراء معلوم بالذات تنها به وسیله علم حضوری آن هم به اعتبار عقل می باشد از این رو کاشفیت از معلومات بالعرض که توسط علم حصولی انجام می گیرد خارج است.

سپس علامه بحث را با تعریف از علم ادامه می دهند:

در مقاله های گذشته گفته شد هر علم با معلوم خود از جهت مهیت یکی است و از هر فیلسوفی که سوال شود تعریف علم و معلوم چیست؛ می گوید معلوم مرتبه ترتب آثار یا منشئیت آثار چیزی است و علم یا صورت علمی مرتبه عدم آثار و عدم منشئیت آثار است. از این روی انطباق علم با معلوم (فی الجملة) از خواص ضروریه علم خواهد بود و به عبارتی واقعیت علم واقعی نشان دهنده و بیرون نما (کاشف از خارج) است و اینکه کاشف نباشد فرضی محال است.

پس این پرسش مطرح می شود که علم اگر دارای واقعیت است چگونه ممکن است خطا نموده و از معلوم خارج از خود تخلف نماید.<sup>۱۲۰</sup>

اگر گزینه اول باشد مگر نه این است که می گوئید علم حصولی یک اعتبار عقلی بیش نیست و عقل ناچاراً به آن تن داده است از این رو کاشفیت علم آیا صفتی حقیقی برای علم خواهد بود و یا آنکه او نیز محکوم به اعتباری بودن خواهد بود؟ بحث صواب و خطا چه ارتباطی با مبحث

<sup>۱۲۰</sup> اصول فلسفه و روش رئالیسم صفحه ۶۴

کاشفیت علم از واقع دارد؟ بله در تطبیق علم به واقع، خطاهائی صورت می‌گیرد اما آیا در نفس کاشفیت پرسش از صواب و خطا موضوعیت دارد؟ جدای از این مسائل، فی الجمله بودن انطباق چه معنی دارد(این مطلب باید مادّاً و صورتاً تبیین شود)

با مختصر دقتی در کلمات علامه مشخص می‌شود، ایشان بر اساس مبانی فلسفی اصالت ماهیت این بحث را آغاز می‌نمایند؛ اما آیا اصالت ماهیت و اصالت وجود توان تحلیل از علم و ادراک را دارند یا خیر؟ و اساساً میزان تاثیر مباحث فلسفه در این بخش چه مقدار است؟

ایشان می‌فرمایند: علم و معلوم از جهت مهیت یکی است و از این رو انطباق علم به معلوم (فی الجمله) از خواص ضروریه علم خواهد بود یعنی واقعیت علم کاشف از خارج می‌باشد.

بنابراین براساس مبنای اصالت الماهیه علم تعریف به کشف می‌شود. کشف هم به این معنا که امری در افق ذهن پیدا می‌شود که جنبه حکایت و کاشفیت از غیر را دارد و غیر را نشان می‌دهد در نتیجه عالم نسبت به این صورت مشرف و منکشف است .

اولین اشکالی که به چنین تعریفی از علم وارد است این است که بر اساس اصالت ماهیت علم را حتماً باید به ماهیت تعریف کرد لذا قائلین به این مبنا می‌گویند علم کیف نفسانی و از مقوله کیف است یعنی کیفی که موضوعش نفس است حال اگر علم به خارج خود از مقوله ماهیت باشد

این سوال پیش می‌آید که کیف نفسانی برای خودش یک ماهیت است و خارج نیز ماهیتی دیگر برای خودش می‌باشد؟!

پس چطور شما می‌گوئید این ماهیت از آن ماهیت کشف می‌کند بخصوص با توجه به اینکه ماهیات محل و مثار کثرت هستند یعنی مہیات نسبت به هم متباین می‌باشند پس اینکه این ذات از آن ذات کشف می‌کند یعنی چه؟ این مشکلی است که حکما و فلاسفه نیز در رابطه با آن بحث نموده و پاسخهای متعددی نیز به آن داده‌اند (البته استاد مطهری نیز به این مطلب اشاره می‌کنند) اما آخرین جوابی را که مرحوم صدر المتالهین به این اشکال داده‌اند از این قرار است که ایشان گفته‌اند:

باید بین حمل اولی و حمل شایع فرق گذاشت این وجودی که در صفحه ذهن است به حمل شایع از مقوله کیف می‌باشد یعنی ماهیتی از ماهیات است که در صفحه ذهن محقق شده و از مقوله کیف و مصادیق آن می‌باشد ولی همین وجود اگر به حمل اولی به آن نگاه شود مفهوم خارج می‌باشد.

پس رابطه ذهن با خارج بر اساس اصالت الماهیه را اینگونه تحلیل می‌کنند: علم از مقوله ماهیات است اما ماهیت بودن علم به حمل شایع است به عبارت دیگر آنچه که به حمل شایع بر این وجود حمل می‌شود جوهر است، همچنان که خود انسان جوهر، نام، ذوابعاد می‌باشد، مفهوم انسان هم جوهر می‌باشد اما به حمل اولی، آنچه که به این وجود حمل می‌شود ماهیت خارجی است. این نهایت رابطه‌ای است که بین مفهوم و

خارج گفته‌اند البته بنظر ما اینجا، جای طرح مسئله حمل اولی و حمل شایع نمی‌باشد.

اما این نهایت توضیحی است که برای کشف داده‌اند، می‌گویند ماهیت صور ذهنی که کیفیات نفسانی هستند اینها ضرورتاً کشف از خارج دارند و اگر هم به این تحلیل اشکال شود که ماهیات مثار (مُحل) کثرت هستند، این صورت ذهنی ماهیتی و خارج هم ماهیت دیگری می‌باشد چگونه ماهیت می‌تواند حکایت از ماهیت دیگر بکند؟

و اگر این ماهیت بنا باشد حکایت از ماهیت دیگر بکند باید بگوئیم ماهیات متباین خارجی هم یکی از دیگری می‌تواند حکایت کند مثلاً انسان از سنگ، سنگ از درخت و... در حالی که شما این حکایت را قائل نیستید پس چه خصوصیتی در اینجا هست که می‌گوئید حکایت دارد؟

ایشان در جواب می‌گویند: این البته ماهیتی که در ذهن محقق می‌شود مفهومی هم دارد که به حمل اولی مفهوم است یعنی از نظر مصداقی، مصداق مقوله کیف است اما وقتی بخواهیم مفهومش را به حمل اولی تحلیل نمائیم آن ماهیت خارجی بر آن بار می‌شود و این مفهوم، مفهوم ماهیت خارجی می‌شود. بنابراین می‌بینیم کشف براساس اصالت ماهیت این گونه تحلیل می‌شود.

استاد مطهری نیز در پاسخ به شبهات دیالکتیک که خاصیت کاشفیت علم را منکر هستند می‌گوید: فلاسفه پاسخ‌های متعددی به این شبهات داده‌اند. بهترین پاسخ‌ها همان است که صدرالمتالهین داده و مورد قبول فلاسفه بعد از خودش قرار گرفته است اصل نظریه بدون ذکر مقدمات آن این است: مفاهیم از یک لحاظ عین ماهیت معلوم هستند (به حمل اولی ذاتی) ولی از لحاظ دیگر عین آن نیستند یعنی مصداق ماهیت معلوم نیستند (حمل شایع صناعی) و لهذا خواص و آثار معلوم را ندارند و از یک جهت اگر ما یک شی متکیم یا متکیف بل متحرک را تصور کنیم، مفهوم متصور ما در عین اینکه با خارج عینیت و تطابق دارد خواص و آثار شی خارجی را ندارد یعنی مفهوم متصور ما دارای کمیت و کیفیت و حرکت نخواهد بود.<sup>۱۲۱</sup>

به نظر ما این جواب، مشکل را حل نمی‌کند بلکه سوالات زیادی در مقابل این جواب مطرح می‌باشد. سوال ما بر سر همین رابطه مفهوم و مصداق بود اینکه می‌گوئید مفهوم خارج است یعنی چه؟ این را باید توضیح داد. بله این را می‌شود به اجمال مطرح کرد و بگوئیم مفهوم خارج است ما می‌گوئیم خارج این شی و مفهوم آن چه ارتباطی باهم دارند؟ اساساً مفهوم چیست؟ و رابطه واقع و خارج با آن چه می‌باشد؟

شما کشف را به مفهوم تعریف کرده و می‌گوئید این همان فهم ذهن از خارج است؟ اگر مجدداً سوال کنیم فهم ذهن از خارج چیست؟ می‌گوئید

<sup>۱۲۱</sup>. رجوع شود به ص ۶۵ اصول فلسفه و روش رئالیسم

این همان ماهیت به حمل اولی می باشد می بینید که تعبیر را به حمل اولی عوض می کنند و اگر باز سوال کنیم این حمل اولی چیست؟ می گوئید همان مفهوم خارج است.

بنابراین کشف تعریف نشده و آن را به بداهت باز گردانده و منکر کشف را سوفسطائی می نامند اما باید گفت پذیرش کشف نیز هم مانند انکار آن سفسطه است.

نکته دیگری که کمی دقیق می باشد این است که برگرداندن ارتباط بین وجود ذهنی و خارجی به ارتباط مفهوم و مصداق کشف را تمام نمی کند آن گونه که استاد مطهری در رابطه با شبهه دوم ماتریالیسم می گویند؛ اگر یک مفهوم حقیقت و مطابق با واقع باشد باید خاصیت مصداق خود را داشته باشد، ایشان با طرح مبحث وجود ذهنی وجود دو حیثیت را برای آن مطرح می نمایند.<sup>۱۲۲</sup>

یعنی براساس این مبنا وجود ذهنی دو حیثیت دارد از حیثی مصداق مقوله کیف و از حیثی مفهوم خارج می باشد ما سوال می کنیم در خارج دو چیز داریم یا یک چیز؟

اگر دوئیت را قبول می کنید باید بگوئید این دومی (مفهوم خارج) ماهیت دارد، پس دو تا ماهیت کنار هم می باشد یعنی خود این دومی (حیثیت دوم) که حیثیت مفهومی است خودش به حمل شایع مصداق یک ماهیتی

<sup>۱۲۲</sup>. رجوع شود به اصول فلسفه و روش رئالیسم ص ۶۶

باید بشود زیرا غیر از ماهیت در این دستگاه معنا ندارد پس دو تا ماهیت کنار هم شکل می‌گیرد.

اما این ماهیت اولی را (حیثیت مصداقیه) از مقوله کیف می‌دانند اما تکلیف ماهیت دوم را مشخص نمی‌کنند اگر بخواهیم براساس اصالت ماهیت این حیثیت‌ها را تحلیل نمائیم باید هر حیثیتی برای خودش ذاتی داشته باشد حال اگر دو ماهیت شدند، یکی را می‌گوئید از مقوله کیف است (ماهیت در ذهن) اما سوال ما پیرامون ماهیت دوم می‌باشد به اینکه آن از چه مقوله‌ای می‌باشد؟ این ماهیت دوم که به حمل شایع شکل گرفته چکاره است؟ همان ماهیت خارج است یا ماهیتی دیگر است؟ در این صورت باز هم متباین با ماهیت خارجی می‌شود مگر این را هم بیائید دو تا ماهیت بکنید و قس الی هذا که باز هم مشکلی را حل نمی‌کند.

اشکال دیگری که بر این تحلیل از علم وارد است این است که این تحلیل با تحلیل علیتی سازگار نمی‌باشد زیرا قائلین به این تحلیل یا خصوصیات مدرک را در نحوه ادراک دخیل می‌دانند و یا خیر؟ در اینجا چند احتمال مطرح است: تنها خصوصیات مدرک دخیل می‌باشند یعنی اگر استکان جلوی من باشد یک ادراک از آن پیدا می‌کنم که این ادراک هم از یک فیلترهایی می‌گذرد تا تبدیل به یک مفهوم کلی استکان بشود و اگر قندان هم جلوی من باشد یک مفهوم دیگری در ذهن شکل می‌گیرد و تبدیل به



مفهوم کلی قندان می‌شود، اما خصوصیات مدرک در نحوه ادراک دخیل نمی‌باشد.

یعنی من هم که به قندان نگاه می‌کنم همان مفهومی در ذهن درک می‌کنم که شما در نگاه کردن خود درک می‌کنید. بنابراین بر اساس این احتمال ادراکات از موضوعات متعدد با یکدیگر برابر می‌باشند و فقط اختلاف در ادراک به اختلاف در موضوع مدرک بر می‌گردد. اگر این احتمال را بگویند لازمه‌اش این است که علیت فقط منحصر به خارج باشد اما اگر بنا باشد، خصوصیات مدرک‌ها در ادراک موثر نباشد چرا خصوصیات مدرک‌ها موثر باشد؟

چه تفاوتی بین این دو است به تعبیر دیگر آیا خصوصیات مدرک دخالت در ادراک دارد یا خیر؟ اگر ندارد پس اصلاً نباید خصوصیات مدرک را به ادراک نسبت بدهید و اگر دارد پس باید دو نفر که ادراکی نسبت به موضوعی دارند درک برابر نداشته باشند که در این صورت اگر خصوصیات مدرک را دخیل در ادراک بدانیم و بگوئیم به تعداد افراد مدرک ادراک‌های مختلفی از یک واقعیت پیدا می‌شود باید کشف را انکار نمائید.

ممکن است کسی بگوید اشکالی ندارد که قبول کنیم خصوصیات مدرک دخیل در ادراک باشد و ادراک‌ها مختلف هم باشند، ولی با این همه ادراک

همه کشف است. بنابراین هم کشف است و هم ادراکها مختلف می‌باشند.

در جواب این مطلب می‌گوئیم تفاوت با کشف نمی‌سازد زیرا تنها یک موضوع بالذات داریم و اگر چند ادراک از این موضوع پیدا نمی‌شود تمام آنها کشف از این موضوع باشند به تعبیر دیگر سه مفهوم و سه ماهیت به حمل اولی پیدا شده است اما خارج یا این است یا آن اما هر سه نمی‌تواند تحقق داشته باشد. مثلا مفهوم در ذهن من نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض!

قائلین به اصالت ماهیت شاید به این اشکال پاسخ دهند که کشف با نسبت‌های متفاوت سازگار می‌باشد زیرا نسبت را دو گونه می‌توان معنا کرد یک معنا اینکه ما یک موضوعی داریم که ۱۰ بعد دارد شما ۱۰ بعد آن را می‌دانید و دیگری ۹ بعد و دیگری ۸ بعد و... و لذا می‌توان گفت شما به نسبتی واقفتر و کاملتر نسبت به دیگری هستید ولی همه درست می‌فهمند و ادراک همه کشف از واقع می‌باشد.

آنچه به نظر می‌رسد این است که نسبت در علم با تعریف علم به کشف نمی‌سازد از آنجا که این تحلیل از نسبیته که این آقایان ذکر می‌کنند با کشف نمی‌سازد پس در حقیقت این معنای از نسبیته، نسبت نمی‌باشد در این مبنا هم ادراکات و هم موضوعات ادراکات، از یکدیگر جدا هستند. یعنی این شی‌دها وصف دارد یک وصفش را شما می‌دانید که دیگری

نمی‌داند اما باید توجه داشت که معنای این مطلب این نیست که ادراک نسبی می‌باشد بلکه شما ده ادراک مطلق دارید و او هم هشت ادراک مطلق دارد و هر دو ادراک مطلق هستند و برابری صد درصد با موضوع خودشان دارند.

بنابراین حاق مطلب این است که یک کشفی صورت گرفته که هر دو کشف با هم مختلف می‌باشد یعنی هر دو یک موضوعی را کشف نکرده‌اند بلکه ده موضوع را این کشف کرده و او هم کشف کرده اما یک موضوع را این کشف کرده که او کشف نکرده است به تعبیر دیگر ما اینجا یک موضوع اعتباری درست کرده‌ایم و نسبت به آن موضوع اعتباری می‌گوئیم این بیشتر از دیگری فهمیده است.

اما چنین تعریفی از نسبیت فهم و ادراک منقطع از خارج می‌شود زیرا ما در خارج یک موضوع داریم که مثلاً ده وصف دارد که یکی هشت وصف دارد و دیگری نه وصف از آن را درک کرده است. حال اگر بگوئیم این ادراکات با تمام اوصاف خود در خارج به هم متقوم هستند باید بگوئیم که این ادراکات کشفی نسبت به هم بریده و ارتباطی به هم ندارند زیرا در خارج اوصاف به هم متقوم می‌باشند.

یک معنای دیگری از نسبیت این است که بگوئیم هر دو در یک ابعادی عالم هستند اما در همان بُعدی که عالمنند ادراکات برابر ندارند به عبارت دیگر اختلاف کیفی در نحوه ادراک از یک شی دارند نه اختلاف کمی،

یعنی در یک موضوعی که هر دو عالماند کیفیتاً علم یکی شدیدتر و علم دیگری ضعیفتر و ناقصتر است.

لذا قائلین به مبنای اصالت ماهیت اگر بخواهند این معنای را برای نسبیت ارائه نمایند با مسئله کشف نمی‌سازد زیرا در آخر دو سنخ از ادراک است اما در خارج که دو چیز بیشتر نداریم لذا براساس این تعریف از علم یا دو ادراک برابر با خارج و یا آن ادراک و یا هیچ کدام برابر با خارج نمی‌باشند که نتیجتاً این می‌شود که خارج قابل فهم نیست پس چنین تعریفی از علم با نسبیت در علم و ادراک و اینکه خصوصیات مدرک را دخیل در ادراک بدانیم سازگار نمی‌باشد به عبارت دیگر سوال ما این است که در موضوع واحدی که آن را درک می‌کنیم آیا خصوصیت مدرک در آن دخیل است یا خیر؟ اگر بگوئید دخیل نمی‌باشد، علیت شکسته می‌شود و اگر دخیل باشد کشف انکار می‌شود. پس وقتی درک به خصوصیت مدرک برگشت دیگر تطابق و کشف از موضوعیت می‌افتد اینکه منطقیاً خصوصیات مدرک را در کیفیت ادراک وارد کنید معنایش این می‌شود بگوئید کیست؟ تا چگونه می‌فهمد؟ که دیگر این کشف نیست.

البته شاید قائلین به اصالت ماهیت از این اشکالات پاسخ بدهند و بگویند ما قبول داریم خصوصیات مدرک اگر متفاوت شد در ادراک اثر می‌گذارد یعنی اگر ده گونه مدرک داشتیم ده معنا می‌فهمیم و لازمه آن این است که کشف انکار شود.

ولی نکته مهم این است که مدرکها برابر می‌باشند یعنی با بینش اصالت ماهیت یک مابه‌الاشتراک و یک مابه‌الاختلاف داریم که هر کدام غیر از دیگری می‌باشد لذا اینکه گفته می‌شود ماهیات متواطی و تشکیک بردار نیست به همین علت است معنایش این است که همه انسانها در حیثیت انسانیت برابر می‌باشند و لذا عوارض آنها ربطی به انسانیت آنها ندارد عین همین مطلب را در مورد قوه عاقله نیز می‌توان گفت براساس این بینش هر چند که خصوصیات مدرک دخیل در نحوه ادراک هستند ولی خصوصیات اینجا خارج از قوه عاقله و دراکه هستند.

به عبارت دیگر اگر فرض شود که خصوصیات دخیل در درک و ذات مدرک باشد و ده گونه درک داشته باشیم، لازمه‌اش تفاوت ادراکات می‌شد.

فرض این است که ده گونه مدرک نداریم و این تفاوتها خارج از مدرکه می‌باشد پس اگر این تحلیل را بکنید می‌توانید بگوئید ما قائل به کشف هستیم و خصوصیات علت را هم دخیل در خصوصیات معلول می‌دانیم و همچنین قبول داریم که اگر علت متفاوت شد اثر آن متفاوت می‌شود زیرا محال است که دو ماهیت یک اثر داشته باشد ولی اگر تنها مدرک‌های بالذات را نگاه کنیم همه انسانها تنها یک ماهیت و یک ذات دارند و لذا به یک گونه هم می‌فهمند بلکه مدرکها یک خصوصیات خارج از ذات دارند که آن خصوصیات متفاوت هستند مثلا یکی قوی‌تر است که این وصفی

کمی است اما اینها ربطی به انسانیت او ندارند. لازمه این تحلیل این است که اشیا به کثرتها توصیف شوند یعنی قوای مدرکه انسان با خصوصیاتش منفصل شده و تقوم آنها مطرح نباشد لذا کثرتی بدون وحدت شکل می‌گیرد یعنی باید گفت که ده مدرک در قوای ادراکی برابر هستند اما اوصاف آنها از اینها خارج و نابرابر و کثرت‌ساز می‌باشند اما اینکه کثرت به وحدت متقوم باشد از حوزه بررسی ما خارج بوده و باید در مباحث فلسفی به آن پرداخت.

اگر قبول کردیم که همه انسانها در قوه عاقله برابر هستند و خصوصیات قوه عاقله خارج از قوه عاقله است اشکال ما این است:

اولا: اینکه شخصی نمی‌تواند باشد به اینکه بگوئیم در خارج یک عالم و یک علم تنها موجود می‌باشد زیرا این حرف شبیه حرف رجل همدانی می‌باشد (که بوعلی از او نقل می‌کند) که قائل است به اینکه کلی در خارج تنها یک فرد دارد و من هم ان را دیده‌ام پس در اینجا هم نمی‌توان گفت در خارج تنها یک ادراک و یک قوه عاقله موجود می‌باشد.

و ثانيا: اگر اینگونه گفته نشود و بیان شود به تعداد افراد عالم در خارج داریم در این صورت حتی اگر یک شخص هم بیشتر در خارج نباشد باز کشف معنی ندارد زیرا فرض بر این است که شما خصوصیات این را در درکش دخیل می‌دانید و لذا دیگر کشف بی‌معنا می‌شود.

توجه داشته باشید که این اشکال از اشکال قبل به نظریه کشف دقیق تر است گاه شما از راه تعدد می‌آیید و می‌گوئید اگر مدرکها متعدد باشد یا خصوصیات مدرکها در ادراک دخیل هستند یا خیر؟ اگر بگوئید دخیل نیستند سنخیت را منکر شده‌اید و اگر دخیل بدانید و بگوئید ده گونه ادراک داریم دیگر کشف رها می‌شود.

اما یک با از این هم دقیقتر اشکال می‌کنیم اگر قبول کنیم انسانها در قوه عاقله برابر هستند و تنها یک سنخ از قوه عاقله موجود می‌باشد نه ده سنخ ملی سوال این است که آیا خصلت همین یک سنخ در نحوه ادراک دخیل می‌باشد یا خیر؟

همینکه خصلت را بخواهید در ادراک دخیل بدانید معنای آن این است اگر به گونه دیگری باشد به شکل دیگری می‌فهمد یعنی کشف نیست البته اشکال دیگری که در اینجا مطرح است این است که چرا ادراک را نسبت به این آدم می‌دهید یعنی اگر بر خصوصیات این آدم هیچ دخالتی در شکل‌گیری آن ادراک ندارد چرا می‌گوئید ادراک این آدم؟ براساس این بیش علم یک چیز دیگر می‌شود چرا می‌گوئید علم این آدم؟

لذا اگر خصوصیات مدرک را در ادراک دخالت دهید این مطلب با کاشفیت علم هماهنگ نبوده و اگر سنخیت را به جای آن قبول نمائید باز هم کشف رها می‌شود.

پس به طور خلاصه؛

الف کشف نسبیّت بردار نیست.

ب: رشد کیفی بردار نیست.

در اینصورت رشد کمی با معنای نسبیّت ادراکات نمی‌سازد.

ج: کشف علت نمی‌سازد یعنی اگر بخواهید بگوئید کشف علتی داشته باشد، خارج از قاعده علیت نمی‌تواند باشد و لذا باید سنخیت با علتش داشته باشد و همین که سنخیت با علت را در کشف دخیل کردید کشف از کشف بودن می‌افتد به عبارت دیگر اگر کشف هر علتی متناسخ با خودش هست باید این گونه گفت، بگو چه علتی است تا بگویم کشف آن چیست؟

بنابراین اگر ادراک را به این مدرک خاص نسبت دهید به نحوی اثر علت و معلولی در درک خودش دارد یا باید استناد این علت را منکر شوید و یا همینکه استناد به علت دادید مجبورید سنخیت با مدرک را بیان نمائید و گفته شد سنخیت ادراک و مدرک با کشف نمی‌سازد خلاصه آنکه تعریف علم به کشف قابل دفاع نیست!





#### ۴. رابطه مقولات علم، فکر و دلالت در تعریف منطق

در مطالب گذشته به این نتیجه رسیدیم که باید عناصری که به عنوان مبادی و مقدمات معرفت‌شناسی یا منطق محسوب می‌گردند، در ارتباط با یکدیگر مورد بررسی و تحلیل قرار داده و سپس با تحلیل قاعده‌مند این عناصر اصلی را در جدولی هندسی قرار دهیم.

سرفصل اصلی این مطالب پیرامون تعریف علم و تقسیمات آن و در نهایت ارتباط و نسبت آن با مقوله فکر بوده و است، که در مطالب قبل ابتدا یک جمع‌بندی از کلمات قوم پیرامون تعریف و تقسیمات علم ارایه دادیم، اکنون به بررسی تطبیقی همین عناصر براساس کلمات ملاصدرا در کتاب لمعات المشرقیه خواهیم پرداخت؛ سپس کلیه تعاریف و تقسیمات ایشان را مورد دقت قرار می‌دهیم.

ملاصدرا در مورد «علم» می‌گوید: علم یا تصدیق است که آن اعتقادی است که راجح باشد چه به حد جزم برسد که در این صورت اگر مطابق با واقع باشد یقین است و الا جهل مرکب است. و اگر اعتقاد به حد جزم نرسد، ظن راست یا دروغ است و غیر اعتقاد تصور است و گاهی هم تصور به هر دو قسم اطلاق می‌شود «تصور و تصدیق» (که در این صورت مرادف با علم خواهد بود).

حال موضع نزاع، در مورد تصویری که مرادف با علم است، می‌باشد. به عبارت دیگر چه مفهومی از تصور برابر با علم قرار دارد؟ شواهد مختلفی برای هم رتبه و برابر بودن معنای تصور با علم وجود دارد. در شرح لمعات المشرقیه (منطق نوین) در ذیل تعریف علم و اقسام آن آمده است: «ضمن تعریفی که برای فکر انجام یافت، تعریف علم نیز بدست آمد و آن این است که علم همان صورت اشیاء خارجی در ذهن است و این تعریف مطابق با تعریف مشهور فلسفه و کلی‌ترین و آخرین تعاریف است. زیرا شامل مفردات و مرکبات و ظن می‌شود. در اصل تقسیم مزبور شرط است که مفهوم تصور، مفرد و عاری از نسبت باشد. به این جهت در مقابل تصدیق قرار می‌گیرد و گاه همین قید حذف شده و به مطلق صورت حاضر در ذهن به طور لابشرط، تصور گفته می‌شود؛ در این صورت شامل تصور و تصدیق می‌شود زیرا لابشرط مطلق با هر گونه شرطی سازگار است.»<sup>۱۲۳</sup>

حال معنای علم (که از نسبت بین تصور و تصدیق به وجود آمده است، یعنی چنین صورتی که حاضر در ذهن و عقل است) چیست؟ و خاصیت

آن چگونه است؟ آیا حصولی که در این تعریف مطرح شده است تأثیری و انفعالی است یا اینکه با یک فعالیت و تأثیر ذهنی نیز همراه است؟ به طور کلی می‌دانیم، اگر علم تأثیری و صرف انتقال باشد، جایگاه و وعاء آن در ذهن بوده و جزیی می‌شود (زیرا علم تنها به کلیات اطلاق می‌گردد) اما همچنان که تصور هم رتبه با علم وجود دارد، تصور همراه و همگام با فعالیت ذهنی نیز وجود دارد، عبارتی از ملاصدرا مشعر به این مطلب است که: «تصوری که مجهولی را به دست می‌دهد، حد و رسم در اقسام تام و ناقص می‌باشند» یعنی تصوری که با فعالیت ذهن از طریق جنس و فصل و وجه اشتراک‌گیری (حد و رسم) مجهولی را به دست می‌آورد.

اما اگر برای انجام تصورات فعالیتی از سوی عقل انجام نشود، جایگاه آن در ذهن و حافظه بوده و مورد تعلق ذهن قرار نمی‌گیرد. مگر آنکه این نوع تصورات مورد وجه اشتراک‌گیری قرار گرفته و بعنوان موضوع ارزیابی (برقراری نسبت) عقل قلمداد شود. پس کلیه تصورات اگر کلی نباشند، هرگز در منطق صوری بدانها اطلاق اصطلاح علم نمی‌شود، اگر چه ماداً، مطابق باشد یا نباشد (لایکون کاسبا و مکتسبا) لذا وقتی گفته می‌شود علم یا تصور است یا تصدیق بهتر آن است که تقسیم علم به مفرد و مرکب گفته شود چنانچه شارح لمعات می‌گوید:<sup>۱۲۴</sup> بنابر تعریف مزبور که مطابق رای جمهور فلسفه است علم دو قسم دارد علم مفرد و علم مرکب. پس

ابتدا علم به مفرد و مرکب تقسیم می‌شود که به مفرد آن تصور و مرکب آن تصدیق می‌گوییم، اما در مورد تصدیق داشتن موضوع و محمول شرط می‌باشد، چنانچه در ذیل همین عبارت می‌گویند:<sup>۱۲۵</sup> «تصدیق مترادف با مطلق اعتقاد است و اعتقاد به معنای عقده گشایی است و تصدیق به مناسبت مرتبط شدن محمول به موضوع اعتقاد نامیده شده است» می‌بینید که علاوه بر تعریف لغوی تصدیق (عقده) تعریف اصطلاحی آن را که (مرتبط شدن محمول و موضوع) را نیز ذکر می‌نمایند. که این تعریف اصطلاحی همان مرکب (نسبت بین موضوع و محمول) است. بنابراین تصدیق همان مرکب است. اساساً مُعرف و حُجت (یا همان تعریف‌سازی و صورت‌سازی) هیچ‌گاه بدون فعالیت عقل و فکر قابل انجام نیستند و این فعالیت نیز بدون در نظر داشتن مرکب و تصدیق قابلیت لحاظ را ندارد؛ یعنی اطلاق علم اصطلاحی زمانی صورت می‌گیرد که تصور کلی و ثانیاً مرکب باشد. هر چند علم به معنای عام باید کلیه امور جزئی و غیر جزئی را پوشش دهد. که از دیدگاه مقبول علم یا جزئی یا کلی و یا تکاملی است زیرا اگر تکاملی نباشد نمی‌توان ارزش و قیمت اشیاء را (که کار منطق است) اعمال کرد. در مورد ضروری بودن فعالیت فکری در دستیابی به علم شواهد مختلفی وجود دارد، شارح لمعات می‌گوید:<sup>۱۲۶</sup> «معلوم شد که منطق همان قانون تنظیم فعالیت‌های فکر نامیده

<sup>۱۲۵</sup>. منطق نوین ص ۱۱۸

<sup>۱۲۶</sup>. منطق نوین ص ۱۱۷

می‌شود ذهن برای اکتساب علم جدید دو نوع فعالیت انجام می‌دهد، الف: انتخاب ماده (معلومات قبلی) ب: صنعت فکری (یعنی ربط دادن مواد به یکدیگر و تشکیل هیات صوری) بنابراین فکر با دو حرکت انجام می‌شود؛

حرکت اول: وقتی که ذهن به یکی از مجهولات توجه یافته برای کشف مجهولات به سمت معلومات در نزد خود حرکت کرده و از بین آنها یکی که مناسب با مجهول باشد انتخاب می‌کند (حرکت از مطلوب به مبادی) اما حرکت دوم: برگشت ذهن از معلوم قبلی به مجهول فعلی به توسط مجموع این دو فعالیت و دو حرکت مجهول کشف می‌شود (که این حرکت دوم فعلاً مورد بررسی ما نیست، بلکه مطلوب چیست؟ مورد تامل است)

پس این مطالب نشان می‌دهد که علم باید کلی بوده با فعالیت عقل انجام شود (و هرگز تاثیری نیست) لذا علم برابر با حرکت فکری است؛ یعنی عملاً حرکت فکری به تصور یا تصدیقی مفرد و مرکب تقسیم شده است، و حاصل کلیه تقسیماتی که در حرکت فکری انجام شده است چیزی جز صورت‌سازی یا ماده‌سازی عقل نیست.

حال این سوال پیش می‌آید که آیا فعالیت عقل در صورت‌سازی و ماده‌سازی از مقوله فعل و حرکت است یا ذات است؟ (بالذات و بالغير) آیا کشف قانون بدون فعالیت و حرکت فکر قابل انجام یافته است یا خیر؟ پاسخ این سوال وابسته به این است که نگرش نسبت به منطق در مقام ساخت است یا مقام بکارگیری، اگر مقام ساخت منظور نظر باشد در این



صورت باید با حرکت فکری قواعد و قوانینی را برای ساختن و تنظیم یک دستگاه انجام داد. که این قواعد استقرایی نبوده و با ضوابط و قانونمندی خاصی انجام می‌گیرد. در حالی که در مقام بکارگیری، حرکت در فکر برای استخراج قانون نیست، بلکه قوانینی را که قبلاً با حرکت ذهنی ساخته شده‌اند را بکار می‌گیریم. ساخت این قوانین باید ابتداً منطق را از خطا مصون داشته و سپس در تطبیق بکار برده شود.

ممکن است بگویید اینکه فکر حرکت دارد و این امری کاملاً بدیهی است؟ در پاسخ حرکت در فکر اگر چه امری مسلم است، اما نمی‌تواند در مقام ساخت یک دستگاه منطقی بدیهی باشد چرا که خود نیز یکی از موضوعات مورد تامل و بررسی دستگاه منطقی است. اما این حرکت فکری متکی بر قانون است یعنی حرکت فکری برای کشف قوانین جلوگیری از خطای در فکر و ذهن می‌باشد. حال که فکر از مقوله حرکت بوده و متکی به قانون است؛ لذا دیگر ماهیت و ذاتی نیست که از آن و لوازمش سخن به میان آید، بلکه فعلی است که بالغیر و متکی به قانونی است که اگر این قانون کشف نشود، مرتکب خطای فکری (هرج و مرج) هم در مقام ساخت و هم در مقام بکارگیری آن دستگاه منطقی می‌شویم.

منتجه این مطلب این می‌شود که ما علم را در منزلت منطق، از مقوله فعل بدانیم (زیرا به قول ملاصدرا با تعریف فکر تعریف علم نیز مشخص می‌شود) لذا کشف و ذات بودن در مورد آن بی‌معنا می‌شود.

بنابراین تعریف علم به تعریف فکر باز گردیده و فکر نیز به مقوله حرکت و حرکت نیز از مقوله فعل دانسته شد و در نهایت فعل نیز بالغیر و متکی به قانون(همان نفس الامر) معنا شد. پس گاه تعریف علم و اقسام آن را تاثری معنا می‌نمایم که تنها در اثر ارتباط فرد با خارج و اثری را که در ذهن و حافظه باقی می‌گذارد، محدود می‌شود و گاه علم از ارتباط بین مواد (از طریق وجه اشتراک‌گیری از صورت‌ها و ساختن معقول اول و ثانی است) که در این صورت کشف ارتباط بین مواد است که این کشف گاه جبری معنا می‌شود (یعنی غیر قابل تصرف از سوی عرف) و گاه با فعالیت فکری از سوی متخصص همراه است. گاه علم نه تاثری و انتقالی و تاثری صرف نیست بلکه علم را ایجاد گمانه و حدس معنا می‌نماییم (که مختص افرادی خاص است) چنانچه ملاصدرا در لمعات المشرقیه به این علم حدسی و اشراقی اشاره می‌کنند «هریک از تصور و تصدیق قسیم قسم هستند، فکری حدسی و مكتسب و قسم اخیر را می‌توان از دو قسیم دیگر به دست آورد اگر به اشراقی از جانب قوه قدسیه حاصل نگردیده باشد»<sup>۱۲۷</sup> و شارح آن می‌گوید: آن دو قسم اول عمومی و قسم اخیر به افراد کامل اختصاص دارد. هر چند که بهره مردم از قسم اول نیز استثنا وجود دارد.<sup>۱۲۸</sup>

در تولید یک دستگاه منطقی هر سه سطح علم لازم است؛

<sup>۱۲۷</sup>. لمعات المشرقیه ص ۱۲۷

<sup>۱۲۸</sup>. منطق نوین ص ۱۲۸

الف: تأثری

ب: تأثیری «کشف روابط»

ج: ایجاد گمانه «تطرق احتمالات»

که البته قوه قدسیه و حدسیه به ایجاد گمانه مشعر است؛ حال که ملاصدرا سخن از قوه قدسیه به میان آوردند (آن هم به شکل عرفانی) ما نیز به شکلی قاعده‌مند و منطقی از دیدگاه اثباتی خود در مورد علم سخن خواهیم گفت؛ اما اکنون به تبیین قسم اخیر یا همان ایجاد گمانه می‌پردازیم.

اساساً ظرفیت فطرت انسانی این گونه است که فعالیت انسان را براساس «ایجاد کردن» شکل می‌دهد یعنی انسان بدلیل اختیار داشتن، گمانه‌ساز است. یعنی انسان به دنبال این است که حضور ارتباط خود را در جهان افزایش و گسترش نماید؛ البته این بدین معنا نیست که انسان نیازی به دو قسم دیگر علم ندارد، بلکه آن دو قسم بستر ایجاد فعالیت گمانه‌زنی را فراهم می‌نمایند، حال چگونه می‌توان گمانه‌ای را بعنوان متغیر اصلی و بقیه گمانه‌ها را تبعی و فرعی نامید. پاسخ اینکه بنابر مبنای مقبول باید ابتدا جهت‌گیری نظام اختیارات و اشتدادات انسانی مشخص شود تا بتوانیم را «متغیر اصلی» معین نماییم در هر صورت انسان یک گمانه‌ای را ایجاد می‌کند مرحله بعد از ایجاد انتخاب و گزینش گمانه برتر است. یعنی اعتقاد راجح که به مطلوبیت اختیارات باز می‌گردد لذا مطلوبیت بر حسب طغیان



یا ربوبیت متفاوت گردیده و در نهایت گمانه‌ای خاص ایجاد و گزینش می‌شود. پس انسان (که در مقابل آن فاعل‌های دیگر وجود دارد) در گزینش گمانه یا به عجز و یا تسلیم (در خدمت‌گذاری نسبت به مولی) می‌رسد یا نمی‌رسد! و هر کدام از این‌ها مطلوبیت‌ها و رجحان‌ها متفاوتی برای انسان در بر دارند. مرحله بعد از گزینش، پردازش و تبدیل این گزینش‌ها است مکانیزم حرکت فکری براساس فلسفه نظام ولایت و براساس تکلیف، تمثل و تبدل صورت می‌گردد که در واقع شکل فلسفی پیدایش گمانه، گزینش و پردازش (احتمال برتر در ارتکازات مذهب) است که توضیح بیشتر آن را باید در فلسفه نظام ولایت جستجو کرد.

تا این قسمت مشخص شد که بخشی از قسمت‌های منطق حد و حدود منطق صوری را محدود و مقید کرده است. لذا این منطق، منطق عام است؛ حتی با وجود آنکه از حدس و قوه قدسیه در آن سخن به میان آمده است؛ اما نمی‌تواند آن را با ترازو و آلت بودن منطق هماهنگ نماید؛ لذا این منطق قدرت پوشش دادن گمانه‌هایی که تنها محدود به خصوصیات: کلی، انفعالی، علیتی بوده و در مقام بکارگیری (نه ساخت) که شامل، ماده و صورت و اندراج و آدرس‌بندی و اسم‌گذاری و طبقه‌بندی است، خلاصه می‌شود.

ملاصدرا در ادامه می‌گویند: «راهی برای علم غیر حاصل جز علم حاصل نیست که این غیر حاصل باید همه خصوصیات فوق را داشته باشد لکن علم حاصل با توجه یافتن مودای به سوی مطلوب است و نمی‌توان از معلومات خود بهره برداشته و مجهولات خودمان

بر حسب معلومات قبلی رفع نماییم و این عیب و نقصیه به علت آن است که معرفت ما به نقص و کمال نرسیده است، زیرا معرفت به هر چیزی وقتی کامل است که به علیت بازگشته یا معلولیت و تناسب آن واضح باشد... و این جهت مودای به مطلوب است و اگر معرفت ما به همه این جهات کامل باشد، مسلماً همه مجهولاتی که وابسته به معلوم قبلی هستند بر ما معلوم خواهند گردید»<sup>۱۲۹</sup> (آوردن فعل متعدی مشعر به تاثیری و انفعالی بودن است!) در مورد این عبارت آخر چند اشکال مطرح است:

۱. مطلوبیت با علیت و انفعالی بودن، هیچ تناسبی ندارد.
۲. مجهول یا به علیت باز می‌گردد یا به مطلوب که در فرض اول منتهی به جبر و در فرض دوم مطلوبیت با خصوصیتی را که نسبت به معلومات و مجهولات در این دستگاه وجود دارد تناسبی ندارد.
۳. این عیب و نقص به نقص و کمال باز نمی‌گردد.
۴. عبارات «علیت و جهت تاثیر» بعنوان اوصاف مقوم ذات است و «معلولیت و تاثر آن واضح باشد» بعنوان اوصاف غیر مقوم و اعراض است و «علل وجود و موثر» بعنوان علت فاعلی است و «چه آثار و خواصی بر وجودش مترتب می‌شود» بعنوان علت غایی است که همگی این عبارات مخدوش می‌باشند.

اما آیا منطق متکفل کشف روابط و قوانین ماهیت است یا وجود؟ در مورد قید «این جهت مودای به مطلوب است» آیا حوزه فعالیت منطق در کشف

<sup>۱۲۹</sup> منطق نوین ص ۱۱۵ همچنین رجوع شود به مرحله عاشره اسفار و نمط ۸ و ۹ اشارات

روابط فلسفی و مطلوبیت‌های آن می‌باشد یا اینکه این امر مربوط به علم فلسفه است؟

۵. قید «و همه این جهات» علاوه بر آنکه تاثیری و جبری و غیر تدریجی است از محدوده علم انسانی خارج است.

حال آیا علم منطقی محدود به فلسفه است یا در سایر علوم نیز کاربرد دارد؟ آیا اصالت وجود حقیقت است یا اصالت ماهیت هر کدام که حقیقت باشد منطقی تنها در همان بخش بکار برده می‌شود (به دلیل شاقول حقیقت بودن منطقی آن) بر فرض صحت وجود دو منطقی آیا در این دو منطقی علیت جریان گردیده و مطلوبیت به جریان علیت تعریف می‌شود یا به جریان اختیار؟

در مطالب قبل گفته شد که تعریف علم به تعریف فکر باز گردیده و فکر نیز به مقوله حرکت و حرکت نیز از مقوله فعل دانسته شد و در نهایت فعل نیز بالغیر و متکی به قانون معنا می‌شود.

حال در مورد تعریف فکر دو احتمال وجود دارد،

احتمال اول: تاثیری و انفعالی بودن حرکت فکر؛

احتمال دوم: تعریف فکر براساس فعالیت مربوط به ذهن و تحت قوای فکری بودن آن؛

برحسب احتمال اول فکر عنصری است که با ابزار آلات حسی و خیالی و امثال آن ارتباط با خارج پیدا می‌کند؛ در حالی که در نگرش دوم فعل

ذهن به عنوان موضوع فعالیت منطق قرار گرفته و تعریف منطق نیز براساس همین نگرش دوم انجام می‌شود. و اساساً جرح و تعدیل‌های منطقیین برای جلوگیری از خطای فکری، چیزی جز همین فعالیت فکری نیست! در هر صورت بر حسب نظریه منطقیین باید قوانینی در جهت جلوگیری از خطای در فکر کشف شود. و این حرکت ذهنی مقید به قانون است (چرا که بدون قانون نمی‌توان معیارهای جلوگیری از خطای در فکر را کشف نمود.) و این خود نشان دهنده این مطلب است که اولین پایگاه منطق که شامل عناصر فکر، دلالت و علم است بر اساس حرکت بالذات فکر انجام نمی‌شود بلکه با بالغیر بودن حرکت فکر و وابسته بودن آن به قوانین، حدود اولیه حرکت فکر و بالتبع تعامل و تفاهم منطقی شکل می‌گیرد، اما در سطحی دیگر از تعریف فکر ما با مقولاتی مانند قوه قدسیه و حدس (که پایگاه آن فطرت است) مواجه هستیم. در این صورت مساله تاثیر و تاثر صرف، مطرح نیست؛ بلکه سخن از گمانه‌زنی و ایجاد و تولید گمانه، گزینش و پردازش از سوی عقل مطرح است، که این مساله متکی به قوه فاعلیت ذهن می‌باشد. در این صورت اختیار در فاعلیت عقل حضور یافته و در آن تصرف می‌نماید. لذا اگر بر حسب احتمال دوم حرکت فکری را مورد تحلیل قرار دهیم در این صورت سایر مقولات دیگر نظیر علم و دلالت معطوف به فعالیت عقل و بطبع قوه اختیار گردیده و به یک وحدت حرکتی منتهی می‌شوند. البته باید تعریف جزم و یقین را

نیز مورد دقت قرار دهیم تا ببینیم که آیا آنها نیز داخل این مقولات خواهند بود یا خیر؟

اساساً اینکه تعریف فکر بالذات بوده و باید لوازم این ذات و ماهیت را مطالعه نمود، از بحث ما خارج می‌باشد. زیرا اگر آن را ماهیتی معنا نماییم، ثبات در آن اصل گردیده و حرکت از آن منتفی می‌شود. بلکه تعریف فکر بالغیر (فعلی) معنا می‌شود که البته قرآینی دال بر این مطلب در کلمات ملاحظه و دیگران وجود دارد مثلاً: ایشان فهرست خود را در قالب لمعه و اشراق تنظیم نموده‌اند که پس از بررسی وجه تسمیه لمعه می‌گویند: «و لمعه که تای وحدت به آن ملحق گردیده است و آن علمی است که به حدس عقلی و اشراق غیبی حاصل گردد» این مطلب نشان می‌دهد که ایشان درصدد معرفی پایگاه منطقی براساس گمانه‌زنی می‌باشد و گمانه نیز بر حسب مبنای مختار به اختیار باز می‌گردد. منطقیین نیز در مورد تعریف منطقی می‌گویند: «آله قانونیه» یعنی قانون آلی است که رعایت داشتن آن ذهن را از خطای فکری نگه می‌دارد. پس آلت به معنای وسیله انجام عمل فکری است یعنی منطقی آلت و وسیله انجام فکر کردن است. در منطقی نیز فکر کردن از نوعی ترکیبات خاص شکل می‌گیرد. کما اینکه سایر علوم نیز با ترکیبات و خصوصیات خاص خود دارای آثار مخصوصی هستند. به عبارت آخری رعایت شاقول‌ها در عملیات فکر کردن، آلی بودن منطقی را نشان می‌دهد، لذا عملیات فکر کردن در تعریف منطقی بالغیر بوده و متکی به اصالت



ماهیت نمی‌باشد. قرینه دیگری نیز بر بالغیر بودن منطوق وجود دارد. در توضیح دستوری بودن منطوق می‌گویند: «منطق دستوری است برای انجام فعالیت‌ها و جستجوی ذهنی برای تحصیل علم جدید و این فعالیت تجسسی فکر نامیده می‌شود و نیز دستوری است برای تعیین ارزش و اعتبار».<sup>۱۳۰</sup>

اما در مورد رابطه موضوع منطق و مقولات، فکر، دلالت و علم گفته شد که فکر یک نحوه حرکت و انتقال می‌باشد این فکر در آن خطا و ثواب راه داشته و از این جهت باید قواعد و ابزاری برای جلوگیری از خطا در آن، استخراج شود؛ منشاء خطاها گاه عینیت خارجی است (یا همان جدل نمودن انسان‌ها) و گاه عقل نیز براساس بداهت وجدانی، عقلاً می‌یابد که ادراکات دچار خطا گردیده است؛ لذا در حرکت عقل برای جلوگیری از خطا و هرج و مرج به قانون تکیه می‌گردد، این امر نشان دهنده آن است که حرکت عقل بالذات نبوده و برای مقصدی خاص حرکت می‌نماید، «و خطا این گونه فکری است که معدا نباشد و به همین جهت به قانون، نیازمندی حاصل آمده که نگهدار از خطا باشد»<sup>۱۳۱</sup>

بنابراین اصل حرکت عقل، یک حرکت بالذات نیست. یک ماهیت بالذات می‌تواند به قانون تکیه داشته و از آن کاشف باشد، البته قانون نیز به معنای همین نفس‌الامر می‌باشد و بعنوان پایگاه هماهنگی حرکت ذهنی و عینی

<sup>۱۳۰</sup>. منطق نوین ص ۱۱۲

<sup>۱۳۱</sup>. لمعات المشرقیه ص ۴۳

قلمداد می‌شود، فلاسفه این ماهیت بالذات را یا براساس اصالت وجود و یا اصالت ماهیت تبیین نموده‌اند اما در منطق پایگاه این ماهیت را به قانون باز می‌گردانند، تا بتوانند حرکت فکر را کنترل نمایند، اما نسبت بین قوانین و نفس الامر که ثابت است با حرکت فکر که ثابت نیست، چیست؟ نوعاً در تحلیل اصالت ربط و تعین در رابطه، مقوله حرکت به نفی امر ثابت منحل می‌گردد و حرکت از حرکت بودن رها می‌شود یعنی براساس اصالت تعین، بالاخره حرکت تحلیل نمی‌شود! لذا حضرت استاد(ره) به جای امر ثابت که مفصل حرکت است، فاعل واحد را قرار می‌دهند، یعنی حرکت علی الحركت، حرکتی متقوم به حرکت دیگر است در این جا سخن از کیفیت و چستی و مکانیزم نیست، بلکه دقیقاً از چرایی بحث می‌شود، لذا از دیدگاه ما تعریف عقل به حرکت ذهنی یا انتقال و یا ایجاد گمانه است، این حرکت متقوم به قانون نبوده بلکه متقوم به فاعل واحد است که در این صورت جلوگیری از هرج و مرج به شکل دقیق‌تری انجام می‌شود؛ عقل براساس باب اول کتاب اصول کافی، مخلوق بوده و قابلیت خطاب، امر و نهی و طاعت و عصیان را دارد و حرکت آن نیز متقوم به ایجاد تبارک و تعالی، فاعل و خالق واحد است و با خروج از حیرت و تحیر به ایجاد نسبت و گمانه اقدام می‌نماید، در این صورت است که عقل می‌تواند خلافت در اندیشه نماید. به طور خلاصه، در دیدگاه ما جریان توحید در روش با حرکت عقلانی، تنها با شیوه حضرت استاد (ره) انجام

گرفته است، اما از آنجا که در نفس الامر ثبات و در حرکت فکری، تغییر اصل می‌باشد نمی‌توان بین این دو حد جامعی به دست آورد که در این صورت باید دو حد متفاوت یکی برای حرکت و دیگری برای قانون معرفی شود.

قبل از هر نوع نتیجه‌گیری در این مورد نکات چندی وجود دارد که به آنها می‌پردازیم؛

**الف:** آیا فعل فکر کردن یک کل است یا کلی؟ به عبارت دیگر چه فرقی میان ذات و ماهیتی که کل است با ذات و ماهیتی که کلی است وجود دارد؟ اگر حرکت فکر به معنای یک کل باشد در این صورت دیگر ذات و ماهیتی کلی نخواهد بود. نمونه تطبیقی کل یا کلی بودن حرکت فکر در کلمات ملاصدرا وجود دارد در لمعات می‌گویند: «معرفت تصورات بسیطه که اجزا تصورات مرکبه هستند مقدم بر معرفت مرکبات هستند زیرا جز باید قبل از کل شناخته شود و پس از معرفت بسایط باید کیفیت ترکیب معلوم شود که از چه نوعی است»<sup>۱۳۲</sup>

حال اگر از جز به سمت کل حرکت نماییم، نشان دهنده آن است که نگرش ما نسبت به حرکت فکر بعنوان یک کلی است زیرا تنها با نگرش کلی نسبت به فکر است که می‌توان امور را به اجزا انتزاعی تفکیک کرده و براساس آنها به سمت شناسایی مقدماتی از کل حرکت نمود اما این نوع حرکت با زمانی که درصدد ساختن یک کل هستیم بسیار متفاوت است

<sup>۱۳۲</sup>. منطق نوین ص ۱۱۴



زیرا در ساختن یک کل باید نگرش کل‌نگری نسبت به حرکت فکری داشته باشیم به اینکه در ساختن یک کل از اجزا انتزاعی و انضمامی ذهنی استفاده نمی‌کنیم بلکه با ترکیب و تصرف در اجزا با نگرش تقومی یک کل را می‌سازیم چرا که در واقعیت موضوع و فعل بصورت متقوم و مشاع با هم وجود دارند. پس باید تصرف ما به صورت همه جانبه باشد. مکانیزم نگرش کل‌نگری نسبت به تحلیل انتزاعی حرکت فکری این گونه است: که برای ساختن یک مرکب باید ابتدا با یک نظر اجمالی نسبت به کل داشت و سپس در ساختن کل از اجزا استفاده نمود. لذا اجزا را جدا جدا نموده و با توجه به عیاری که وجود دارد شروع به ترکیب سازی حقیقی نه انتزاعی نمود.

به طور کلی بحثی که تحت عنوان کل و جز در منطق وجود دارد تنها در تحلیل انتزاعی از کل و جز در حرکت فکری مورد استفاده می‌شود نه تحلیل حقیقی از کل و جزء در صفحه ۱۲۸ لمعات نیز در مورد نحوه ترکیب و تجزیه نیز مطالبی وجود دارد. پس زمانی که بخواهیم از وضعیت موجود به وضعیت، انتقالی و مطلوب حرکت نماییم یک بخش از فعالیت به وسیله نظام شاخصه صورت می‌گیرد که در آن معین کردن اجزاء و اصاف تجزیه کردن تا تهیه مواد اولیه با توجه به عیارها می‌باشد و همه این موارد برای تحلیل از حرکت کل به جزء صورت می‌گیرد.

اما بر طبق فلسفه نظام ولایت تحلیل از کل در حرکت فکری از این بحث دقیق‌تر است در این فلسفه دیگر سخن از انتزاع اجزا برای ساختن یک کل مرکب مطرح نیست. زیرا در حد اولیه این فلسفه همیشه یک کل مرکبی که فاعل بوده و دارای رشد و بهجت است و این کل مرکب در نظامی قرار دارد که علاوه بر خصوصیات فوق مخلوقیت و پذیرش ربوبیت و مشیت جز لاینفک آن است؛ پس اگر این فاعلیت را از آن حذف نماییم، آنگاه سخن از کل و جزء مطرح می‌شود. در این فلسفه زمانی که بخواهیم یک کل را تعریف نماییم باید ابتداً نظامی را که این کل در آن قرار گرفته را مورد بحث قرار داد تا بتوان این کل را معرفی نمود. در هر صورت در این فلسفه کل به فاعلیت و تصرف معنا می‌شود. که توضیح مفصل این مطلب در فلسفه نظام ولایت مطرح گردیده است. علی‌ای حال در حرکت انتزاعی از جزء به کل، دو جزء را به یکدیگر ضمیمه انضمامی و انضمام ترکیبی شده و متوجه آن ساخت یک کل محدود ذهنی می‌باشد (حتی این کل ساخته شده نظری نیست!) در حالی که در نظریه مادیین کل مستقل به لحاظ مادی براساس ملاحظه عیار و در نسبت ساخته می‌گردد اما در نظریه مقبول همین نسبت با ملاحظه تناسبات نظام اختیارات و اشتدادات فاعلی، در ساخته شدن یک کل مورد استفاده قرار می‌گیرد. لذا عبارت ملاصدرا را این گونه تصحیح می‌نماییم: موضوع منطقی دستوری است برای تعیین ارزش و اعتبار حاصله از فاعلیتها.

ب: مطلب دیگری را می‌توان از زاویه آن ارزش و اعتبار حرکت فکری را مورد مذاقه قرار داد، بحث موضوع منطق می‌باشد. ملاصدرا در ادامه عبارت موضوع کار منطق می‌گوید: نتایجی که از منطق حاصل می‌شود از قرار ذیل است: «تعیین اعتبار و ارزش هر یک از طبقات و مراتب را معین می‌کند» پس برحسب این منطق ملاحظه هوهویت و اندراج (چه ساده که هوهویت باشد که با انضمام مواد، که برهان می‌باشد) و این تعیین نتایج نیز بدیهی و جبری است. اما دو مقوله دیگر نیز در تعیین نتایج دخیل است (اعم از این که منطق صوری به آنها توجه لازم را داشته باشد یا نداشته باشد) الف: ارزش گذاری و ملاحظه قیمت ب: بحث مواد که در صفحه ۱۱۲ و ۱۱۳ منطق نوین در مورد مواد مباحثی مطرح شده است. در منطق صوری هم از مواد و هم از صورت و هم از ارزش سخن به میان آمده است اما این قواعد صورت است که در نهایت منطق صوری متکفل و وامدار آنها است. به عبارت دیگر منطق صوری برای مواد و ارزش، قانونی ارایه نمی‌دهد. بلکه تنها برای صورت و آن هم در صورتی که کشف قانون صورت گیرد، قاعده ارایه می‌دهد. و آنجا که از مواد سخن گفته است توانایی اثبات اینکه چه ماده‌ای یقینی و چه ماده‌ای غیر یقینی است، ندارد بلکه این امر را به استقراء محول نموده است. پس یقینی بودن مواد برهان را تنها با تکیه مسلمات که از طریق جنس و فصل به وجود آمده است را بعنوان مبنای اخذ مواد مورد نیاز خود استفاده می‌کند.

پس عنصر اصلی در تعریف منطق، مقوله فکر می‌باشد. حال آیا بر این فکر مقوله دیگری نیز تقدم دارد یا خیر؟ به تعبیر دیگر مقسمی برای این عناصر و مقولات که در تعریف منطق به کار رفته است وجود دارد یا خیر؟ به نظر می‌رسد که این عنصر سوم چیزی جز دلالت یا همان انتقالات نفس الامریه علیتی نباشد.

پس قبل از ورود به تبیین مقوله فکر، باید معین شود که بین مقوله فکر و تعریف منطق و تعریف علم و دلالت چه ارتباطی وجود دارد؟ برای مشخص نمودن این ارتباط باید نسبت بین سه بحث را در عامترین سطح مورد سنجش قرار داد. اختصاراً این سه بحث بر حسب مطالب گذشته این گونه تعریف می‌شوند؛

الف: فکر؟ فکر عملیات و فعلی است که ذهن انجام می‌دهد، فکر کردن، مثل دیدن و شنیدن است.

ب: علم؟ علم به معنای آگاهی و دانستن که محصول آن فعل (فعالیت فکری) است. از این رو انسان بوسیله فعالیت فکری در ذهن، به یک نتیجه‌ای می‌رسد که آن نتیجه، علم و آگاهی و دانش است.

ج: اما دلالت؟ دلالت به معنای راهنمایی شدن است. که این راهنمایی شدن اعم از انسان و غیر انسان و... است یعنی اعم از این است که بوسیله فعالیت ذهن باشد یا بوسیله انتقال یافتن و منتقل شدن باشد.

ملاصدار در تبیین دلالت می‌فرمایند:

«هنگامی که از روزنی، دودی متساعد باشد، از دیدن آن دود، پی به آتش می‌برید یعنی از علم به دود، علم به چیز دیگر حاصل می‌کنید، در حقیقت دود، ذهن شما را به وجود آتش رهنمون شده، یا به عبارت دیگر به وجود آتش، دلالت و راهنمایی کرده است. پس دلالت، عبارت از بودن شیء است، به نحوی که از علم به آن علم به چیز دیگر حاصل شود. مانند، همان دلالت دود به آتش، دلالت جای پا بر راه رونده و دلالت پریدگی رنگ بر ترس و دلالت پرچم افراشته بر جشن، این چیزی که علم به آن، موجب علم به چیز دیگر شود، دال (راهنمایی کننده یا علامت) و آن چیزی که به واسطه چیز دیگر، علم به آن حاصل می‌شود، (راهنمایی شده) نام دارد»

به نظر می‌آید که باید مانعی بر نسب‌سنجی و اندراج و مصداق بودن یکی برای دیگری نباشد. زیرا فی‌البداهه می‌دانیم که فکر کردن مصداقی از علم است زیرا بدون فکر کردن نیز انسان، آگاهی پیدا می‌کند؛ چگونه این امر ممکن است؟ این مطلب در تصورات صادق است زیرا در تصورات به فکر کردن نیازی نیست. بلکه به محض آنکه، برخورد پیدا شود (یعنی حواس، با عالم خارج برخورد پیدا کند و از آن متأثر شود) با یک مکانیزم جبری، طبیعی و غریزی، ذهن منتقل شده و تصویری در ذهن او شکل می‌گیرد، سپس این علم و آگاهی تقسیم به تصور یا تصدیق می‌شود در هر صورت فکر کردن مربوط به بخش تصدیقی است. یعنی آن قسمت از فکر کردن که با فعالیت ذهن انجام می‌گردد، «تصدیق» نامیده می‌شود، لذا علم شامل تصور و تصدیق است (به عبارت دیگر علم شامل فکر کردن و غیر فکر کردن است). بعضی از دانش‌ها، بدیهی و بعضی از دانشها اکتسابی است (اکتسابی به معنای فعالیت ذهن) لذا به نظر می‌رسد فکر کردن (یعنی

کار با منطق که ترازوی فکر کردن است) مصداقی از آگاهی و علم به معنای عام است و این که ملاصدرا علم را به تصور و تصدیق یا مرکب و یقین تعریف می‌نماید، بدین معناست که معنای عامی برای علم در نظر گرفته و سپس تقسیمات درونی آن را مطرح نموده است. این مقایسه بین علم و فکر کردن برای آن است که بدانیم کدامیک شامل است و کدامیک مشمول، (یا کدام کلی و کدام مصداق است) این نکته را باید در ذهن داشت که اگر یک مقوله تنها تحت یک کلی قرار گیرد به این معنا نیست که تحت هیچ کلی دیگری قرار نمی‌گیرد.

اما آیا قوام فکر کردن به فعالیت ذهن باز می‌گردد یا خیر؟ ایشان می‌گویند: «فکر، مجموع ۲ انتقال است، و آن انتقالی نیست که برابر با حدس باشد، گاهی ترتیب امور ذهنی به نحوی نیست که موجب تعدیه به مجهول گردد و یا ترتیب در چیزهایی که از آن تعدیه حاصل می‌شود، واقع نشده و خطا، اینگونه فکری است که معدی نباشد و به همین جهت به قانونی نیازمندی حاصل آمده، که نگهدار از خطا باشد»

لذا می‌بینیم که فکر کردن به معنای تصدیقی آن به فعالیت ذهن احتیاج دارد، جدای از این مسئله اگر همین عبارات به شکل دقیقتر تجزیه و تحلیل شوند به این نکته منتقل می‌شویم که علاوه بر بخش تصویری در فکر، یک بخش مواد و یا ماده‌سازی نیز وجود دارد. به عبارت دیگر مبدا بحث اندارج و هوویت به نوعی در همین انتقالات فکری شکل می‌یابد. لذا انتقالات هم تصویری هستند و هم تصدیقی!

در هر صورت فکر به یک کار فنی و تخصصی اطلاق می‌شود، این کار فنی و تخصصی در منطق انجام می‌گیرد که تماماً در روابطی چون کلی و مصداق و اندراج و هوهویت خلاصه می‌شود. حتی همین حیثیت ماده‌سازی نیز براساس وجه اشتراک و وجه اختلاف انجام می‌شود، در هر صورت فکر کردن در اصطلاح منطق صوری به فعالیت ذهن باز می‌گردد حال خواه این فعالیت ماده‌سازی یا صورت‌سازی باشد! پس اصطلاح فکر کردن را می‌توان از ماده‌سازی و صورت‌سازی، انتزاع نموده و آن را بر فعالیت ذهن اطلاق کرد؛ همچنین این فعالیت ذهن را با آگاهی سنجیده و به این نتیجه می‌رسید که تعریف آگاهی، همان تطابق با واقع است. (یعنی صورتی است که به نحو عام مطابقت با واقع است.)

پس نسبت بین فکر و علم چیست؟ به طور خلاصه رابطه آنها عموم و خصوص مطلق باشد. یعنی علم، کلی و فکر مصداق علم است. اما در مورد نسبت بین علم و دلالت؛ مدعی ما این است که علم مقید و خاص و دلالت عام می‌باشد؛

در توضیح این مدعی؛

الف: علم زمانی محقق می‌گردد که طریق پیدایش و واسطه آن، تصور و صورت (به نحو عام) باشد، نه به معنای تصور در مقابل تصدیق! به تعبیر دیگر منظور از علم، علم حصولی بوده و در وعاء ذهن تحقق مییابد و در

نهایت غرض اصلی آن حرکت در مفهوم و معنا است، اگر چه در یک معنایی قرین به لفظ یا طبع یا وجدان و غریزه شود.

ب: اما دلالت عام است. چه قرین به صورت و معنی باشد یا نباشد. زیرا در هر صورت در آن لفظ اصل بوده و در آن از لفظی به معنایی منتقل می‌شویم. (یعنی بر خلاف علم که در آن لفظ اصل نیست) در این صورت که لفظ اصل باشد، مباحث الفاظ مطرح می‌گردد. لذا اولین تقسیمی که در ذیل دلالت مطرح می‌شود؛ این است که دلالت یا لفظی است یا غیر لفظی است. سپس در دلالت‌های غیر لفظی، سایر قسیم‌ها مانند: طبعی و وضعی و عقلی مطرح می‌گردد.

بنابراین از نسبت سنجی بین دلالت و علم به این نکته منتقل می‌شویم که دلالت اعم از مقوله علم است. لذا نتیجه نسبت سنجی میان این سه مقوله این است که، علم مصداق دلالت و فکر نیز مصداق علم می‌باشد، پس دلالت نسبت به علم و فکر بعنوان مقسم قرار می‌گیرد. البته اگر معنای خاص علم و فکر منظور نظر باشد فکر مصداق علم قرار می‌گیرد اما اگر معنای عام این دو در نظر گرفته شود این رابطه معکوس می‌شود یعنی علم معلول فکر می‌گردد.

پس از نسبت سنجی میان این سه مقوله، اکنون این مقولات و قسیم‌های آنها را در یک جدول دسته بندی و طبقه بندی می‌نمائیم، تا سیر آینده تفکر منطقی از ریشه تا روبنا مشخص شود به عبارت دیگر در این قسمت



درصدد ترسیم مکانیزم حرکت فکری در ساخت منطق صوری هستیم. بر حسب نتایج گذشته با قرارگیری دلالت (آن چیزی که عام است) در بالای جدول، باید کلیه حیثیت‌ها را بطور دقیق، کنترل نموده و با تجربه و تحلیل، جایگاه علم و فکر کردن را تبیین نمائیم؛ سپس تقسیمات درونی هر یک را بصورت قاعده‌مند در یک تقسیم شامل قرار دهیم تا بتوان در نهایت احکام دلالت را بر احکام علم و احکام علم را بر احکام فکر کردن جاری کرد. لذا عنوان این جدول، «جدول طبقه بندی احکام دلالت» است. حال که به این نتیجه دست یافتیم که دلالت نسبت به مقولات علم و فکر شامل و حاکم است، اکنون به بررسی دلالت به معنای خاص یعنی تقسیمات و قسیم‌های آن خواهیم پرداخت. ملاصدرا در صفحه ۴۵ لمعات المشرقیه اقسام دلالت را این گونه بر شمرده است: دلالت وضعیه لفظیه، دلالت وضعیه غیر لفظیه، دلالت وضعیه لفظی مطابقیه، دلالت وضعیه لفظیه تضمینی، دلالت وضعیه لفظیه التزامیه، دلالت طبیعی لفظیه، دلالت طبیعی غیر لفظیه، دلالت عقلیه لفظیه، دلالت عقلیه غیر لفظیه.

منطقیین دلالت‌ها (لفظی و غیر لفظی) را به وضعی و طبعی و عقلی تقسیم نموده‌اند که به طور اصطلاحی به لفظی و غیر لفظی تقسیم می‌شود، تحلیل این سه دسته اقسام این است که در یک دلالت یک لفظ و یک معنا و یک مقصد وجود دارد که این امور در عالم خارج واقعی می‌باشند. که به نظر می‌رسد که دلالت طبعی به «مقصد» و دلالت وضعی به «لفظ» و

دلالت عقلی نیز به «معنا» باز می‌گردد. زیرا در عالم خارج این سه به یکدیگر متقوم می‌باشند، لذا لفظ بُعد معنا و معنا بُعد لفظ و هر دو بُعد مقصد هستند. هر چند تقسیم نمودن این دلالتها به معقول و مشروع و منقول نیز می‌تواند موضوعیت داشته باشد اما این تقسیم از تقسیم دوم خاص‌تر است. در گمعه پنجم بحث لفظ مترادف، متباین، متواتی، مشکک، حقیقت و مجاز و... مطرح شده است، گفتیم که معنا (که غرض منطقی است) بدون هیچ گونه ارتکازی قابل تحلیل نیست. لذا در عالم خارج لفظ بُعد معنا و معنا نیز بُعد لفظ است، و هر دو بُعد مقصد هستند؛ به نظر می‌رسد عمده ضعف منطقیین در این قسمت این است که بحث لفظ را بدون توجه به معنا در نظر گرفته‌اند و در مقابل اصولیین با توجه به لفظ از بحث معنا غافل شده‌اند!

اصولا تقسیمات دلالت بر حسب استقراء به دست آمده است و استقراء در نزد منطقیین دارای حجیت نیست. هر چند که منطقیین سخن از علیت در حصر تقسیمات دلالت به میان آورده‌اند در حالیکه هیچ گونه سنخیتی با قسیم طبعی که به مقصد برگشته و منحل در اختیار فاعلی است ندارد.

تشریح بیشتر آنکه سنخ دلالت (عام یا خاص) نوعی فعل می‌باشد که داعی به مقصد است و دیگر سخن از ذات در آن مطرح نیست لذا نمی‌توان براساس مکانیزم ذات و لوازم ذات، مکانیزم فعل را تبیین نمود زیرا راهی جز انتخاب یا انحلال یکی از دو عنصر ذات یا فعل و یا منحل نمودن

یکی در دیگری نداریم. پس از آنجا که عالم خارج یک مرکب و کل حقیقی است، می‌توان از طریق ضرب نمودن این عناصر دقت تامل خود را افزایش داد هر چند اصل انتزاع نیز در یک مرحله برای درک از مجموعه‌نگری و صرف در خارج، مورد نیاز است اما این ملاحظه نباید به انتزاعی‌نگری مطلق ختم شود. جدای از مساله تقسیمات دلالت ممکن است این سوال مطرح شود که آیا اصل دلالت انشایی است یا اخباری؟ در پاسخ اینکه اگر دلالت به فاعلیت باز می‌گردد که در این صورت انشایی و گاه به معنا و ذات باز می‌گردد که در این صورت اخباری می‌شود (که در این صورت بحث تطبیق موضوعیت مییابد) اما دلالتی که در منطق مطرح شده است خارج از هر دو معنا است و آن اینکه دلالت مزبور به بحث لفظ باز می‌گردد و در آن سخن از حقیقت، مجاز و استعمال لفظ مطرح می‌باشد که در این صورت فراتر از انشاء و اخبار مصطلح خواهد بود، لذا اخباری (به معنای تاثیر، تاثر و تصرف) یا انشایی (در عرف، عقل و عقلاء) بودن آنها، در سه سطح کشف روابط (متغیر تبعی) هم گمانه‌زنی (متغیر تصرفی) و ایجاد حادثه‌سازی (متغیر محوری) مطرح می‌شود. البته شواهدی در کلمات منطقیین در مورد آن وجود دارد.

اما اشکالی که در مورد بحث الفاظ و دلالت در میان است از این قرار است که منطقیین پس از طرح موضوع منطق اولین بحثی را که نسبتاً به تفصیل از آن سخن به میان آورده‌اند بحث دلالت و الفاظ می‌شود

همانگونه که قبلاً نیز گفته شد بحث الفاظ مقصود اصلی منطقیین نیست بلکه این مباحث کلاً داخل در بحث اعتبارات و علم اصول است. هر چند که اثبات نمودیم که مقسم این تقسیمات معنا (نه لفظ) می‌باشد، اما موضوعاً باید این مباحث را خارج از علم منطق بررسی کرد، از دیدگاه ما کلیه تقسیمات این بخش به تقسیم وضعی، عقلی و طبیعی و به عبارت دقیقتر به عرف، عقل و عقلا باز می‌گردد، لذا کلیه مباحث دلالت لفظی، لفظ مفرد و مرکب (خبری و انشایی)، وضع و... به منطق تفاهم و علم اصول باز می‌گردند.

اما بحسب مبانی مقبول اگر بخواهیم از مواد یک دسته بندی منظمی انجام داده و سپس وزن و ارزش هر یک از آنها را معین نماییم، راهی جز استفاده از جدول دلالت نداریم. به اینکه موضوع متعلق عقل (شی منطقی که عقل نسبت به اجزا موضوع دارد) یا تحت علیت است یا تحت علیت نیست. فرض اول نفس الامریه و فرض دوم ایجاد تکوینی و یا جعل نسبت است. بنابراین بحث مواد منطقیاً در حیظه دستگاه منطق صوری نبوده و مساله تعیین ارزش (حق و باطل و کمال و نقص) موضوعاً از تحت این دستگاه خارج است. پس بهتر آن است که ارزش، مواد و صورت را براساس همین جدول تنظیم نماییم

اما خصوصیت این جدول این است که با اضافه نمودن این عناوین در یکدیگر می‌توان نگرش و تعریف گسترده‌تری نسبت به یک کل مرکب

داشت. البته این نکته را باید در ذهن داشت که جدول دلالت هم جایگاه تبعی بودن نگرش انتزاعی و هم جایگاه اصلی بودن نگرش مجموعه‌ای را مشخص می‌نماید یعنی می‌توان هم براساس نگرش انتزاعی و ثبات این جدول را ملاحظه کرد و هم از زاویه تصرف در مواد (منطق مجموعه نگر) و ملاحظه نسبت ارزشی نقص و کمال در بین امور این جدول را مطالعه کرد. اما اگر براساس نگرش انتزاعی این جدول را مورد مطالعه قرار دهیم، حداقل لازم این است که توصیف (یا نسبت برقرار کردن) و مواد و ارزش (قیمت) را با یکدیگر را ملاحظه شوند. پس به طور خلاصه خصوصیات این جدول از قرار ذیل است:

۱. تشخیص صحیح جایگاه مکانیزم وجه اشتراک و وجه اختلاف گیری در منطق صوری

۲. شیوه فعالیت انتزاعی عقل در ماده‌سازی و صورت‌سازی (یا همان هوهویت)

۳. مشخص شدن هر دو سیر کلی به جرئی و جزئی به کلی در منطق صوری

۴. هماهنگ بودن جدول با موضوع منطق (مُعرف و حُجت)

۵. کنترل و طبقه بندی سایر حیثیت‌ها در مباحث مختلف منطق

اکنون مجدداً بحث فکر و علم را در درون جدول دلالت مورد بررسی و دقت قرار می‌دهیم. در جدول دلالت می‌توان فکر و علم را در دو معنای

خاص و عام مورد دقت قرا داد، فکر در معنای عام آن، یک نحوه حرکت ذهن می‌باشد. اگر این حرکت و انتقالات ذهن تحت یک قانونی باشد، به علم منتهی می‌شود و اگر تحت قانون نباشد، به علم منتهی نخواهد شد.

لذا فکر آن انضباطی است که تحت قانون انجام می‌گیرد و محصولش نیز علم است. فکر اصطلاحی که در منطق صوری صحبت می‌شود، مقید به این است که حتماً ما را به علم برساند و معنی رساندن به علم، نیز این است که ترتیب‌ها، تحت قانون باشند. این قانون نیز چیز جز انتقالات نفس الامریه علیتی که همان دلالت است نمی‌باشد! هنگامی که علم نیز تقسیم می‌شود؛ علم را فقط به عملیات مخصوص و با ابزار کار کردن تعریف نمی‌شود، بلکه اگر علم را اعم در نظر بگیریم در یک جا علم با یقین و درجائی دیگر علم با برهان و درجائی دیگر با تطابق با واقع وحدت پیدا می‌کند! همانگونه که معنای عام دلالت بر تمام زیر مجموعه‌های خود قابل حمل و صادق می‌باشد. در مورد علم نیز این امر وجود دارد.

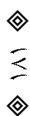
اما فکر به معنای خاص، فقط به برهان صدق می‌کند. و اما اگر فکر را به معنای عام در نظر بگیریم بر تمام این موارد صدق می‌کند، پس فکر را به معنای خاص (با قیوداتی که ملاصدرا مطرح نموده‌اند) فقط به برهان صدق می‌کند، هم مادتهاً و هم صورتاً فکر برابر با برهان بوده و امری نفس‌الامریه است، در این صورت فکر و برهان و علم و دلالت و... وحدت پیدا می‌کند.

یک معنای عامی نیز ملاصدرا در مورد فکر می‌گویند: «منطق ترازوی ادراک است که افکار به آن سنجیده می‌شود و فکر درست و نادرست، فکر انتقال یافتن ذهن در امور حاضره است» در تعریف ملاصدرا فکر دو حرکت انجام داده و در نهایت منتهی به علم می‌شود؛ سؤال این است که فرق بین دو معنای عام و خاص علم و فکر چیست؟ در پاسخ اینکه اگر منظور از علم و فکر معنای خاص و مقید آنها باشد در این صورت علم نتیجه و فکر فعالیت بوده و وحدتی جز وحدت انتزاعی و وجودی نخواهند داشت و رابطه آنها نیز از نوع رابطه میان علت و معلول می‌گردد (یعنی علم معلول فکر کردن می‌شود) لذا فکر، علت پیدایش علم می‌شود. اما اگر فکر و علم را به معنای عام در نظر بگیریم (یعنی به معنای انتقال ذهن و فعالیت ذهن) در این صورت رابطه معکوس می‌گردد یعنی علم علت و فکر معلول خواهد بود، چرا که ذهن بسیاری از فعالیت‌ها را انجام می‌دهد و به علم نیز نمی‌رسد، بلکه به ظن یا گمان یا جهل مرکب می‌رسد.

بنابراین می‌توان تعریف فکر را آن گونه که قوم تعریف نموده‌اند تا حدودی تعمیم داد و موارد ذیل را در تعریف آن داخل دانست.

۱. فکر تنها منحصر به برهان نیست بلکه هوهویت را نیز شامل

می‌شود.



۲. فکر منحصر در صورت‌سازی نیست بلکه ماده‌سازی را نیز در بر می‌گیرد هر چند که در تعریف ملاصدرا از فکر، اشاره‌ای به مواد نگردیده است.

۳. وحدت حیثیتی که در هوهویت وجود داشته و برخواسته از نفس الامر بوده و در نهایت علت حمل محمول به موضوع می‌گردد، در تعریف فکر دخالت دارد.

اما همانگونه که قبلا نیز گفتیم، قدما علم را از مقوله کیف نفس می‌دانند و ملاصدرا نیز علم را از مراتب وجود می‌داند. اما این خدشه‌ای در بررسی ما وارد نمی‌نماید زیرا به اصطلاح قوم از مقوله علم تکیه نمودیم بلکه اجمالا به فعالیت عقل یعنی جنس علم (یا همان حرکت ذهن) تکیه شده است. هر چند که اصطلاح قوم از اساس مربوط به هویت فلسفی علم است نه هویت منطقی آن!



بخش دوم؛ مباحث  
کلی و مُعرف

۱. کلیات و اقسام آن



در بررسی گذشته به بیان رابطه‌ی میان موضوع علم منطقی، فکر، تعریف علم و دلالت پرداختیم، معنای این سه مقوله، دلالت، علم و فکر با یکدیگر وحدت پیدا کرده و همگی آنها به فعالیت ذهن و گمانه‌زنی معنا گردیدند، لذا با خروج از جریان علیت، حکمت نظری به حکمت عملی منتهی شد؛ از این جهت هر سه مقوله به عنوان سه فعل در فعالیت ذهنی محسوب می‌شوند به عبارت دیگر علم، فکر و دلالت هر سه مصداقی از فعل هستند نه ذات و ماهیت! اکنون در ادامه به بررسی تقسیمات کلی و جزئی و سایر قسیم‌های مربوط به آن خواهیم پرداخت.

منطقیین در ذیل بحث دلالت بحث تعریف کلی و اقسام آن را مطرح نموده‌اند ملاصدرا در لمعات می‌گوید: خود معنا اگر مانع از وقوع شرکت در آن باشد «جزیی» و اگر مانع نباشد «کلی» است هرگاه مفهوم به حسب ذات قابل شرکت و صدق به بیش از یک چیز نباشد جزئی است و هرگاه به حسب ذات از قبول شرکت امتناع نداشته و

بر بیش از یک چیز صدق نماید، کلی خواهد بود»<sup>۱۳۳</sup> حال موضع نزاع پیرامون حیثیت تقسیم است به اینکه آیا علم به کلی و جزئی تقسیم شده است یا معنا یا لفظ؟! ممکن است بگویید معنا همان علم و صورت کلی است در پاسخ اینکه بر حسب مباحث گذشته خود معنا حیثیتی در مقابل لفظ و مقصد است. لو سئل که چنین باشد، خود محل نقض و اشکالات بسیاری است؛ و در این قسمت اختصاراً به آنها اشاره می‌نمائیم؛

اشکال اول: اگر معنا برابر علم باشد در این صورت قسیم‌های آن تصور و تصدیق خواهند بود؛ لذا «جزئی» همان تصور و «کلی» نیز همان تصدیق است و نباید میان آن دو فرقی باشد در حالی که بر حسب تعریف میان آن دو فرق می‌باشد. از سویی دیگر معنا حیثیتی انتزاعی بوده که حقیقت و عدم حقیقت در مورد آن موضوعیتی ندارد.

اشکال دوم: از آنجا که علم بنا بر مباحث منطقیین یک تصور کلی است و در جزئیات جاری نشده با معنا که قرین جزئیات و جاری با آنها است، نمی‌تواند هم معنای با علم قرار گیرد.

اشکال سوم: ممکن است منطقیین حیثیت را لفظ بدانند، چنانچه در ذیل بحث الفاظ در کتب منطقی، بدان پرداخته شده است در حالی که به صراحت کل منطقیین، منطوق برای معنا ساخته شده است نه لفظ! پس اگر این تقسیم در ذیل مباحث الفاظ مطرح شود موضوعاً از بحث منطوق خارج

<sup>۱۳۳</sup>. لمعات المشرقیه ص ۴۷ و منطوق نوین ص ۲۴۱

است و باید در علم دیگری همچون زبان شناسی یا علم اصول بدان پرداخت و در آنجا نیز جزیی بودن یا نبودن موضوعیتی ندارد. اشکال چهارم: منطقیین تنها علم حصولی را معتبر دانسته و آن را مقسم شامل معرفی می‌نمایند؛ چنانچه به صراحت گفتار آنها جزییات کاسب و مکتسب نبوده و خروج موضوعی از این دستگاه دارند. پس نمی‌توان علم را مقسم جزییات دانست زیرا این تنها کلیات (و تا حدودی جزیی اضافی) که مقسم قرار می‌گیرد. لذا اصل تقسیم کلی و جزیی و مقسم آن (علم) نفی می‌شود.

اشکال پنجم: اگر مقسم علم باشد، تقسیم تصور و تصدیق مطرح است و دیگر سخنی از کلی و جزیی در میان نیست؛ همچنانکه علامه طباطبایی در مرحله ۱۱ از کتاب نه‌ایه‌الحکمه دو معنا برای کلی و جزیی مطرح می‌نمایند، که مقسم دومین معنا علم نیست!

حال اگر معنا هم قرین علم نباشد، در این صورت قطعاً با فعالیت انتزاعی ذهن، انتزاع شده و دارای مابه‌الانتزاع و افراد متعددی بوده و تنها در مقام وجه اشتراک‌گیری صادق می‌باشد. در یک کلام «معنا» برابر علم و هم قرین آن نمی‌باشد، بلکه صورتی انتزاع شده از خارج است که، با خاصیت فعالیت عقل هماهنگ می‌باشد. لذا نمی‌توان «معنا» را با صورت کلی و علم یکی دانسته و آن را بعنوان مقسم تقسیم کلی و جزیی قرار داد؛ بلکه باید در محدوده مباحث الفاظ به آن نگریست. نکته دیگری که نباید از آن

غفلت کرد، این است که، صدق مقسم کلی تنها به فرد و حیثیت است نه افراد، زیرا خارج وعاء تغییر و تبدیل بوده و صدق آن به نسبت و تناسب افراد ذهنی با افراد خارجی است؛ اما در صدق ذهنی تنها نسبت به ما یازاء ذهنی این صدق (نه خارج از آن) صحیح می‌باشد.

## ۱-۱. تقسیم کلی و جزئی

به طور کل حیات علم منطق به تقسیم کلی و جزئی منتهی می‌شود، و این اولین بحث جدی و مهم در علم منطق است. در مطالب گذشته تا حدودی به بررسی مقسم این تقسیم پرداختیم، منطقیین در تعریف کلی و جزئی می‌گویند؛ هرگاه مفهوم به حسب ذات قابل شرکت و صدق بر بیش از یک چیز نباشد جزئی و الا کلی است. در مورد این تقسیم گفتیم که اگر مقسم آن را به معنای عامی که برخواسته از علم و فکر است، بدانیم، به این نکته منتقل می‌شویم که عقل در عملیات انتزاعی خود مواد را برای سنجیدن آماده می‌نماید یعنی یک حیثیت و وصفی را از یک شی منطقی انتزاع و تجرید کرده و برای آن فرض ثبات می‌نماید و بعد از این تجرید و فرض ثبات، وصفی را (از آنچه که در ذهن ثبات کرده) بعنوان وجه اشتراک بین این شی با اشیاء دیگر قرار می‌دهد و این «کلی» می‌شود پس در ساخت مفهوم کلی همیشه دو مصداق برای وجه اشتراک‌گیری

وجود دارد، زیرا وقتی تنها یک وجه اشتراک وجود دارد، دیگر قسمی مانند، «جزیی» تحقق خارجی ندارد، چرا که وجه اشتراک نیاز به حداقل دو فرد دارد و در حالی که در جزیی تنها یک فرد وجود دارد و این با عملیات انتزاع ذهن که مقسم این تقسیم است همخوانی ندارد! یعنی در مقسم این تقسیم سه چیز ملاحظه شده است و باید در اقسام آن نیز جریان یابد؛

اول: تجرید (کندن)

دوم: فرض ثبات

سوم: وجه اشتراک‌گیری

پس اشکال اول این است که در «جزیی» فرض ثبات و وجه اشتراک‌گیری وجود ندارد؛ جزیی دائماً در حال تغییر بوده و تنها یک فرد دارد در حالی که در وجه اشتراک‌گیری نیاز به دو فرد داریم.

از این مباحث یک نتیجه کلی در مورد تقسیم علم به تصور و تصدیق به دست می‌آید که در مباحث تصور و تصدیق به آن پرداختیم و آن اینکه حیث تقسیم تصور و تصدیق به داشتن و یا نداشتن برقراری نسبت و حکم باز می‌گردد، یعنی تصور همان عملیات انتزاعی عقل در ماده‌سازی است، این تقسیم به درون تقسیم کلی و جزیی منتهی می‌شود؛ پس عقل در ماده‌سازی که انجام می‌دهد یا نسبتی را برقرار نکرده و تنها وجه اشتراک‌گیری می‌نماید که در این صورت به این فعل عقلانی «تصور»



می‌گوییم و حال که این ماده ساخته شد، عقل این ماده را بر چیزی دیگری حمل می‌نماید (یعنی موضوع و محمول به وجود می‌آورد) که به آن «تصدیق» می‌گوییم.

اساساً ساختار مفهوم کلی از سه عنصر «کلیت، فرد و صدق» تشکیل یافته است، «کلیت» یعنی سلب خصوصیات شخصیه لذا خود کلیت وصف علم می‌باشد، چرا که ما وصفی را از ماهیت علم انتزاع نموده‌ایم (البته گوسلم که علم ماهیت باشد!) لذا این وصف منتزع از وصف مفروض (که علم باشد) متأخر است، در منطق صوری ابتداً این شی منتزع را، ثابت کرده و بعد از آن شی ثابت، تصور پیدا می‌شود، چرا که شی در خارج دائماً در حال تغییر بوده و نمی‌خواهیم از شی در حال تغییر تصور داشته باشیم لذا به تعبیر استاد مطهری (ره) سه خاصیت: کلیت، ثبات و ضرورت، مفروض دستگاه منطقی صوری هستند. پس ثبات و کلیت مفروض این دستگاه بوده و «ضرورت» نیز به معنای آن است که وقتی وصف یا ذات و یا کلیتی را در نزد عقل حاضر می‌نماییم، باید این وصف نفس‌الامریه باشد تا عقل بتواند نسبت به آن یقین پیدا نماید، به عبارت دیگر این وصف باید بتواند ارتباط عقل با واقع را تمام نماید، علت این امر این است که وصف‌هایی که قوه وهم و خیال ساخته است و دارای ما بی‌زایی در خارج نمی‌باشند، داخل در سایر اوصاف نگردد، پس تا اینجا مشخص شد که کلیت از

اوصاف و عوارض و مقومات علم می‌باشد و لذا مقسم تصور و تصدیق و کلی و جزئی همگی معنا است نه علم!

اما عنصر مهم و محل نزاع در ساختار مفهوم کلی حیثیت «صدق» می‌باشد؛ از دیدگاه ما حیثیت صدق تنها به رابطه کلی به فرد و طبقه‌بندی و اندراج کردن این رابطه می‌پردازد؛ یعنی حیثیت صدق دسته‌های مختلفی از افراد را تحت این کلی یا کلی دیگر قرار می‌دهد، لذا دیگر سخن از تعریف تام و کشف مطلق و تمام حقیقت منتهی است! به نظر می‌رسد که در بحث مُعرف (که منطقیین عموماً به مکانیزم وجه‌اشتراک‌گیری می‌پردازند) پایه قیاس و اندراج نیز مطرح شده است یعنی در تعریف کلی مفهوم صدق قرار داشته و صدق نیز به معنای اندراج است نه برابری با تمام حقیقت شی! در منطق صوری ابتداً یک وصف را ثابت و ساکن می‌نمایند و سپس کلیت و وجه‌اشتراک را از آن اخذ می‌نمایند، و بعد از این انتزاع کلیت را در افراد مندرج می‌نمایند، چرا که برای یک چیز متغیر نمی‌توان وجه‌اشتراک‌گیری کرد و دیگر برای صدق کلی بر جزیی خارجی، معنایی باقی نمی‌ماند! پس اشکال آخر این است که صدق کلی، به معنای اندراج و طبقه‌بندی افراد است نه برابری با تمام حقیقت شی!

## ۲-۱. تقسیم کلی به ممتنع، واجب و ممکن

شارح لمعات المشرقیه می‌فرمایند: «معلوم شد که کلی مفهومی است که مردد بین اشیاء کثیر و قابل صدق بر امور متعدد باشد و کلیت مفهوم با ممتنع بودن تحقق افراد یا منحصر بودن کلی در یک مصداق منافاتی ندارد کلی به حسب تقسیم ابتدایی بر دو قسم است، ممتنع و ممکن و مقصود از امکان، امکان عام است زیرا ممکن چیزی است که عدمش ضروری نباشد و شامل واجب نیز می‌گردد به همین جهت در آخر تقسیم، مصنف کتاب «واجب» را نیز ذکر کرده است، امکان و امتناع صفت خود کلی نیستند زیرا کلی صرفنظر از فرد موجود نمی‌شود تا متصف به امکان و یا غیر امکان گردد! امکان و امتناع صفت مصادیق و افراد کلی هستند.»<sup>۱۳۴</sup> (یعنی این اوصاف، به حسب افراد است!)

اشکالی که به ذهن می‌رسد این است که مقسم این تقسیم علم است نه کلی، زیرا وقتی کلی وصف مقوم علم قرار گرفت این تقسیمات به علم باز می‌گردد گوئیم که مقسم کلی باشد، اما به حسب گفتار ایشان این تقسیمات اوصاف افراد (مصادیق و خارج) هستند نه اوصاف علم که در

<sup>۱۳۴</sup>. منطق نوین ص ۲۴۱

این صورت تقسیم کلاً داخل در فلسفه می‌گردد، و بر حسب فلسفه نیز مقسم وجود است نه افراد! اما اگر مقسم کلی به وصف کلیت باشد و از این حیثیت افراد آن را ملاحظه نماییم اشکالی که مطرح می‌شود این است که وقتی کلی همان وجه اشتراک‌گیری باشد دیگر افراد آن بیش از دو تا نخواهد بود و مطلب دیگر آنکه کلی را وقتی از حیث منشاء ادراکی (خارج، وهم و اختیار) در نظر می‌گیریم یا منشاء پیدایش صور نفس‌الامریه است، که خارج و قوه مفکره به آن باز می‌گردد و یا قوه تخیل است که اعتبارات به آن باز می‌گردد و یا قوه وهم می‌باشد؛ تطبیق این منشاء ادراکی در تقسیم فوق این است که، «امتناع» از آنجا که فرد ذهنی ندارد به قوه وهم باز می‌گردد و اگر ممکن باشد که دارای فرد ذهنی است در این صورت به قوه خیال باز می‌گردد و اگر واجب باشد، ضرورت امری نفس‌الامریه بوده و در خارج دارای افراد است پس به نوعی تقسیم واجب، ممکن و ممتنع را می‌توان به منشاء ادراکی وهم، خیال و مفکره بازگرداند، با این تفاوت که آن تقسیم از حیث افراد است و این تقسیم از حیث معنا می‌باشد، پس معنایی ذهنی که انتزاع کرده‌ایم (یا همان معقول) اگر مورد سنجش قرار گیرد مربوط به قوه مفکره است و آنچه مورد سنجش قرار نمی‌گیرد مربوط به وهم و آنچه از آن احساسات درونی است به قوه خیال باز می‌گردد. پس کلیه صورت‌هایی که در منطق داریم صورت‌های نفس‌الامریه بوده و به قوه مفکره باز می‌گردد.

### ۳-۱. تقسیم کلی به واحد حقیقی و واحد غیر حقیقی

«آن که واحد حقیقی است برای افرادش ممتنع و غیر ممتنع است، کلی منتشر اگر در همه افراد همساز و یکسان باشد متواطی اگر گوناگون باشد، مشکک است، اختلاف کلی مشکک در افراد به حسب کمال و نقص یا تقدم و تاخر یا اولویت و عدم اولویت است، و واحد حقیقی به وحدت حقه و وحدت غیر حقه تقسیم می‌شود»

اشکال اول این است که این حیثیات و تقسیمات تمامی مربوط به فلسفه هستند نه منطق! زیرا در فلسفه برای اثبات وحدت و کثرت وجود به تشکیک تکیه کرده و ضعف و کمال را به اختلاف رتبه باز می‌گرداند و این اختلاف در رتبه به ماهیت یا به بسیط من جمیع جهات باز می‌گردد؛ لذا هم اصالت وجود و هم اصالت ماهیت از حیثات تحلیل دارند.

اشکال دیگر این است که حیثیت تقسیم واحد به حقیقی و غیر حقیقی با اصل مقسم کلی تنافی دارند. زیرا در تعریف واحد می‌گویند: «چیزی است که از جهت عدم انقسام، قسیم پذیر نباشد» قید «از جهت» برای آن است

که برای همه اقسام واحد حتی واحدهای عددی، وحدت از عوارض وجود و مسابق با وجود است (وحدت و وجود بر حسب مفهوم دو چیزند و بر حسب مصداق و افراد یکی هستند) اما اگر مقسم کلی است دیگر سخن از انقسام و عدم انقسام موضوعیتی ندارد؛ زیرا کلیت وصف علم بوده و با آن وحدت دارد از سوی دیگر باید مشخص شود که حیثیت‌های انقسام و عدم انقسام و وحدت و کثرت، خصوصیات کل هستند یا کلی! چرا که کلی امری تجزیه‌ناپذیر و بسیط است و اصولاً نمی‌توان از آن تعریفی ارائه کرد، مگر آنکه وحدت این حیثیات را به کلی باز نگردانیم در این صورت تعریف تامی از مقسم آنها نمی‌توان ارائه کرد؛ این حیثیت اگر ماهیت نیز باشد، «اصالتش» ماهیتی نیست!

افراد کلی گاه ممکن و گاه متنع و وگاه واجب هستند که در مطالب گذشته این سه را به بحث منشاء ادراکی و گمانه‌ها باز گردانیم به اینکه پایگاه یکی به وهم و دیگری به خیال و قوه مفکره باز می‌گردد لذا با تغییری که در تعریف این سه ارائه شد به این نتیجه دست یافتیم که پیدایش گمانه گاه به قوه وهم باز می‌گردد که در این صورت عدمی می‌شود و گاه به قوه خیال باز می‌گردد که در این صورت اعتباری و گاه به قوه مفکره باز می‌گردد که در این صورت نیز نفس‌الامری و واجب می‌گردد (البته تحت علیت) اما افراد کلی دارای اقسام دیگری نیز می‌باشند و آن اینکه: «قسمی که فراوان و متناهی است و قسمی که بسیارند و غیر متناهی می‌باشد»

نامتناهی به معنای مفهوم و غیر متناهی به معنای بینهایت است «لاحد و مرز» مثل کم متصل نامتناهی و کم منفصل غیر متناهی است اما آنچه در مورد غیر متناهی گفته شده است علاوه بر آنکه فرض عقلی ندارد از منطق خروج موضوعی دارد! زیرا غیرمتناهی قابل دسته بندی، تجزیه شدن بوده و از اساس مبهم و مجمل است. اما موضوع بحث اصلی ما در مورد واحد فرد کلی است که به حقیقی و غیر حقیقی تقسیم شده است؛ منظور از «فرد» در این دستگاه فرد کلی است نه فرد جزئی خارجی که کاسبا مکتسبا نیست پس فرد (شی منطقی) موضوع اصلی بحث ما در این قسمت است و در آن از اقسام و قسیم‌های آن بحث می‌نماییم، ملاصدار در مورد واحد می‌گوید: «واحد چیزی است که از جهت عدم انقسام، قسمت پذیر نباشد» این که می‌گویند تقسیم نمی‌شود به دلیل آن است که واحد به وحدت منتهی می‌شود حال آیا این وحدت تنها یک اسم است یا معنا می‌باشد؟ در پاسخ اینکه آنچه که تقسیم نمی‌شود از آن جهت که تقسیم نمی‌شود تنها اسم است و لاغیر! که این اسم علاوه بر آنکه غیر قابل تجزیه است، این امکان را فراهم می‌آورد که به معنا منتقل شویم (یعنی تنها علامت است) پس وحدت از آن جهت که تنها یک اسم است قابل تقسیم شدن را ندارد.

در اینجا اشکالی مطرح می‌شود که اگر چیزی ذاتاً قابل تقسیم نباشد، چگونه می‌تواند متعلق درک و سنجش قرار گیرد، لذا شمولیت واحد و

وحدت شکسته شده و تنها از خاصیت علامیت برخوردار می‌باشد؛ اما در مورد تقسیم واحد به حقیقی و غیر حقیقی که عبارت آخری بالذات و بالعرض هستند «واحد بالذات یا حقیقی آن است که وحدت صفت خود موضوع بوده و واسط در اکتساب نداشته باشد مثل انسان واحد که وحدت صفت خود انسان است اما واحد بالعرض یا غیر حقیقی که وحدت صفت چیز دیگری باشد که با موضوع مناسبت دارد به عبارت دیگر چند چیز دارای جهت مشترکی باشند مثل کاتب ضاحک که دارای یک موضوع هستند و بر یک موضوع حمل می‌شوند و می‌گوییم انسان کاتب و ضاحک است و زید پسر عبدالله است یا آن که دو موضوع در یک محمول شریک باشند مثل آنکه می‌گوییم برف و پنبه سفیدند، پنبه و برف از این جهت واحدند از این جهت که هر دو سفید هستند که محمول یکی از آنها یعنی سفیدی یکی است، و اسامی واحد غیر حقیقی از این قرار است: واحد بالمجانسه، واحد بالمماثله، واحد بالمشابه، واحد بالمحاسبه» به نظر می‌رسد که، تعریف واحد حقیقی بیشتر بحثی فلسفی است در حالی که تعریف واحد غیر حقیقی بحث روشی بوده و در آن سخن از اندراج به میان آمده است به عبارت دیگر در واحد بالعرض حیثیت اندراج تقسیم شده است و لذا موضوع سخن منطقی بیشتر واحد بالعرض خواهد بود تا واحد بالذات که در آن از ماهیت و نسبت آن به وصفش بحث شده است، منطقیین سپس واحد حقیقی را به واحد بالذات به وحدت حقه و واحد



بالذات به وحدت حق حقیقیه تقسیم نموده‌اند (یعنی واحد غیر حقیقی تقسیم نشده است!)

منطقیین واحد حقیقی و غیر حقیقی را به بالذات و بالعرض تعریف نموده که از دیدگاه ما شق اول بحثی فلسفی و شق دوم بحثی روشی است و به نظر می‌رسد ملاصدرا این دو تقسیم را با یکدیگر خلط نموده است! اشکال عمومی ما نسبت به مقسم این تقسیم است و آن اینکه وقتی چیزی بسیط و غیر قابل تقسیم، یکپارچه و فاقد ما یزاء و کاشفیت شد و دایره آن محدود به اسم و علامت گردید، دیگر سخن از تقسیم شدن آن به اقسام گوناگون موضوعیتی ندارد، لذا واحد نه مفهوماً و نه اسماً قابل تقسیم نیست.

اما در مورد واحد بالذات «که وحدت صفت خود موضوع بوده و واسطه در اتصاف ندارد مثل انسان واحد که وحدت خود انسان است» این اشکال وارد است که این تحلیل اصالت ماهیتی است و آن اینکه ماهیت دارای وصفی مانند وحدت است که وحدت مقوم آن ماهیت می‌باشد، لذا اشکال معطوف به ذات و تعریف آن در ذهن یا خارج است و مجدداً این سوال مطرح می‌شود که این وحدت و واحد اسم است یا معنا و الی هذا القیاس؟ اما در مورد واحد بالعرض که بحثی کاملاً منطقی می‌باشد موضوع اصلی آن بحث وحدت بین «افراد» می‌باشد این وحدت همان اندراج بوده و نتیجه آن ارائه نسبت اربعه در رابطه با اندراج بین دو کلی است. «یعنی

قواعد طبقه‌بندی و شامل و مشمول نمودن» که می‌توان به نوعی آن را در تحت جدول دلالت قرار داد به اینکه این اندراج یا تحت کلی قرار می‌گیرد یا نمی‌گیرد و آن که تحت کلی قرار می‌گیرد یا تحت علیت است یا تحت علیت نیست و آنکه تحت علیت نیست یا جعل نسبت و یا تکوینی است و الی هذا...

بعدها خواهیم گفت بر واحد و تقسیمات آن قواعد تعریف، تقسیم (بحث معرف) حاکم بوده و کلاً واحد نه اسم است و نه مرکب خارجی! بلکه همان کلیتی است که در ذهن آمده و با توجه به حیثیت مورد تقسیم ذهنی قرار گرفته و جریان علیت مفهومی در آن راه دارد نه حقیقت خارجی (نه علیت ماهوی، موضوعی و اعدادی، غایی و فاعلی) لذا در واحد بالعرض (که موضوع سخن منطقی است) علیت مفهومی انتزاعی حضور داشته و می‌توان با توجه به آن منطق صوری را طبقه‌بندی کرد.

مطلب آخر اینکه ملاصدرا در مورد مصادیق واحد می‌گویند: همچنانکه بین افراد و مصادیق وجود به حسب شدت و ضعف و اولویت و آخریت و غیره اختلاف است، مصادیق واحد نیز در وحدت اختلاف دارند و مفهوم واحد بر بعضی بیشتر، بر بعضی کمتر صدق می‌کند (یعنی این واحدتر از دیگری است) به نظر می‌رسد وقتی چیزی بسیط شد، دیگر سخن از شدت و ضعف و اولویت و عدم اولویت در مورد آن بی‌مورد است از سوی دیگر وقتی وجود یک انتزاع محسوب شده و دو خصلت آن

مسابق گردید، دیگر وحدت چنین درکی از وجود، تشکیک بردار نیست.  
مگر آنکه تشکیک به حضوری بودن تاویل بُرده شود، در این صورت نیز  
چیزی قابل اثبات نیست!



#### ۴-۱. تقسیم کلی به واحد و کثیر

در مطالب گذشته به بررسی تقسیم واحد به حقیقی و غیر حقیقی پرداختیم، اکنون به تبیین زوایای دیگری از این تقسیم خواهیم پرداخت. در بحث واحد و کثیر نه‌ایه‌الحکمه علامه طباطبایی از حیثیت وحدت و کثرت سخن به میان آورده است در این مورد در کتاب کلیات فلسفه نیز آمده، «وحدت همان حیثیت عدم تقسیم شوندگی و کثرت همان حیثیت تقسیم شوندگی است. و یک شی ممکن است به یک اعتبار و به یک جهت تقسیم‌پذیر باشد و به اعتبار دیگر غیر قابل تقسیم باشد، که در این صورت به اعتبار نخست کثیر و به اعتبار دوم واحد خواهد بود»<sup>۱۳۵</sup>

به نظر ما وحدت و کثرت یا واحد و کثیر برای ساختن مواد می‌باشد و این که حیثیت این دو را تقسیم شدن و یا نشدن در نظر گرفته‌اند برای آن است که تقسیم یعنی انتزاع و انتزاع نیز مربوط به منطق است.

<sup>۱۳۵</sup> کلیات فلسفه استاد شیروانی ص ۳۰۹

حال که منطق این گونه است، مقسم این تقسیم علم و آگاهی است نه وجود! چنانکه در همین کتاب آمده: ممکن است توهم شود که تقسیم موجود مطلق به احد و کثیر ایجاب می‌کند، کثیر هم مانند واحد تحقق داشته باشد»<sup>۱۳۶</sup> در این جا مشخص است که مقسم موجود مطلق نیست یعنی تعریف وحدت و کثرت یا واحد و کثیر به هستی منطق باز می‌گردد نه تعریف وجود در فلسفه که در آن سخن از وحدت تشکیکی به میان آمده است پس منظور ما از وحدت و کثرت در منطق است نه فلسفه (به اصطلاح مقسم آن علم است) زمانی که مقسم وحدت و کثرت علم باشد در این صورت منظور از علم در منطق چیزی جز سنجش و ملازمه نخواهد بود و این ملازمه نیز ناظر بر وحدت و کثرت می‌باشد. در هر صورت موضوع بحث اصلی پیرامون حیثیت «تقسیم شوندگی» است ما بآزاء این حیثیت به منطق انتزاعی باز می‌گردد و لذا وحدت و کثرت را باید در سیر عملیات انتزاعی معنا نموده و خاصیت‌های آن را مورد بررسی قرار داد. اما قبل از آنکه به خاصیت‌های وحدت و کثرت در منطق انتزاعی و سایر منطق‌ها بپردازیم، می‌توان دسته‌بندی جدیدی را ارایه نمود و آن اینکه گاه به طور ساده می‌توان گفت: ما یک وحدت، یک کلیت و یک کثرت افعال داریم، یا اینکه دقیقتر بگوییم ما یک وحدت هستی، وحدت وجود و وحدت حد معقول (اگر جریان مفاهیم اعم از مفاهیم حقیقی و غیر حقیقی باشد)

---

<sup>۱۳۶</sup> کلیات فلسفه ص ۳۱۷

داریم. منظور از حد معقول آن چیزی است که از طریق انتزاعات و وجه اشتراکات مختلف به دست آمده است، لذا کلیه تقسیمات به آن باز گردیده و نفی آن موجب سلب شی عن نفسه می‌گردد.

اما حد معقول علم منطقی اصل هستی است که همان عبارت آخری هست و نیست در حمل یا اندراج موضوع و محمول می‌باشد و از دیدگاه ما حالتی است که بواسطه آن حیثیتی برای وحدت جهت حمل موضوع و محمول، انتزاع می‌شود پس به طور کلی: ما یک وحدت عام، وحدت حد معقول و کثرت (تطبیق به مواد) داریم که از نسبت بین کثرت و وحدت حد معقول، اندراج به وجود می‌آید، که این اندراج همان صورت نظم‌دهی و طبقه‌بندی است. حضرت استاد(ره) نیز می‌فرمودند: در منطق نیاز به صورت، حد معقول و مواد تطبیقی داریم که این «صورت» نسبت بین حد معقول و مواد تطبیقی است و «حد معقول» نیز واسطه در اندراج برای حمل موضوع بر محمول می‌باشد، تا سلب شی عن نفسه نشود، به نظر ما غایت تمام این حد معقول، کلی و فرد و اندراج و... در منطق صوری چیزی بیش از طبقه‌بندی معارف، اطلاعات و نظم بخشی نیست!

در منطق انتزاعی حیثیت اولیه این است که از ابتدا برای ارائه یک طبقه‌بندی انتزاعی فرض ثبات را ملاحظه می‌نمایند یعنی با عکس‌برداری از عالم خارج و فرض ثبات برای آن مفاهیم و تصورات و موادی را انتخاب می‌نمایند که کلیه این موارد ثابت بوده و نفس الامریه می‌باشد؛ لذا

تقسیم‌پذیری (وحدت و کثرت) در این دستگاه نیز با فرض ثبات انجام می‌شود، این منطق با سلب خصوصیت آثار و مطلق نمودن و کلی کردن و در نهایت وجه اشتراک و وجه اختلاف می‌تواند اندراج و طبقه بندی اطلاعات و نظم بخشی را ارایه دهد اما در منطق مجموعه‌نگر که وابسته به مواد است با حیثیت تغییر مواجه می‌باشد، لذا در آن وحدت و کثرت اجزاء به وحدت منتجه، تبدیل اوصاف اجزاء به وصف مجموعه و مواردی از این قبیل مطرح است، بنابراین بر خلاف منطق انتزاعی وحدت و کثرت بریده از هم نبوده و حتی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نیز بی‌معنا می‌شود؛ پس برخلاف منطق انتزاعی که حیثیت اندراج نسبت بین وحدت و کثرت است؛ در منطق مجموعه‌نگر تبدیل و مکانیزم تبدیل بعنوان نسبت بین وحدت و کثرت محسوب می‌شود؛ لذا در منطق مجموعه‌نگر تقسیم‌پذیری با فرض ترکیب (با تکیه به تجزیه شی) معنا می‌شود اما در منطق تکاملی سخن از این است که کدامین ترکیب و معادله مطلوب است؟ در این منطق معادلات و ترکیبات با هم دارای نظامی از منزلت‌های متقوم هستند؛ لذا در این نظام منزلت‌ها وحدت و کثرت معنای دیگری دارد در آن نظام با تغییر شیب معادلات استراتژیک، تصرف در اشیاء، افعال و موضوعات تغییر یافته و به دنبال آن سیاست‌های حاکم بر مجموعه‌سازی، متغیر می‌شود و در نتیجه تغییر اوصاف و تغییر آلیاژها



اتفاق می‌آفتد، اما مطلوبیت چیزی جز عوض شدن اختیارات و سفارشات نیست!

در این صورت معنای وحدت و کثرت این گونه است که، «وحدت نظام حول محور استراتژیک واحد (که وحدت، به معنای وحدت استراتژیک و برنامه‌ریزی دراز مدت است) و کثرت نیز به معنای کثرت آرایش دادن به مطلوبیت‌ها و سیاستها است» بنابراین وحدت و کثرت را می‌توان در سه سطح انتزاعی، مجموعه نگر و تکاملی معنا نمود برای این کار بهتر آن است که این سه عنوان را در یکدیگر ضرب نماییم که از آن یک ماتریس با ۹ عنوان به وجود می‌آید اما اکنون در صدد معنا نمودن این عناوین ۹ گانه نیستیم! بلکه تنها به این مطلب اشاره می‌نماییم که حد و مرز این منطق، قیاس و اندراج و هوهویت است یعنی در این منطق نسبت بین وحدت و کثرت اصل بوده و صورت نظم بخشی آن انتزاعی است و چون این منطق این گونه است پس وحدت و کثرت نیز حول همین انتزاع معنا شده است.

در مطلب گذشته گفته شد که مقسم واحد و کثیر نمی‌تواند یک ذات بسیط یا کلی وجود باشد، بلکه این تنها قیاس (ملازمه عام) یا اندراج است که می‌تواند مقسم قرار گیرد؛ منطقیین در مورد درک از هستی می‌گویند این درک بسیط بوده و قابل تجزیه نمی‌باشد و در نتیجه این درک از وجود

را مساوق با وحدت می‌دانند، شارح لمعات می‌گوید: «وحدت از عوارض وجود و مسابق با آن است»<sup>۱۳۷</sup>

از دیدگاه ما این وجود همان درک از واقعیت است که از نسبت بین حالت و سنجش استخراج می‌شود انسان اگر نسبت به واقعیت حالت داشته باشد اذعان به درک از هستی و واقعیت می‌نماید، و تنها در درک از هستی است که مسابق با وحدت می‌باشد، لذا مصداق آن با کلیت خودش عینیت و وحدت دارد، و منطقیین می‌گویند اخص از تساوی است! قضیه درک از هستی زمانی که در نفس یقین عام و در اجتماع و ارتفاع نقیضین قرار گیرد بسیط می‌باشد، لذا به آن «یقین منطقی» می‌گوییم (که تنها وحدت در همین فرض مسابق با وجود است) اما وقتی که همین قضیه دارای موضوع و محمول می‌گردد، مرکب می‌شود و در همین قسمت است که هوهویت معنا می‌یابد که به آن «یقین فلسفی» می‌گوییم و پس از این قسمت است که یقین موضوعی یا برهان موضوعیت می‌یابد.

بنابراین وحدت و کثرت در یقین عام (یا ملازمه عام) از نسبت بین سنجش و حال استخراج گردیده و با یکدیگر وحدت دارند اما در یقین فلسفی (یا ملازمه خاص) وحدت دارای کلیت و کثرت دارای افراد است لذا قابل تجزیه بوده و حکم و اندراج را تمام می‌نماید؛ البته اصل وحدت و کثرت نیز در همین مرتبه قرار دارد یعنی آنچه از خارج انتزاع شده اگر

<sup>۱۳۷</sup>. منطق نوین ص ۱۴۴

تمام حقیقت خارجی باشد، وحدت مابه الاشتراک آن و کثرت مابه اختلاف آن، محسوب می‌شود. اما این مسابقت وحدت با وجود اگر در یقین منطقی مطرح شود مانعی ندارد؛ اما اگر در یقین فلسفی مطرح گردد در این صورت موجب آن می‌گردد که در فلسفه از دو قضیه و حیثیت متناقض بحث شود. که نویسنده کلیات فلسفه در مورد این توهم می‌گوید: «اعتبار نخست آن است که وحدت را فلاسفه در نظر بگیریم بدون آن که میان مصادیق آن مقایسه است تحقق پذیرد و بعضی از آنها با بعضی دیگر سنجیده شوند در این اعتبار وحدت همانند وجود یک امر نفسی است اما اعتبار دوم از مقایسه و سنجش به وجود می‌آید»

به نظر ما این امر نفسی نیز براساس وجه اشتراک و وجه اختلاف به وجود می‌آید چرا که اصل اینکه می‌گویید سنجش داریم یا نداریم باطل است؛ در هر صورت شارح کلیات فلسفه از وحدت و کثرت با مقایسه و بدون مقایسه بحث نموده است. نویسنده کلیات فلسفه در (صفحه ۲۱۳) به بررسی تقسیم واحد به حقیقی و غیر حقیقی می‌پردازد

«واحد حقیقی چیزی است که لذاته متصف به وحدت می‌شود یعنی واقعاً و حقیقتاً یکی است نه آن که بالعروض و مجازاً یکی باشد! به دیگر سخن واحد حقیقی چیزی است که واسطه در عروض ندارد و اسناد وحدت به آن اسناد حقیقی است و وحدت وصف برای خودش می‌باشد نه وصف برای چیزی دیگری که با آن نوعی ارتباط دارد مانند یک قلم، یک کتاب، یک انسان»

به نظر ما این همان یقین منطقی است که وقتی این یقین منطقی را بخواهیم تنوع و تکثر دهیم واحد غیر حقیقی به وجود می‌آید، لذا همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد حیثیت تقسیم واحد به حقیقی و غیر حقیقی، یقین منطقی و یقین فلسفی است.

«و واحد غیر حقیقی آن چیزی است که لذاته متصف به وحدت نمی‌شود بلکه در این اتصاف نیاز به واسطه در عروض دارد. پس واحد غیر حقیقی که مرکب بوده و دارای تنوع و اختلاف در وحدت عرضی آن می‌باشد، نامهای مختلفی دارد که بالاستقراء از این قرار است: تجانس، تماثل، تساوی، تشابه، تناسب، توازی...»

بنابراین وحدت عرضی (واحد غیر حقیقی) از نوع وحدت در معنای «نوع» بوده و در نهایت حیثیتی برای اندراج موضوع در محمول یا بر عکس می‌باشد؛ که البته این تشابه مربوط به منطق مجموعه‌نگر و توازی مربوط به وضع و مقام اشارات می‌باشد. تقسیمات دیگر واحد به واحد حق و واحد غیر حق است.

«قسم نخست ذاتی است که عین وحدت می‌باشد، یعنی عین وحدت عینی است نه عین مفهوم ذهنی وحدت و فرد ثانی برای آن محال است، مقصود از وحدت عینی چیزی است که شیئی بالذات به آن واحد بالذات باز گردیده و مانع وقوع کثرت در آن می‌شود چنین واحدی را واحد حق و وحدتش را وحدت حقه می‌گویند، واحدی که عین وحدت است به گونه‌ای که کثرت هرگز در آن راه نخواهد یافت.»

حال اگر منظور از این واحد حقه همان بحث فلسفی تشکیک و وحدت در وجود و واجب الوجود باشد (که ظاهراً همین مصداق را برای آن معین

می‌نمایند!) خروج از بحث منطق دارد زیرا چنین وحدتی قابل تمیز نبوده و نمی‌توان هیچ درکی از آن پیدا کرد.

«قسم دوم واحدی است که وصف وحدت امر زاید بر ذاتش است»

به نظر می‌رسد در تبیین این وحدت حقه و غیر حقه مجدداً به حیثیت بالذات و بالعرض و حقیقی و غیر حقیقی تکیه شده است. که قسم اول به یقین منطقی و قسم دوم به یقین فلسفی باز می‌گردد.

تقسیم دیگر واحد به عمومی و خصوصی است؛

«واحد خصوصی همان عددی است که می‌تواند تکرار شود و از تکرار آن محالی پیش نمی‌آید مبدا ایجاد عدد است.»

واحد عمومی آن چیزی است که اگر چه حقیقتاً واحد است اما افراد متعدد و اشیاء فراوانی را پوشش می‌دهد واحد عمومی یعنی کلی و واحد خصوصی یعنی فرد سپس واحد عمومی و خصوصی به وصف و موصوف انقسام‌پذیر و غیر انقسام‌پذیر تقسیم می‌شوند که این تقسیمات نیز فلسفی بوده و از منطق خروج موضوعی دارد.

بنابراین کل بحث وحدت و کثرت طبقه بندی مواد است که به وسیله آن حد معقول، حد نظم و حد تطبیق مشخص می‌شود؛ اما وحدت و کثرت را هم می‌توان از زاویه منطق و هم از زاویه فلسفه مورد دقت قرار داد از دیدگاه فلسفی باید ابتدا براساس وجود و ماهیت این دو را معنا کرده و سپس براساس اصالتی که پیدا می‌نمایند (وجود یا ماهیت) حیثیت آن مشخص شده تا سایر تقسیمات به وجود آید. اما از دیدگاه منطق باید

مقسم این دو را علم و سنجش و ملازمه عام در نظر بگیریم تا ابتداً یقین منطقی شکل یافته و سپس سایر تنوعات و کثرات براساس یقین فلسفی و یقین موضوعی به وجود آید. پس مقسم این تقسم نسبت عام بوده و سایر تقسیمات نیز به ترتیب به نسبت عام، نسبت خاص و نسبت اخص باز می‌گردند.

## ۵-۱. تقسیم کلی به متواپی و مشکک

در مطالب گذشته به بررسی تقسیم کلی به واحد و کثیر و قسیمهای این دو پرداختیم اکنون آخرین تقسیم کلی را به متواپی و مشکک مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در لمعات المشرقیه این گونه آمده است؛

«کلی منتشر اگر در همه افراد همساز و یکسان باشد متواپی و اگر گوناگون باشد مشکک است. اختلاف کلی مشکک در افراد به حسب کمال، نقص یا تقدم و تاخر یا اولویت و عدم اولویت خواهد بود.»<sup>۱۳۸</sup>

تقسیم دوم کلی از جهت صدق بر افراد متواپی و مشکک؛

«کلی متواپی آن است که بر همه افراد و مصادیق خود به طور تساوی و بدون تفاوت صدق کند، مانند: مفهوم چهار و مفهوم انسانیت که بر همه مفهوم چهارها و همه مفهوم انسانها بدون تفاوت صدق می‌کند و تفاوت آنها در عوارض و زوائد است و اصل چهار و انسانیت در همه یکسان است، کلی مشکک آن است که در همه یکسان نباشد و به طور اختلاف بر افراد

<sup>۱۳۸</sup>. لمعات المشرقیه ص ۷۴

خود صدق کند مثل نور که در بعضی به طور شدت و در بعض دیگر به طور ضعف وجود دارد»

این ادعا که صدق دو گونه است باید از کلیت به وجود آید نه اینکه از جهت افراد به وجود آید چرا که افراد همیشه با هم اختلاف داشته و لذا هیچ گاه صدق بر افراد حقیقی خارجی واقع نمی‌شود، چرا که این دستگاه نمی‌تواند کلی طبیعی را ارائه دهد در منطق صوری قطعاً یک وجه اشتراک وجود دارد که به وسیله آن یک فرد ذهنی ساخته شده و صدق نیز تنها بر همین فرد ذهنی واقع می‌شود و اگر این صدق واقع شود این افراد کلی بوده و شدت و ضعف در مورد آنها بیمعنی است. پس صدق تطبیق کلی به فرد بوده و حیثیتی که بتوان آن را تقسیم کرد، وجود ندارد؛ الا اینکه حیثیت اندراج را در نظر بگیریم. لذا این تعریف از اصل محل نزاع می‌باشد! بنابراین اشکال اول این است که صدق کلی بر افراد منتفی است. اما در مورد اینکه تشکیک به سبب یکی از این امور حاصل می‌شود «اولویت و عدم اولویت، علت و معلول، زیاده و نقصان، شدت و ضعف، اکثریت و اقلیت» همگی محل تامل و نزاع می‌باشد. و آن اینکه متواطی و مشکک از خصوصیات ملازمات عامه است که کشف روابط در آن صورت می‌گیرد نه آنکه متواطی و مشکک را به افراد باز گردانیم، اما در مورد امور فوق باید گفت؛ گاه این اختلافات را به حیثیت تقسیم اندراجی باز می‌گردانیم که در این صورت علیت مفهومی روابط خارجی را از لحاظ لازمه ذهنی مورد ملاحظه قرار می‌دهد، چرا که فعالیت منطق در این



دستگاه به ملاحظه لازم و ربط و مقایسه بین دو چیز (این آن است یا نیست) خلاصه می‌شود سپس همین ملازمه عام در مرتبه خصوصیت و کیفیت تبدیل به ملازمه خاص می‌شود و پس از آن لازمه اخص که همراه با مواد است (مواد برهانی) می‌باشد اما جایگاه این امور در شق دوم یعنی در کشف روابط نیست لذا دیگر تنها سخن از بیان اختلافات توسط این امور می‌شود، چرا که همگی این امور استقرایی و بیان کننده رابطه منطقی و تقسیم نمی‌باشند؛ مثلاً قرار گیری علت و معلول در کنار شدت و ضعف یک نوع اختلاف را بیان می‌کند نه کشف رابطه! بین غنی و فقر چه رابطه‌ای را می‌توان برقرار کرد، جز اینکه بگوییم فقیر معلول غنی است؛ نهایت مطلب این است که بگوییم رابطه علت و معلول است. اما اولویت زمانی است که یکی از طرفین مکانی باشد که این اولویت و عدم اولویت و تقدم و تاخر همگی به همان علت و معلول باز می‌گردد. اما اشکال عمده در این امر متوجه کمال و نقص می‌باشد و آن اینکه کمال و نقص مربوط به اوصاف توسعه و رشد می‌باشد؛ در حالیکه منطقیین یا کمال نقص را به وجود و عدم باز می‌گردانند و یا آنکه آن را محدود در رابطه ذهنی علت و معلول می‌دانند.

اشکال دیگری که به این امور وارد است، اینکه باید مقسم آنها مشخص باشد؛ آیا علت و معلول مقسم است یا شدت و ضعف؟ ممکن است بگویید جامع این امور نقص و کمال است که در این صورت این سوال

مطرح می‌شود که آیا حیثیت کمال مربوط به خارج است یا منطقی؟ فرضاً منطقی حیثیت کمال را بپذیرد اما این منطقی صوری از توان پذیرش این حیثیت ناتوان است زیرا در آن ثبات اصل قرار گرفته است. پس این حیثیت مربوط به درون منطقی نمی‌تواند باشد. بنابراین اشکال دوم این است که علل پیدایش کلی مشکک، ناقص و مبهم است.

اما تشکیک نیز به عامی و خاصی و اخصی تقسیم می‌شود؛ «تشکیک عامی» آن است که منشاء اشتراک و منشاء اختلاف در مصادیق دو امر مختلف باشد مثل صدق وجود بر پدر که به نحو تقدم بر فرزند و فرزند به نحو تاخر است منشاء اشتراکها وجود است در حالیکه مقسم کلی است نه وجود!

«تشکیک خاصی» منشاء اشتراک و منشاء اختلاف یکی باشد مثل دیروز و امروز که هر دو زمان هستند، در حالیکه وجه اختلاف آنها زمان است و وجه اشتراک آنها واحد است.

«تشکیک اخصی» آن است که، تشکیک، مابه‌الاشتراک و مابه‌اختلاف هر سه یک چیز هستند مافی‌الاشتراک، مصداق؛ مابه‌الاشتراک، منشاء اتفاق و مابه‌الاختلاف، منشاء تفاوت است مثل وجود که تشکیک بین افراد در وجود و اتفاق افراد در خود وجود و اختلاف آنها نیز به حسب وجود است. که قرارگیری وجود به عنوان مقسم تقسیم مجدداً محل اشکال است!

بخش دوم؛ مباحث  
کلی و مُعرف

۲. نسب اربع



پس از آنکه مشخص شد که منطق صوری کلی‌سازی کرده و رابطه اندراج و انطباق را تمام می‌نماید، اکنون به بررسی رابطه بین دو کلی می‌پردازیم. البته به نظر می‌رسد که در اینجا رابطه بین دو کلی و کلی و فرد خلط شده است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، در لمعات‌المشرقیه آمده است؛

«دو کلی که همه جا در افراد جدا باشند متباین هستند، بازگشت تباین به دو قضیه سالبه کلیه است و با صدق کلی از دو طرف (مانند نقیض‌شان) متساوی هستند؛ بازگشت تساوی به دو قضیه (که همه افرادشان با هم یکی هستند) موجه کلیه است و در صورتی که به تنهایی صدق جزئی باشد اعم و اخص مطلق است مانند: نقیض آن دو که طرف جزئی و عکس اصلی است. بازگشت عموم و خصوص مطلق به یک قضیه موجه کلیه نقیض آن است؛ صدق جزئی از هر دو جانب اعم و اخص من وجه است که به یک موجه جزئیه و دو سالبه جزئیه بازگشت دارد، بین نقیض آن دو مانند دو تای اول که متباین‌اند، تباین جزئی حاصل است. باز تباین جزئی به دو قضیه سالبه

جزئی است. از آن چه بیان شد، معلوم گردید که نسبت بین دو کلی یکی از چهار است و بین دو جزئی غیر از دو قسم اول تساوی و تباین جاری نیست مگر آن که از جزئی معنای دیگری قصد شود و معنای اخصی باشد که زیر اعم قرار گیرد.<sup>۱۳۹</sup>

شارح لمعات المشرقیه می‌گوید؛ کلی‌های متباین دو مفهوم کلی هستند که هیچ فرد مشترک نداشته باشد و در هیچ موردی در هیچ مصداق جمع نشوند این دو مفهوم را متباین و نسبت بین آنها را تباین می‌نامند؛ مثل مفهوم درخت و انسان اما کلی‌های متساوی کلی‌هایی هستند که با هم مساوی بوده و در یک مصداق جمع می‌شوند، مانند مفهوم انسان و متفکر که همه انسانها متفکر و همه متفکرها انسان هستند،<sup>۱۴۰</sup>

از دیدگاه ما نسبت بین دو کلی در تعاریف تباین است لذا وجه اشتراک و وجه اختلاف و جنس و فصل تباین حقیقی دارند، مثلا حیوان نسبت به اشتراکی که این ذوات با ذوات دیگر دارند، وجه اشتراک می‌شود و انسان نیز وجه اختلاف که از ضمیمه این دو یک نوع به وجود می‌آید که تنها اسم و علامتی برای این ضمیمه است و لاغیر! اما نسبت بین دو کلی در حمل‌ها (معرف و حجت) مشروط به امر، وحدت جهت و وحدت حیثیت است، لذا با توجه به این وحدت جهت یا وحدت حیثیت، نسبت بین دو کلی را ملاحظه می‌نماییم به اینکه اگر این دو کلی با هم متباین باشند از یکدیگر سلب می‌نماییم و اگر نسبت بین این دو عموم و خصوص مطلق باشد آنها را بر یکدیگر حمل می‌نماییم و اگر متساوی باشند نیز حمل

<sup>۱۳۹</sup>. لمعات المشرقیه لمعه ششم ص ۷۶

<sup>۱۴۰</sup>. منطق نوین ص ۲۵۱

می‌نماییم. در صورت عموم و خصوص مطلق بودن رابطه بین دو کلی، این دو نسبت به هم شامل و مشمول بوده و اندراج آنها حکمی خواهد بود یعنی احکام کلی بالایی در کلی پایینی جاری می‌شود. اما همچنانکه بین دو کلی یکی از نسبت اربعه وجود دارد بین نقیض آنها نیز یکی از نسب موجود است مانند: دو کلی مانند انسان و لایسان، که در این صورت یک حکم بیشتر نیست و آن هم حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین است زیرا بحث حیثیت در اینجا نیست بلکه سخن از وجود و عدم است، اما نقیضین زمانی تقسیم می‌شوند که دارای خصوصیت باشند که در این صورت تنها خصوصیتی که می‌توان برای دو ضد معرفی نمود «ضد» می‌باشد و در نتیجه برای آن نیز مانند دو کلی احکام نسب اربعه جاری است. مثلاً بلندی و لاغری یک خصوصیت است که این خصوصیات نسبت به یکدیگر متضاد می‌باشند. لذا ضدها نیز شامل هستند و یا مشمول و یا هم عرضند؛ البته از دیدگاه ما مقسم دو کلی خصوصیت است زیرا هیچ‌گاه میان دو کلی تناقضی روی نمی‌دهد بلکه این در نسبت بین خصوصیت و هستی‌ای است که در دامنه قضاوت عقل قرار گرفته و در بُود و نُبُود آن حرفی نیست بلکه در خصوصیت نقیض این نسبت‌ها جاری است!

گفته شد که دو کلی مناقض در اصل هستی خود نسبت به هم نقیض می‌باشند اما همین دو کلی نقیض نسب به هم در خصوصیت و کیفیت

متضاد هستند، ضدین دو کلی هستند که با هم جمع نمی‌شوند ولی ارتفاع پیدا می‌نمایند در حالی که دو نقیض نمی‌توانند با هم ارتفاع پیدا نمایند؛ یعنی نه انسان داشته باشیم و نه لانا انسان! البته این انسان و لانا انسان مربوط به رابطه هست و نیست می‌باشد؛ یعنی مصداقی از وجود و عدم هستند نه اینکه در آن سخنی از خصوصیت انسان و غیر انسان در میان باشد، که این وجود عدم در تعریفشان در نهایت به قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین باز می‌گردد، اکنون به تبیین قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین و ربط آن با دو نقیض کلی می‌پردازیم.

قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین ابزاری است که برای تست یقین و شک بکار برده می‌شود، انسان فی البداهه می‌داند که صدق و کذب یا یقین و شک با هم جمع نمی‌شوند؛ لذا با این قضیه یقین داشتن یا شک داشتن خود را کنترل می‌نماید، این اذعان انسان به صدق و کذب یا یقین و شک به حالت داشتن یا نداشتن انسان نسبت به واقعیت باز می‌گردد که در مباحث مبانی معرفت‌شناسی به تفصیل از آن سخن گفته‌ایم. پس از آنکه انسان به این مطلب اذعان پیدا نمود، آنگاه نوبت به خصوصیات و کیفیات می‌رسد. لذا اینکه چگونه تعریف و حمل و سایر موارد را انجام بدهیم وابسته به حالت داشتن و یا نداشتن نسبت به واقعیت است،

پس به طور کلی یقین منطقی، یقین عامی است که پایه منطق صوری قرار می‌گیرد و اگر این یقین منطقی نباشد اصلاً نوبت به خصوصیت نمی‌رسد



حتی از تغایر بین خصوصیات و کیفیات نمی‌توان سخن گفت. لذا پس از این یقین است که می‌توان از حمل کردن، تعریف نمودن. اندراج کردن و قضیه‌سازی و کنترل آن بحث نمود؛

پس یقین منطقی در پیدایش کثرت حیثیات حمل محمول بر موضوع اصل می‌باشد.

بنابر منطق صوری از آنجا که در جزئی تغییر وجود دارد نمی‌تواند مفروض اولیه این دستگاه قرار گیرد لذا ثبات را اصل دانسته و آن را با قدرت عقلانی تعمیم می‌دهد این تعمیم‌سازی عقل در منطق صوری چیزی جز همان حمل نمودن و مندرج کردن چیزی در چیز دیگر نیست؛ زیرا تنها در این صورت است که تمام حقیقت شی و تمام ذات آن نشان داده می‌شود پس حکم به صدق کلی بر افراد زیر مجموعه خود چیزی جز همان حمل شدن و مندرج کردن دو فرد کلی در هم نیست در این صورت تساوی یعنی هم عرض بودن قسمها نسب به مقسم. یعنی دو فردی که نسب به خود اختلاف (تباین) دارند نسب به مقسمشان متساوی است. پس این تساوی و عدم تساوی مطلق نیست در یک کلام نسب بین دو کلی به مقسم به معنای صدق می‌باشد و صدق نیز به معنای مندرج کردن دو کلی در یکدیگر می‌باشد!

از دیدگاه ما نسبت بین دو کلی همان وحدت حد معقول است چرا که وقتی ما دو کلی را نسب به مقسمشان مورد سنجش قرار می‌دهیم بحث

حد معقول مطرح می‌شود تکلیف کثرت (حیثیات) بین این دو کلی در تطبیق دادن این دو به مواد معین می‌شود زیرا وقتی ما قسم‌ها را به حیثیت‌شان می‌سنجیم، با یکدیگر تباین دارند و نسبت به مقسم تساوی و وحدت دارند، زیرا دو عضو و دو فردی هستند که در آن مقسم مندرج می‌شوند. پس کثرت این دو فرد کلی در تطبیق به مواد معین می‌شود نتیجه‌گیری کلی اینکه نسب اربعه از مقایسه بین دو کلی و فرد ذهنی آن به دست آمده‌اند نه اینکه با توجه به فرد خارجی این دو کلی، این نسب اربعه استنباط گردیده باشند.

به طور کلی نسب اربعه همیشه در نسبت بین خصوصیات مطرح می‌شوند نه اصل هستی! که این اصل هستی همان سلب و ایجاب بوده و در آن سخنی از ضدین نیست بلکه تنها بحث نقیض مطرح می‌شود نقیض یعنی یقین و شک و بیش از این نسب در اصل هستی نسب دیگری وجود ندارد. و آن نسب همان ملازمه عام و حکم داشتن یا نداشتن است حال که بحث نسب اربعه منحصر در خصوصیات است در این صورت دیگر در نسبت سلب و ایجاب آن بحث نمی‌شود؛ زیرا هر دو کلی قطعاً وجودی می‌باشند نه اینکه یکی امری وجودی و دیگری عدمی باشد، به عبارت دیگر اگر سلب و ایجاب تنها تقسیم و ملازمه عام باشد در این صورت هر تقسیم و نسبتی که مطرح می‌گردد در ذیل ایجاب قرار می‌گیرد، لذا تمام قسم‌های عدمی نسبی می‌گردند و در دایره ایجاب هرگز عدم مطلق

نخواهیم داشت زیرا تنها عدم، همان سلب الحکم (هیچ حکمی ندارم) است و عدم‌های که در درون ایجاب قرار می‌گردند موجب تقسیم آن شده اندراج و عدم اندراج ایجاب را به وجود می‌آورند پس با وجود سلب الحکم و حکم به سلب کلیه عدم‌ها نسبی شده و ما نسب عدمی مطلق نخواهیم داشت؛ لذا نسبت نقیض از بحث خصوصیات و کیفیات خروج موضوعی داشته و باید در سطح ملازمات عام بدان پرداخت. به طور کلی در تعیین نسب اربعه نمی‌توان به حیثیت افراد آنهم به معنای خارجی آن تکیه نمود، بلکه تنها در بین دو کلی ذهنی این نسب مطرح است و لاغیرا بلکه در تعیین این نسب اربعه حالت و یقین منطقی اصل می‌باشد، پس نسبت سلب و ایجاب در ملازمه عامه (یقین منطقی) و نسبت اربعه در خصوصیات (یقین فلسفی) اصل می‌باشد.

اکنون پس از طرح این مباحث مقداری به بررسی رابطه بین دو کلی می‌پردازیم؛

در شرح المعات المشرقیه آمده است:

کلی‌های متباین؛ دو مفهوم کلی که هیچ فرد مشترک نداشته باشند و در هیچ موردی در یک مصداق جمع نشوند این دو مفهوم را متباین گویند و نسب بین آنها را تباین می‌نامند مثل مفهوم درخت و انسان. بین دو قضیه کلی متباین دو قضیه سالبه کلیه

صادق است لذا از بین دو قضیه هیچ انسانی درخت نیست و هیچ درختی انسان نیست این نسبت به وجود آمده است»<sup>۱۴۱</sup>

می بینید که در تباین بین دو ماهیت حکم ایجابی وجود ندارد زیرا این دو در یکدیگر مندرج نبوده و بعبارتی با هم این همانی ندارند. پس حکم در تباین تنها سلبی است. «کلی متساوی» کلی های متساوی در هر دو مفهوم کلی همه افراد و مصادیق آنها مشترک باشد» مثل انسان و متفکر که همه انسانها متفکر و همه متفکرها انسان می باشند. از منظور از تفکر نطق باشد در این صورت از مقایسه بین انسان و جزئی از او این نسب تساوی برقرار گردیده است و این خود محل تامل و سوال است. زیرا این جزء، جزئی از نوع انسان بوده و مقوم ذات آن است اما اگر منظور از تفکر، استعداد و هوش باشد در این صورت همه انسانها با هوش هستند؛ در حالیکه با هوش بودن همه انسانها نیز محل اشکال است! اما به نظر می رسد رابطه بین دو گزاره کلی مشترک معنوی است یعنی در اینجا بحث لفظ و بحث ارتکاز عقلانی مطرح نیست.

برای ملاحظه وحدت تقسیمات نسب اریعه لازم است به مبحث کلیات خمس نیز توجه شود اینکه آیا نوع تمام حقیقت است یا خیر؟ اینکه آیا نوع بسیط است یا مرکب؟ که همگی این مطالب را در مطالب آینده به

<sup>۱۴۱</sup>. منطق نوین ص ۲۱۵

تفصیل مورد دقت قرار خواهیم داد. به طور کلی در بررسی نسب اربعه و امثله آن نکاتی چند به ذهن می‌رسد که به اختصار از قرار ذیل می‌باشد؛  
الف: پیدایش نسب اربعه در دستگاه منطق صوری انتزاعی بوده و تقسیمات آن دارای به یک وحدت منطقی (حتی به کلی مشکک) منتهی نمی‌شوند.

ب: عدم تقدم و تاخر منطقی مباحث کلیات خمس و نسب اربعه در بعض کتب منطقی

اما نسبت بین دو کلی در تقسیمات، تعاریف و حمل‌ها برای طبقه بندی و دسته بندی این گونه است که؛

- نسب بین دو کلی در تقسیمات

الف: نسب بین دو قسم از اقسام تباین است.

ب: نسبت بین هر قسم به مقسمش عموم و خصوص مطلق است.

ج: نسبت بین هر قسم از مقسم خاص، نسبت به مقسم شامل و حاکم بر مقسم‌ها، عموم و خصوص من وجه است.

- نسبت بین دو کلی در تعاریف

الف: تباین است. وجه اشتراک با وجه اختلاف با هم متباین هستند و همچنین جنس و فصل تباین دارند.

- نسبت بین دو کلی در حمل‌ها مشروط به وحدت جهت یا وحدت حیثیت است لذا؛

الف: یا متباین هستند که از یکدیگر سلب می‌شوند.  
ب: یا عموم و خصوص مطلق هستند که به یکدیگر حمل می‌شوند  
(حکماً)  
ج: یا مساوی هستند که به یکدیگر حمل می‌شوند (موضوعاً و حیثیتاً) که  
در این صورت هر دو تحت کلی شامل قرار دارند.

بخش دوم؛ مباحث  
کلی و مُعرف

۳. کلیات خَمس





از این قسمت به بعد مقدماتی را برای ورود به مباحث مبانی منطق صوری که در برگیرنده دو بخش معرف و حجت است، آغاز می‌نمائیم. در این سطح سرفصل‌های ذیل مورد دقت قرار می‌گیرد.

۱. ارتباط بین تقسیمات بخش مبادی و مبانی از طریق مباحث «تعریف، حمل و قضیه»

۲. تبیین صورت‌سازی در حمل، ماده‌سازی در تعریف، و ربط با خارج در قضیه (حمل حمل یا قیاس)

۳. تحدید حدود کلیه مباحث براساس «تعریف»، «حمل» و «قضیه» × علم، فکر و دلالت (به عنوان هدف مطلوب)

منطقیین کلی را به ذاتی و عرضی و ذاتی را به نوع، جنس و فصل و عرضی را به خاصه و عامه تقسیم می‌نمایند و هر یک از نوع و جنس و فصل را به تقسیمات دیگری منقسم می‌نمایند؛ به مجموعه این عناوین

کلیات خمس گفته می‌شود. در این قسمت بیشتر به ریشه این تقسیم می‌پردازیم و در مطالب آینده به جزئیات آن؛ اما مرحوم ملاصدار وقتی که می‌خواهند حمل را توضیح دهند، ابتدا مقدماتی را در مورد تقسیمات ذاتی و عرضی مطرح می‌نمایند.

«هنگامی که می‌گوییم ج، ب است ج، موضوع و ب، محمول است و این گفتار حمل متواطی است که حمل هوهویت نامیده می‌شود یا حملی اشتقاقی است که حمل فی هو و ذی هو نام دارد قسمی از حمل ذاتی اولی و دیگری عرضی متعارف است. حمل ذاتی جایی است که موضوع به حسب ذات و عنوان عین محمول باشد در این صورت اگر موضوع و محمول به اجمال و تفصیل تفاوت داشته باشد، همان مفید است و اگر تفاوتی بین آنها نباشد، مفید نیست. حمل عرضی در جایی است که موضوع از جمله افراد محمول باشد، چه محمول ذاتی و داخل در ذات موضوع بوده و یا عرضی و خارج از آن باشد. حمل در صورت اول بالذات و در صورت دوم بالعرض است...»

شارح لمعات‌المشرقیه نیز با نقل عبارتی از دکارت ارتباط بحث حمل و فکر را مطرح می‌نمایند؛

«مرکبات باید به بسایط تحلیل شوند و روابط بین اجزاء معلوم گردد و هر چیزی که هر گونه وابستگی با مجهول دارد، شناخته آید و نوع بستگی آنها روشن گردد تا مجهول بدست آید. راه کشف مجهولات و تعیین درجه ارزش معلومات شناختن مفردات و کیفیت ترکیب و ضم بسایط به یکدیگر است. تشکیل مُعرفات، (یعنی حدود و رسوم) اولین مرحله ترکیب مفردات و ایجاد حمل است. زیرا حدود و رسوم، محمولات را بیان می‌کنند که نسبت به موضوعات خود رابطه ذاتی دارند یا عرضی لازم موضوع است.»

سپس شارح لمعات ابواب ذیل را مطرح می‌نمایند؛

«محمول ذاتی و عرضی، معنای ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی، معنای دیگر ذاتی، محمول عرضی، ذاتی باب برهان، معنای دیگر عرضی، ذاتی در مقابل عرض قریب، تقسیم دوم

محمول، عرض لازم، عرض مفارق، اقسام عرض لازم، تقسیم سوم محمول، عرض بی واسطه، عرض با واسطه.»

اکنون با بررسی حیثیت شامل بر این تقسیمات و ابواب می توان ربط بین این فصول را با یکدیگر برقرار کرد. علاوه بر این مطلب که می توان همه تقسیمات را به آن حیثیت شامل باز گرداند؛ اما باید سلب و ایجاب هایی که به صورت منطقی ایجاد شده اند، با یکدیگر تداخل (در احکام) پیدا نکرده و مسایل به یک وحدت صوری منتهی شوند و در نهایت بتوان همه این حیثیت ها و تقسیمات را براساس یک ساختار درختی تنظیم کرد. مدعای ما این است که هر آنچه اولین تقسیم باشد، توانایی معرفی شامل ترین حیثیت را نیز دارد؛ ملاصدرا تقسیم عرضی و ذاتی را بعنوان اولین تقسیم مطرح می نمایند، ایشان می گوید: «کلی یا ذاتی است یا عرضی» که مقسم در این تقسیم کلی بوده و اولین حیثیتی که تقسیم به ذاتی و عرضی شده است، ماهیت می باشد. در مباحث فهرست (دوره سوم از مباحث پژوهش تطبیقی) گفته شد که حیثیت اول باید دارای خواص ثبات، کلی و اطلاق باشد؛ علاوه بر این مطلب باید توسط این حیثیت شامل، حد عام یک علم را از علم دیگر مشخص شود یعنی در عام ترین سطح تفاوت بین علم منطقی و سایر علوم و جامع و مانع بودن آن نسبت به مسایل و موضوعات در حیثیت اول معلوم گردد. لذا اولین تقسیمی که می تواند بر ذاتی و عرضی شامل باشد، تقسیم ثابت و متغیر است که بر خلاف تقسیم ذاتی و عرضی تقسیمی بیرونی و حاکم بر علم منطقی است.



ثابت کردن یعنی سلب خصوصیات شخصی که موضوعاً در تحت منطق قرار می‌گیرد و تغییر نیز یا دارای ما یبازاء هست که به آن جزیی و یا دارای ما یبازاء نیست که به آن اعتباری می‌گویند، هر دو قسم اعتباریات و جزییات مربوط به علوم غیر از منطق بوده و از منطق خروج موضوعی دارند. مقسم ثابت و متغیر نیز، مفاهیم و کلیات می‌باشند؛ البته در این منطق که حیثیت اول آن ثبات می‌باشد، مفاهیمی اعتبار دارند که، در آنها ثبات اصل باشد نه مفاهیم به معنای عالم که شامل و ناظر بر جزییات و اعتباریات نیز می‌شود!

اکنون که ثبات و تغییر بعنوان تقسیم عام و تنها تقسیم ثبات است، حال دو نوع احتمال پیرامون تقسیم‌های این مقسم بیان می‌داریم؛

احتمال اول: تقسیم ثبات به ذاتی و عرضی

احتمال دوم: تقسیم ثبات به وحدت و کثرت

در مورد احتمال اول ملاحظه فرمایند:

«معنای اول ذاتی؛ هر محمولی که تمام اجزای ذات یا جزء داخل در حقیقت ذات موضوع و جزء مقوم آن باشد و مفهوم ماهیت موضوع از آن تالیف یافته باشد، به سبب مقایسه با ذات موضوع، ذاتی نامیده می‌شوند. هر محمولی را که با موضوع خود مقایسه می‌کنیم، از چند حالت خارج نیست؛ یا محمول داخل در ذات موضوع یا خارج از آن است و آن که خارج است؛ یا از موضوع خود، قابل انفکاک است یا نیست و هر یک از آن، نشانی‌ها ممیزاتی دارد که از بقیه شناخته می‌شود»

ایشان با مقایسه موضوع و محمول داخل و خارج ذات، به این نتیجه می‌رسند که بعضی اوصاف مقوم ذات هستند که به آنها «داخل» و بعضی از اوصاف غیر مقوم ذات هستند که به آنها «خارج» می‌گوییم که این داخل و خارج نسبت به وحدت ماهیت و ذات می‌باشند نه آنکه از کثرت و مقایسه با ذات به دست آمده باشند؛ هر چند که این سوال مطرح است که این کلی که اوصاف مقوم و غیر مقوم دارد، مرکب است یا بسیط؟

اما فعلاً می‌دانیم که وحدت ذات و ماهیت، حیثیت تقسیم اوصاف داخل و مقوم (ذاتی) و اوصاف خارج و غیر مقوم (عرضی) می‌باشد؛ در اینجا هر چند که در ظاهر، مفهوم ثابت و کلی به ذاتی و عرضی تقسیم شده است (چنانچه ظاهر کلمات ملاصدرا و قوم مشعر به آن است) اما بر همین تقسیم ذاتی و عرضی، حیثیت دیگری که شامل‌تر از این دو است، وجود دارد و آن حیثیت وحدت و کثرت ماهیت می‌باشد. از اینجا احتمال دوم مطرح می‌شود که ثبات ابتدأً به وحدت و کثرت تقسیم می‌شود و سپس تقسیم ذاتی و عرضی یا هر تقسیم دیگری مطرح می‌گردد، اما موضع نزاع و مناقشه بیشتر پیرامون این مساله است که آیا باید قسیم‌های وحدت را ذاتی و عرضی دانست یا آنکه باید قسیم‌های آن را وجه اشتراک و وجه اختلاف بدانیم؟ و یا آنکه وجه اشتراک و وجه اختلاف قسیم‌های ذاتی قرار گیرند.

از مباحث مشهور منطقیین این مطلب به دست می‌آید که، ثبات و تغییر به ذاتی و عرضی و ذاتی به وجه اشتراک و وجه اختلاف تقسیم می‌شوند؛ اما مدعای مختار این است که، اولین تقسیم بعد از ثبات و تغییر، حیثیت وحدت و کثرت است و تقسیم وحدت به وجه اشتراک و وجه اختلاف است؛ پس وحدت نوعیه ماهیت مقسم تقسیمات داخل و خارج (اوصاف مقوم و غیر مقوم) بوده و در اوصاف مقوم (داخل) تقسیم به وجه اشتراک در ذات و وجه اختلاف در ذات می‌شود. پس وحدت ماهیتی که وحدت دارد ابتدا تقسیم به وجه اشتراک (جنس) و وجه اختلاف (فصل) شده، سپس تقسم ذاتی و عرضی در ذیل آن مطرح می‌شود.

ممکن است بگویید که از ترکیب جنس و فصل است که نوع به وجود می‌آید؛ پس نمی‌توان مقسم پیدایش جنس و فصل را ماهیت نوعیه دانست؟

در پاسخ به این مطلب اکتفا می‌کنیم که هر امر ذاتی دارای تمام اوصاف ذیل است:

۱. انفکاک امر ذاتی از افراد چه در خارج و چه در ذهن؛
۲. ذاتی الشی لایکون معللاً؛
۳. امر ذاتی در تعقل، مقدم بر ماهیت ذو ذاتی است و کان ما یسبقه تعقلاً یعنی مثلاً اول باید تصور حیوان ناطق بشود، تا تصور انسان حاصل گردد.

در منطق صوری خوانساری آمده<sup>۱۴۲</sup> امر ذاتی باید واجد هر چند وصف مذکور باشد و الا جز خصوصیت سوم (یعنی تقدم در تعقل) سایر اوصاف در پاره‌ای از عرضیات نیز گفته می‌شود. هر چند این اشکال نیز مطرح است که چگونه می‌توان با ترکیب جنس و فصل تمام ذات را به دست آورد؟

پس تفاوت تقسیم مشهور با تقسیم مختار این است که ما بعد از تقسیم وحدت، تقسیم وجه‌اشتراک و وجه اختلاف در ذات را در نظر می‌گیریم. در حالی که مشهور ثبات را به ذاتی و عرضی تقسیم کرده و تقسیمات جنس و فصل را متاخر ذکر می‌نمایند.

گفته شد که حیثیت اول باید توان پوشش دادن کلیه موضوعات منطق را داشته و در عالی‌ترین سطح حد منطق را نسبت به سایر علوم مشخص نماید؛ علاوه بر این باید این حیثیت شامل تقسیمات و سطوح جدول دلالت را نیز در برگیرد یعنی جایگاه آن در جدول دلالت مشخص باشد. در یک کلام معرفی حیثیت شامل به عنوان زیرساخت ماده سازی (قواعد تعریف و تقسیم) صورت سازی (حمل) و حمل حمل (قیاس) از اهمیت فراوانی برخوردار است؛ لذا پس از معرفی تقسیم ثبات و تغییر (با مقسمیت مفاهیم کلی) به طبقه‌بندی سایر حیثیات، ماده‌سازی و صورت سازی می‌پردازیم.

در مطالب گذشته دو احتمال پیرامون ترتیب این حیثیات معرفی شد، احتمال اول که، از جمع بندی دیدگاه منطقیین و با استفاده از کلمات ملاصدرا در لمعات بدست آمده، به قرار ذیل می‌باشد؛

تقسیم کلی به ذاتی و عرضی و تقسیم ذاتی به وجه اشتراک و وجه اختلاف یا به عبارت دیگر جنس و فصل، همگی در بخش کلیات خمس قرار می‌گیرد اما در نظریه مقبول حیثیات را بر حسب مفهوم ثبات به وحدت و کثرت و سپس در قسیم وحدت به حیثیات داخل (اوصاف مقوم) و خارج (اوصاف غیر مقوم) و در اوصاف مقوم نیز، حیثیات (قسیم‌های) وجه اشتراک و وجه اختلاف در ذات قرار می‌گیرند؛ بدین ترتیب؛ الف؛ ذاتی و عرضی نسبت به سایر حیثیات موخر ذکر می‌شود.

ب؛ وحدت نوعیه که، ماهیتی کلی است ماده اولیه برای ساخت وجه اشتراک و وجه اختلاف (جنس و فصل منطقی) می‌باشد.

بنابراین در ساخت حیثیت شامل باید ابتدا قواعد ماده سازی را منظم و منقح نموده و سپس در صورت‌بندی آنها دقت کرد. حال به بررسی بیشتر حیثیت شامل و قاعده‌مند نمودن کلیات خمس، براساس حیثیت شامل می‌پردازیم. (توجه! بحث در کلیات خمس بلحاظ حمل و کیفیت حمل کلی است)

منطقیین تقسیم ذاتی و عرضی را بعنوان اولین تقسیم شامل و کلی (یعنی تصور کلی) در نظر گرفته‌اند و بر این اساس کلیات خمس را به اوصاف



داخل و خارج (مقوم و غیر مقوم ذات) تقسیم کرده‌اند؛ سپس داخل را به تمام حقیقت و بعض حقیقت و خارج را به عرض عام و عرض خاص تقسیم نموده‌اند، لذا کلیات خمس پایگاهی برای حد، تعریف و تقسیم قرار می‌گیرد. به همین منظور این تقسیم در ساخت و پی‌ریزی کلیات خمس بسیار مهم و اساسی است. در ادامه خواهیم گفت که این حیثیت شامل همان مُعرف بوده و سپس همین معرف پایگاهی برای حجت و حمل قرار می‌گیرد، چه در حمل ساده که باب قضایا است و چه حملِ حمل که قیاس و برهان باشد، از طرف دیگر باید رابطه این حیثیت شامل با مقولات علم، فکر و دلالت در جدول دلالت مشخص شود. با توجه به حساسیت این بحث مرور دوباره ای در کلیات خمس خواهیم داشت.

به طور کلی اولین خصلت حرکت عقل در دستگاه منطق‌صوری اتکاء آن (به اصل انتزاع) می‌باشد؛ به این صورت که برای پیدا کردن وجه اشتراک بین اشیاء از روش انتزاع استفاده می‌شود.

این انتزاع گاه از (کثرت به وحدت) صورت می‌گیرد، یعنی از کثرت‌ها شروع می‌شود، ابتدا مابه‌الاشتراک هر صنف از اشیاء مشخص می‌شود و سپس ما به‌الاشتراک بین ما به‌الاشتراکهای هر صنف معین شده و آن را (نوع) می‌نامند، سپس ما به‌الاشتراک انواع مختلف تا رسیدن به عامترین مفهوم ما به‌الاشتراک ادامه می‌یابد.

و گاه این سیر از وحدت به کثرت صورت می‌گیرد، به این صورت که از عام‌ترین مفهوم شروع شده و با ضمیمه کردن قیود متباینه به آن مفهوم، دایره آن ضیق می‌شود، که تا رسیدن به جزئی‌ترین مفهوم این ضمیمه کردن ادامه می‌یابد. اساسا ما به‌الاشتراک امری است که در همه افراد خودش به نحو برابر وجود دارد و ذاتی آن افراد می‌باشد لذا بر افراد خودش صدق می‌کند. در هر صورت عقل بر اساس روش انتزاع به دنبال دستیابی به جامع ماهوی و حقیقی اشیا است، تا بتواند آن‌ها را دسته بندی، ارزش‌گذاری و در نهایت طبقه‌بندی نماید. هر طبقه‌بندی بر اساس اینکه چه جامعی انتخاب و ارزش‌گذاری شود صورت می‌گیرد؛ پس از دستیابی عقل به جامع وجه اشتراک حقیقی اشیا (یعنی ذات) و وجه اختلاف حقیقی اشیا (یعنی ذاتی) شروع به ملاحظه نسبت ذات و ذاتی می‌نماید در بحث تعریف و معرف ابتدا بیان می‌کنند هر محمولی که بر موضوعی حمل می‌شود یا داخل در ذات و مقوم ذات و ذاتی آن موضوع و یا خارج از ذات و عرضی آن می‌باشد.

محمولی که ذاتی است یا نوع یا جنس و یا فصل بوده و آن که عرضی است یا عرض عام و یا عرض خاص می‌باشد براساس این اصل موضوعه وارد روش تعریف از اشیا و اقسام تعریف می‌شوند، مثلا می‌گویند: تعریف یا تعریف تام و یا تعریف ناقص است، تعریف تام آن است که،

تمام ذاتیات شی (جنس و فصل قریب) در تعریف بیان شود بر خلاف تعریف ناقص که از غیر ذاتیات در تعریف استفاده می‌شود. اکنون به بررسی بیشتر تقسیم ذاتی و عرضی می‌پردازیم: در منطق صوری خوانساری آمده است:

«کلی در تقسیم اول بر دو قسم است: کلی ذاتی و کلی عرضی. کلی ذاتی آن کلی است که داخل حقیقت افراد است و کلی عرضی آن کلی است که خارج از حقیقت افراد است» پس به زعم قوم «ذاتی» کلی است که داخل باشد، سپس این ذاتی را ماهیتی در نظر می‌گیرند که همان نوع می‌باشد»<sup>۱۴۳</sup>

پس ماهیت هر چیز در واقع نوع آن چیز است، یعنی مجموعه‌ی ذاتیات آن چیز است و در ادامه می‌گویند؛ «کلی ذاتی آن کلی است که ماهیت افراد به آن وابسته باشد برخلاف کلی عرضی»

پس بحث کلی ذاتی و عرضی بحث از اوصاف یک شی است حال این اوصاف گاه مقوم شی و گاه غیر مقوم شی است؛ معنای مقوم شی بودن این است که اگر آن وصف را برداریم آن شی از بین می‌رود، و این مقوم شی بودن، نیز به علیت عام (خارجی و ذهنی) باز می‌گردد. یعنی در زمان ایجاد این شی اگر این وصف در این شی نباشد این شی معدوم می‌گردد، مثلاً اگر وصف سیالیت را از آب برداریم در این صورت آب نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس بر حسب کلمات قوم «اوصاف داخل و خارج» به «مقوم و غیر مقوم» تعریف می‌شوند به عبارت دیگر در محل بحث ما،

<sup>۱۴۳</sup>. منطق صوری خوانساری ص ۱۹ همچنین لمعات المشرقیه ص ۹۲

حیثیت داخل و خارج در ارتکاز منطق صوری به مقوم و غیر مقوم تعریف شده است؛ پس، ذاتی به عنوان وصف مقوم (داخل) و غیر ذاتی به عنوان وصف غیر مقوم (خارج) است و لذا هر وقت می‌گوییم «داخل» منصرف به مقوم و ثبات و هر وقت می‌گوییم «خارج» منصرف به عرضی که از بین رفته و تغییر می‌کند، است؛ در نتیجه، ثبات نسبی در داخل بودن و تغییر محض (یعنی عارض شدن در معنی خارجیت) اولین حیثیات را تشکیل می‌دهند. این مطلب نشان می‌دهد که علاوه بر آنکه تقسیم ثبات و تغییر را می‌توان از نسبت بین حدود منطق و سایر علوم جزئی و اعتباری به دست آورد، از حیثیت تقسیمات مشهور منطقیین نیز، می‌توان چنین حیثیت شامل و حاکمی را استخراج کرد. پس ذاتی به عنوان وصف مقوم (داخل) و عرضی به عنوان وصف غیر مقوم (خارج) است.

حال این وصف مقوم یا داخل (در اصطلاح کلی ذاتی مقوم یا نوع ماهیت که حیثیت آن ثبات نسبی است) چگونه در ذهن متصور می‌شود؟ در مطالب گذشته گفته شد که، نوع ماهیت باید مرکب باشد، یعنی در ذهن از دو جزء بسیط تشکیل یافته باشد تا این کلی ذاتی (یعنی نوع ماهیت شی) تعریف شود که این دو جزء بسیط همان وجه اشتراک (جنس) و وجه اختلاف (فصل) می‌باشند. به عبارت آخری در ذهن (نه در خارج) کلی ذاتی مقوم شی را با دو جزء بسیط جنس قریب و فصل قریب به صورت قاعده‌مند تصور می‌کنیم، و سپس با ضمیمه نمودن آنها «نوع ماهیت»

مشخص شود؛ آن تعبیر اولیه از کلی ذاتی مقوم، مربوط به ماهیت و نوع بالاجمال است اما در این قسمت سخن از ماهیت و نوع بالتفصیل بوده و نباید این دو را با یکدیگر خلط نمود، پس براساس این دو ضمیمه ماهیت یک شی تعریف می‌شود هر چند که ماهیت شی حاکم بر جنس و فصل است.

بنابراین با وجود جنس و فصل می‌توان حد اعلی و حد تام کلی ذاتی را تعریف نمود. پس از طرح تقسیمات کلی ذاتی و عرضی سایر ترکیبات آنها مطرح می‌شود مانند: جنس قریب و عرض قریب، عرض عام، عرض خاص، حد تام، رسم ناقص و تام و... لذا در کلیات خمس تعریف ذاتی و عرضی را مطرح کرده‌اند که، این ترکیبات تعریف شوند و سپس با ترکیب کلیات خمس، تعریف، حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص و شرح الاسمی بودن یک تعریف، به وجود آید.

حال نسبت به کلی ذاتی مقوم یا همان نوع ماهیت اشکالات و سوالاتی چند به ذهن می‌رسد؛



سوال اول: آیا با ضمیمه جنس و فصل به یکدیگر، کلی ذاتی مقوم یا نوع ماهیت (تمام حقیقت یک شی) معرفی می‌شود؟ در تبیین این سوال، اینکه وجه اشتراک، امر عامی بین نوع های مختلف است، این امر عام نمی‌تواند به عنوان وجه امتیاز یکی شی محسوب شود؛ بلکه امتیاز شی به اختلاف آن است نه به اشتراک شی! لذا برای ملاحظه وجه اختلاف باید یک

وصف مقوم وجود داشته باشد که همه این اختلافات به این وصف مقوم (وجه اشتراک) باز گردد در حالی که هیچ گاه نمی‌توان اثبات کرد که ما تنها یک وصف مقوم داریم زیرا یک شی ممکن است چندین وصف مقوم داشته باشد و همه این اوصاف برای قوام آن شی لازم باشد؛ لذا امکان کثرت عددی اوصاف مقوم در ملاحظه وجه اختلاف اشیاء امری کاملاً واضح است، مگر آنکه بگویید که وصف مقوم این شی تنها یکی است و وجه اختلاف و امتیاز آن شی به همان یک وصف باز می‌گردد که در این صورت، کشف تمام حقیقت بودن نوع، از ضمیمه یک جزء مقوم و داخل به نام «جنس» و یک جزء خارج و غیر مقوم به نام «فصل»، منتفی و رفع می‌گردد!

سوال دوم: آیا تنوع ماهیت همان مرکب خارجی است یا اینکه نوع تنها ماهیتی ذهنی است؟ به طور کلی وقتی که وصف یک شی را در نظر می‌گیریم این وصف تنها وصف همین شی است پس هیچ دلیل بر اینکه این وصف تمام حقیقت شی را برای ما معرفی کند، نداریم؛ حال علاوه بر اینکه هیچ کدامیک از وجه اشتراک و وجه اختلاف نمی‌تواند تمام حقیقت را معرفی نمایند، ضمیمه کردن این دو نیز نمی‌تواند تمام حقیقت یک شی را معرفی کند، بلکه از آنها تنها یک کل مرکب ذهنی معرفی می‌شود؛ هر چند که این سوال مطرح است که، این کل به چه دلیل یک کل تام است

اگر ما دو جزء از یک شی را به دست آوریم (وجه اختلاف و وجه اشتراک) وضعیت دیگر وصف‌ها چه می‌شود؟! بنابراین نه نوع ماهیت به لحاظ ماده و نه تطبیق آن به حقیقت خارجی، هیچکدام یک، اثبات نمی‌شوند؛ علاوه بر این نقض و ابرام‌ها، هیچ کشفی نیز توسط کلیات خمس و در رأس آنها نوع ماهیت واقع نمی‌شود، بلکه تنها سخن از ارتباط است، یعنی ذهن انسان ابتداً توانسته است که یک ارتباطی برقرار کند و حیثیت یک وصفی را هم انتزاع کند (حیثیت وصفی را با بقیه اشیاء دیگر پیدا کرده است) لذا نوعی که از ضمیمه کردن جنس و فصل به دست می‌آید، تنها یک «اسم» است و این ضمیمه بلا دلیل است؛ پس نوع ماهیت نیز بلا دلیل خواهد بود. در هر صورت نوع ماهیت چیزی بیش از یک اسم نبوده و کاشفیت و تمام حقیقت بودن از آن خارج است. توضیح بیشتر آنکه در دستگاه انتزاعی تعریف بالاثار بوده و با ماهیت انجام می‌گیرد یعنی به وسیله مابه‌الاشتراک‌گیری و مابه‌الاختلاف‌گیری در آثار (حیثیات) ماهیت‌سازی صورت می‌گیرد و در نتیجه این دستگاه با دستیابی به نوع جنس و فصل دسته‌بندی آثار را انجام می‌دهد و بعض حقیقت نوع به وسیله همین جنس و فصل معین گردیده و این امر با ملاحظه آثار مشترک و مختلف بین آن‌ها به دست می‌آید تعینهای ماهوی با تعینهای خارجی نیز کاملاً متفاوتند اما جهت خاصی که با جنس و فصل به دست می‌آید واقعیت خارجی داشته و از این رو وصف مشترک و وصف

مختلف نیز واقعیت و وقوع خارجی دارند و می‌توان گفت واقعیت و آدرس‌بندی اشیا یی که تعین خارجی دارند، تحت تعینات ماهوی قرار می‌گیرند، البته واقعیت وصف مشترک، واقعیتی کلی بوده و واقعیت مصادقی و شخصی نمی‌باشد و تعین آن هم نوعیه می‌باشد. اثر یعنی رابطه یک شی با شی دیگر و همان خصوصیت وصفی است که در جهت خاص گفته شد و در ارتباط اشیا به همدیگر قابل ملاحظه است البته به دلیل واقعی بودن اشیا آثار آنها نیز واقعیت‌دار هستند، این روابط در دستگاه اصالت ماهیت مستقل از هویت موضوع بوده و معنای کلیت آنها جز این نمی‌باشد. این نکته برخواسته از روش فهم و تولید مفاهیم در روش انتزاعی است که تکیه به تفکیک جهات و اخذ جهت خاص به امور کلی از مصادیق می‌باشد، لذا قدرت تبیین جهات متعدد از موضع وحدت را ندارد.

به طور خلاصه اولین حیثیتی که به نحو عام مورد توجه منطق صوری است حرکت عقل می‌باشد، یعنی عقل باید بتواند سنجش نموده تا بطبع صورت و تصدیق و اذعان به نسبت پیدا نماید. پس وقتی علم حاصل می‌شود نفس ارتباط به صورت عام حاصل می‌گردد؛ لذا اصل حرکت عقل و فکر از مسلمات منطق می‌باشد. اما باید بینیم که سنجش عام وابسته و متکی به چه عناصر دیگری است. در این منطق تعطیل شدن یا زنده بودن عقل به وصفی باز می‌گردد که مرکب باشد نه بسیط! بعبارت دیگر اگر



یکسانی محض باشد عقل و دیگر اعضاء نمی‌توانند با جهان ارتباط برقرار کنند، لذا اگر هیچ‌گونه اختلاف و تغیری وجود نداشته باشد، هیچ درکی واقع نمی‌شود؛ لذا وحدت و کثرتی که در این جا مطرح می‌شود به معنای تغیر است نه وجه اختلاف و وجه اشتراک، چرا که وحدت و کثرت در منزلت‌های مختلف معانی گوناگونی دارد، معنای وحدت و کثرتی که در اینجا مطرح است، «کثرت تغیری» و «وحدت بساطتی» است، پس تغیر و اختلاف اولین حکم و حیثیت شامل است و اولین سنجش عام عقل (که بتواند ارتباط برقرار کند) به اختلاف است و با وحدت محض نمی‌تواند ارتباط برقرار کند، یعنی باید عقل حرکت کند و در دریای اختلافات بتواند تصدیق، سنجش عام و ملازمه‌ی عام را انجام دهد، این ملازمه عام نیز ابتدا سلبی است نه ایجابی!

البته این بحث در مباحث دلالت و علم و فکر به نحو عام نیز مطرح می‌شود، یعنی درک تغیری با مقولات جدول دلالت ارتباط دارد، حال وقتی سنجش عام واقع شد و موجب آن گردید که ما منکر علم حصولی به طور مطلق نشویم، این سوال مطرح می‌شود که آیا اولین حکم عقل در خصوصیت است یا در بُود و نبود؟ اگر انسان نسبت به شیئی حالت نداشته باشد پس نمی‌تواند بگوید چیزی هست، این حرکت عقل در جایی است که از سلب بیرون آمده و وارد ایجاب شده است؛ یعنی وارد یقین عام می‌شویم پس بعد از اختلاف عام (که به معنای کیفیت تعین خاصی نیست،

بلکه به معنای سلبی است) اولین حکم عقل گزاره «اذعان به حالت دارم» می‌باشد، یا اولین حکم، حکم به «چیزی هست» می‌باشد، پس معنی بُود و نَبُود، درک از هستی نسبت به این شی می‌شود یعنی سلب شک! با این استدلال، امتناع و اجتماع نقیضین مؤخر از تغایر قرار می‌گیرد، زیرا تغایر یک درک سلبی است ولی اجتماع و ارتفاع نقیضین یک درک ایجابی می‌باشد و از این رو اصل واقعیت بعد از تغایر و مرحله سلبی است، به عبارت دیگر بعد از اینکه سلب الحکم (شک) را بر می‌داریم یقین جای آن را می‌گیرد، حال پس از آنکه نسبت به اشیاء یقین عام پیدا شد، دومین حیثیت، قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین (بُود و نَبُود) می‌باشد.

پس از طرح بحث یقین، علم و ادراک عام سخن از خصوصیت و ماهیت مطرح می‌شود، به طور کلی پس از درک از تغایر یا حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین این موارد مطرح می‌گردند:

۱. می‌توانیم ماهیت و خصوصیات را در طبقه‌بندی‌ها و دسته‌بندی‌های مختلف قرار دهیم، البته برای دسته‌بندی نمودن اندراج موضوعیت دارد.

۲. حکم به صحت و خطاء نسبت به کیفیات پس از درک از اجتماع نقیضین است، یعنی آن تصویری که به قانون و واقعیت و اصل هستی باز می‌گردد، صحیح بوده و در غیر این صورت غیر صحیح و خطاء است و این صحت و خطا باید به یک پایگاه نفس‌الامریه باز گردد.

بنابراین شاخصه صحیح و غلط نه به فرد و نه به مایذاء داشتن هیچکدام باز نمی‌گردد، بلکه تنها به نفس الامر بازگشته و در غیر این صورت خطاء می‌باشد. پس:

۱. فلسفه پیدایش منطق در اصل تغایر نیست، بلکه تغایر حاکم بر منطق است؛

۲. اصل تغایر و اصل ارتفاع و اجتماع نقیضین دو اصل حاکم بر منطق هستند؛

۳. پایه تولید و پیدایش منطق براساس همین دو اصل مذکور شکل می‌گیرد؛

۴. پایگاه صحت و خطاء نظری به نفس الامر باز می‌گردد؛

۵. منطقیین در تطبیق صحت و خطاء به مصداق دچار اشتباه شده‌اند!

بنابراین منطقیین می‌گویند کلی یا ذاتی است یا عرضی (ذاتی به معنای مقوم ذات و عرضی به معنای چیزی که مقوم ذات نیست و اول عارض می‌شود و بعد از بین می‌رود) حال آیا منطق، خصوصیت عرض را از حیث تغیر و تحول تقسیم می‌کند و یا آنکه آن را از حیث ثبات و دسته‌بندی مورد دقت قرار می‌دهد؟ در پاسخ اینکه، همین که ما به دسته‌بندی اوصاف عرضی مبادرت می‌نماییم، خود نشان دهنده آن است که حیثیت ثبات را اصل قرار داده‌ایم؛ زیرا قطعاً یک وصف ثابتی را برای

عروض آن اوصاف و عوارض در نظر گرفته‌ایم؛ لذا وقتی به تقسیم ثبات و تغییر توجه می‌نماییم، «تغییر» موضوعاً از منطق صوری خارج است، زیرا بعنوان موضوع سایر علوم قلمداد می‌شود و همچنین «ثبات» این گونه نیست که به ذاتی تقسیم شود! البته تقسیم ذاتی و عرضی و در ادامه مقوم و غیر مقوم، زمانی مقبول و قابل دفاع است که اوصاف آن را به اصلی، فرعی و تبعی تقسیم نماییم؛ لذا ذاتی و عرضی را به این معنا قبول داریم که تبدیل به اوصاف اصلی، فرعی و تبعی شوند، چرا که با ورود مفهوم ثبات در ذاتی و عرضی تقسیم ذاتی و عرضی نقض گردیده و هم عرضی و هم ذاتی ثابت می‌گردند در این صورت تنها با اوصاف اصلی و فرعی است که می‌توان وجه اشتراک (جنس) و وجه اختلاف (فصل) اشیاء را در کلیات خمس نسبت به یکدیگر مشخص نمود؛ پس نوع ماهیت در کلیات خمس بی‌معنی خواهد بود، زیرا نوع در درک سلبی، اسمی بوده و از آنجا که تصور آن به واسطه ضمیمه جنس و فصل صورت می‌گیرد، دیگر نمی‌تواند تمام حقیقت ذات باشد، لذا در اشتراک اشیاء یک شی را ثابت فرض کرده و به اصلی، فرعی و تبعی تقسیم می‌شود و در نهایت اینکه منطقیین می‌گویند تقسیم ذاتی و عرضی انحصار دارد، نقض می‌گردد زیرا بر حسب مباحث گذشته به این نتیجه رسیدیم که باید ابتداءً تقسیم مقوم و غیر مقوم یا داخل و خارج مطرح شود تا نوبت به تقسیم ذاتی و عرضی گردد، پس اوصافی که مقوم هستند را باید اصلی و سایر اوصاف را فرعی

و تبعی دانست. جدای از این مساله، منطقیین باید معیار خود را در ملاحظه وجه اختلاف و تمایز اشیاء ارایه دهند آیا از روش تجربی و استقرایی استفاده می کنند یا برای آن شاخصه کمی و کیفی ارایه می دهند؟



بخش دوم؛ مباحث  
کلی و مُعرف

۴. تعریف و تقسیم





در مطالب گذشته ابتداً به بررسی تقسیم ذاتی و عرض پرداختیم و بعد از آن وارد نوع، جنس و فصل (کلیات خمس) شدیم یعنی هم از زاویه صورت‌سازی و هم از زاویه ماده‌سازی وارد تحلیل پایه‌های تعریف قضیه و حکم و حمل شدیم؛ علت انتخاب این ورودی این بود که صاحب لمعات از بحث حمل آغاز کرده‌اند (علاوه محفوظ بودن استدلال آن) لذا ما ناچار شدیم مفرداتی که پایه مباحث ایشان را تشکیل داده است را بررسی نماییم تا بتوانیم مسائلی همچون حمل اولی، حمل شایع و حمل مواطاه و حمل بالعرض را مورد دقت قرار دهیم.

منطقیین می‌گویند؛ مباحث منطق در دو بخش مُعرف و حُجّت تقسیم شده‌اند و لذا این مباحث و مفرداتی را که در مطالب گذشته و این قسمت بدانها خواهیم پرداخت، پایه و شالوده‌ی بحث معرف را تشکیل می‌دهند،

با همه این تفصیل و مقدماتی که تاکنون مطرح شد ما به دنبال اثبات این مدعا هستیم که؛

«منطق صوری تنها می‌تواند از تقسیم سخن به میان آورد لذا چیزی به نام تعریف در این دستگاه وجود خارجی ندارد» چرا که برحسب مباحث گذشته به این نتیجه رسیدیم که جنس همان وجه اشتراک و فصل نیز همان وجه اختلاف است و نه به وسیله جنس حقیقت یک شیء مشخص می‌شود و نه وسیله فصل چنین چیزی ممکن است و نه از انضمام جنس و فصل تعریف حقیقت یک شیء بیان می‌شود و هیچ استدلالی برای رد این ادعا وجود ندارد؛ بنابراین اشتراک‌گیری بین چند ذات بیش از یک عملیات انتزاعی نیست! اگر این طور باشد حقیقت یک شیء را نشان نخواهد داد و در «فصل» نیز که منطقیین اثبات کرده‌اند که، وجه اختلاف یک شیء می‌باشد؛ باید ثابت کنند که:

۱. این ذات تنها یک وجه اختلاف دارد و ممکن نیست که بیش از یک فصل داشته باشد.

۲. این وجه اختلاف تمام حقیقت این ذات را از بقیه ذوات مشخص می‌کند، از ضمیمه جنس و فصل نیز تعریف حاصل نخواهد شد، زیرا ترکیب این دو ترکیب عقلانی است و البته از ترکیب عقلانی که انجام یافته است، تنها به طور نسبی درک حاصل می‌شود نه درک مطلق از تمام حقیقت شیء!

در تایید این مطلب شواهدی را از مباحث معرفت شناسی کتاب نهایی الحکمه علامه طباطبایی مطرح خواهیم کرد به اینکه این جنس و فصل تعریف نیست و در مواردی هم که به مُعرف و حُجت و ضابطه تعریف اشاره شده است، همگی ضوابط و شرایط تقسیم می‌باشند. ابتدا دسته‌بندی جدیدی را مطرح می‌نماییم و سپس شواهدی بر رعایت و استفاده این دسته‌بندی در کلمات منطقیین ذکر می‌نماییم؛ اساساً عقل در این دستگاه سه فعل را انجام می‌دهد: «انتزاع، انقسام و اندراج»

در دوره های پژوهشی گذشته از تعریف و تقسیم و برهان سخن گفتیم اما اکنون این تقسیم را تصحیح می‌نماییم و آن اینکه منطق صوری نمی‌تواند، تعریف ارایه دهد، بلکه تنها به انتزاع و ماده‌سازی می‌تواند وارد شود؛ عقل برای آنکه از یک شی ادراکی پیدا نماید، باید این چند فعل را انجام دهد به اینکه ابتداً عقل خصوصیتی را از عینیت یا ذهن و یا روح جدا و منفک می‌کند و بعد به وسیله حیثیتی آن را مورد تقسیم قرار می‌دهد و در نهایت به وسیله برهان حکم آن را معین می‌کند (برهان به صورت ساده از موضوع و محمول سخن می‌گوید و به صورت پیچیده از هوهویت، صغری و کبری بحث می‌نماید) تطبیق این تحلیل از افعال سه گانه عقل در منطق صوری این گونه است که، ابتداً یک معقول اولیه ساخته می‌شود و سپس یک معقول ثانویه از آن به دست می‌آید، که سیر بوجود آمدن اینها

این گونه است: محسوسات، معقولات اولیه، معقولات ثانویه توضیح آنکه معقولات بر دو قسم هستند: معقولات اولیه، معقولات ثانویه، معقولات اولیه عبارت از صور عقلی است که مستفاد از اعیان موجودات باشد، مانند صور ذهنی انسان، حیوان و جسم و جوهر و عرض و واحد و کثیر غیر آن است؛ معقولات ثانوی عبارت از صور عقلی است که مستفاد از معقولات اولیه است مانند کلی، جزئی و ذاتی و عرضی و امثال آن و سپس این مطلب توضیح داده می‌شود که چگونه وجه اشتراک‌گیری انجام می‌گیرد؛ بعد از انجام این فعل از سوی عقل اولین انتزاع که سلب خصوصیت آثار از شی می‌باشد، انجام می‌گیرد، سپس این شی انتزاع شده به ماهیت تبدیل شده و می‌تواند برای فعالیت‌های بعدی موضوع قرار گیرد؛<sup>۱۴۴</sup> خصوصیت این شی انتزاع شده این است که در آن فرض ثبات (به عنوان ما یا ذاء) اصل قرار می‌گیرد زیرا اگر آن شی در حال تغییر باشد به دلیل در حال تغییر بودن آن، عملیات انتزاع واقع نخواهد شد!

پس بحث نوع و جنس و فصل چیزی بیش از ماده‌سازی یا انتزاع است اما آیا واقعاً عملیات انتزاع می‌تواند ارایه تعریف تام نماید یا خیر؟ یا اینکه با به دست آوردن جنس و فصل، هیچ نوع و ماهیتی تعریف نمی‌شود؛ یعنی سوالی که مطرح است این است که بعد از عملیات انتزاع آیا به وسیله وجه اشتراک و وجه اختلاف امکان ارایه تعریف ممکن است یا خیر؟ در

<sup>۱۴۴</sup>. برای تبیین بیشتر رجوع شود به منطق صوری خوانساری ص ۲۸

مطالب گذشته تا حدودی به نقصان عملیات انتزاع در ارایه تعریف پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که ارایه تعریف براساس مکانیزم انتزاع در منطق صوری امری غیر مستدل و ناممکن است بلکه تنها می‌تواند در حد نام‌گذاری و اسم‌گذاری برای تقسیمات و دسته‌بندی‌ها کاربرد داشته باشد.

اکنون با اصل دانستن این مطلب به تبیین دیگر نواقص و اشکالات وارد بر عملیات انتزاع می‌پردازیم: یکی از موضوعاتی که در عملیات انتزاع در منطق صوری مورد غفلت واقع گردیده است مساله الفاظ می‌باشد، و آن اینکه هر چند منطقیین می‌گویند: موضوع منطق متوجه معنا است نه لفظ اما بابتی مستقل را برای الفاظ مطرح نموده‌اند اما نتوانسته‌اند ارتباط آن را با بحث عقلایی به درستی تبیین نمایند چرا که یک بحث عقلایی را نمی‌توان از ارتکاز و پذیرفته‌شده‌های ادبی آن منتزع دانست! جدای از این مطلب، نام و نام‌گذاری اولین آرایش و دسته‌بندی است که به وسیله آن از هرج و مرج جلوگیری می‌شود، به عبارت دیگر اگر به یک شی اشاره کرده و در مورد آن اسمی که حاکی از خصوصیات باشد ذکر نشود، در این صورت محاوره از بین خواهد رفت؛ پس نام‌گذاری امر مهمی است که باید بعد از تعریف یک شی مورد دقت قرار گیرد، حتی نمی‌توان جدای از نام در مورد یک شی تعریف ارایه داد.

اما وقتی سخن از نوع، جنس و فصل مطرح می‌شود با دو مساله مواجه هستیم:

الف: با واقعیت اشیاء مواجه بوده و با آن ارتباط داریم و ارتباطات با اشیاء نیز مساوی نمی‌باشد.

ب: نام گذاری یک مساله حقیقی است که واضع برای اشیاء وضع کرده و مردم نیز آن را پذیرفته‌اند.

پس همانگونه که گفتیم: اولین قدم برای آنکه انسان با عالم خارج ارتباط برقرار نماید به وسیله نام‌گذاری انجام می‌شود و منطقیین نیز این نام‌گذاری را به ماهیت تغییر داده و برای آن نوع، جنس و فصل تعیین نموده‌اند، در حالی که یک نام بیش نبوده و اطلاق ماهیت به آن اشتباه است. البته در مورد کاربرد بحث الفاظ بین فلسفه و منطق تفاوت‌هایی وجود دارد و آن اینکه در فلسفه وقتی از ممکن سخن گفته می‌شود، نظر به حیثیت امکان می‌باشد در حالی که منطق از حیثیت آگاهی بحث می‌شود و این تفاوت در کاربرد بحث الفاظ در فلسفه و منطق وجود دارد. البته در مورد ماهیت (که پایگاه آن اسم و اسم‌گذاری می‌باشد) فلاسفه در تعریف آن می‌گویند: «ماهیت در مرتبه ذاتش نسبت به وجود و عدم مساوی است» این اشکال وارد است که، چنین قضیه‌ای صحیح نیست، زیرا اولین حکم، حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین است یعنی اولین حکم چیزی است که در مورد

هستی‌اش، بالاجمال حکم کرده‌ایم، لذا در قدم اول به امکان شی توجهی نداریم.

اما اشکالات و سوالات عمومی وارد بر روش عمومی ماده‌سازی و صورت‌سازی منطقیین از قرار ذیل است؛

اشکال اول: آیا قبل از آنکه سیر ایجاد مواد و عملیات انتزاع تمام شود، می‌توان وارد تقسیمات حمل شد، چنانچه ملاصدرا در لمعات این گونه آغاز نموده است؟ از دیدگاه ما باید جایگاه ذاتی و عرضی، نوع، جنس و فصل مشخص شود تا در قدم بعد بتوان از حمل بحث نمود، پس باید نفس تعریف بعنوان یک ماده مورد مطالعه قرار گیرد و بعد از آن حمل بعنوان یک صورت مورد تجزیه و تحلیل واقع شود؛ لذا تا نتوان انتزاع را به نحو اجمال انجام دهیم و نسبت بین اوصاف را مورد سنجش قرار دهیم، نمی‌توان از نسبت آن با علت صوری سخن گفته و حکم به حمل شایع کرد.

اشکال دوم: در منطق صوری خوانساری آمده است، «جنس، فصل و نوع و بعضی از احکام آن؛ ماهیت تام کاملی که دارای آثار حقیقی ویژه‌ای می‌باشد از آن جهت که تام است و دارای آثاری است. نوع نامیده می‌شود»<sup>۱۴۵</sup>

به نظر ما این عبارت مشعر به معنای زبان و ارتکاز و ادبیات می‌باشد، همانگونه که قبلاً نیز گفته شد، این «نوع» چیزی بیش از یک «اسم» نیست

<sup>۱۴۵</sup>. منطق صوری خوانساری ص ۲۶۸

چرا که این نوع قابل تصور نبوده مگر آنکه در ابتدا جنس و فصل تصور شود؛ اما اگر معنای اصطلاحی یا تخصصی نوع در نظر باشد که از تصور جنس (وجه اشتراک) و فصل (وجه اختلاف) نوع به دست آمده باشد، در این صورت باید رابطه تقدم و تاخر بین جنس و فصل رعایت شود، یعنی اول جنس و بعد از آن فصل قرار گیرد. لذا نوع اصطلاحی تمام حقیقت نبوده و میان جنس و فصل نیز تنها رابطه تقدم و تاخر وجود دارد. (پس اسمی شدن آن در معنای ساده و ضرورت رابطه تقدم و تاخر میان جنس و فصل در معنای اصطلاحی و اسمی آن مدعی کلی ما است)

اشکال سوم: علامه طباطبایی در مبحث احکام ماهیت (در ذیل دو اشکال نسبت به علت بودن فصل برای جنس و پاسخ به آنها از کتاب نهایی الحکمه) می‌فرمایند؛

«نسبت بین جنس و فصل، فصل حیثیتی است که جنس را تقسیم می‌کند و فصل علت جنس است»<sup>۱۴۶</sup>

این عنوان مشعر به این مطلب است که بحث از تعریف خارج و داخل در تقسیم شده است پس علتی را که در اینجا ذکر می‌کنند، علت انقسام است نه علت تعریف! البته اشکالی دیگری که در این قسمت مطرح است اینکه ایشان فصل را بعنوان علت صورتی و جنس را بعنوان علت مادی

<sup>۱۴۶</sup>. نهایی الحکمه، مرحله احکام ماهیت



برابر می‌گیرند که فعلاً در صدد بررسی آن نیستیم. در قسمت دیگری در مورد رابطه بین نوع، جنس و فصل می‌فرمایند؛

«تقوم جنس به فصل و نحوی آن، از آن چه بیان شد، دانسته می‌شود که جزء اعم ماهیات یعنی جنس بر حسب تحلیل عقلی، متقوم به جزء اخص ماهیات، یعنی فصل می‌باشد»

ایشان اذعان می‌نمایند که این تقوم عینی نیست، بلکه تقومی عقلانی است و تعریف آن را به گونه‌ای تشریح می‌کنند که عقل است که این تقوم را پدید آورده است، عقلی بودن این تقوم، نشان دهنده وجود علیت مفهومی بین فصل و جنس است (فصل علت پیدایش جنس است) لذا در تعریفی که از این ارتباط و تقوم مطرح می‌نمایند در واقع تقسیم محور یافته است نه تعریف! در نهاییه الحکمه، علامه نخست وجود را رها کرده و به ماهیت تکیه می‌کنند در حالی که در ماهیت نیز علیت انقسامی جریان دارد نه علیت تعریفی! بنابراین این عبارات نشان می‌دهد که تعریف نفی شده و تقسیم اثبات شده است.

اشکال چهارم: علامه طباطبایی در ادامه این مطالب می‌فرمایند:

«که جنس همان نوع است در حال ابهام و فصل همان نوع است در حال تحصیل و نوع همان ماهیت تام است با صرفنظر از ابهام و تحصیل»

این که می‌گویند با صرفنظر از ابهام و تحصیل مشعر به اسم بودن نوع است، چرا که ابهام همان وجه اشتراک یا جنس و تحصیل همان وجه اختلاف یا فصل می‌باشد، پس نوع صرفنظر از این ابهام و تحصیل چیزی بیش از اسم نخواهد بود!

اشکال پنجم: علامه می‌فرمایند: این فصل و وجه امتیاز منطقی است نه حقیقی چرا که دستیابی به فصل حقیقی بسیار دشوار است در ارتکاز عرفی لغتی برای فصل حقیقی وجود ندارد. عبارات علامه تصریح به این مطلب دارد که تعاریف جنس و فصل حیثیتی بوده و نمی‌توان تمام حقیقت را از آنها دانست سپس ایشان مواجه این مطلب می‌شوند که چگونه این دو بر این اسم (نوع) حمل می‌شوند «مطلب دوم؛ هر یک از جنس و فصل به حمل اولی بر نوع حمل می‌شوند» پس جنس و فصل تقدم جوهری نسبت به نوع ندارند.

مطلب آخر اینکه وقتی که می‌خواهیم از یک شیء تعریف ارایه دهیم باید ابتدا بود آن شیء را اثبات نماییم که در این منطق بودن شیء به یقین منطقی عام تحلیل می‌شود یعنی انعکاس حیثیت بودن در اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین ظهور پیدا می‌کند، و سپس از حیثیت چیستی و کیفیت (حد داشتن) آن سخن می‌گوییم در چیستی باید کیفیت را از چگونگی جدا ساخته تا ثابت و ساکن شده و بتوان عملیات انتزاع را انجام داد و منظور از نوع همین عملیات و کیفیت است و در مرحله آخر از تغییر و تبدیل آن شیء سخن به میان می‌آید، لذا در منطق یک شیء سه بُعد دارد، حال سوال این است که چرا این منطق از تغییر و تبدیل سخن به میان نیاورده است؟ البته این سوال در موضع علم است نه فلسفه زیرا در فلسفه بحث بر سر

بُود و نَبُود و علت آنها است و لا غیر! بنابراین از یک شی سه نوع تحلیل می‌توان ارائه داد (تحلیل از بود و نبود، کیفیت و تبدیل)

بنابراین در این قسمت توانستیم سه حیثیت تعریف، تقسیم و برهان را به انتزاع، انقسام و اندراج تبدیل نمودیم و سپس وارد بحث حمل شدیم و مجدداً به بررسی این تقسیم پرداختیم، اما تطبیق این سه حیثیت به جدول دلالت این است که در جدول دلالت یک حیثیت شامل وجود دارد که به تحت علیت و غیر تحت علیت مفهومی تقسیم می‌شود و سپس آنکه تحت علیت مفهومی است به سه حیثیت تقسیم می‌شود: یک سیر از کلی به جزئی داریم که به آن انتزاع (نه به معنای استقراء) یک سیر از کلی به جزئی است که انقسام است و یک سیر از مواد به مواد داریم که به آن اندراج می‌گوییم، البته بررسی این تقسیمات در جدول دلالت در بحث فلسفه منطقی انجام می‌شود؛ لذا باید با قرار دادن وجه اشتراک و وجه اختلاف در بالای جدول، حیثیت و مقسم را به دست آورده و سپس شروع به تقسیم نمود تا بتوان احکام اقسام را در تمام زیر مجموعه‌ها جریان و مندرج کرد. در هر صورت در این دستگاه خبری از تعریف نیست! بلکه هر چه هست انتزاع می‌باشد یعنی سیر از جزئی به کلی و این سیر به معنای وجه اشتراک‌گیری است. البته بر این عملیات انتزاع، علیت حاکم است، و پایگاه علیت نیز به نفس الامر باز می‌گردد.



بخش سوم؛ حُجّت  
یا استدلال

۱. حمل و قواعد آن



در مطالب گذشته به بررسی تعریف (ماده سازی یا انتزاع) در منطق صوری پرداختیم و به این نتیجه دست یافتیم که این منطق به غیر از وجه اختلاف و وجه اشتراک، ما ی‌آء دیگری را نمی‌تواند معرفی نماید، بنابراین تعریف به انتزاع یعنی ماده‌سازی محدود گردید. هر چند که در منطق صوری «جنس» را وجه اشتراک و «فصل» را وجه اختلاف و نوع را به صورت ابهام و تحصیل معرفی می‌نمایند؛ اما از این سه تعریف بدست نمی‌آید.

اکنون وارد مباحث صورت‌سازی می‌شویم تا ببینیم که آیا بین ماده‌سازی و صورت‌سازی ارتباطی وجود دارد یا خیر؟ نتیجه این مباحثات در این چند بند ارایه جدولی تحت عنوان، «عناوین مبنایی سطوح معرفت‌شناسی» خواهد بود. خصوصیت این جدول این است که در کنار جدول دلالت (که مکانیزم حرکت فکری در منطق صوری را نشان می‌دهد) این جدول نیز

در بر گیرنده سطوح مبنایی و به منزله کاربرد آن جدول در دسته بندی و طبقه بندی مسایل و موضوعات منطق صوری در سطح اخص می باشد، به عبارت دیگر اگر جدول دلالت سطح عام در حرکت فکری منطق صوری باشد، این جدول حرکت را به صورت خاص نشان می دهد.

بنابراین پس از اتمام مباحث ماده سازی که در برگیرنده عملیات انتزاع و انقسام بود، اکنون به آخرین مهره این دسته بندی یعنی اندراج (از حیثیات صورت سازی) می پردازیم همانگونه که قبلاً نیز مطرح شد، اندراج دارای دو شکل ساده و پیچیده است که صورت اول را مباحث قیاس و هوویت و حمل تشکیل می دهد و صورت دوم مباحث برهانی است. اما در این قسمت به بررسی معنای حمل می پردازیم هر چند به شکل، تبعی و فرعی به بررسی حمل در مطالب گذشته پرداختیم اما در این قسمت حمل موضوعاً مورد سخن ما است.

در لمعات المشرقیه و شرح آن بحث حمل ها به صورت نتیجه مطرح شده است و اجمالاً از آن عبور شده است؛

«هنگامی که می گوئیم ج ب است، ج موضوع و ب محمول است و این گفتار حمل متواطی است، که حمل علی هو یا هو هو نامیده می شود و یا حملی است اشتقاقی که حمل فی هو و ذو هو نام دارد»<sup>۱۴۷</sup>

<sup>۱۴۷</sup>. لمعات المشرقیه ص ۴۹



برای تحلیل فلسفی حمل باید بحث هوویت و تقابل را مورد بررسی قرار دهیم، علامه طباطبایی در مبحث واحد و کثیر (از فصل سوم نهایه الحکمه) بحث این همانی و تقابل را تبیین می‌نمایند: در اصالت ماهیت بحث حمل منحل در مبحث قیاس می‌شود اما در اصالت وجود، حمل منحل در وجود می‌گردد؛

«هویت از عواض وحدت است همان‌گونه که غیریت از عوارض کثرت می‌باشد؛ مقصود از هوویت آن است که دو چیز از جهتی با هم اتحاد و از جهتی با هم مختلف باشند» بنابراین از لوازم بحث حمل مبحث وحدت و کثرت است لذا باید ابتدا این مبحث مورد دقت قرار گیرد. اما فرض منطقی در بحث حمل این است که حملی که انجام می‌شود، صحیح باشد، یعنی هم ماده درست باشد و هم باید حمل صحیح انجام گیرد و اگر هر دو اینها درست باشد، از نظر منطق جلوی خطا گرفته می‌شود و کسی نمی‌تواند، قضیه کاذب را به جای قضیه صادق قرار دهد و به وسیله آن نتیجه‌گیری نماید.

حمل در حقیقت ملاک وحدت و یگانگی بین دو مفهوم متغایر است و هوویت در باب قضایا چیزی جز حمل نیست. ابتدا به تبیین مبحث حمل از دیدگاه موجود می‌پردازیم.

مسئله حمل به دلیل ارتباط با علم تصدیقی انسان به خارج، در فلسفه مقام ویژه‌ای دارد. حمل یکی از مسائل مهم آنتولوژی در فلسفه و یکی از أمهات مسائل فلسفه اسلامی به شمار می‌آید. حمل به معنای این همانی در «هستی» یا «استی» است و به وسیله آن می‌توان رابطه بین اشیاء را

تشخیص داد. اهمیت حمل در این است که رابطه میان ذهن و عین، علم و معلوم و محمول و موضوع را با یکدیگر تبیین می‌کند.

«تا حمل که نشانه هوویت و اتحاد است صورت نگیرد، ممکن نیست میان ماهیاتی که مثار کثرتند اتحاد و یا حتی مقایسه‌ای برقرار کرد»<sup>۱۴۸</sup>

تا حمل نباشد تشکیل قضیه و ارزیابی صدق و کذب آن ممکن نیست، زیرا می‌دانیم که تصور فقط شأنیت نشان دادن ماورای خود را دارد. تصور یک امر خاص یا یک مفهوم کلی به معنی تحقق مطابق آن نیست. واقع‌نمایی تصور در صورتی به فعلیت تبدیل می‌شود که به صورت قضیه و تصدیق درآید و مشتمل بر حکم و نمایانگر اعتقاد به مفاد آن باشد. از دیدگاه حکما ادراکات تصدیقی در کنار ادراکات تصویری می‌تواند واقعیت عینی را به واقعیت علمی مبدل سازد و آن را در پیشگاه داوری و حاکمیت عقل به حضور فراخواند.

«فلسفه نظری استکمال قوه نظری نفس برای نیل و وصول به عقل بالفعل است و این استکمال از طریق علوم تصویری و تصدیقی به اموری که از حوزه احوال و اعمال، بیرون است می‌گردد»<sup>۱۴۹</sup>

بدون حمل حمایت از واقعیات هستی امکان‌پذیر نیست. تشکیل قضیه و قیاس و تفاهم انسانی به وسیله حمل امکان‌پذیر است. اصولی از قبیل «هوهویت»، «وحدت و اتحاد» و اصل «عدم تناقض» و اصل «ارتفاع

<sup>۱۴۸</sup>. رساله حمله صص ۳۵ - ۳۶

<sup>۱۴۹</sup>. الهیات شفا ص ۳

نقیضین» اصولی بنیادی‌اند که اساس تفکرات و علوم انسانی را تشکیل می‌دهند و روشن است که هیچ یک از اینها بدون حمل ممکن نخواهد بود. حتی علوم حضوری بسیط، که هیچ گونه ترکیب و تعددی ندارد، هنگامی که در ذهن؛ یعنی ظرف علم حصولی منعکس می‌گردند به صورت قضیه نمایان می‌شوند؛ یعنی یکی مفهوم ماهوی و دیگری مفهوم هستی؛ و با ترکیب آنها به صورت قضیه هلیه بسیطه از واقعیت خارجی حکایت می‌شود.



## - حقیقت حمل

«حمل در حقیقت ملاک وحدت و یگانگی بین دو مفهوم متغایر است. مفاهیم از آن جهت که حدّ و مرز مخصوص به خود دارند، از یکدیگر جدایند و هیچ‌گونه وحدت و قدر جامعی در میان آنها دیده نمی‌شود. آنجا که حمل تحقق می‌پذیرد وحدت و یگانگی محقق است.»<sup>۱۵۰</sup>

ملاصدار می‌گوید: «هوهویت در باب قضایا چیزی جز حمل نیست. هوهویت از عوارض و متعلقات وحدت و اتحاد است و وحدت هم از عوارض ذاتی وجود است، زیرا که وحدت مساوق با وجود است.»<sup>۱۵۱</sup>

چنان که غیریت از عوارض و احکام کثرت است و از جهت وحدت متّصف به وجود است.

«هوهویت عبارت است از اتحاد وجودی بین دو شیء که به وجهی از وجوه متغایرند، اعم از اینکه در وجود خارجی متحد باشند یا در وجود ذهنی.»<sup>۱۵۲</sup>

<sup>۱۵۰</sup>. رساله حملیه ص ۳۵

<sup>۱۵۱</sup>. شواهد الربوبیه مشهد ۱ شاهد ۴ اشراق ۲

<sup>۱۵۲</sup>. اسفار ج ۲؛ صص ۹۳ - ۹۴

اصل وحدت و اتحاد، یعنی اصل «این همانی» جزء اولیات محسوب می‌شود و عقل بالضروره آن را می‌پذیرد چون از نظر عقل «ثبوت شیء لنفسه» ضروری است همان‌طور که «سلب شیء عن نفسه» نیز ممتنع است. همان‌طور که عقل اصل هوهویت را که لازم لاینفک وحدت است ضروری می‌داند، مفهوم وحدت را هم به عنوان یک تصور بی‌نیاز از تعریف و بدیهی تلقی می‌کند. هوهویت به معنی وحدت نیست، بلکه یکی از عوارض وحدت به شمار می‌آید و در واقع، هوهویت اینهمانی و اتحاد است نه وحدت.

## - حمل تحت چه شرایطی ممکن است؟

تحقق حمل مشروط به دو شرط است: یکی وحدت و دیگری تغایر. محقق طوسی در تجرید الاعتقاد در این باره آورده است: «الحملُ یستدعی اتّحاد الطرفین من وجهٍ و تغایرهما من آخر...»<sup>۱۵۳</sup>

بنابراین حمل هم مشروط به وحدت و هم مشروط به تغایر است. صدر المتألهین نیز در مشاعر صحّت حمل را مبتنی بر وحدت از جهتی و تغایر از جهت دیگر می‌داند و می‌گوید: «انّ صحه الحمل مبناه علی وحده ما و مغایره ما»

در اصل شرط وحدت در حمل اختلاف نظری نیست، زیرا قوام هوویت و حمل به همان اتّحاد است؛ لیکن در اصل شرط تغایر، اختلاف نظر وجود دارد. برخی گفته‌اند که حمل همیشه با وحدت حاصل می‌شود؛ یعنی فقط وحدت، شرط حمل است. از نظر آنان شرط تغایر مربوط به

<sup>۱۵۳</sup>. تجرید الاعتقاد مسئله ۳۶

فایده حمل است و معتقدند حمل در صورتی مفید فایده است که بین موضوع و محمول فرض تغایر ممکن باشد.

بنابراین قول، بدون تغایر بین موضوع و محمول حمل درست است، اما مفید فایده نیست؛ یعنی حمل در صورتی معرفت جدید می‌دهد و بر معلومات مخاطب می‌افزاید که بین موضوع و محمول تغایر باشد.

نتیجه سخن آنان این است که قضیه «انسان انسان است» که به عنوان حمل اولی ذاتی نمایانگر بهترین نوع وحدت است، نه تنها چیزی بر شناخت تصویری خود شخص افاده نمی‌کند، بلکه به دیگران نیز معرفت جدیدی نمی‌دهد. بر این اساس گفته‌اند تغایر بین موضوع و محمول، شرط فایده حمل است نه شرط صحت حمل<sup>۱۵۴</sup>. لازمه این سخن این است که حقیقت حمل چیزی جز هوویت و وحدت نیست و تغایر بین موضوع و محمول دخالتی در حقیقت حمل ندارد. شیخ‌الرئیس در مقابل سخن فوق وحدت را از جهتی و کثرت را از جهتی دیگر شرط صحت حمل می‌داند چنانچه می‌فرماید:

«فالهوهویه هوان يحصل للكثرة وجه وحده من وجه آخر»<sup>۱۵۵</sup>

از نظر او اگر حمل از هر جهتی وحدت داشته باشد و کثرت در آن نباشد قضیه به تمام اجزاء و ارکانش محقق نمی‌شود. زیرا قضیه در صورتی

<sup>۱۵۴</sup>. رساله حملیه ص ۱۲

<sup>۱۵۵</sup>. الهیات نجات ص ۵۴۵، الهیات شفا ص ۳۰۳



ممکن است که از یکسو موضوع و محمول تصور شود و از سوی دیگر به نسبت میان آن دو اذعان شود.<sup>۱۵۶</sup> بر این اساس اگر تغایر نباشد اصولاً حمل امکان‌پذیر نیست و قضیه‌ای هم تشکیل نخواهد شد.

کسانی که تغایر را شرط مفید بودن حمل می‌دانند سخن شیخ را توجیه کرده و می‌گویند: مقصود شیخ بیان شرط صحت حمل و صحت هوهویت نیست، بلکه شیخ می‌خواهد شرط مفید بودن را برای حمل بیان کند. در نتیجه لازم می‌آید از نظر شیخ، اظهر مصادیق هوهویت «حمل شیء بر نفس» باشد؛ ایشان می‌گویند: حقیقت امر این است که مثلاً قضیه «انسان انسان است» بر خلاف آنچه عامه می‌پندارند دارای فایده است و همواره با خود پیامی را حمل می‌کند<sup>۱۵۷</sup> وقتی می‌گوییم: «انسان انسان است» مراد ما این است که ثبوت انسان را برای خودش ضروری بدانیم و نشان دهیم که سلب انسان از خودش جایز نیست؛ یعنی انسان نمی‌تواند انسان نباشد. ممکن است کسی توهم کند که انسان در عین حال که انسان است می‌تواند انسان نباشد برای ردّ این توهم می‌گوییم: انسان از حیث انسانیت بالضروره انسان است و انسان از حیث انسانیت بالضروره غیر انسان نیست. لذا از آنجا که توهم اینکه یک شیء در عین اینکه همان شیء است می‌تواند شیء دیگری باشد در پندار بسیاری از اشخاص وجود دارد، چنین

<sup>۱۵۶</sup>. منطق‌المشرّقین ص ۶۵؛ و همچنین منطق نجات

<sup>۱۵۷</sup>. رساله حملیه ص ۱۴

حملی می‌تواند پیام خود را آشکار کند و پاسخ قطعی به چنین پندارهایی باشد.

با اندکی تأمل روشن می‌شود که در قضیه فوق یک نوع مغایرت وهمی میان انسان به عنوان محمول و انسان به عنوان موضوع فرض شده است که در حمل ضروری انسان بر انسان چنین توهمی دفع می‌شود.<sup>۱۵۸</sup> نتیجه اینکه جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که آنچه می‌تواند موجب صحت حمل در باب قضایا واقع شود، چیزی جز نوعی اتحاد نیست، ولی در این مسأله نیز تردید وجود ندارد که در باب حمل همواره باید نوعی دوگانگی را در نظر گرفت، زیرا اگر نوعی از دوگانگی در نظر گرفته نشود، عنوان حمل معنی خود را از دست می‌دهد و چیزی جز وحدت صرف به جای نمی‌ماند. به این ترتیب باید گفت واقعیت حمل را نه در وحدت و یگانگی صرف می‌توان یافت و نه در کثرت و دوگانگی محض، بلکه حمل یک واقعیت است که همواره دو جهت وحدت و کثرت دارد.

<sup>۱۵۸</sup> رساله حملیه ص ۱۳

## – آیا هوهویت به معنی مطلق اتحاد است یا اتحاد در وجود؟

هوهویت که از ترکیب دو ضمیر «هو» ساخته شده، در اصطلاح به معنی نوعی وحدت یا اتحاد است. این اصطلاح را حکیم ابونصر فارابی در آثار خویش به کار برده و سایر حکما و متکلمین نیز در این باب از وی پیروی کرده‌اند. هوهویت در مقابل غیریت استعمال می‌شود و همان‌گونه که غیریت ملاک کثرت است، هوهویت ملاک وحدت به شمار می‌آید. بسیاری از حکما این کلمه را در معنی مطلق اتحاد به کار برده و از خصوصیت اتحاد سخنی به میان نیاورده‌اند، اما برخی از حکما گفته‌اند هوهویت تنها در موردی صادق است که اتحاد در وجود و میان دو شیء تحقق پذیرفته باشد. کسانی که هوهویت را در معنی مطلق اتحاد به کار برده‌اند، اتحاد و اشتراک میان دو شیء در یک معنی جنسی یا نوعی را از مصادیق آن به شمار آورده‌اند. لازمه این سخن این است که دو فرد از یک نوع یا دو نوع از یک جنس نیز می‌توانند بر یکدیگر حمل شوند. به طور

مثال گفته می‌شود: شخص زید و شخص عمرو دو فردی هستند که در نوع انسان با یکدیگر مشترک و متحدند و چون می‌توان مطلق اتحاد و اشتراک در یک معنی را ملاک حمل و هوهویت دانست، لذا می‌توان گفت: «زید عمرو است در مقام انسانیت» یا «انسان در مقام حیوانیت اسب است» برخی از حکما که به صحت قضایای فوق قائل نیستند برای اینکه با مشکل قائلان به این قضایا مواجه نشوند، هوهویت را به معنی مطلق اتحاد به کار نبرده و آن را به معنی اتحاد در وجود، مقید ساخته‌اند.

کسانی که می‌گویند کلمه هوهویت تنها از نوعی اتحاد در وجود حکایت می‌کند، مخالفتشان با علت عدم حمل فرد بر فرد دیگر که در یک نوع مشترک می‌باشند، روشن می‌گردد. زیرا دو فرد از یک نوع اگرچه همواره در یک معنی نوعی با یکدیگر متحد و مشترکند، ولی هرگز نمی‌توان دو فرد از یک نوع را در وجود خارجی نیز با یکدیگر متحد ساخت. دلیل این امر از نظر آنان این است که یک محمول نسبت به یک موضوع خود همواره باید مطلق و لابلشروط اخذ و اعتبار شود، ولی دو فرد از یک نوع، نسبت به موضوع خود همواره مطلق و لابلشروط نیستند.

بنابراین از این دیدگاه هوهویت چیزی است که همواره از نوعی اتحاد در وجود حکایت می‌کند. فارابی از جمله کسانی است که هوهویت را حاکی از نوعی اتحاد در وجود به شمار می‌آورد. عبارت وی در التعلیقات چنین است:

«الهُوَ هُوَ مَعْنَاهُ الْوَحْدَهُ وَالْوَجُودَ. فَإِذَا قُلْنَا: زَيْدٌ هُوَ كَاتِبٌ؛ مَعْنَاهُ زَيْدٌ مُوجُودٌ كَاتِبٌ «هُوَ» يَسْمَى رَابِطَهُ؛ وَ مَعْنَاهُ بِالْحَقِيقَةِ الْوَجُودَ وَ أَمَّا يَسْمَى رَابِطَهُ لِأَنَّهُ يَرْتَبِطُ بَيْنَ الْمَعْنِيِّينَ»

همان‌گونه که در عبارت مذکور مشاهده می‌شود، فارابی اصطلاح هوهویت را در معنی اتحاد در وجود به کار برده و معنی قضیه زید کاتب را وجود کتابت برای زید به شمار آورده است، لیکن مرحوم آملی در درالفوائد حمل و هوهویت را اعم از مطلق اتحاد یا اتحاد در وجود می‌داند و می‌گوید:

حمل و هوهویت دو اصطلاح دارند که یکی اعم از دیگری است؛ اصطلاح نخست آن، همان مطلق اتحاد دو امر مختلف است و معنی اخص آن اتحاد دو امر در هستی و وجود است

محقق سبزواری نیز از جمله حکمایی است که هوهویت را تنها به معنی اتحاد در وجود نمی‌داند. از نظر او حمل در قضایا با هوهویت مساوی است و هوهویت چیزی جز مطلق اتحاد نیست. وی بر این عقیده است که قید اتحاد در وجود تنها مقتضای «معنی متعارف حمل» در هوهویت است. اگر کسی از معنی متعارف حمل (حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی) صرف‌نظر کند حمل و هوهویت در نظر وی جز مطلق اتحاد چیز دیگری نیست.

حکیم سبزواری بر اساس عقیده‌ای که در باب هوهویت اظهار داشته، حمل میان دو امر متمائل و متجانس را جایز دانسته و بر این عقیده است که دو فرد از یک نوع اگرچه در وجود با یکدیگر متحد نیستند، ولی چون

در یک معنی نوعی با یکدیگر مشترک و متحدند، حمل یکی از آن دو بر دیگری می‌تواند درست و معتبر باشد. وی در شرح منظومه در این باره چنین می‌نویسد:

«کذلک زید و عمرو متخالفان بالعوارض المشخصه متحدان فی الانسانیه لان تمام ذواتهما المشتركه واحد فیمكن ان یقال زید عمرو فی الانسانیه و کذلک الانسان و الفرس متخالفان بالماهیه النوعیه المتحدان فی الحیوانیه، فیمكن ان یقال الانسان فرس فی مقام الحیوانیه و قس علیهما سایر اقسام الهوهویه»<sup>۱۵۹</sup>

نکته قابل توجه اینکه وصف وحدت در جایی که مطلق اتحاد ملاک هوویت دانسته شده است یک وصف حقیقی نیست. به عبارت دیگر، وحدت دو قسم است: یکی وحدت حقیقی که وحدت صفت به حال خود موصوف است و دیگری وحدت غیر حقیقی که وحدت صفت به حال متعلق موصوف است.<sup>۱۶۰</sup> در جایی که وحدت صفت به حال متعلق موصوف است، بین دو امر متغایر وحده مایی وجود دارد. مثلاً وقتی گفته می‌شود: زید و عمرو در مقام انسانیت با یکدیگر متحدند، وصف وحدت برای انسان یک وصف حقیقی، یعنی وصف به حال خود موصوف است، لکن برای زید و عمرو وصف غیر حقیقی است؛ یعنی وصف به حال متعلق موصوف است. لذا بنابر عقیده حکیم سبزواری، همان‌گونه که حمل در امور متمائل و متجانس درست و معتبر است، در امور متساوی و

<sup>۱۵۹</sup>. شرح منظومه ص ۱۰۷

<sup>۱۶۰</sup>. رجوع شود به شواهد الربوبیه ص ۱۰

متشابه و متناسب و متوازی نیز درست است، زیرا آنچه می‌تواند در مورد امور متمائل و متجانس ملاک صحت حمل واقع شود، در مورد امور مشابه و متساوی و مانند آنها نیز متحقق می‌باشد. همه این امور، اموری هستند که در عین اینکه با یکدیگر اختلاف دارند در یک امر واحد با یکدیگر مشترکند و به همین جهت وحدت آنها از نوع وحدت غیر حقیقی به شمار می‌آید.

نتیجه اینکه، براساس اصالت وجود حقیقت حمل همواره علامت وحدت و نشانه یگانگی است. آنجا که حمل تحقق می‌پذیرد وحدت و یگانگی متحقق است. وحدت و یگانگی نیز مساوق وجود به شمار می‌آید. به این ترتیب باید گفت وحدت دائر مدار هستی است. اگر پای هستی در میان نباشد از وحدت و یگانگی نشانی نمی‌توان یافت. مفاهیم از آن جهت که مفاهیم هستند در حدّ ذات از یکدیگر جدایند و هیچ‌گونه جهت وحدت و قدر جامع در میان آنها دیده نمی‌شود. آنچه می‌تواند جهان جدا و پراکنده مفاهیم را با یکدیگر مرتبط کند چیزی نیست جز وجود.





## ۱-۱. اقسام حمل

تقسیم حمل به حمل اوّلی ذاتی و حمل شایع صناعی یکی از تقسیماتی است که در منطق و فلسفه از اهمیت بسزایی برخوردار است.

مفاد حمل اوّلی این است که موضوع همان خود مفهوم محمول است و چون چیزی می‌تواند عین یک مفهوم باشد که خود از سنخ مفهوم باشد، پس در قضیه به حمل اوّلی در ناحیه موضوع همیشه مفهوم آن مورد توجه است و مفاد آن این است که مفهوم موضوع همان مفهوم محمول است و «این همانی» و اتحاد بین دو مفهوم برقرار است.

معمولاً ملاصدرا را مبتکر اصطلاح حمل اوّلی ذاتی به شمار می‌آورند، لکن باید دانست که در کلمات ابن سینا نیز درباره این حمل مطالب بسیار زیادی یافت می‌شود، هر چند که صراحتاً به نام «اوّلی ذاتی» خوانده نشده است.

ابن سینا در بخش منطق اشارات چنین می‌نویسد، «... و قد تكون من المحمولات ذاتیه و...»<sup>۱۶۱</sup> وی همچنین در منطق‌المشرقیین می‌نویسد: «المحمولات بعضها اول و بعضها غیر اول و...»<sup>۱۶۲</sup>

هر چند اصطلاح حمل اولی ذاتی با همین عنوان در آثار منطقی شیخ‌الرئیس به کار برده نشده است، لیکن هم درباره محمولاتی که برای موضوع ذاتی هستند و هم آنها که برای موضوع اولی هستند، به صورت مستوفی بحث و بررسی به عمل آمده است. همان‌گونه که آورده شد، اصطلاح حمل اولی ذاتی برای اولین بار در آثار صدرالمتألهین مشاهده می‌شود. وی در لمعات‌المشرقیه چنین می‌نویسد: «و الحمل اما ذاتی اولی او...»<sup>۱۶۳</sup> همچنین در اسفار می‌نویسد: «... و یسمى حملاً ذاتياً اولياً...»<sup>۱۶۴</sup>

مفاد حمل شایع این است که موضوع، مصداق مفهوم محمول است نه همان خود مفهوم محمول. لذا در حمل شایع در ناحیه محمول همیشه مصداق آن مد نظر است، اما در ناحیه موضوع شرط خاصی وجود ندارد، ممکن است مفهوم آن مراد باشد و ممکن است مصداق آن. در صورت اول مفاد حمل شایع این است که مفهوم موضوع، مصداق مفهوم محمول

<sup>۱۶۱</sup>. اشارات نهج ۱ فصل ۱۰

<sup>۱۶۲</sup>. منطق‌المشرقیین ص ۲۵

<sup>۱۶۳</sup>. لمعات‌المشرقیه ص ۲۵

<sup>۱۶۴</sup>. اسفار جلد اول

است و در صورت دوم مفاد حمل شایع این است که مصداق موضوع، مصداق مفهوم محمول نیز هست.

اصطلاح حمل شایع صناعی نیز از ابتکارات ملاصدراست. البته همان‌گونه که درباره حمل اولی ذاتی نیز اشاره گردید این بدان معنی نیست که درباره این حمل در عبارات سایر حکمای قبل از صدرالمتهلین اشاره‌ای نشده باشد، بلکه مضمون و محتوای این حمل و تفاوت آن با حمل اولی ذاتی را می‌توان حتی در آثار ابن سینا نیز ملاحظه نمود چنانچه وی در منطق‌المشرقیین چنین می‌نویسد:

«و لیس من شرط المحمول علی الشیء ان یکون معناه معنی ما حمل علیه حتی یصح قول القائل الانسان بشر... و لا یصح قوله «الانسان ضاحک»، بل شرطه ان یکون صادقاً علیه و ان لم یکن هوهو»<sup>۱۶۵</sup>

ابن سینا در منطق اشارات نیز صراحتاً به حملهای غیر ذاتی و غیر اولی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«قد تكون من المحمولات... و عرضیه لازمه و عرضیه مفارقه»<sup>۱۶۶</sup>

همان‌گونه که بیان گردید ابتکار اصطلاح حمل شایع صناعی نیز از ملاصدراست. چنانچه وی در مبحث وجود ذهنی در اسفار چنین می‌فرماید:

<sup>۱۶۵</sup>. منطق مشرقیین ص ۱۲

<sup>۱۶۶</sup>. اشارات نهج ۱ فصل ۱۰

« ... اعلم انّ حمل شيءٍ على شيءٍ و اتّحاده معه يتصور على وجهين: احدهما الشايع الصناعى  
المسمى بالحمل المتعارف»<sup>١٦٧</sup>

## - حمل اوّلی ذاتی

ملاصدرا در مورد وجه نامگذاری این حمل به «اوّلی ذاتی» در اسفار چنین می‌نویسد:

«و یسمى حملاً ذاتياً اوّلیاً، إمّا ذاتياً لكونه لایجری و لایصدق الأ فی الذاتیات و إمّا اوّلیاً لكونه اوّلی الصدق او الكذب...»<sup>۱۶۸</sup>

بنابراین، این حمل را از این جهت «ذاتی» می‌نامند که محمول جزء ذات و ماهیت موضوع و یا عین ذات موضوع است و ذاتی باب ایساغوجی نام دارد و از این جهت «اوّلی» گفته شده است که ثبوت هر چیزی برای خود یا ثبوت اجزاء هر چیزی برای خودش بر ثبوت هر چیز دیگری برایش مقدم است.

- معانی مختلف اوّلی؛

---

<sup>۱۶۸</sup>. اسفار ج ۱ ص ۲۹۳

آیا معنی «اوّل» در حمل اوّلی نزد ابن سینا و ملاصدرا به یک معناست؟  
 در پاسخ به این سؤال می‌گوییم:

ابن سینا در منطق‌المشرقیین در باب «فی ترکیب احوال المحمولات بعضها مع بعض» برای «اوّل» سه معنا قائل است و چنین می‌نویسد:  
 «وقد يستعمل لفظ «الاول» فی هذا الموضوع علی معان ثلاثه:

فیقال «الاول» و یعنی به الشیء فی کونه محمولاً علی الشیء بنفسه و «الاول» فی العقل مثل حملنا اعظم من الجزء علی الكل.

و يقال «اوّل» و یعنی به القیاس الی محمولتان یحمل علی الشیء بغلبه المحمول الذی یقال له «اوّل» مثل کون الانسان اولاً من شأنه ان یتعجب، ثم بعد ذلك کونه من شأنه ان یضحک و...

و يقال «اوّل» و یعنی به الشیء الذی لیس یحمل علی الشیء بتوسط شیء اعم منه یكون من حقه ان یكون محمولاً علی ذلك الاعم ثم علی الشیء و لانجد محمولاً اولاً علی هذه الصفة الا الجنس و الفصل و الخاصه و...»<sup>۱۶۹</sup>

از طرف دیگر با بررسی آثار ملاصدرا در میابیم که منظور ایشان از حمل اوّلی این است که تصور موضوع و محمول برای اذعان به نسبت کافی است و حمل در این قضایا، در واقع، از باب حمل شیء بر خودش است که یک امر بدیهی است.<sup>۱۷۰</sup>

با توجه به مطالب بیان شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که اشتراک «اوّل» در اصطلاح حمل اوّلی نزد شیخ‌الرئیس و ملاصدرا اشتراک لفظی است.

– معانی مختلف ذاتی

<sup>۱۶۹</sup>. منطق مشرقیین صص ۲۵، ۲۶

<sup>۱۷۰</sup>. رساله حملیه ص ۱۰

از جمله موارد قابل بررسی در حمل اولی ذاتی این است که منظور از ذاتی در این حمل چیست؟ برای تبیین این امر می‌توان گفت کلمه ذاتی در علم منطق در دو مورد به کار می‌رود و دارای معانی گوناگون است: یکی از موارد استعمال کلمه ذاتی در باب ایساغوجی و کلیات خمس است و مراد از ذاتی در آنجا، مفهوم کلی‌ای است که مقوم ماهیت است و بیرون از معنای آن نیست و آن بر سه قسم است:

۱- نوع که عین ماهیت افراد است.

۲- جنس که جزء ماهیت افراد و تمام مشترک است.

۳- فصل که جزء ماهیت افراد است که یا هرگز مشترک نیست و به نوع خاصی تعلق دارد و یا بعض مشترک است.<sup>۱۷۱</sup>

ابن سینا درباره ذاتی به این معنی می‌نویسد:

«اعلم ان من المحمولات محمولات مقومه لموضوعاته... المحمول الذى يفتر الى الموضوع فى تحقق ماهيته و يكون داخلاً فى ماهيته جزءً منها مثل الشكليه للمثلث او الجسميه للانسان.»

معنای دیگر، ذاتی در باب برهان و تصدیقات است و آن عبارت است از امری که از ذات انتزاع شده و منشأ انتزاع آن فقط ذات است و به همین جهت به ذات منسوب است. ابن سینا درباره ذاتی به این معنی در فصلی تحت عنوان «اشاره الى الذاتی به معنی آخر» در منطق شفا چنین می‌نویسد:

<sup>۱۷۱</sup>. منطق مشرقیین ص ۱۸

«ربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضوع منه، و عنوا به غير هذا المعنى، و ذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته...»

بنابراین ذاتی در باب برهان علاوه بر جنس و فصل، همان عرضی ذاتی در باب ایساغوجی است. مثلاً در باب کلیات خمس، انسان و حیوان و ناطق را برای فرد انسان ذاتی می‌دانند، چه این مفاهیم مقوم افراد انسان می‌باشند، و اموری مانند متعجب و خندان را برای فرد انسان در باب کلیات خمس عرضی می‌دانند. در صورتی که همین مفاهیم عرضی در باب برهان ذاتی است، چه، ذات موضوع در انتزاع این مفاهیم کافی است. به بیان دیگر، ذاتی در باب برهان، علاوه بر ذاتی در باب ایساغوجی (نوع و جنس و فصل) شامل اوصافی است که از ذات موضوع انتزاع شده و بر آن عارض می‌شود.

عوارض ذاتی نیز بر سه قسم است:

۱- عارضی که بدون واسطه چیزی بر معروض عارض می‌گردد؛ مانند تعجب که بر انسان عارض می‌گردد و گفته می‌شود انسان متعجب است برای خود انسان.

۲- عارضی که به واسطه جزء مساوی با معروض بر معروض عارض می‌گردد؛ مانند عروض تکلم بر انسان به واسطه جزء مساوی با آن که ناطق است و می‌گوییم «انسان متکلم است» برای آنکه ناطق است و ناطق جزء انسان و مساوی با انسان است.



۳- عارضی که به واسطه امری که خارج از معروض و مساوی با آن است بر معروض عارض می‌گردد؛ مانند ضحک که بر انسان عارض می‌شود به واسطه تعجبی که خارج از انسان و مساوی با آن است و می‌گوییم «انسان خندان است» برای آنکه تعجب می‌کند و تعجب امری است خارج از انسان و مساوی با آن است و به همین جهت درست است که گفته شود هر انسانی تعجب می‌کند و هر تعجب‌کننده‌ای انسان است. این سینا در منطق‌المشرقین نیز درباره معانی مختلف ذاتی به بررسی پرداخته و چنین می‌نویسد:

«كما انّ المحمول الأوّل قد يقال على وجه فكذاك المحمول على الشيء بذاته و لما هو يقال على وجوه...»<sup>۱۷۲</sup>

پس از بررسی معانی مختلف ذاتی می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که: هم این سینا و هم ملاصدرا، ذاتی را در باب حمل به هر دو معنا به کار برده‌اند؛ یعنی هم برای حمل اوّلی از کلمه ذاتی استفاده کرده‌اند و هم برای حمل شایع، با این تفاوت که در یکی از «ذاتی» باب ایساغوجی استفاده کرده‌اند و در دیگری از «ذاتی» باب برهان.

پس از بیان انواع معانی ذاتی، به بررسی لفظ ذاتی و تعریف آن — با توجه به معانی مختلف آن — می‌پردازیم.  
— ذاتی در باب ایساغوجی و وجه تسمیه آن

<sup>۱۷۲</sup>. منطق مشرقیین ص ۲۷

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات می‌نویسد: نظر اکثر منطقیان درباره تعریف ذاتی آن است که جزء ذات و مقوم ذات بوده و ترکیب ذات از آن فراهم شده باشد؛ مانند جنس و فصل نسبت به نوع. بنابراین اطلاق ذاتی بر خود ذات و ماهیت نوعی نادرست است، چه ذاتی به ذات منسوب است و نسبت دادن ذات به خود، بی‌معنی و امری نامعقول است. برخی دیگر از منطقیان می‌گویند: ذاتی در باب تصورات آن است که بیرون از معنای ذات نباشد و آن بر سه قسم است:

۱- خود ذات و ماهیت نوعی؛

۲- جنس و تمام مشترک؛

۳- فصل که جنس و فصل اجزای ذاتند.

ایشان در توجیه «یای» نسبت و معقول نشان دادن آن می‌گویند: بدان سبب به خود ذات، ذاتی گفته می‌شود که بر جزئیات خود محمول است و بدین ملاحظه ذاتی افراد خود می‌باشد.<sup>۱۷۳</sup>

- تعریف ذاتی باب برهان

همان‌گونه که گذشت، نسبت ذاتی باب برهان به ذاتی باب ایساغوجی عموم و خصوص مطلق است. بنابراین، اگر ذاتی باب برهان را تعریف کنیم، تعریفی جامع ارائه داده‌ایم. ابن سینا تعریف جامع ذاتی را که هم شامل تعریف ذاتی در باب ایساغوجی می‌شود و هم شامل تعریف ذاتی

<sup>۱۷۳</sup>. شرح اشارات صص ۱۶ - ۱۷

در باب برهان، چنین ارائه می‌کند: ذاتی در باب برهان به چیزی گفته می‌شود که در حدّ موضوع — موضوع علم — آورده شود یا در حدّ آن موضوع — موضوع علم — ذکر گردد. پیداست که شق اول تعریف بیان «ذاتیات» در باب تصورات و شق دوم آن بیانگر عوارض ذاتی است و ذاتی در باب برهان هر دو قسم را دربردارد.<sup>۱۷۴</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اساس الاقتباس می‌گوید:

پس چون خواهند که این دو ذاتی را به این هر دو مفهوم در یک رسم جمع کنند، گویند: ذاتی موضوع چیزها بود که حدّ موضوع آن را یا حدّ آن موضوع را شامل باشد.<sup>۱۷۵</sup>

با این همه، حاج ملاهادی سبزواری جامع‌ترین تعریف را برای امر ذاتی ارائه می‌کند. وی در بخش منطق منظومه می‌نویسد:

ذاتی شیء لم یکن معللا و کان ما یسبقه تعقلا و کان ایضاً بین الثبوت له و عرضیه  
اعرفن مقابله

ایشان ذاتی را به سه خاصیت روشن آن تعریف می‌کند که به ترتیب عبارتند از:

- ۱- معلل نبودن به غیر و بی‌نیازی از سبب؛
- ۲- مقدم بودن بر ماهیت ذوالذاتی در تعقل؛

<sup>۱۷۴</sup>. برهان شفا صص ۱۲۵ - ۱۳۴

<sup>۱۷۵</sup>. اساس الاقتباس صص ۳۸۰ - ۳۸۴

۳- بَیِّن الثبوت بودن برای شیء.

ابن سینا در منطق اشارات برای تمییز امر ذاتی از غیر ذاتی می نویسد:  
باید خوب توجه کنید به مفاهیمی که بر اشخاص حمل می شوند، اگر رفع آنها باعث از میان رفتن اشخاص بشود، آنها را ذاتی می نامیم و اگر رفع آنها موجب چنین امری نگردد، آنها را عرضی خوانیم.

به عنوان نمونه وی درباره ذاتی بودن شکل برای مثلث می گوید: «فتقر فی تصور المثلث مثلثاً الی ان نمتنع عن سلب الشکلیه عنه»<sup>۱۷۶</sup>

عبارات شیخ الرئیس در این باره در شفا نیز چنین است:

فقد بان اختلاف ما بین الحيوان و الناطق و الانسان الی الاشخاص و بین نسبه الاعراض الیها، فان نسبه الاولى اذا رفعتها، اوجب رفع الشخص، و اما نسبه الثانية فنفس رفعها لا یوجب رفع الشخص...<sup>۱۷۷</sup>

- نمونه های حمل اولی ذاتی

چنان که گذشت، حمل عبارت است از اتحاد دو امر مختلف. اگر دو امر متغیر اتحادشان در مفهوم و ماهیت و اختلافشان در اجمال و تفصیل و یا به اعتبار باشد حمل بین آنها، حمل اولی ذاتی نامیده می شود.

«و ثانيهما ان یعنی به ان الموضوع هو بعینه نفس ماهیه المحمول و مفهومه بعد ان یلحظ نحو من التغایر ای هذا بعینه عنوان ماهیه ذلك، لان ان یقتصر علی مجرد الاتحاد فی الذات و الوجود...»<sup>۱۷۸</sup>

<sup>۱۷۶</sup>. منطق اشارات نهج ۱ فصل ۱۰

<sup>۱۷۷</sup>. شفاء صص ۳۲ - ۳۳

مفاد حملی اوّلی ذاتی آن است که موضوع و محمول در مفهوم متحدند، در چنین حملی اتحاد در وجود به تنهایی کافی نیست، بلکه باید ماهیت موضوع عین ماهیت محمول باشد.<sup>۱۷۹</sup>

حمل اوّلی ذاتی در مواردی یافت می‌شود که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم:

۱- حمل حدّ تام بر محدود: مانند «انسان حیوان ناطق است» و «خط کمیت متصل قارالذات یک بعدی است». در این موارد، مفهوم موضوع همان مفهوم محمول است و اختلاف میان آن دو تنها در اجمال و تفصیل است؛ یعنی محدود و معرّف به نحو اجمال بر یک ماهیت دلالت دارد و حدّ تام ماهیت را به نحو تفصیل بیان می‌کند. ففی حمل الحد علی الحدود و هو الحمل الاوّلی الذی مفاده الهوویه مفهومأ و الاّتحاد ماهیه، التّغایر بالاجمال و التّفصیل و هو تغایر جلی.

۲- حمل شیء بر خودش: مغایرتی که در این قسم میان موضوع و محمول برقرار است مغایرتی اعتباری است؛ در جایی که ممکن است توهم شود «انسان انسان نیست» گفته می‌شود «انسان انسان است». علامه طباطبایی (ره) در بدایه‌الحکمه وجه صحّت چنین حملی را دفع توهم مغایرت می‌داند. می‌توان گفت وجه صحّت حمل در چنین موردی

<sup>۱۷۸</sup>. اسفار ج ۱ ص ۲۹۳

<sup>۱۷۹</sup>. شواهد الربوبیه مشهد ۱ شاهد ۲ اشراق ۶

مغایرت و اختلافی است که بین موضوع و محمول وجود دارد به این نحو که عقل یکبار مفهوم «انسان» را به عنوان موضوع لحاظ می‌کند و دوباره آن را به عنوان محمول در نظر می‌گیرد و سپس محمول را بر موضوع حمل می‌کند.

فایده و اثر حمل شیء بر خودش، در واقع، برای دفع توهم مغایرت است؛ یعنی شرط مفید بودن حمل است نه شرط صحّت مقصود. از اینکه گفته می‌شود اختلاف در قضیه «انسان انسان است» اعتباری است، همین است.

۳- حمل جنس بر نوع: در چنین حملی مفهوم جنس با مفهوم نوع متحد است، اختلاف جنس و نوع در ابهام و عدم ابهام است. جنس همان نوع است که به شرط ابهام اعتبار شده است و نوع همان جنس است در صورتی که لابلش شرط از ابهام اعتبار شده است. در واقع، جنس به طور مبهم همان نوع است و نوع به طور محصل همان جنس است. منظور از تحصل نوع، تحصل مفهومی است نه تحصل مصداقی، زیرا نوع چون قابل صدق بر افراد کثیر است لذا از نظر مصداقی مبهم است.

مرحوم مظفر (ره) حمل جنس را بر نوع حمل شایع صناعی می‌داند، در حالی که صدرالمآلهین چنین حملی را حمل اولی ذاتی می‌داند. سرّ مطلب این است که نوع و جنس و فصل هیچ گونه تفاوتی با هم ندارند و تنها تفاوتی که بین آنها وجود دارد، تفاوت اعتباری است. نوع نسبت به ابهام و

تعیّن «لابشرط» است و جنس نسبت به ابهام «بشرط شیء» است و فصل نسبت به ابهام «بشرط لا» است.<sup>۱۸۰</sup> اگر جنس را به عنوان یک مفهوم متحصّل در نظر بگیریم، نمی‌توانیم به آن جنس اطلاق کنیم و لازم است از آن به «نوع متوسط» تعبیر نماییم، زیرا نوع متوسط یک مفهوم متحصّل و متعین است به خلاف جنس که به نحو «لا علی تعین» بر انواع مختلف دلالت دارد.

۴- حمل فصل بر نوع: همان‌طور که در قسم سابق توضیح دادیم، مفهوم فصل همان مفهوم نوع است و اختلاف میان آن دو بالاعتبار است. به این معنا که اعتبار فصل «بشرط تحصّل» است و نوع لابشرط از تحصّل می‌باشد.





## - حمل شایع صناعی

صدر المتألهین در اقسام حمل در مبحث وجود ذهنی می فرماید:

اعلم انّ حمل شیء علی شیء و اتّحاده معه يتصور علی وجهین:

احدهما الشایع الصنایعی المسمی بالحمل المتعارف: و هو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع و المحمول وجوداً؛ و يرجع الی کون الموضوع من افراد مفهوم المحمول، سواءً كان الحكم علی نفس مفهوم الموضوع كما فی القضیه الطبیعیه او علی افراده كما فی القضايا المتعارفه من المحصورات او غيرها و سواءً كان المحکوم به ذاتياً للمحکوم علیه و يقال له الحمل بالذات، او عرضياً له و يقال له الحمل بالعرض. و الجمیع یُسمى حملاً عرضياً و ثانيهما...»<sup>۱۸۱</sup>

یعنی حمل شایع صناعی که به حمل متعارف موسوم است، عبارت است از مجرد اتحاد موضوع و محمول در وجود، و حقیقت آن این است که موضوع از افراد محمول می باشد، خواه این مصداق و فرد در ذهن تحقق داشته باشد، خواه در خارج؛ یعنی گاهی است که موضوع مفهومی بیش

<sup>۱۸۱</sup>. اسفار جلد اول

نیست و عیناً همان مفهوم از افراد حقیقی محمول است، در این مورد مصداق ذهنی، فرد یک معقول ثانی منطقی واقع می‌شود که این شأن قضایای طبیعی است و گاهی دیگر موضوع از افراد خارجی و عین محمول است، در این مورد مصداق خارجی، به عنوان فردی که معقول اول، در قضایای محصوره و مهمله و شخصیه نمود پیدا می‌کند و باز در حمل شایع صناعی گاهی محکوم‌به (محمول) ذاتی محکوم‌علیه (موضوع) است و آن را حمل شایع بالذات می‌نامیم و گاهی دیگر محکوم‌به عرضی محکوم‌علیه است و آن به حمل شایع بالعرض موسوم است تمامی اقسام حمل شایعی که ذکر شد، به حمل عرضی مشهور است.

وجه تسمیه این حمل، به حمل شایع صناعی آن است که این حمل، اولاً شیوع و رواج دارد. چه، غالب قضایایی که در میان مردم ردّ و بدل می‌شود، قضایایی است که تنها بیانگر اتحاد موضوع و محمول در وجود می‌باشد. ثانیاً، تمام قضایایی که مسائل علوم و صناعات گوناگون را تشکیل می‌دهد، مشتمل بر این نوع حمل است، زیرا در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم بحث می‌شود و عرض ذاتی، محمولی بیرون از ذات موضوع است که بدون واسطه در عروض بر آن حمل می‌گردد؛ و لذا حملش بر آن به صورت حمل شایع است. حمل شایع صناعی در مواردی یافت می‌شود که به آنها اشاره می‌کنیم:

- محمول ناظر بر طبیعت موضوع باشد

موضوع که یکی از افراد و مصادیق محمول است، فرد یک معقول ثانی منطقی واقع شود که این شأن قضایای طبیعیه است. همان‌گونه که مشاهده کردیم عبارت ملاصدرا در اسفار در این باره چنین است:

«كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية...»<sup>۱۸۲</sup>

آنچه در این‌گونه حمل شایع مورد بررسی واقع می‌شود، چیزی جز معقول ثانی به اصطلاح منطقی آن نیست. کلیه مسائل فن منطق را این‌گونه قضایا تشکیل می‌دهند. مانند اینکه گفته می‌شود: «مفهوم یا کلی است یا جزئی»؛ یعنی اینکه مفهوم و معنی‌ای که در ذهن هست یا دارای این صفت است که قابل انطباق بر کثیرین است یا دارای این صفت است که قابل انطباق بر کثیرین نیست. جزئیت و کلیت، هر دو، وصف برای معانی و مفاهیم هستند آن هم فقط در ذهن. گاهی از قضایای منطقی به این نحو تعبیر می‌کنند که عروض محمول بر موضوع و اتصاف موضوع به محمول، هر دو، در ذهن تحقق مییابد.

همچنین وقتی گفته می‌شود «کلی یا ذاتی است یا عرضی، کلی ذاتی یا جنس است یا فصل یا نوع»، همان‌گونه که در این مثالها مشاهده می‌شود عروض ذاتی بودن یا عرضی بودن بر مفهوم کلی و اتصاف کلی به دو صفت ذاتی بودن یا عرضی بودن چیزی است که تنها در عالم ذهن تحقق می‌پذیرد.

لذا می‌توان اذعان نمود که همه مفاهیم منطقی که در باب قضایا به کار می‌رود و همچنین سایر مفاهیمی که در ابواب دیگر علم منطق — از قبیل: حجت، برهان، قیاس، صغری، کبری، نتیجه — به کار برده می‌شود از معقولات ثانی منطقی است؛ بر این اساس قضایای منطقی از جمله مصادیق حمل شایع صناعی به شمار می‌آید.

### — محمول، ناظر به افراد موضوع باشد

موضوع که یکی از افراد و مصادیق محمول است، فرد یک معقول اول واقع شود. عبارت ملاصدرا در اسفار در این باره چنین است:

«کون الموضوع من افراد مفهوم المحمول... کان الحکم علی افراده کما فی القضايا المتعارفه من المحصورات او غیرها»<sup>۱۸۳</sup>

### — محمول، ذاتی موضوع باشد

«کان المحکوم به ذاتياً للمحکوم علیه و يقال له الحمل بالذات»<sup>۱۸۴</sup>

این حمل نیز به دو دسته تقسیم می‌شود:

<sup>۱۸۳</sup>. اسفار ج ۱

<sup>۱۸۴</sup>. اسفار ج ۱ ص ۷

## – حمل لوازم ماهیت بر ذات

حمل لوازم ماهیت بر ذات از قبیل اینکه «چهار زوج است» و «مجموع زوایای مثلث دو قائمه است». منظور از ذاتی در اینجا ذاتی باب برهان است نه ذاتی باب ایساغوجی.

ابن سینا نیز در منطق شفا چنین می‌نویسد: «و قد تكون من المحمولات ذاتیه و عرضیه لازمه و عرضیه مفارقه»<sup>۱۸۵</sup>

شیخ‌الرئیس در منطق اشارات نیز محمولاتی را که برای موضوع عرضی لازم هستند ذاتی می‌داند و در این مورد می‌نویسد:

«اشاره الی الذاتی بمعنی آخر: ربما قالوا فی المنطق ذاتی فی غیر هذا الموضوع منه و عنوا به غیر هذا المعنی و ذلك هو المحمول الذی يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته... و هذا القبیل من الذاتیات یخص باسم الاعراض الذاتیه...»<sup>۱۸۶</sup>

لذا می‌توان گفت یکی از نمونه‌های حمل شایع بالذات که در آن محمول برای موضوع ذاتی می‌باشد، حمل لوازم ماهیت بر ماهیت است. بر این اساس، حمل لوازم چه به معنای بین و یا غیر بین و چه بالمعنی الاخص و یا بالمعنی الاعم بر موضوع را می‌توان از مصادیق و نمونه‌های حمل شایع صناعی بالذات دانست. برای توضیح بیشتر، به اختصار، به تعریف انواع لوازم اشاره‌ای می‌شود:

<sup>۱۸۵</sup>. منطق شفا فصل ۱۰ نهج ۱

<sup>۱۸۶</sup>. اشارات نهج ۱ فصل ۱۵

لازم بیّن: هرگاه تصور «ملزوم»، مستلزم تصور «لازم» باشد چنین لازمی را «لازم بیّن بالمعنی الاخص» گویند؛ مانند چهار زوجیت که از تصور عدد چهار، تصور زوجیت لازم می‌آید. و هرگاه تصور ملزوم و لازم و تصور نسبت میان آن دو، مستلزم اذعان به ملازمه باشد آن را «لازم بیّن بالمعنی الاعم» گوئیم؛ مانند تصور حاتم و سخاوت.

لازم غیر بیّن: هرگاه لازم، به هیچ یک از دو معنی بیان شده بیّن نباشد، بلکه لزوم آن پنهان و پی بردن به آن محتاج به علایم خارجی و قراین باشد چنین لازمی را غیر بیّن خوانند؛ مانند تصور مثلث و دو قائمه بودن آن. عین عبارات شیخ‌الرئیس در منطق اشارات چنین است:

« و اما اللازم غیر المقوم و یخصّ باسم اللازم — و ان كان المقوم ایضاً لازماً — فهو الذی یصحب الماهیه و لایكون جزءً منها. مثل کون المثلث مساوی الزاویا القائمتین، هذا و امثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقایسات لحوقاً واجباً و لكن بعد ما یقوم المثلث باضلاعه  
الثلاثه...»<sup>۱۸۷</sup>

شیخ‌الرئیس شبیه عبارات فوق را نیز در منطق‌المشرقیین به صورت ذیل ذکر می‌کند:

«و اللازم هو الذی لابدّ من ان یوصف الشیء بعد تحقق ذاته، علی أنّه تابع لذاته، لا أنّه داخل فی حقیه ذاته. و مثال اللازم کون المثلث مساوی الزاویا لقائمتین و خواص اخرى من النسبه له

<sup>۱۸۷</sup>. منطق اشارات نهج ۱ فصل ۱۲

الی اشیاء غیر متناهیہ... مثل کونها نصفاً من مربع و ثلثاً من آخر و ربعاً من آخر، و کذلک اشیاء  
اخری من احوال المثلث لانہایہ لها»<sup>۱۸۸</sup>

بدین ترتیب می‌توان گفت: قضایایی از قبیل «مجموع زوایای مثلث برابر دو قائمه است» یا «عدد چهار زوج است» یا «کل بزرگتر از جزء است» و «حاتم سخاوتمند است» جملگی از مصادیق حمل شایع صنایع بالذات می‌باشند. لازم است ذکر شود که تفاوت ذاتی در حمل شایع بالذات با ذاتی در حمل اولی ذاتی همان تفاوت ذاتی باب برهان با ذاتی باب ایساغوجی است.

### - حمل طبیعت بر فرد یا حمل ماهیت بر فرد بالذات

یکی دیگر از موارد حمل شایع بالذات عبارت است از اینکه موضوع قضیه یک فرد بالذات برای محمول به شمار آید. این مسأله یکی از مسائل بدیع فلسفی است که ملاصدرا در دو بخش از کتاب اسفار یکی در باب مواد ثلاث و دیگری در باب وجود ذهنی و همچنین در مشاعر مشعر<sup>۳</sup> شاهد ۱ مطرح ساخته و پیروان وی نیز مانند حاجی سبزواری و آقا علی مدرس زنوزی در برخی موارد آن را مورد بررسی قرار داده و در حلّ مسائل از آن استفاده برده‌اند.

<sup>۱۸۸</sup>. منطق مشرقیین ص ۱۴

پایه و اساس این حمل، این قاعده فلسفی است که در اسفار بیان شده است:

«کل ما صحّ علی الفرد صحّ علی الطبیعه من حیث هی»<sup>۱۸۹</sup>

این قاعده می‌گوید هر آنچه بر فردی از افراد طبیعت یک شیء قابل حمل باشد بر نفس طبیعت آن شیء نیز قابل حمل است. مقصود از طبیعت که در این قاعده به کار برده شده، همانا ماهیت لابشرط مقسمی است که از هرگونه قید و شرط، حتی قید لابشرط بودن منزه است. حکما پس از تقسیم ماهیت به حسب اعتبار به اقسام سه‌گانه — ماهیت بشرط شیء یا مخلوطه، ماهیت بشرط لا یا مجرد و ماهیت لابشرط یا مطلقه — که بر اساس حصر عقلی انجام گرفته است، این مسأله را مطرح کرده‌اند که آیا کلی طبیعی که عبارت است از اصل طبیعت و صرف حقیقت یک شیء با کدام یک از اقسام ماهیت قابل انطباق است؟

آنچه محققین از حکما در این باب گفته‌اند این است که کلی طبیعی و صرف حقیقت یک شیء با هیچ یک از اقسام سه‌گانه ماهیت قابل انطباق نیست، بلکه کلی طبیعی عبارت است از ماهیت لابشرط مقسمی که نسبت به همه اقسام سه‌گانه، لابشرط است و از هرگونه قید و شرطی، از هر جهت عاری و منزه است؛ زیرا مقسم، اگر نسبت به اقسام لابشرط نباشد هرگز قابل تقسیم به آن اقسام نخواهد بود.

<sup>۱۸۹</sup>. اسفار ج ۱ ص ۱۰۷



محقق تفتازانی در تهذیب المنطق درباره این قاعده می‌نویسد: «والحق انّ الطبیعی بمعنی وجود اشخاصه»<sup>۱۹۰</sup>

دلیل این قاعده این است که کلی طبیعی که عبارت است از ماهیت لابشرط مقسمی عین فرد است. بنابراین، آنچه بر فرد صحیح و قابل حمل است بر طبیعت آن فرد نیز صحیح و قابل حمل است؛ چنان‌که حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه بر جلد اول اسفار در مقام اعتراف به صحّت مدلول قاعده می‌گوید:

«و سرّه انّ اللابشرط و لا سیما المقسمی عین الفرد فصحه شیء علی الفرد عین الصحه علی الطبیعه»<sup>۱۹۱</sup>

حاجی سبزواری در حاشیه بحث وجود ذهنی اسفار نیز می‌نویسد: «... انّ حیثه کلّیته بعینه حیثه شخصیته...»<sup>۱۹۲</sup>

### - محمول، عرضی موضوع باشد

یکی دیگر از انواع حمل شایع صناعی، حمل شایع بالعرض است که در این حمل، محکوم‌به، یعنی «محمول» برای محکوم‌علیه، یعنی «موضوع» عرضی می‌باشد. حمل شایع بالعرض را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

<sup>۱۹۰</sup>. تهذیب المنطق ص ۴

<sup>۱۹۱</sup>. حاشیه سبزواری بر اسفار ج ۱ ص ۱۰۷

<sup>۱۹۲</sup>. همو ص ۲۹۴

## – حمل عوارض مفارق بر ذات

منظور محمولاتی است که برای موضوع نه ذاتی مقوم است – از قبیل آنچه در حمل اولی ذاتی تحت عنوان ذاتی باب ایساغوجی ذکر گردید – و نه عرضی لازم ماهیت – از قبیل آنچه در حمل شایع بالذات تحت عنوان وجه ممیزه ذاتی باب برهان از ذاتی باب ایساغوجی ذکر گردید. در واقع، رواست که این قسم محمولات از محمولات خود جدا شوند، خواه جدایی آن به تندی باشد و سریع الزوال باشند یا به کندی باشد و بطیء الزوال باشند؛ خواه آنکه به دشواری باشد یا به آسانی، مانند جوان و پیر بودن آدمی و نشسته و ایستاده بودن او.

عبارات شیخ‌الرئیس در این باره در منطق اشارات چنین است:

«اشاره الى العرض الغير اللازم: و اما المحمول الذى ليس بمقوم و لا لازم فجميع المحمولات التى يجوز ان تفارق الموضوع، مفارقة سريعة او بطيئه، سهله او عسره، مثل كون الانسان شاباً و شيخاً و قائماً و جالساً»<sup>۱۹۳</sup>

شیخ‌الرئیس در این باره در منطق‌المشرقین نیز می‌فرماید:

« و العارض هو الذى قد وصف به الشيء، الا أنه ليس يجب ان يوصف به الشيء دائماً»<sup>۱۹۴</sup>

همچنین در بخش دیگری از منطق‌المشرقین (در ص ۱۹) با تفصیلی بیش از آنچه در اشارات ذکر گردید می‌نویسد:

<sup>۱۹۳</sup>. منطق اشارات نهج ۱ فصل ۱۳

<sup>۱۹۴</sup>. منطق مشرقیین ص ۱۴

«هذا مثل كون الانسان شاباً مره و شيخاً مره و كونه متحركاً مره و ساكناً مره فبعض هذه من الطبع و من الاراده مثل ما قلنا و بعضها من اسباب خارجه مثل المرض و مثل ما يلحق من الالوان بسبب الاهويه و ايضاً بعض هذه مطاوله كالشباب و الشيب و بعضها سريعه المفارقه كالقيام و القعود و بعضها يوجد في غير النوع مثل الحركة قد تكون في الانسان و غيره و بعضها خاصه به مثل الاستشاطه غضباً بالانسان. و قد توجد من هذه محمولات، فيقال مثلاً للانسان شاب و شيخ و متحرك و ساكن و ابيض و ضاحك»

### – حمل ماهيت يا طبيعت بر فرد بالعرض

فرد بالعرض بدين معنى است كه طبيعتى را با افراد محسوس خود كه پيراسته به مضافات و ضمائم است و بالاخره مجموعه‌اى از حقايق و طبائع مختلف مى‌باشد سنجيده و مثلاً بگوئيم «سقراط انسان است» — سقراطى كه خود مجموعه‌اى از مقولات بسيار است.

انسان در اين حمل بر بسيارى از چيزهاى كه در انسانيت سقراط دخالت ندارد حمل شده است، اما اينها همه كالحجر الموضوع بجنب الانسان مى‌باشد.

مقولات دهگانه — غير از خود انسانيت سقراط كه جوهر است — در اين حمل دخالتى در انسانيت او ندارد، ولى در عين حال به طور مجموعى «محمول عليه» انسان واقع شده‌اند.

به همين جهت مى‌گوئيم چنين حملى، حمل بالعرض است؛ يعنى افراد كليات طبيعیه — به غير از انسانيت انسان — در حمل شايع «سقراط انسان

است» بالعرض مورد حمل واقع شده‌اند. به عبارت دیگر، سقراط فرد آمیخته انسان است نه فرد خالص و بسیط انسان و قهراً حمل انسان بر این مجموعه هر چند که حمل شایع است اما حمل شایع بالعرض خواهد بود. خلاصه، از این جهت به این حمل «حمل شایع صناعی عرضی» گفته می‌شود که موضوع، مجموعه‌ای از کلیات دهگانه است، محمولٌ علیه بالعرض محمول است نه محمولٌ علیه بالذات آن.

بدین جهت به این حمل، حمل شایع گفته‌اند که در اصطلاح عمومی خیلی شیوع دارد و بیشتر حملها حتی اینهمانی‌هایی که در اصطلاح علمای طبیعی واقع می‌شود از این قبیل است. طبیعیون به دنبال حمل بالذات — چه حمل بر فرد بالذات یا حمل مفهومی و حمل مفهومی به مفهوم و تعریف منطقی اشیاء — نیستند، بلکه آنان می‌خواهند تعریفهای تجربی و آثار و خصوصیات اشیاء را تحصیل کنند.

## - آثار مترتب بر بحث حمل

اینک، پس از توضیح در مورد حمل اولی و شایع و شناخت جایگاه هر یک از این دو، به بیان و حلّ شبهاتی می‌پردازیم که در فلسفه مطرح شده و پاسخ آنها با تمایز نهادن میان حمل اولی ذاتی و شایع صناعی ارائه شده است.

## - حلّ شبهه معدوم مطلق

در مورد قضیه «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود» اشکال کرده‌اند که این قضیه خودش ناقض خودش است. زیرا از سویی می‌گوید: از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود و از سوی دیگر مفاد این قضیه، خودش حکمی است درباره معدوم مطلق و خبری است که از آن داده می‌شود. شما در همان حال که می‌گویید «معدوم مطلق» موضوع هیچ حکمی واقع نمی‌شود، آن را موضوع قرار داده و حکمی برایش بیان کرده‌اید و به بیان

دیگر، درباره معدوم مطلق حکم کرده‌اید به اینکه حکمی ندارد. اگر گفته شود که این مورد استثنا می‌شود؛ یعنی معدوم مطلق موضوع هیچ حکمی واقع نمی‌شود مگر همین حکم. در پاسخ می‌گوییم: این حکم یک حکم عقلی است و احکام عقلی استثنا بردار نیست و وجود یک استثنا در احکام عقلی به معنای بطلان و بی اعتبار بودن آن می‌باشد.<sup>۱۹۵</sup>

برای حل این شبهه چنین پاسخ داده‌اند که موضوع در قضیه «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود» دو جنبه و دو حیثیت دارد: حیثیت مفهومی و حیثیت مصداقی. موضوع این قضیه به لحاظ مصداقش، یعنی از آن جهت که در واقع بطلان محض و نیستی صرف است، خبری از آن داده نمی‌شود و هیچ حکمی ندارد، اما به لحاظ مفهومش که یک موجود ذهنی است و در ذهن ثبوت واقعی دارد از آن خبر داده می‌شود به اینکه «خبری از آن داده نمی‌شود» و بر آن حکم می‌شود به اینکه «حکمی ندارد». بنابراین معدوم مطلق به حمل شایع، یعنی مصداق معدوم مطلق، حکمی ندارد و خبری از آن داده نمی‌شود و معدوم مطلق به حمل اولی، یعنی مفهوم معدوم مطلق، حکم دارد و از آن خبر داده می‌شود به اینکه «خبری از آن داده نمی‌شود».

در توضیح این پاسخ می‌گوییم که هر مفهومی به حمل اولی خودش، خودش است. انسان به حمل اولی انسان است. سیاهی به حمل اولی

<sup>۱۹۵</sup> رجوع شود به اسفار ج ۱ صص ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۶۷، ۳۶۸

سیاهی است و معدوم مطلق نیز به حمل اوّلی معدوم مطلق است، ولی هیچ یک از این مفاهیم مصداق خودشان نیستند و لذا فاقد احکام مصادیق خودشان می‌باشند. مثلاً مفهوم انسان به حمل شایع انسان نیست یعنی خودش مصداق خودش نمی‌باشد و لذا نمی‌توان گفت که این مفهوم خندان است یا متعجب است و یا مانند آن.

حاصل آنکه وقتی می‌گوییم «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود» مقصود مصادیق معدوم مطلق است و آنچه به حمل شایع معدوم مطلق می‌باشد و مفهوم معدوم مطلق چون مصداق معدوم مطلق نیست و به حمل شایع یک موجود ذهنی است و نه معدوم مطلق، لذا مشمول این حکم نمی‌شود.

ملاصدرا در لمعات المشرقیه درباره شرط وحدت حمل در تناقض چنین می‌نویسد:

«قد مرّ انّ الشیء ربما یصدق و یکذب علی نفسه بالحملین... فلا بدّ فی التناقض من وحده  
آخری فوق الثمان المشهورات، هی وحده الحمل، لئلا یصدق الطرفان.»

معنای قطعه این است: همانا بیان این مطلب گذشت که بسا می‌شود چیزی به حسب دو حمل بر خود کاذب و صادق باشد... پس به ناچار در تناقض علاوه بر هشت وحدت مشهور وحدت دیگری شرط است و آن وحدت در حمل است، تا دو طرف صادق نباشند.

صدرالمتألهین اول کسی است که به این نکته توجه کرده است که علاوه بر وحدتهای هشتگانه برای تحقق تناقض وحدت دیگری لازم است و آن وحدت حمل است و با رعایت وحدت حمل، طرفین سلب و ایجاب در اینگونه قضایا صادق نخواهد بود.<sup>۱۹۶</sup>

در اینجا علاوه بر شبهه معدوم مطلق چند شبهه دیگر نیز مطرح شده است که با توجه به تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع و تفکیک میان حیثیت مفهومی و حیثیت مصداقی یک شیء می توان به آنها پاسخ داد. شبهه ۱: قضیه «جزئی جزئی است» یک قضیه صادق است، زیرا هر چیز خودش، خودش است و نمی توان آن را از خودش سلب کرد. از طرف دیگر، مفهوم جزئی، دارای مصادیق فراوانی است، چرا که تمام صورتهای حسی و خیالی، جزئی هستند. بنابراین مفهوم جزئی قابل صدق بر موارد کثیر و کلی است. پس جزئی، هم جزئی است و هم جزئی نیست و این اجتماع نقیضین و محال است.

پاسخ شبهه: مفهوم جزئی به حمل اولی جزئی است؛ یعنی مفهوم جزئی، جزئی است، اما این مفهوم به حمل شایع جزئی نیست؛ یعنی خودش مصداق خودش نیست بلکه یکی از مصادیق کلی است. پس مفهوم جزئی به حمل اولی جزئی است و به حمل شایع کلی می باشد.

<sup>۱۹۶</sup> لمعات المشرقیه اشراق لمعه ۴ ص ۵



شبهه ۲: شریک‌الباری محال و ممتنع‌الوجود است، زیرا در جای خود ثابت شده است که نمی‌توان برای واجب‌الوجود ثانی و دومی فرض کرد. در نتیجه، محال است که واجب‌الوجود دوم تحقق داشته باشد. از سوی دیگر، شریک‌الباری یکی از مفاهیم ذهنی است که نه تنها ممکن‌الوجود است بلکه بالفعل موجود می‌باشد. پس شریک‌الباری هم ممتنع‌الوجود است و هم ممتنع‌الوجود نیست و این اجتماع نقیضین و محال است.

پاسخ شبهه: شریک‌الباری به حمل اولی، شریک‌الباری است و از این جهت بر آن حکم می‌شود که ممتنع‌الوجود است. اما این مفهوم خودش مصداق خودش نیست و به حمل شایع شریک‌الباری نمی‌باشد، بلکه یک مفهوم ذهنی است که چون دیگر مفاهیم، مخلوق و آفریده خداوند است نه شریک او. به بیان دیگر ممتنع‌الوجود بودن، حکم مصداق شریک‌الباری است و وقتی می‌گوییم شریک‌الباری ممتنع‌الوجود است، این مفهوم ذهنی را آئینه برای انعکاس مصادیقش قرار داده و حکمی را برای آن مصادیق ذکر کرده‌ایم و چون مفهوم شریک‌الباری خودش مصداق خودش نیست، احکام مصادیق خودش را ندارد. به دیگر سخن، شریک‌الباری در ذهن ما دو جنبه دارد: یکی جنبه مفهومی، یعنی جنبه حکایت و ارائه و دیگری جنبه مصداقی، یعنی آنچه خودش به عنوان شیئی از اشیاء وجود دارد. به لحاظ اول، یعنی چیزی که نشان می‌دهد و حکایت می‌کند، ممتنع‌الوجود

است. به لحاظ دوم، یعنی چیزی که خودش هست، ممکن و مخلوق خداوند است، پس تناقضی در کار نیست.

شبهه ۳: اشیاء به ثابت در ذهن و غیر ثابت در ذهن تقسیم می‌شوند و درباره آنها گفته می‌شود شیء یا در ذهن موجود است و یا در ذهن غیر موجود است. این تقسیم نیز تقسیمی است در کنار سایر تقسیمات. همان‌طور که اشیاء به مجرد و مادی، بالفعل و بالقوه تقسیم می‌شوند، همچنین به ثابت در ذهن و غیر ثابت در ذهن نیز تقسیم می‌شوند. از طرف دیگر، «لا ثابت در ذهن» خودش «ثابت در ذهن است» زیرا مقتضای تقسیم ذهنی آن است که همه اطراف تقسیم در ذهن موجود بوده و ثبوت ذهنی داشته باشند. بنابراین، همین که گفتیم: «الشیء اما ثابت فی الذهن او لا ثابت فیه» لا ثابت، وجود ذهنی مییابد و ثابت در ذهن می‌شود.

پاسخ شبهه: آنچه به مقتضای این تقسیم در ذهن موجود و ثابت می‌باشد «مفهوم لا ثابت در ذهن است» و این مفهوم به حمل اولی لا ثابت در ذهن می‌باشد ولی به حمل شایع، ثابت در ذهن است؛ یعنی خودش مصداق خودش نیست. به عبارت دیگر، چیزی که به حمل شایع «لا ثابت در ذهن» است در ذهن موجود نیست و مفهوم «لا ثابت در ذهن» به حمل اولی «لا ثابت در ذهن» است نه به حمل شایع.

– اشکالات وجود ذهنی و پاسخ آنها

عمده اشکالاتی که بر نظریه وجود ذهنی وارد شده است از راه تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع صناعی قابل حل است.

اشکال ۱: نظریه وجود ذهنی مستلزم آن است که یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض. زیرا بنا بر نظریه وجود ذهنی، ذاتیات شیء به هنگام تصور آن شیء باقی و محفوظ می‌ماند. بنابراین نظریه، هنگام تصور یک شیء، ماهیت و ذات آن شیء در ذهن موجود است. پس اگر ما یک جوهر خارجی مثلاً درخت را تصور کنیم، صورت ذهنی ما جوهر خواهد بود چرا که ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن محفوظ است و همین صورت ذهنی عرض نیز خواهد بود، چون همان‌گونه که عرض قائم به موضوع خویش است، این صورت ذهنی نیز قائم به نفس می‌باشد و نفس، موضوع آن است. در نتیجه صورت ذهنی یاد شده هم جوهر است و هم عرض. اما

روشن است که شیء واحد نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض؛ زیرا جوهر، ماهیتی است که در وجود نیاز به موضوع ندارد و عرض، ماهیتی است که در وجود نیاز به موضوع دارد. بنابراین، یک ماهیت نمی‌تواند در وجود و تحقق خود، هم به موضوع نیاز نداشته باشد و هم داشته باشد.<sup>۱۹۷</sup>

پاسخ اشکال: محال است که شیء واحد، به حمل شایع هم جوهر باشد و هم عرض، یعنی هم مصداق جوهر باشد و هم مصداق عرض. نظریه وجود ذهنی مستلزم تصور چنین چیزی نیست، بلکه مستلزم آن است که

جوهر تعقل شده به حمل اولی، جوهر باشد و به حمل شایع عرض باشد. بنابراین نظریه وجود ذهنی مستلزم یک امر محال و ممتنع نیست.<sup>۱۹۸</sup>

اشکال ۲: نظریه وجود ذهنی مستلزم آن است که وقتی انسان، جوهری را تعقل و تصور می‌کند، آنچه را که تصور کرده جوهر باشد، زیرا ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن باقی می‌ماند. از طرف دیگر، همین صورت ذهنی علم است و علم به اعتقاد حکما از کیفیات نفسانی محسوب می‌شود. بنابراین، صورت ذهنی یک جوهر (مثلاً درخت) هم مندرج در مقوله جوهر است و هم مندرج در مقوله کیف. چنین چیزی محال و نشدنی است، زیرا مقولات متباین بالذات هستند و یک شیء نمی‌تواند هم مندرج تحت مقوله جوهر باشد و هم مندرج تحت مقوله کیف. زیرا مقوله جوهر کاملاً با مقوله کیف مباین است و اگر چیزی جوهر باشد، لازمه‌اش آن است که کیف نباشد و اگر کیف باشد، لازمه‌اش آن است که جوهر نباشد. پس اگر فرض کنیم که یک شیء هم جوهر است و هم کیف، لازمه‌اش آن است که هم جوهر باشد و هم جوهر نباشد و این همان تناقض در ذات است.

همچنین لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که وقتی انسان مثلاً کمیته (مانند خط) را تعقل می‌کند صورت ذهنی هم در مقوله کم مندرج باشد و هم در مقوله کیف، که این نیز محال و نشدنی است. زیرا همان‌طور که در

<sup>۱۹۸</sup>. اسفار ج ۱ صص ۲۹۲ - ۲۹۴

فرض اول بیان شد، مقولات کاملاً از یکدیگر متباین هستند و نیز لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که وقتی انسان یک کیف مُبصر مانند رنگ سفید را تصور می‌کند صورت ذهنی مندرج در دو نوع کیف مختلف از یک مقوله باشد، یعنی هم کیف محسوس باشد و هم کیف نفسانی. به طور کلی، لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که موجود ذهنی دو ماهیت مختلف داشته باشد که یا متباین به تمام ذات هستند (فرض اول و دوم)، یا متباین به جزء ذات (فرض سوم). در حالی که یک موجود بیش از یک ماهیت نمی‌تواند داشته باشد.

پاسخ اشکال: صورت ذهنی به حمل شایع کیف نفسانی است و لذا مندرج در آن مقوله می‌باشد زیرا ملاک اندراج یک شیء تحت یک ماهیت، آن است که ماهیت به حمل شایع بر آن حمل شود اما مقولات دیگر و نیز انواع دیگر مقوله کیف فقط به حمل اولی بر صورت ذهنی حمل می‌شوند؛ یعنی صورت ذهنی درخت به حمل اولی جوهر است و صورت ذهنی خط به حمل اولی کم است و صورت ذهنی رنگ سفید به حمل اولی کیف مبصر است نه به حمل شایع. همان‌گونه که یادآور شدیم، حمل اولی بیانگر اندراج موضوع تحت محمول نیست، بلکه فقط اتحاد مفهومی آنها را بیان می‌کند.

اشکال ۳: لازمه قول به وجود ذهنی آن است که نفس به هنگام تصور حرارت و برودت، هم حار باشد و هم بارد، یا به هنگام تصور شکل مربع

و مثلث هم مربع باشد و هم مثلث. به همین ترتیب در مورد سایر مفاهیم متقابل نیز چنین است. به دلیل آنکه حارّ چیزی است که حرارت در آن حاصل شده و بارد چیزی است که برودت در آن تحقق یافته است. مربع چیزی است که شکل مربع دارد و مثلث چیزی است که شکل مثلث دارد. بنابر نظریه وجود ذهنی، به هنگام تصور هر یک از این امور، خود ماهیت و ذات هر یک از آن امور در نفس تحقق مییابد؛ یعنی هنگام تصور حرارت و برودت خود حرارت و برودت در نفس حاصل می‌شود و هکذا در امور دیگر. پس باید نفس به هر یک از آنها متّصف شود و این مستلزم اجتماع امور متقابل و اتصاف نفس به صفات متضاد است.<sup>۱۹۹</sup>

پاسخ اشکال: هرگاه آنچه به حمل شایع حرارت است در چیزی تحقق پیدا کند، حارّ می‌گردد و نیز هرگاه آنچه به حمل شایع برودت یا مربع یا مثلث است در چیزی تحقق پیدا کند، آن چیز متّصف به این صفات می‌گردد و به طور کلی ملاک در لغیره بودن وجود شیء و ناعت بودن آن، حمل شایع است.<sup>۲۰۰</sup>

اشکال ۴: ما محالات ذاتی (مانند شریک خداوند، سلب شیء از خودش، اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین) را تصور می‌کنیم حال اگر بگوییم که هنگام تصور یک شیء، ذات آن شیء در ذهن تحقق مییابد — چنانکه در

<sup>۱۹۹</sup>. اسفار ج ۱ ص ۳۰۸

<sup>۲۰۰</sup>. اسفار ج ۱ ص ۳۰۹

نظریه وجود ذهنی گفته شده است — لازمه‌اش ثبوت محالات ذاتی است.<sup>۲۰۱</sup>

پاسخ اشکال: آنچه در ذهن ثبوت و تحقق دارد مفاهیم اشیاء است نه مصادیق آنها. پس هنگام تصور شریک خداوند، چیزی که در ذهن موجود می‌شود، به حمل اولی شریک خداوند است اما به حمل شایع یک موجود ممکن و یک کیف نفسانی است که معلول و مخلوق خدای سبحان می‌باشد نه شریک او.<sup>۲۰۲</sup>

---

<sup>۲۰۱</sup>. اسفار ج ۱ ص ۳۱

<sup>۲۰۲</sup>. اسفار ج ۱ ص ۳۱۲





## - حمل و اصالت وجود

صدر المتألهين در کتاب مشاعر، مشعر سوم می‌فرماید:

«أنه لو كان موجوديه الاشياء ماهياتها لا بامرٍ آخر لا يمتنع حمل بعضها على بعض، و الحكم بشيءٍ منها على شيءٍ كقولنا زيدٌ حيوان و الحيوان ماش. لان مفاد الحمل و مصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود و كذا الحكم بشيءٍ على شيءٍ عباره عن اتحادهما وجوداً و تغايرهما مفهوماً و ما به المغايره غير ما به الاتحاد.»

حاج ملاهادی سبزواری، شارح بزرگ حکمت متعالیه، نیز چنین می‌فرماید:

لو لم يؤصل، وحده ما حصلت اذ غيره مشاركته آت

هر مفهومی به حسب نفس ذات، خارج از مفهوم دیگر است و بین مفاهیم تباین عزلی موجود است نه وصفی. مثلاً مفهوم انسان با ضاحک به حسب نفس مفهوم و همین‌طور مفهوم ضاحک یا کاتب به اعتبار مفهوم،

متغایرند و حمل احدالمتغایرین بر دیگری بدون جهت وحدت خارجی، ممتنع است.

ماهیات چون به اعتبار مفهوم و ذات متغایرند، اگر اصیل باشند ممکن نیست ملاک جهت وحدت در همان متغایرات باشد، به این معنی که جهت تغایر بعینه به جهت وحدت و اتحاد برگردد.

بنابر اصالت و خارجیت ماهیات، جهت تغایر به حسب مفهوم تنها نبوده بلکه متغایرات امور اصیله و تغایر بالذات و بینونت عزلی و واقعی خواهد بود. این تغایر چون امری واقعی می‌باشد، به هیچ نحوی از انحاء به اصل واحد و منشأ فارد بر نمی‌گردد و بر این اساس حمل محقق نخواهد شد. لذا اگر وجود اصیل نباشد و اصل خارج همان شیئیت ماهوی (مثلاً) انسان و فرس و بقر و کاتب و ضاحک باشد، چون ماهیات مثار کثرتند و اختلافشان مصحح دوئیّت و غیریت است، جهت و وحدت و اتحاد بین موضوع و محمول محقق نخواهد شد و حمل محمول بر موضوع مثل حمل احدالمتغایرین بر یکدیگر خواهد بود. به خلاف آنکه وجود اصیل باشد، ممکن است وجود واحد به اعتبارات مختلف منشأ انتزاع معانی و مفاهیم کلیه متغایره باشد. مثل آنکه انسان با آنکه وجود واحد است، منشأ انتزاع معانی متغایره متمیزه به حسب نفس مفهوم می‌باشد. لذا انسان را تعریف می‌کنیم به «جسم نامی حساس متحرک بالاراده مدرک کلیات» و همین معانی را به معنای متعدد دیگر منحل می‌نماییم و از همین وجود

واحد اعراض متباین مختلف را انتزاع می‌کنیم بلکه حتی ممکن است از یک وجود، جمیع معانی جوهری و مفاهیم عرضی را انتزاع کنیم. اگر وجود اصیل نباشد لازم می‌آید تمامی این معانی متحقق به تحقیقات متعدد متباین متشنت شود. البته بنابر اصالت وجود این معانی از وجودی واحد به اعتبار جهات متعدده مختلف که در یک وجود واحد جمعند، انتزاع می‌شود.

صدرالمتألهین همچنین در اسفار می‌فرماید: «انّ جهه الاتّحاد فی کلّ متّحدین هو الوجود»<sup>۲۰۳</sup>

از دیدگاه ما در بحث حمل مواطاه (هوهو) و حمل اشتقاقی (ذو هو) حیثیت تقسیم اشتباه است زیرا حیثیتی را که برای حمل اشتقاقی انتخاب شده است مربوط به اصل ملک و اختصاص در اعتباریات است وقتی گفته می‌شود «حمل ذوهو» یعنی حملی که دارای حقیقت خارجی است، در حالیکه شما نمی‌توانید، امور اعتباری و ذهنی را تبدیل به امور حقیقی نمایید. اما اگر حد معقول را، در حمل اضافه نماییم در این صورت می‌توانیم از حمل اشتقاقی به صورت قاعده‌مند سخن بگوییم، چرا که به وسیله حد معقول می‌توان امور غیر حقیقی را قاعده‌مند نمود، در حمل حقیقه و رقیقه نیز که سخن از شدت و ضعف مطرح است، این اشکال وجود دارد که این منطق تنها می‌تواند از کلی، فرد ساخته و تطابق نماید و

<sup>۲۰۳</sup>. اسفار ج ۱ ص ۶۷

با انتزاعی که از ابتدا انجام می‌دهد، وحدت و کثرت و ضعف و شدت را از اصل منکر است لذا دیگر شدت و ضعف معنا ندارد چرا که در ذهن بعد از سلب خصوصیت فرد و فرض قابلیت تکرار برای آن فرد، تنها یک طبقه بندی کلی از فرد ارایه می‌شود.

## ۲-۱. ضابطه حمل

برای حمل یک ضابطه ارایه شده است که این ضابطه قطعاً در هلیه مرکبه قرار دارد نه هلیه بسیطه! چرا که در هلیه بسیطه سخن از ثبوت شی بوده و بدیهی می‌باشد و هلیه مرکبه نیز از بداهت خارج بوده و بر این اساس به هلیه بسیطه بازگشته و برای آن قانونی وضع می‌شود. اساساً دستیابی به ضابطه این دو حمل تنها در یقین عام و فلسفه منطق امکان دارد، که آن هم چیزی جز درک از هستی و حالت داشتن نسبت به آن نیست. و با قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین موارد آن را می‌توان کنترل نموده و شک را از آن بر طرف کرد.

جدای از بحث فلسفه منطق، حمل چه جایگاه و موضوعیتی دارد؟ فی البداهه می‌دانیم که وقتی موضوع و محمولی ساخته می‌شود برای آنکه این موضوعات و محمولات به یکدیگر نسبت صحیحی داشته باشند بوسیله حمل و ضوابط آن این نسبت‌سنجی کنترل می‌شود تا از خطا مصون باشیم،

لذا منطقیین در مورد ضابطه حل می‌گویند: برای حمل کردن نیاز به یک وجه اتحاد و یک وجه اختلاف است که اگر هر یک از این دو صورت رعایت نشود، هیچ حملی اتفاق نمی‌افتد. اما آیا این دو صورت کافی است یا خیر؟ اساساً اشتراک بین امور به چه معنا است؟ آیا موادسازی تنها به ملاحظه وجه اشتراکاتی مانند: جنس یا ماهیت به شرط شی، به شرط لاء و لایشراط باز می‌گردد و لاغیر؟ یا آنکه بخشی از ماده‌سازی این گونه است و تماماً انحصار در منطق صوری ندارد حتی در بحث صناعات خمس نیز به شکل متناظر موادی معرفی می‌شوند که عموماً به شکل مواد اخباری یا ارتکازی می‌باشند یعنی از امور حسی یا غیر حسی اخبار داده می‌شود، پس یک بخش از مواد این گونه است که با عملیات انتزاع انجام می‌شود اما گاهی ماده‌سازی به شکل گمانه‌زنی می‌باشد، یعنی گاه مواد انحصار در اخبار ندارد بلکه از سنخ احتمالات هستند که از طریق آزمون و خطا و از طریق تست آنها، احتمال مقبول انتخاب می‌شود، اما وجه اتحادی که در ضابطه حمل باید رعایت شود، همان انتزاعی (کلی و فرد ثابت و سلب ترتب آثار از آن) است که صورت می‌گیرد و یا همان ماده‌سازی اولیه می‌باشد تا حمل بر موجود حقیقی خارجی ممکن شود و منظور از وجه اختلاف نیز همان تقسیم است. البته منطقیین در مورد این دو شرط در ضابطه حمل می‌گویند کافی و متعارف نیست، که باید دید اینها تنها ضوابط «تست» هستند یا خیر؟

«از اینجا دانسته می‌شود که هرگاه دو چیز از جهتی اتحاد و از جهتی اختلاف داشته باشند میان آنها حمل واقع می‌شود اما حمل در همه موارد اتحاد متعارف نیست، بلکه تنها در دو مورد از موارد اتحاد متعارف است (حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی)

بنابراین ضابطه حمل به طور کلی، به وجه اتحاد یعنی انتزاع کردن و وجه اختلاف یعنی تقسیم درست کردن است (اختلاف مقسم و اقسام یا قسیم‌ها با هم) البته این ضابطه حمل به صورت ساده است یعنی موضوع و محمول در قضیه ساده نه حمل به صورت قیاس (قضایا) که ضابطه آن چیز دیگری است. پس این که ضابطه حمل به صورت موضوع و محمول می‌باشد، خود نشان دهنده ورود حمل در تقسیم است، حال که حمل وارد مباحث تقسیم شد، مقسم این تقسیم می‌تواند موضوع یا محمول باشد و از نسبت بین این موضوع و محمول حکم به دست می‌آید زیرا هر حکمی که مقسم دارد در اقسام نیز جاری می‌شود. البته در صورتی که مقسم وجود و اقسام آن وجوب، امکان و امتناع باشد. حال اگر وجود وصف ممکن داشته باشد، انسان نیز دارای وصف ممکن می‌باشد، پس کلیت مقسم، در اقسام نیز جاری می‌شود، سپس اقسام نیز از جهت مقسم دارای احکام واحد می‌گردند یعنی نسبت ممکن را هم به مقسم می‌توان داد و هم نسبت به اقسام! چرا که این حمل از اساس مربوط به مقسم می‌باشد اما همین قسم دارای یک حکم خاصی است که قسم دیگر آن دارای این حکم خاص نیست، مثلاً انسان که دارای وصف نطق است نمی‌توان این وصف نطق را به مقسمی همچون وجود و قسمی همچون حیوان حمل

نمود، زیرا این وصف تنها مختص و ممیز انسان است و لاغیرا! برخلاف آنکه وجود قابل حمل بر انسان و غیر انسان است، پس عقل در موارد خاصی است که اذعان به برقراری حمل و نسبت می‌نماید و این اذعان آن تحت ضابطه و قانون است.

بنابراین ما در این وجه اتحادی و وجه اختلافی که قوم آن را بعنوان ضابطه حمل معرفی می‌نمایند، تصرف کرده و وجه اتحاد را بعنوان ماده‌سازی یا انتزاع در نظر می‌گیریم یعنی در منطق صوری زمانی وجه اتحاد ساخته می‌شود که ما با انتزاع، ماده‌سازی از نوع کلی آن انجام دهیم، که این کلیت حیثیت صدق بر کثرت را دارد؛ لذا وقتی کثرت به دست می‌آید که این کلی (یا همان وجه اتحاد) در مباحث تقسیم وارد شود، پس با این ورود می‌توان اختلاف و ممیزات را به وجود آورد. از طرف دیگر پس از این انتزاع و تقسیم می‌توان این کلیات را در یکدیگر مندرج و نسبت داده و حکم را به وجود آورد. لذا پایه این اندراج، تقسیم و نسبت اربعه است و همه این انتزاع، انقسام و اندراج برای آن است که قضیه‌سازی (موضوع، محمول و نسبت حکمی) داشته باشیم. به تعبیر فنی‌تر با این مباحث می‌توان مبادی قیاس را کنترل و تست نمود و هوویت نیز چیزی جز همین «عملیات تست» نیست.

در هر صورت گفته شد که فلاسفه هوویت یا حمل را از عوارض وحدت و غیریت را از عوارض کثرت می‌دانند اما اصالت وجود هوویت



را از عوارض وجود می‌داند یعنی در نهایت وحدت نیز به وجود باز می‌گردد، از این رهگذر نیز ما وارد مباحث فلسفی شده و از در آن حیطه نیز به بررسی حمل و ضابطه و جایگاه آن می‌پردازیم؛ یکی از تقسیمات موجود مطلق، تقسیم آن به واحد و کثیر است یعنی هر موجودی یا واحد است یا کثیر، حقیقت آن است که وحدت و کثرت از مفاهیم عامی هستند که خود به خود در ذهن تصور می‌شوند و نیازی به تعریف ندارند؛ علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید؛

«از آنچه بیان شد به دست آمد که موجود به واحد و کثیر تقسیم می‌شود و از آنجا که واحد و کثیر قسم یکدیگرند، مفهوم واحد مباین با مفهوم کثیر است از باب تباین یک قسم با قسم دیگر»<sup>۲۰۴</sup>

همچنین در مورد وحدت و کثرت بعنوان پایگاه هوهویت و عروض عدد می‌فرمایند؛

«حکما گفته‌اند وحدت مساوق با وجود است معنای این سخن آن است که هر موجودی از آن جهت که موجود است واحد می‌باشد حتی کثرتی که در خارج تحقق دارد از آن جهت که موجود است، یک کثرت است. شاهد این مدعا آن است که عدد بر آن کثرت عارض می‌شود، گفته می‌شود یک کثرت، دو کثرت و سه کثرت و به همین ترتیب در حالی که عدد از واحدها تشکیل می‌شود و در نتیجه عروض عدد بر چند کثرت نشانه اعتبار وحدت در هر یک از آن کثرت‌ها است»

در مورد این همانی نیز می‌فرمایند:

<sup>۲۰۴</sup>. نهاییه الحکمه

«هرگاه میان دو چیز مختلف جهت اتحادی وجود داشت، می‌توان یکی از آنها را بر دیگری حمل نمود، اگر چه حمل تنها در بعضی از اقسام اتحاد متعارف است، بر این مطلب اعتراض شده است که اگر در هر مورد که اتحادی میان دو امر مختلف برقرار است، بتوان یکی را بر دیگری حمل نمود، باید در واحد متصل مقداری که دارای اجزای بالقوه فراوانی است که با یک وجود واحد بالفعل موجودند، نیز حمل صحیح باشد، یعنی باید بتوان بعضی از اجزای آن حمل را بر بعض دیگر حمل کرد و همچنین بتوان بعض را بر کل و یا کل را بر بعض اجزا حمل نمود... در حالیکه این حمل‌ها بالضروره باطل است پاسخ این اعتراض چنان که صدرالمتالهین بیان کرده، این است که یک واحد متصل مادامی که در خارج و یا در ذهن منقسم نشده است هیچ کثرتی در آن تحقق ندارد و لذا حمل در آن واقع نمی‌شود و آن گاه که در ذهن و یا خارج منقسم شود، هویت واحد باطل می‌شود و اتصالی که جهت وحدت آن را تامین می‌کند از بین می‌رود و در نتیجه شرط حمل یعنی کثرت توأم با وحدت، در آن محقق نخواهد بود؛ لذا حملی واقع نخواهد شد»

در هوهویت باید وحدت و کثرت با یکدیگر باشند و تنها به وسیله وحدت محض حمل ممکن نمی‌گردد، زیرا اگر تنها وحدت محض باشد، دچار اتصال مطلق می‌شویم و اگر کثرت محض باشد دچار انفصال مطلق گردیده و در اتصال و انفصال مطلق هیچ درکی از اساس صورت نمی‌گیرد اما اگر وحدت و کثرت به طور اجمال در نظر گرفته شوند می‌توان حرکت فکری داشت. اما اگر وحدت و کثرت دو امر بدیهی می‌باشند چرا دو مبنای متفاوت (اصالت وجود و اصالت ماهیت) از تحلیل وحدت و کثرت وجود دارد؟

ایشان می‌فرمایند: موجود به واحد و کثیر تقسیم می‌شود حال منظور از این تقسیم‌پذیری چیست؟ آیا وجود می‌تواند تقسیم‌پذیر باشد؟ قطعاً منظور از

تقسیم‌پذیری در اینجا تقسیم عینیت نیست؛ زیرا در عینیت بحث حرکت در خارج مطرح بوده و اساساً معنای تقسیم و عدم تقسیم‌پذیری در عینیت مشخص می‌شود زیرا شی بسیط تقسیم‌پذیر نیست، پس باید وجودی که تقسیم‌پذیر است را بر یقین منطقی حمل کرد یعنی واقعیتی که در احکام کلی وجود (فلسفه منطقی) است را اساس در تقسیم‌پذیری از نوع سلب و ایجابی در منطقی صوری دانست چرا که در منطقی صوری تقسیم‌پذیری جز سلب و ایجاب نمودن و اندراج کردن آنها در یکدیگر معنای دیگری ندارد، لذا هر نوع حکم و اندراجی لازمه انتزاع اولیه ما از اصل واقعیت (همان حالت و درکی هست) است لذا هر نوع حکمی که صادر می‌نماییم به این صورت اولیه بازگشته و در غیر این صورت باعث عدم حالت و یقین می‌شود.

پس اصل مناقشه به مقسم واحد و کثیر باز می‌گردد از دیدگاه ما اصل واقعیت مقسم است نه حقیقت وجود! زیرا همانگونه که گفته شد حقیقت وجود بسیط بوده و قابلیت تقسیم را ندارد، اما اگر منظور از مفهوم وجود همان اصل واقعیت است که آن را انتزاع کرده‌ایم، این وجود قابل تقسیم بوده و مقسم قرار می‌گیرد، پس به طور کلی خاستگاه و جایگاه بحث هوویت در یقین منطقی قرار دارد نه در فلسفه!

علامه در ذیل «وحدت مساوق با وجود است» می‌فرمایند،

«گاه می‌گوییم یک قلم، دو قلم سه قلم، چهار قلم و پنج قلم و گاه این پنج قلم را در یک دسته می‌بندید که این یک واحد پنج تایی است، لذا این وحدت می‌شود؛ پس عدد پنج در عین حالی که وحدت دارد، کثرت به پنج نیز دارد»

اما به نحو اجتماع آنها این اشکال وارد است که وقتی این اجتماع حیثیتی شود، اولاً بدیهی نبوده و ثانیاً می‌توانیم از هر حیثیتی هر حکمی را صادر نماییم یا اینکه هر نوع ماده را ساخته و سپس احکام مختلفی صادر نماییم؛ لذا از یک حیثت دارای احکامی می‌شوند و از حیث دیگر دارای احکامی متفاوت! لازمه این نحو اجتماع در منطق این است که نمی‌توانیم خطا و ثواب را کنترل نماییم، در حالی که در وحدت و کثرت حیثیت‌ها باید جریان قانون را حاکم دانسته و آن را به نفسالامر بازگردانیم تا علاوه بر آنکه حیثیت‌ها با هم مرتبط می‌شوند، فرق بین وهم و حیثیت نیز مشخص گردد، زیرا «وهم» یعنی جابجایی کردن حیثیت‌هایی که نظم ندارند یا اضافه نمودن حیثیت به دیگر حیثیت‌ها که منصوب به شی نباشند، پس چون غرض از منطق جلوگیری از خطا می‌باشد باید قاعده‌ای را منظم کنیم تا وقتی دیگران به خطا می‌افتند، این قواعد را به آنها ارایه دهیم.

بنابر اصالت وجود، وجود در خارج وحدت محض و بنابر اصالت ماهیت وجود در خارج، تباینات مختلف می‌باشد، در نتیجه هم براساس مبنای اصالت وجود و هم براساس مبنای اصالت ماهیت قاعدتا نمی‌توانیم در منطق حمله‌ای را ارایه کنیم زیرا بر حسب اصالت وجود، دچار اتصال مطلق و بر حسب اصالت ماهیت دچار انفصال مطلق می‌شویم، یعنی اگر در

خارج ذات با وصف، تباین حقیقی در خارج داشته باشد، بین این دو انفصال مطلق صورت می‌گیرد و هیچ وصفی را نمی‌توانید به ذاتی نسبت و حمل نماییم و اگر با هم وحدت داشته باشد دوئیت آنها نفی شده و باز حمل و نسبت بی‌معنی می‌گردد؛ بنابراین هیچگاه اصالت شی (اصالت وجود و اصالت ماهیت) که دچار مفاهیم مطلق‌نگر است، نمی‌تواند وصفی را به ذاتی نسبت دهد و در نتیجه هیچ تعریفی را نمی‌تواند ارایه کند.

بر عبارت علامه پیرامون «این همانی» این اشکال وارد است که اساساً حمل یک بحث ذهنی است و ربط بین ذهن و خارج نیست و کشفی واقع نمی‌شود یعنی نمی‌توانید یک وجود ذهنی را بر یک وجود عینی حمل نمایید اگر گفته شود که چون وجود ذهنی با وجود خارجی از یک سو وجه اتحاد دارند (یعنی هر دو وجود می‌باشند) و از سوی دیگر وجه اختلاف دارند (یکی منشا اثر و دیگری فاقد اثر) لذا می‌توان آنها را به هم حمل کرد در این صورت می‌گوییم حمل کردن به چه معناست؟ اگر بگویید احکام کلی ماهیت را بر وجود ذهنی و عینی جاری می‌نمایم از این جهت دیگر سخن از کشف و تطابق بی‌معنی می‌گردد، هر چند که در مورد قاعده‌مندی وجه اشتراک و وجه اختلاف در حمل، تردید و اشکال محفوظ است! اگر به تباین حقیقی در حمل تکیه شود در این صورت دیگر حملی باقی نمی‌ماند، همچنان که اگر به وحدت محض نیز تکیه

شود، حملی حاصل نمی‌شود؛ لذا باید به جای عبارت «هوهویت از عوارض وحدت به عبارت» به عبارت «وحدت توامان با کثرت» تکیه نمود که این عبارت در این منطق نیز یک امر ذهنی بیش نیست، اما اگر وحدت و کثرت خارج منظور نظر باشد در این صورت سخن از وحدت ترکیبی و کثرت ترکیبی به میان می‌آید.

منطقیین نباید (مبناً) وحدت دو چیز را به وجود باز گردانند بلکه وحدت دو چیز در این است که ما نسبت به هر دوی آنها حالت داشته باشیم پس وحدت در وجود، یعنی نسبت به آنها حالت داریم؛ زیرا منطق در ذهن تنها حملی را صادر می‌نماید یا نمی‌نماید؛ لذا اینکه گفته می‌شود وجود در حمل‌ها قید تقییدیه است به همین معنا باز می‌گردد. بنابراین اختلاف در مقسم کثرت واقعیات مطرح می‌شود نه در حمل! یعنی اگر مقسم قابلیت تقسیم را داشته باشد حمل واقع می‌شود و در غیر این صورت حمل واقع نمی‌شود؛ البته این حمل تنها در حمل اولی که در آن تباین مصداقی وجود دارد، واقع می‌شود بر این اساس اختلاف در حمل اولی به اجمال و تفصیل و یا ابهام و غیر ابهام نیست، بلکه اختلاف در مقسم و اقسام است! لذا اتحاد و اختلاف به معنای دارا بودن وجه اشتراک و وجه اختلاف است که در این صورت ماهیت قابلیت تقسیم شدن را دارد و می‌توان حمل را انجام دهیم و اگر قابلیت تقسیم شدن را نداشته باشد، نمی‌توانیم حمل را صادر نماییم.

اما اگر وحدت و کثرت مطلق نفی شود و ترکیب در وحدت و کثرت اصل قرار گیرد در این صورت سنجش فکری از انتزاع نگری خارج گردیده و وارد در مجموع‌سازی می‌شود و در مجموعه‌سازی نیز کثرت بُعد وحدت و وحدت بُعد کثرت قرار می‌گیرد، مثل وزن و حجم که در خارج، حجم بُعد وزن و وزن بُعد حجم قرار گرفته و با هم وحدت دارند؛ بر این اساس اگر بخواهیم چگونگی نسبت برقرار کردن بین این دو را به دست آوریم باید علت نسبت را به دست آوریم یعنی علت اینکه چرا وحدت بر کثرت نسبت دارد که در این صورت بر این نسبت، قانون و نفس‌الامر حاکم می‌شود؛ چرا که قانون حکم می‌کند که چگونه رابطه داشته باشید؛ اما از سوی دیگر این وحدت و کثرت هم در دستگاه انتزاعی و هم در دستگاه مجموعه‌نگر، قابلیت تبدیل به کمیات عددی را نیز دارد به اینکه در ذهن هم کلی و هم فرد قرار دارد، ذهن یک فرد را انتخاب می‌کند و از سوی دیگر قابلیت تکرار و تکثیر را برای آن فرض می‌کند، و از جهت دیگر برای آن قابلیت برابر بودن با فردهای دیگر را نیز فرض می‌نماید، مثلاً ابتدا مفهوم سفیدی را انتزاع می‌کند و بعد برای این مفهوم سفیدی در ذهن قابلیت تکرار را فرض می‌نماید؛ لذا برای آن فرد منفصل ساخته و سپس دو مفهوم برابری و نابرابری را فرض می‌کند تا بتواند شمارش و جمع و در نتیجه طبقه بندی اطلاعات را ارایه دهد، خاصیت مقایسه برابری و نابرابری این است که عدد تولید شده و ما می‌توانیم

شمارش کنیم و بعد از تکرار، تکرار تکرار و تکرار تکرار تکرار طبقه‌بندی به دست می‌آید یعنی، تکرار، جمع و ضرب (یا همان قیاس بالمقیاس) البته این بحث ریاضی وحدت و کثرت است اما در بحث کیفیت. با انتزاع، انقسام و اندراج مواجه هستیم یعنی یک کیفیت را انتزاع کرده (انتزاع) و برای آن قابلیت تکرار را در نظر می‌گیریم (انقسام) و سپس براساس حد معقول، کیفیتی را در کیفیت دیگر مندرج می‌نماییم و می‌توانیم از آنها «نظم شاخصه‌ای» بدست آوریم. در طبقه‌بندی تنها ماده و صورت کفایت نمی‌کند بلکه ما نیاز به حد معقول نیز هستیم تا بتوانیم کلیه حیثیات و تقسیمات را قاعده‌مند نماییم (باید به یک حد اولیه و جامع باز گردند) همانگونه که در بحث کلیات خمس گفته شد، باید تمام تقسیمات به جنس الاجناس (یعنی وجه اشتراک عام عام) منتهی شوند تا بتوان تمام تقسیمات را قاعده‌مند کرده و تعریف به دست آید، در این جا نیز باید تمام تقسیمات به این حد معقول (یعنی وحدت نسبت) باز گردد و اگر این حد معقول برداشته شود سلب الشی عن نفسه صورت می‌گیرد. حد معقول در منزلت‌های مختلف مصادق متفاوتی دارد مثلاً در منطق و فلسفه یقین عام (درک از هستی) حد معقول قرار می‌گیرد در حالی که در جامعه «ربط» و در فیزیک «حرکت» و در شیمی، «ترکیب حرکات»، در سنجش «علم» حد معقول قرار می‌گیرد، حتی در همین بحث هوهویت و حمل، حد معقول اگر مشخص شود موضوع و محمول تبدیل به صغری و کبری



می‌شوند و بدون حد معقول اگر همان موضوع و محمول و حمل مطرح شوند در این صورت وقتی می‌خواهیم بحث صحت و غلط حمل را مشخص نماییم باید مجدداً بحث وجه اتحاد و وجه اختلاف را مطرح نموده و این همان صغری و کبری است. مثلاً وقتی گفته می‌شود العام متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث، وجه اشتراک (یا همان حد وسط) «کل متغیر» است وقتی حکم این وجه اشتراک را مشخص می‌نماییم می‌توانیم بگوییم چون عالم مصداقی از متغیر است حکم متغیر (یعنی حادث بودن) را دارا می‌باشد. بنابراین ما نمی‌توانیم بحث حمل و هوهویت را بدون قیاس مطرح نماییم زیرا در این صورت قیاس نیز حیثیتی می‌شود! یعنی از این حیث عالم متغیر است و از حیث دیگر متغیر نیست. پس وحدت و کثرتی در نزد ما مقبول است که یک کلی را به فرد تطبیق دهد، یعنی صغری را در کبری مندرج نماید؛ لذا بدون حد معقول انتزاع، اندراج و انقسام ناقص بوده و با حد معقول است که اندراج و طبقه‌بندی کامل می‌گردد، در مورد انقسام نیز این نکته وجود دارد که تقسیم بدون حد معقول، «حمل» می‌شود و با حد معقول «اندراج» می‌گردد که اگر این اندراج همراه با سلب و ایجاب باشد یقین عام منطقی شکل می‌یابد؛ در مورد «این همانی» نیز این نکته وجود دارد که اگر همراه با تقسیم باشد داخل در اندراج می‌شود و در غیر این صورت تحت عنوان «انقسام» قرار می‌گیرد. پس در این قسمت ثابت شد که ما در منطق صوری

جز طبقه‌بندی نتیجه دیگری از آن بدست نخواهیم آورد. لذا جدول  
عناوین مبنایی سطوح معرفت‌شناسی انتزاعی، کلیه این حیثیات را طبقه  
بندی نموده و کلیه سطوح و موضوعات را پوشش می‌دهد.

اما در مورد قضیه این همانی اساساً سه نوع تحلیل در مورد آن وجود دارد؛  
تحلیل اول در فلسفه منطق: در فلسفه منطق بداهت این همانی مصداقی و  
تمثیلی بوده و با تکیه بر ارتکازات عموم به صورت هلیه بسیطه در مبادی  
تصوریه فلسفه منطق بیان می‌شود. از این رو اصل واقعیتی که مرحوم  
علامه طباطبایی در ابتدای نهاییه الحکمه پیش از اصل امتناع و اجتماع  
نقیضین بیان نموده‌اند (یا همان درک از هستی بدون کیفیت) همین قضیه  
«این همانی» است که البته این درک از این همانی بدیهی بوده و در فلسفه  
منطق به تجزیه و تحلیل آن پرداخته نمی‌شود، بلکه در منطق بر فرضی که  
دوئیت یک وصف نسبت به ذات دارای تباین حقیقی باشد و «این همانی»  
که اکنون وعاء طرح آن خالی از اصل هستی است، مورد تجزیه و تحلیل  
واقع می‌شود. مرحوم علامه در ابتدای نهاییه الحکمه درک از هستی بدون  
کیفیت یا همان اصل واقعیت را مطرح می‌کنند که این همان عبارت اخراجی  
وجود حالت نسبت به اشیاء پیرامونی است و درکی است حضوری و  
بدیهی ایشان برای این مطلب مثالهای مختلفی از ادراکات حقیقی،  
اعتباری، جزئی و هر نوع درک دیگری که متصور است حتی از عقل  
عمل، ارائه می‌نمایند. اما در هر صورت این همانی مطرح شده در این

قسمت اجمالی بوده و تنها برای اینکه فلسفه یک یقین عام را به عنوان پایگاه خود قرار دهد، مورد توجه ایشان قرار گرفته است. اما همین درک حالتی و حضوری عام در مرتبه بعد تبدیل به صورت می‌گیرد یعنی پس از پیدایش حالت حضوری حرکتی صورت گرفته و این حالت به سمت ذهن می‌آید و ذهن نیز حکم به بودن آن شی می‌نماید؛ اعلام و اذعان ذهن اولین تصدیق و اولین حکمی است که ما از آن به «واقعیتی هست» تعبیر می‌نمائیم. مرحوم حاج آقای حسینی در این زمینه می‌فرمایند: کیفیت پیدایش این قضیه (واقعیتی هست) به این گونه است که عقل در این سطح وقتی اذعان به نسبت پیدا می‌کند در حقیقت نسبت میان حالت و سنجش را ملاحظه کرده و سپس یک حکم به حالت و یک حکم ذهنی را صادر می‌نماید. که همه این مباحث در کلمات قوم به اجمال و بداهت و وضوح گذرانده شده است. در ادامه مرحوم حاج آقای حسینی می‌فرمایند حال که عقل به «بود» شی براساس هلیه بسیطه حکم داد (مثلا استکان هست) در مرحله بعد عقل هستی را از این قضیه هلیه بسیطه سلب می‌کند عقل با این کار یک فرض عقلی را پدید آورده که محصول سلب عقلی «این همانی‌ای» است. که در ابتدا بیان کرده بود (مثلا استکان نیست) در نهایت عقل نسبت میان فرض عقلی سلب شده و فرض عقلی اثبات شده را ملاحظه کرده و حکم به امتناع واجتماع نقیضین را صادر می‌کند. اکنون با این ابزاری که عقل به دست آورد، می‌تواند بود و نبود

ارتباط و تطابق با خارج را کنترل کند و لذا اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین یک اصل کنترلی است.

اما تحلیل دوم از بحث این همانی در مبحث هوویت (بر اساس مبانی اصالت ماهیت در منطق) بیان شده است و این بحث در مباحث قضایا قرار دارد از آنجا که در بحث قضایا سخن از موضوع و محمول و نسبت حکمیه می‌شود قواعدی را در این بحث برای هوویت مطرح نموده‌اند. قواعدی که بیان‌کننده چگونگی برقراری نسبت است. اما این همانی در بحث دوم در واقع مربوط به هلیه مرکبه است. این سطح از این همانی تفاوت بسیاری با این همانی در سطح اجمالی یا هلیه بسیطه دارد در این همانی مطروحه در منزلت هوویت نیاز به فعالیت عقلانی وجود دارد هنگامی که شما در هوویت نیاز به پیدا کردن وجه اتحاد میان موضوع و محمول را اصل می‌دانید، تا بشود به «این همانی» حکم کرد، گریزی از کار عقلانی نیست تا وجه اتحاد پیدا بشود و حمل صورت بگیرد. نکته دوم این است که اگر بخواهیم قضیه تولید شده تطابق با واقع و نفس الامر داشته باشد، بی‌تردید باید این وجه اتحاد به نفس الامر بازگشت نماید. پس دو مرحله باید طی شود تا قضایای حقیقیه شکل بگیرد؛ نخست وجه اتحاد میان موضوع و محمول پیدا شود و سپس باید تحقیق شود تا این وجه اتحاد به نفس الامر بازگشت نماید.

هرگاه از هلیه مرکبه بحث می‌شود، حتماً مسبوق به دو هلیه بسیطه است،

که تصور موضوع و محمول را «وجوداً» در اختیار دارید. بنابراین در ماده قضایا اشکالی وجود ندارد و بحث اصلی روی وجود نسبت میان این دو ماده‌ای است که «تباین» آن واضح شده است. اصالت ماهیت به این مرحله که می‌رسد دو مفهوم «هوهویت» و «تقابل» را در دو حالت «وجود وجه اتحاد» و «تباین مطلق» ارایه می‌دهد که یا این دو مفهوم که تباین آن‌ها از یکدیگر با دو هلیه بسیطه (که حکم به وجود آن دو می‌کرد) وجه اتحادی دارند که در این صورت به «این‌همانی» و «هوهویت» آن دو حکم می‌کنیم و یا تباین میان آن‌ها از نوع «تباین مطلق» است که حکم به «تقابل» میان آن دو می‌نمائیم و «تقابل» را نیز به چهار دسته «تناقض»، «تضاد»، «عدم و ملکه» و «تضایف» تقسیم می‌کنند، اما این تقسیمات همگی مربوط به اصالت ماهیت است. بنابراین از منظر اصالت ماهیت، دومین تعریف از «این‌همانی» در هوهویت مطرح می‌شود.

پس «این‌همانی» اگر در هلیه مرکبه مطرح شود، تشخیص وجه اتحاد ضرورت پیدا می‌کند و بازگشت این وجه اتحاد به نفس‌الامر. گاهی این دو را بدیهی می‌دانیم که به «اصل واقعیت» و «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» کشیده می‌شود، وجه اتحاد همان «اصل واقعیت» می‌شود و نفس‌الامری بودن آن «درک از هستی» که اثبات وجود درک از هستی از اصل «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» و رفع شک حاصل شد، زیرا این دو اصل ابده بدیهیات‌اند و سایر مفاهیم باید به این دو منتهی شوند. در

صورت نظری بودن نیز باید قیاس مطرح شود و با تجزیه و تحلیل وجه اتحاد و نفس‌الامری بودن آن اثبات شود.

همین هوهویت وارد مبانی اصالت وجود شده و براساس همین مبنا این همانی بر مبنای وحدت خارجی مصداقی تحلیل و در نهایت تبدیل به حمل شایع می‌شود. یعنی در اصالت وجود (بر مبنای وحدت خارجی مصداقی) هوهویت تبدیل به حمل شایع می‌شود (مرتبط با بحث وحدت و کثرت) زیرا تمام حمل‌هایی که براساس اصالت وجود صورت می‌گیرد جزئی است، بر این اساس اگر این حمل را ملاحظه کنید متوجه می‌شوید که «این‌همانی» مطروحه در حمل شایع صناعی همان «اصل واقعیت» است. از این رو «این‌همانی» در اصالت وجود حضوری می‌شود نه حصولی! یعنی «خودش خودش است» که علت حمل شایع صناعی شد، یک حالتی است که برای ما پدید می‌آید. نه اینکه درک صورت باشد. ما حیثیت «انسانیت» یا حیوانیت که از نوع کیفیت است را از ذات خارجی انتزاع می‌کنیم و این وحدت منتزعه منه به عقل اجازه می‌دهد آن دو حیثیت و کیفیت را در ذهن بر یکدیگر حمل کند.

لذا تمام حمل‌هایی که بر اساس اصالت وجود صورت می‌گیرد «جزئی» است و هیچ حمل کلی وجود ندارد! در همه موضوع و محمول‌های حمل شایع صناعی قید ذات خارجی وجود دارد. اگر انسان و حیوان را کلی کردیم، ذات از مصداق جزئی می‌افتد و تبدیل به فرد می‌شود. فرد دارای

شخصیت خارجی نیست، بلکه حیثیاتی از آن شخص و ذات خارجی است. تشخص به وجود خارجی است و در فرد یک کلی هر چه قید وصفی هم اگر اضافه شود تشخص خارجی پیدا نمی‌کند. لذا در حمل شایع صناعی می‌گویند اتحاد مصداقی ملاک است نه اتحاد در افراد! پس عملاً همیشه حکم به یک ذات خاص متشخص در خارج تعلق می‌گیرد، همان ذاتی که دو مفهوم انسان و حیوان را از او انتزاع کرده‌اید. با توجه به این نکته روشن می‌شود «این‌همانی» که خاصیت آن کلیت بود، به جهت این که تمام حمل‌های صورت گرفته بر مبنای اصالت وجود به احکام جزئی خارجی بازگشت می‌کند، بی‌فایده می‌شود. چرا که «الجزئی لایکون کاسباً و لامکتسباً». جزئی دارای ثبات نیست و در حال تغییر است، لذا در هیچ حالتی نمی‌توانیم چیزی را بر آن حمل نماییم. مگر آن که آن را به سمت کلیت ببریم. «این‌همانی» در حمل شایع صناعی از کلیت می‌افتد. اگر وجه اتحاد موضوع و محمول به آن حقیقت خارجی باشد. اما اگر وجه اتحاد مصداق نباشد و فرد باشد، این بازگشت می‌کند به همان بحث هوهویت در اصالت ماهیت که یا به «اصل واقعیت» بازگشت می‌کند و نظری است و یا اگر بدیهی است باید اصل سومی را بیان شود و چون می‌دانیم اصل بدیهی سوم غیر از «اصل واقعیت» و «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» نیست، لذا «این‌همانی» در اصالت ماهیت امری نظری است که به «اصل واقعیت» رجوع می‌کند.





بخش سوم؛ حُجّت  
یا استدلال

۲. قیاس



پس از بررسی بحث انتزاع و اندراج اکنون عمده بحث از این به بعد پیرامون اندراج (ساده و پیچیده) خواهد بود ابتداً باید معین نمائیم که ضابطه قیاس چگونه است؟ و آیا برهان چیزی جز قیاس است و آیا می‌توان گاه از صورت و گاه از ماده برهان سخن گفت؟ بعد از این مرحله حد و حدود صورت سازی و ماده سازی را در این منطق مشخص کرده و ۹ عنوان جدول مبانی معرفت شناسی را بعنوان سه سطح از ماده سازی در ساخت آگاهی معرفی خواهیم نمود. مقدماتاً اینکه اصول موضوعه منطق صوری در باب روش استدلال هم بر مبنای ذات سازگار است، چرا که در شکل اول برهان ذکر می‌کنند: ما یک موضوعی در صغری داریم که حد وسط به نحو یقینی بر آن حمل می‌شود که این محمول ذاتی موضوع می‌باشد. سپس این ذاتی را موضوع قضیه کبری قرار داده وحد اکبر را بر آن حمل می‌کنیم، که حد اکبر هم برای آن موضوع ذاتی و ثبوتش یقینی

می‌باشد با کمی دقت می‌یابیم که این بیان با بینش اصالت ذات و لازمه‌اش ممکن است زیرا می‌گویند: ذاتی داریم و این ذات لوازمی دارد و ما می‌خواهیم لوازم این ذات را برای آن ثابت نمائیم روش هم به این صورت است که ذات را موضوع قرار داده و یکی از لوازم بینش را برای آن ذکر کنیم، بعد این لازمه بین خودش لازمه بین دیگری را به دنبال می‌آورد که از طریق این لازمه بین به لازمه دوم برسیم که این معنی برهان می‌شود. و به تعبیر دیگر برهان یعنی لازمه بین را حد وسط قرار دادن برای اثبات لازمه غیر بین پس در برهان هم ذات و لوازم ذات مفروض است.

## ۱-۲. ضابطه قیاس

قیاس، حملی به ضمیمه ماده است به عبارت دیگر قیاس اندراجی است که علیت مفهومی و نفس الامر را تمام می‌نماید. مثلاً در قضیه العام متغیر و کل متغیر حادث و العالم حادث، حد وسط علت جریان حکم در بین دو قضیه شده است. لذا این حمل، حمل ساده تقسیمی نیست، بلکه حملی است که جریان علیت را نشان داده و تکیه به نفس الامر دارد در غیر این صورت وهم و اعتباریات و جزئیات داخل در حمل می‌شود، اما اگر علیت حضور داشته باشد سخن از حد معقول به میان می‌آید. که البته منظور از علیت گاه علیتی است که در مقام انتزاع است، و گاه علیت در مقام ماهیت و خارج مطرح می‌شود آن علیتی که در خارج است در قضایای شرطیه



مطرح می‌شود و آن علیتی که مفهومی است در قضایای حملیه جریان دارد.

سابقاً ذکر گردید که، عقل نسبت اندراجی را در قالب قیاسی قرار داده و آن را در تعریف قیاس و حد منفصل سایر طرق تمثیلی و استقرائی اصل می‌داند. نسبت اندراجی در قیاس نقش حد وسط و مؤلف بین اکبر و اصغر می‌باشد و در برهان که یکی از اقسام قیاس است، عله یقین به نتیجه می‌باشد؛

منطقیین در این رابطه گویند:

صورت قیاس عبارت است: از شکل و هیات قرار گرفتن قضایا و به دو دسته اقترانی و استثنایی تقسیم می‌ود: (اگر در ضمن مقدمات به نتیجه یا نقیض آن تصریح نشده باشد قیاس اقترانی و در غیر این صورت قیاس استثنایی می‌گویند) قیاس اقترانی دارای سه حد است: حد وسط که به آن واسطه در اثبات و در هر دو مقدمه تکرار شود حد اکبر و حد اصغر

ضوابط عمومی قیاسات اقترانی: باید حد وسط در هر دو مقدمه تکرار شود - باید یکی از دو مقدمه موجه باشد. - باید یکی از دو مقدمه کلی باشد - نتیجه تابع اخص مقدمات است. حد وسط به صورت‌های مختلفی در قیاس قرار می‌گیرد موقعیت آن نسبت به طرفین، مقدمات اشکال ۴ گانه قیاسات را معین می‌نماید. اشکال ۴ گانه قواعدی هستند که کنترل حد وسط را بعهده داشته تا انتاج تصدیقی صورت گیرد. از جمله اقسام قیاس،

قیاس خلف می‌باشد و آن قیاسی است که مطلوب را از راه ابطال نقیض آن اثبات می‌نماید به این صورت که: اگر مطلوب صادق نباشد نقیض آن صادق خواهد بود اما نقیض آن صادق نیست زیرا صدق آن مستلزم خلف است، پس باید مطلوب صادق باشد، لذا نقیض قضیه کاذب صادق است؛ قاعده مذکور کنترل ضرب چهارم از شکل دوم را بعهدہ دارد. منطقیین در مورد منشا پیدایش این قاعده می‌گویند: گاهی انسان به طور مستقیم نمی‌تواند دلیل بیاورد در این صورت راه غیر مستقیمی را انتخاب می‌کند، به دنبال دلیلی برای بطلان نقیض مطلوب خود می‌رود تا صدق مطلوبش ثابت شود چرا که نقیضین هر دو با هم کاذب نیستند... مطلب فوق گواه این مدعی است که عقل در سنجش خود خطا پذیر بوده و ناگزیر از برقراری ارتباط غیر مستقیم است و این قاعده نهایتاً سخن را به محال می‌رساند.<sup>۲۰۵</sup> قاعده مذکور یکی از ابعاد ضابطه صحت حکم عقل را تشکیل می‌دهد یعنی امتناع اجتماع نقیضین که در واقع ضابطه‌ای است برای کنترل بود و نبود نسبت اندراج؛ مجموعه احکامی تحت عنوان: تناقض و عکس نقیض و عکس مستوی به تبیین این ضابطه می‌پردازند. در دستگاه منطق صوری، نوع جریان انتاج و عدم انتاج، به معنای مُنتج بودن یا نبودن، که منطق عهده‌دار کنترل و بررسی حُسن اجرای آن می‌باشد در دو شکل مطرح می‌شود:

<sup>۲۰۵</sup>. رجوع شود به شفاء فصل سوم از مقاله دوم از فن چهارم

الف: نوع اول: شکل «قیاس اقترانی» که در آن از رابطه‌ی اندراج استفاده می‌شود، یعنی رابطه‌ی صغری و کبری لحاظ شده است.

ب: نوع دوم: «قیاس استثنایی» است که تلائم، یا به عبارت دیگر شرطیت، و یا تباین در آن لحاظ می‌شود و سبب حصول نتیجه می‌گردد. به تعبیر دیگر در این نوع از قیاس، از قضایای شرطیه‌ی متصله و منفصله استفاده می‌شود و گفته می‌شود که از جهت صورت به یقین منطقی منتهی می‌شود، یعنی به لحاظ صوری یقین‌آور است. البته برخی از منطقیون سعی کرده‌اند این نوع قیاس را به نوع اول بازگردانند. معنای این کلام این است که قضایای حملیه‌ی موجود در قیاس اقترانی نیز تعلیقی می‌باشند، زیرا هیچ حالتی را نمی‌توان تصور کرد مگر آن که بگوییم: «اگر الف ب باشد» و «ب ج باشد» پس «الف ج است». طبعاً جریان اندراج نیز تحت همین تعلیق است.

خلاصه‌ی کلام این که چون تعلیق مربوط «یقین منطقی» است، لذا اندراج هم حتماً به تعلیق باز می‌گردد! مرحوم حضرت استاد درباره صورت قیاس اقترانی و قیاس تعلیقی می‌فرمایند:

«اما در قیاس اقترانی با دو امر مواجه هستیم: «صورت» و «اضافه بر صورت» نفس «صورت» مستقیماً به خود «وجود و عدم» باز می‌گردد، زیرا حدّ اکبر و حدّ اصغر هر دو دارای خصوصیات ثابتی می‌باشند. نوع تعلیقی که در اینجا داریم تعلیقی است که به حدّ اولیّه بازگشت دارد و انکار آن، انکار همان حدّ اولیّه است. در قیاس استثنایی، صورتی را به ماده‌ای می‌دهید که لزوماً چنین نیست و در واقع دو تعلیق است. در اینجا تعلیق آن نسبت به اصل



هستی نسبت است و در آنجا اصل هستی نسبت نیست بلکه نسبت موضوع است لذا موضوع اضافه بر آن است؛ اصولاً قدرت قیاس استثنایی یا تعلیقی، فقط به صورت است چرا که درباره‌ی ماده نمی‌تواند سخن بگوید، یعنی قدرت شرطی که در قیاس اندراجی ذکر می‌شود به نفس «موضوع نسبت» است نه «اضافه به نسبت» و البته نسبت هم به خود «وجود» متصل است. اصولاً «نفس صورت» به معنای «نفس نسبت» است و «نفس نسبت» به معنای «نسبت سلب و ایجاب» است.



## ۲-۲. اقسام قیاس

در منطق صوری، قضایا را به دو قسم حملیه و شرطیه تقسیم می‌نمایند و پس از آن هر کدام از این دو قسم را بر حسب اعتبارات گوناگون تقسیم می‌نمایند.

اما تقسیمات عام شرطیه و حملیه: تقسیم عام حملیه به اعتبار «موضوع» و شرطیه به اعتبار احوال «موضوع» یا جزئی است که به آن شخصیه (مخصوصه) می‌گویند.

یا کلی است که سه فرض در آن متصور است؛

الف؛ یا حکم بر نفس موضوع کلی بما هو کلی (بدون افراد) حمل شده است که به آن طبیعیه می‌گویند مانند «الانسان نوع»

ب؛ یا حکم بر موضوع کلی به ملاحظه افراد آن حمل می‌شود که در او دو فرض مطرح است یا کمیّت افراد در آن ملاحظه نمی‌شود که به آن «مهمله» گویند. و یا کمیّت افراد موضوع ملاحظه می‌شود که به آن «محصوره» یا مسوره گویند. در محصوره نیز یا حکم بر جمیع افراد حمل می‌شود که به آن محصوره کلیه گفته می‌شود و یا بر بعض افراد که آن را محصوره جزئیّه خوانند.

اما منطقیین تنها قضایای محصوره را معتبر می‌دانند، زیرا قضیه‌ی شخصیّه، به دلیل عام نبودن، موضوعاً از بحث منطق خارج است. قضیه‌ی طبیعیه نیز ملحق به شخصیّه شده و قضیه مهمله حمل بر جزئیّه که اقل در صدق است می‌گردد، زیرا در آن هم حکم به جمیع افراد می‌شود و هم حکم به بعض افراد که اقل یقین در بعض است.

بنابراین تنها قضیه‌ی محصوره، کلی یا جزئی، معتبر می‌باشد که در مجموع چهار نوع قضیه از آن به دست می‌آید: موجب کلیه، موجب جزئیّه، سالبه کلیه، سالبه جزئیّه. پس قضیه حملیه به اعتبار کیف به موجب و سالبه، به اعتبار موضوع به شخصیّه، مهمله، طبیعیه، و محصوره و محصوره نیز به کلیه و جزئیّه تقسیم می‌شود. اما این تقسیمات، عام بوده و قضیه شرطیه را نیز در بر می‌گیرند، ولی قضیه حملیه از تقسیمات مخصوصی نیز برخوردار است.

اما تقسیمات خاص قضیه حملیه به اعتبارات ثلاثه؛

الف؛ به اعتبار نحوه‌ی وجود موضوع در قضیه‌ی موجبه: ذهنیه، خارجیه، حقیقیه.

ب؛ به اعتبار وجودی یا عدمی بودن موضوع و محمول: محصله‌الموضوع، محصله‌المحمول، معدوله‌الموضوع، معدوله‌المحمول.

ج: به اعتبار جهت قضیه: وجوب، امکان، امتناع.

توضیح این که موضوع اگر در ذهن موجود باشد، به آن «ذهنیه» و اگر در خارج موجود باشد، خصوص افراد محقق‌الوجود در یکی از زمان‌های سه‌گانه، به آن «خارجیه» گویند و در صورتی که موضوع در نفس الامر موجود باشد، اعمّ از محقق‌الوجود و مقدر‌الوجود، به آن «حقیقیه» گفته می‌شود.

اگر موضوع قضیه‌ی حملیه یا محمول آن وجودی باشد به آن محصله و در غیر این صورت به آن معدوله می‌گویند. محمول نسبت به موضوع قضیه سه صورت عقلی پیدا می‌کند؛ یا ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد، بر وجهی که سلب آن از موضوع ممتنع باشد، مانند زوجیت نسبت به اربعه، جهت آن قضیه را «وجوب» نامند. اما اگر ثبوت محمول برای موضوع محال باشد، جهت آن را امتناع گویند، مانند اجتماع نسبت به نقیضین. از سوی دیگر اگر ثبوت محمول برای موضوع، نه واجب باشد و نه ممتنع، به معنای سلب ضرورتین، به آن «امکان خاص» یا «امکان حقیقی» گویند.

اما تقسیمات خاص قضیه شرطیه به اعتبارات ثلاثه؛  
 الف؛ به اعتبار احوال و ازمان: شخصی، مهمله، محصوره.  
 ب؛ به اعتبار نسبت: متصله، منفصله.  
 ج؛ تقسیم متصله به اعتبار لزوم یا عدم لزوم تحقق جزا عند تحقق شرط:  
 لزومیه، اتفاقیه.  
 د؛ تقسیم منفصله به اعتبار امکان یا عدم امکان جمع یا رفع: عنادیه،  
 حقیقیه، مانعه‌الجمع، مانعه‌الخلو تقسیمات خاص شرطیه به اعتبار احوال و  
 ازمان صورت می‌گیرد، زیرا در آنها تنها می‌توان تلازم و عناد را برقرار  
 کرد. سپس متصله به لزومیه و اتفاقیه تقسیم می‌گردد.  
 در تعریف لزومیه نیز گفته شده است: متصله بین طرفین اتصال حقیقی  
 برقرار می‌کند به اعتبار این که وقوع یک طرف مستلزم وقوع طرف دیگر  
 باشد (یعنی علت آن باشد) و یا این که هر دو معلول یک علت دیگر  
 باشند. در حالی که در تعریف اتفاقیه می‌گویند: بین طرفین قضیه‌ی شرطیه،  
 به دلیل عدم وجود ملازمه و علیت، اتصال حقیقی برقرار نیست.  
 همچنین قضیه‌ی منفصله به عنادیه، اتفاقیه، حقیقیه، مانعه‌الجمع و  
 مانعه‌الخلو تقسیم می‌شود. در تقسیم اول، حیثیت تقسیم قضیه منفصله را  
 تنافی و تعاند تشکیل می‌دهد و در تقسیم دوم امکان اجتماع و ارتفاع  
 طرفین قضیه.

پس چگونگی شکل‌گیری تقسیمات عام و خاص قضایای حملیه و شرطیه در منطق صوری مرور شد، اکنون منشأ پیدایش این تقسیمات عام و خاص را می‌بایست مورد کنکاش و جستجو قرار دهیم.

اما منشأ تقسیمات عام قضایای منطقی: قضایای منطقی به لحاظ نفس «قضیه بودن» تابع ذهنی یا خارجی بودن افراد موضوع خود هستند. اگر از حیث خارجی بودن و دارای آثار عینی بودن لحاظ شوند، اُتصاف آن‌ها در وعاء جزئیت خواهد بود. زیرا وعاء خارج منشأ آثار خارجی بوده و بنابراین تشخیص لازم‌ه‌ی ذاتی آن قضایا می‌شود. از این رو به این قضایا، شخصیه یا مخصوصه گفته می‌شود.

اما اگر از حیث ذهنی بودن و نداشتن اثر خارجی به آن‌ها نظر شود، اُتصاف آن‌ها در وعاء کلیت قرار خواهد گرفت. زیرا وعاء ذهن منشأ تحقق تأثراتی است که کلیت و صدق آن قضایا بر افراد کثیره، لازم‌ه‌ی ذاتی آن قضایا در وعاء ذهن می‌باشد. حال اگر در این قضایای ذهنی کمیت افراد نیز ملاحظه شود به آن‌ها محصوره و در غیر این صورت مهمله گویند.

بر این اساس منشأ تقسیمات عام قضایا به حیثیت ذهنی، خارجی، وهمی باز می‌گردد. به تعبیر دیگر، مبدأ این تقسیمات «واقعیت» می‌باشد که مجاری ارتباط حرکت سنجشی عقل را در بر می‌گیرد. حس، حافظه و خیال مجاری تحقق تأثراتی هستند که عقل نحوه ارتباط خود را با واقعیت

از بستر آن‌ها به وجود می‌آورد. عقل این تأثرات را به تأثیراتی تبدیل کرده که از جمله‌ی آن تأثیرات در ذهن، ساخت قضایای عام با مشخصاتی که ذکر گردید، می‌باشد.

اما منشأ تقسیمات خاص قضایای منطقی: اما تقسیمات خاص قضایای حملیه تابع حیثیاتی است که عقل از بستر تأثرات در نزد خود انتزاع نموده و با به کارگیری قواعد حمل و حکم در آن‌ها به ارائه‌ی انواعی از قضایا می‌پردازد. همان گونه که در آینده خواهیم گفت، در واقع تقسیمات خاص قضایا، به لحاظ افراد موضوع و محمول، تابع معیار کنترل بود و نبود، یعنی اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین، می‌باشند و به لحاظ نسبت حکمیه تابع علیت.

از سوی دیگر وجود و عدم موضوع و محمول، محصله و معدوله بودن قضیه را تمام می‌کند و ثبوت محمول برای موضوع، ضرورت و جوب و ضرورت امتناع و ضرورت امکان را ارائه می‌نماید، که این حالات سه‌گانه جوب، امکان و امتناع در واقع مواد قضایا را تشکیل می‌دهند.

در قضایای خاص شرطیه نیز امر به همین منوال است. تلازم مقدم و تالی، لزومیه و اتفاقیه بودن را و امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، قضایای حقیقیه و مانع الجمع و مانعه‌الخلو را ارائه می‌نماید و در نهایت هر آنچه که شرایط عام و خاص در قضایا را رعایت نکرده باشد به آن منحرفه یا «موهومه» گویند.



پس مراحل ساخت تقسیمات عام و خاص، عقل مسیر خود را در جهت دستیابی به احکام و نسب بین قضایا ادامه می‌دهد، که مباحث تناقض و عکس مستوی و عکس نقیض در این مرحله مطرح می‌شود.

پس روشن شد که هر قضیه از دو طرف و یک نسبت بین آنها تشکیل شده است که ان نسبت یا اتحاد و ثبوت طرف دوم برای اول است و یا نفی اتحاد و ثبوت که نسبت اول را اتصال و نسبت دوم را انفصال (تعلیق) می‌نامند. هر یک از خصلتهای اتصال یا انفصال دارای حیثیات (افراد) مخصوص خود را می‌باشند خصلتهائی که متکی به ذوات (طرفین) هستند لذا همانگونه که مطرح شد، عقل با حکم امتناع و اجتماع بود و نبود (سلب و ایجاب) و «حکم علیت»، صورت قضیه را تنظیم و کنترل می‌نماید و در مراحل دیگر قضیه‌سازی نیز، حضور علیت امری محسوس می‌باشد. اما در مورد صورت برهان صاحب اللمعات المشرقیه می‌گوید: صورت برهان ممکن نیست که غیر قیاس باشد زیرا ثبوت محمولی که برای موضوع از استقراء و تمثیل حاصل گردد مظنون و یا مشکوک است و تا نتیجه از جهت صورت ضروری نباشد یقین بمطلوب حاصل نمی‌گردد بخلاف نتیجه قیاس که از جهت صورت همیشه یقینی می‌باشد، زیرا اگر در مقدمات حکم بضرورت یا فعلیت یا امکان محمول برای موضوع شده باشد در نتیجه نیز محمول ضروری یا فعلی یا امکانی بطور ضرورت، برای موضوع ثابت است. بنابراین صورت برهان جزء قیاس ممکن نیست. از

این رو اگر برهان از ماده غیر یقینی و صورت غیر قیاسی تشکیل شود یقین بمطلوب حاصل نمیگردد زیرا یقین تنها از صورتی قیاسی حاصل می‌شود. در منطق صورتی می‌گویند: ثبوت شی برای شی دیگر متوقف بر ثبوت مثبت له (علت) است که در این صورت گزاره اول را محکوم علیه و گزاره دوم را محکوم به و نسبت بین آنها را رابط می‌نامند، در واقع گزارهها در حکم علل معده برای اتمام علت تامه (نسبت اندراجی) هستند.

اینها همه در صورتی است که ما یک موضوعی در صغری قضیه داشته باشیم که حد وسط بر آن حمل شده و ذاتی آن باشد به تعبیر دیگر ما یک ذات داریم که می‌خواهیم لوازم بینش را برای آن بیاوریم تا از این لازمه بین لازمه غیر بین را اثبات نمائیم. این نحوه برقراری نسبت، تحت مکانیزم علیت اعمال می‌شود و در نهایت سیر از کلیت ذات به سوی حیثیت جزئی را ارائه می‌نماید. «مطلوب نسبت اندراجی»، یقین (برهان) بوده و قاعده علیت، ستون و شاکله اصلی آن را تشکیل می‌دهد، لذا هر نوع حکمی، اگر تحت علیت باشد یقینی و در غیر این صورت ظنی یا مشکوک است. پس از این مرحله در برهان تقسیمات *إئی و لمی* پیدا می‌شود.

صاحب جوهر النضید در رابطه با اینکه اساس تقسیم برهان به (لم و إن) می‌فرماید: *اقول: الاوسط فی البرهان عله للتصديق الاكبر على الاصغر والالم یكن الاستدلال*

به الاولی من غیره فان كان مع ذلك ايضا عله لوجود الاكبر سُمی (برهان لم) لانه يعطى اللميه فى الوجود و التصديق معا، فهو معط اللميه مطلقا، فسمى به، و آن كان انما يعطى العله فى التصديق لا غير، و لا يعطى العله فى النفس الامر سُمی (برهان إن)

صاحب جوهر النضيد در اين مورد می فرماید:

«و اعلم أن اكمل الحدود ما اشتمل على العلل الاربع التى هى فاعليه، و الغائيه، و الماديه، الصوريه، و قد اشتمل هذا الحد على علل البرهان الثلاث، فالقياس هو الصوره و اليقينيّات اعنى المقدمات اليقينيّيه هى الماده، والشئى المستفاده اعنى النتيجة هى الغايه»

بنابراین در هر برهانی واسطه‌ای موجود است که علت ذهنی برای اثبات حکم و تصدیق به حکم است و اگر این واسطه وجود نداشته باشد حکم ثابت نگردیده و برهان وجود پیدا نخواهد کرد. از این رو واسطه در برهان لمی هم در ذهن موجود است و هم در خارج برخلاف برهان آن که واسطه تنها علت ذهنی دارد نه علت خارجی

منطقیین در مورد قاعده علیت و اینکه اساس فکری برای دستیابی به یقین است می گویند: هر اندیشه و تفکری مبتنی بر دو بدیهی است؛

الف: امتناع وجود ممکن بدون علت.

ب: امتناع تخلف معلول از علت حال چون یقین به یک قضیه خود رویدادی در عالم واقع است باید علتی داشته باشد این علت؛ یا در درون یک علت واقع می شود یعنی نفس تصور اجزاء قضیه علت یقین به قضیه است چنانکه در قضایای اولی میباشد.

اما حال که قضیه قیاسی و اندراجی شکل یافت دیگر کشف و تطابق با واقع چه معنایی دارد؟ بلکه تنها می‌توان از طبقه‌بندی و نظم‌دهی دسته‌بندی‌ها و موضوعات سخن به میان آورد. و این طبقه‌بندی برای آن است که دچار هرج و مرج نشویم یعنی ارتباط به اطلاعات تصحیح و منظم شود، نه آنکه کشف و تطابقی را به وجود آورد، در هر صورت کاربرد قیاس بیش از تقسیم است و آن اینکه تقسیم را از حیثیت‌های مختلف خارج نموده و نظم منطقی به آن دهد یعنی این حیثیت‌ها را متقوم به یک حدّ و وجه اشتراک عام می‌نماید، لذا این ضوابط مختلفی که برای قیاس مطرح شده است همگی در مقام انتزاع از عینیت به دست آمده‌اند، پس بیش از یک نظم ذهنی نمی‌توان از آن انتظار داشت، اما در مورد جریان حد معقول در قیاس، اساساً وقتی عملکرد اندراج محدود به کنترل حیثیت‌ها باشد در این صورت نیازی به ضوابط ۸ گانه و غیر از آن نیست بلکه با مشخص کردن محدوده و حد عقلانیت یک موضوع (مانند قیاس) می‌توان صحت و خطای حمل و حکم را کنترل نمود. حال حد معقول در منطق صوری همان یقین عام یا منطقی است که این یقین منطقی حد عام بوده و نفی آن سلب شی عن نفسه به وجود می‌آورد، پس قیاس چیزی جز تطبیق نیست یعنی قیاس، تقسیم را به وسیله حد معقول، قاعده‌مند می‌نماید؛ همچنین قیاس مواد و تقسیمات را مورد کنترل قرار می‌دهد؛ از این رو برهان نیز که در ادامه به آن خواهیم پرداخت چیزی جز جریان حد

معقول به وسیله اندراج نیست لذا برهان فی نفسه موضوعیتی ندارد! و اینکه منطقیین گاه از صورت قیاس و گاه از ماده آن (در بحث برهان و صناعات خمس) بحث می‌نمایند خلطی است که در مبنای اولیه انجام داده‌اند، زیرا مواد در منطق صوری چیزی جز همان انتزاعات اولیه نیست و دیگر سخن از مواد عینی و خارجی، موضوعیتی ندارد، پس اینکه خارجی داریم و این صور به آن خارج تطبیق داده می‌شود، موضوعاً از این دستگاه خارج است، چرا که ماده در این منطق چیزی جز همان عکس برداری و انتزاع اولیه نیست.



بخش سوم؛ حُجَّت  
یا استدلال

۳. برهان





در بحث قیاس فی‌الجمله به برهان اشاره شد در هر صورت منطقیین در مورد مواد و مقدمات قیاسات می‌گویند: ماده‌ی قیاس عبارت است از نفسِ مقدماتِ قیاس با قطع نظر از نحوه‌ی تألیف آن‌ها و این مقدمات گوناگون هستند؛ گاه مورد تصدیق واقع شده و گاهی نیز مورد تصدیق واقع نمی‌گردند. در صورت نخست، یعنی جایی که مورد تصدیق واقع شوند، یقینی و در صورت دوم، یعنی جایی که مورد تصدیق واقع نگردند، غیر یقینی هستند و به طور کلّ به آن‌ها «صناعات خمس» می‌گویند.

اگر ماده یقینی باشد به آن قیاس «برهان» می‌گویند و در تعریف آن گفته شده: قیاسی است مرکّب از مقدمات یقینی که ذاتاً نتیجه یقینی به دست دهد که به دو قسم لَمّی و اِنّی تقسیم می‌شود. منظور از یقین در این تعریف «یقین بالاختصاص» می‌باشد.

برهان لَمّی: برهانی است که حدّ وسط در آن هم واسطه‌ی در اثبات نتیجه است، یعنی علّت علم به نتیجه، و هم واسطه‌ی در ثبوت، یعنی علّت ثبوت اکبر برای اصغر.

برهان اِنّی: برهانی است که حدّ وسط در آن تنها واسطه در اثبات نتیجه است. برهان لَمّی یا مطلق است یا غیر مطلق.

برهان لَمّی مطلق: آن است که حدّ وسط فی نفسه علّت وجود اکبر است و علّت ثبوت آن برای اصغر، در نتیجه، نیز می‌باشد. برهان لَمّی غیر مطلق: آن است که حدّ وسط، به طور مطلق، علّت وجود اکبر نیست، بلکه تنها علّت وجود اکبر در اصغر است.

برای مقدمات برهان شروطی ذکر شده است:

الف: مقدمات باید تقدّم طبعی بر نتیجه داشته باشند. (در برهان لَمّی)

ب: باید تقدّم زمانی بر نتیجه داشته باشند.

ج: می‌بایست نزد عقل شناخته شده‌تر از نتیجه باشند.

د: در هر مقدمه، محمول ذاتی و اوّلی موضوع باشد.

محمول ذاتی: محمولی است که مأخوذ در حدّ موضوع است یا آن که

موضوع و یا یکی از مقومات موضوع در حدّ آن محمول اخذ شده باشد.

محمول اوّلی: محمولی است که برای حمل بر موضوع، نیازی به واسطه در

عروض ندارد.

منطقیین در تعریف اولیات گویند: قضایائی هستند که ذاتا مورد تصدیق عقل هستند به این صورت که تصور طرفین قضیه همراه با توجه نفس به نسبت میان آنها برای حکم و حصول قطع به صدق قضیه کفایت می‌کند مانند (کل اعظم از جزء یا اجتماع نقیضان)

اینکه قیاس منطقی باشد که آن نیز بر دو نوع است؛

الف نزد عقل حاضر باشد مانند مجربات، حدسیات، فطریات

ب اینکه نزد عقل حاضر نباشد در چنین مواردی برای رسیدن به یقین نیاز به قیاس مورد نظر (برهان) داریم و آنچه که انسان را به این تلاش فرا می‌خواند، همان بدیهی نخست (امتناع وجود ممکن بدون علت) است و آنگاه که علت حاضر شد برهان تنظیم شده و یقین به نتیجه حاصل می‌شود و این مبتنی بر بدیهی دوم (امتناع تخلف معلول) است. حال هر آنچه تحت علیت نباشد یا فاقد حکم یقینی است که به آن مظنون گویند مانند حکمی که از استقراء یا تمثیل منتج می‌شود و یا آن‌که سلب حکم است که به آن مشکوک گویند.

اساسا در حکم یقینی احکام کلی برای جزئی حمل می‌شود و می‌باید در قالب قیاسی ارائه شود در حالی که استقراء و تمثیل فاقد مطالب فوق هستند هر چند استقراء و تمثیل در بعض اشکال یقینی هستند اما این یقین بالذات نیست بلکه از مقدمات قیاسی در آن استفاده شده است.

تعریف استقراء: استدلال به خاص بر عام می‌باشد و بر دو نوع تام و ناقص تقسیم می‌گردد در استقراء تام همه جزئیات بررسی می‌شود و به این لحاظ یقین آور است برخی گفته اند این نوع استقراء به قیاس مقسم که در براهین به کار می‌رود باز می‌گردد.

قیاس مُقسم از نوع قیاس مرکب از منفصله و حملیه است اما مقدمات حملیه در آن به تعداد اجزای منفصله است در این نوع قیاس، قضیه منفصله به متصله باز نمی‌گردد، بلکه به حال خود باقی می‌ماند و می‌توان آن را به چند قیاس حملیه، به تعداد اجزای منفصله تحویل بُرد.

استقراء ناقص: منطقیین گویند: استقرا ناقص افاده یقین نمی‌کند و جز ظن و گمان افاده محصولی ندارد. منطقی دانان قدیم تنها نظر به نوع ظنی استقراء می‌نمودند. اما استقراء انحاء گوناگونی دارد:

استقرایی که بر مشاهده تنها متکی باشد که افاده ظن می‌نماید.

استقرایی که علاوه بر مشاهده مبتنی بر تعلیل نیز باشد.

استقرایی که مبتنی بر بدهات عقلی است در حقیقت نمی‌توان آن را استقراء نامید چرا که بر مشاهده توقف ندارد. استقرایی که مبتنی بر تماثل و تشابه باشد.

اما در تبیین تمثیل گویند: اثبات حکم در یک جزئی با استناد به ثبوت در یک جزئی دیگر که مشابه آن است. نظر به کاربرد علیت در برهان تقسیم بندی جدیدی را پیرامون آن مطرح می‌نمائیم.

الف؛ علیت مفهومی:

به معنای جریان علیت نظری در ملاحظه نسبت بین مفاهیم بوده و سخن و پایه آن به علیت در موضوع چرائی بازگشت می‌نماید در این سطح جریان علیت یا دلالت موضوع، عمدتاً به سلب شی عن نفسه تکیه می‌کند ب؛ علیت ماهوی:

به معنای ملاحظه جریان اثر وجود همراه با ملاحظه جریان دلالت می‌باشد، علیت ماهوی به معنای علیت در چیستی بوده و بوسیله آثار تعیین می‌گردد یعنی مواد به جریان دلالت در آثار اضافه می‌شود. وقتی که علیت ماهوی به وجوب، امکان، امتناع تقسیم می‌شود به این معنا است که بررسی «وجود مقتضی»، «نبود مانع»، «بود شرایط» و ملاحظه مجموعه عوامل در وجوب بودن و تحقق است. تعریف علیت به ماهیت ایجاب و امکان از مقوله های فلسفی است البته در این تعاریف، جریان علیت و دلالت نیز وجود دارد و با ملاحظه نسبت بین مفاهیم وجوب، امکان، امتناع، جنس و فصل را به گونه ای تعریف می‌کنند که سلب شی عن نفسه بوجود نیاید در حقیقت شئونات بداهت مفهوم اجمالی وجود را در مفهوم وجوب بررسی می‌کنند و سلب علیت یا سلب اثر جود را در مقتضی، شرایط و موانع جستجو می‌نمایند.

ج؛ علیت موضوعی:

به معنای دستیابی به تئوری برای تصرف و ساخت موضوعات جدید می‌باشد در علیت موضوعی سخن از علیت در چگونگی و تغییرات نفس موضوع است که در آن متغیر اصلی، فرعی، تبعی و نسبت بین آنها معرفی شده و به نسبت در موضوع قدرت تصرف و تغییر پیدا میکند. علیت موضوعی نیازمند مدل و نمونه بوده تا مشابه موضوع خارجی ساخته شود و پس از آزمون تئوری و مشابه موضوع و دستیابی به درصدی از کارآمدی مقبول و معقول برای تصرف یا ساخت موضوعات، بکار می‌رود. از این رو تعاریف آن بالمطابقه نبوده و تطبیقی نمی‌باشند، بلکه تعاریف بالمشابه بدست می‌آیند از این جهت آثار به لحاظ داشتن نقش در تعریف مورد دقت قرار نمی‌گیرند، بلکه بلحاظ نسبتها و کار ثانوی که روی آنها انجام می‌شود، مورد استفاده قرار می‌گیرند.

بخش چهارم؛  
صناعات خمس





آیا خود صورت قیاسی یا اندراجی می‌تواند در کنار سایر مواد بعنوان یک ماده محسوب شود یا خیر؟ (یعنی خود هوهویت و برهان به عنوان یک قضیه در کنار سایر قضایا قرار گیرد) قیاس نسبت به همه مواد حیثیت صورت‌سازی دارد اما آیا خود این قیاس می‌تواند در کنار سایر مواد بعنوان یک ماده مورد ملاحظه قرار گیرد یا خیر؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، جزء کدامین قسمت از مواد قرار می‌گیرد به عبارت دیگر آیا صورت الف ب است و ب ج است پس الف ج است (شکل اول) را می‌توان در ماده منحل کرده و آن را از این حیث مورد دقت قرار داد؟ و دیگر اینکه مواد

به نحو عام در منطق صوری دارای چه ویژگی و جایگاهی می‌باشند؟

منطقین می‌گویند: ماده‌ای که در قیاس به کار می‌رود به حسب استقراء عبارت است از محسوسات، تجربیات، متواترات، اولیات، قضایای که حد وسط آنها با آنهاست، حدسیات، مقبولات، وهمیات، مشبهات، مظنونات، مسلمات، مصادرات، منخیلات سپس می‌گویند: برهان دو بخش دارد،

صورت و مواد که صورت آن باید به قیاس باز گردد و مواد آن به بدهاها منتهی می‌شود، صاحب اللمعات المشرقیه در ارتباط با مواد برهان می‌گویند.<sup>۲۰۶</sup> ماده برهان ممکن نیست غیر یقینی باشد زیرا ضرورت صوری تنها برای یقین مطلوب و کافی نیست و چنانکه معلوم شد صورت قیاسی محمول را به همان حالتی که در مقدمات ثابت بوده است برای موضوع مطلوب ثابت می‌کند و اگر مقدمات ظنی یا متکی بر شهرت و تسلیم در آن بکار رود، نتیجه نیز متکی بر شهرت و قبول خواهد بود و یقینی نخواهد بود. در هر صورت پایگاه این ضوابطی را که در قیاس یا هوهویت مطرح نموده‌اند به چه ماده‌ای باز می‌گردد؟ ممکن است بگویید این صورت قیاسی جزو یقینیات است یعنی جزو مواد برهانی می‌باشد، (جزء ۶ تا ماده یقینی) در حالیکه صورت‌بندی قیاس یک امر نظری است نه بدیهی! پس ماهیتاً جزو امور عقلی قرار می‌گیرد لذا جزء متواترات (که اخبار از خارج است) و تجربیات و اولیات (که بدیهی بوده و در آن قیاس جاری نیست، لذا هلیه بسیطه در آن اصل می‌باشد و قضایای همچون اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین در آن وجود دارد)، محسوسات، مشاهدات، مشهورات نیست؛ پس تنها ماده‌ای که می‌ماند حدسیات است که ابتدا به نظر می‌رسد صورت قیاسی جزء این ماده باشد (به غیر از فطریات) اما از آنجا که در تعریف حدس تکیه به قیاس شده و این امر

موجب دُور می‌شود، نمی‌توان صورت قیاس را تحت این ماده قرار داد. ممکن است بگویید که بدهت شکل اول به اولیات باز می‌گردد؟ در پاسخ اینکه اولیات مربوط به فلسفه منطق است که در آن بحث از ملازمات عامه، هوهویت، اجتماع و ارتقاع نقیضین می‌شود؛ لذا قضیه شکل اول از آن خروج موضوعی دارد.

بنابراین صورت قیاس مادّاً از محسوسات، مجربات، اولیات، متواترات، قضایای مقرون به حدوسط، حدسیات خارج است اما در قضایای مقرون به حد وسط و حدسیات، از آنجا که دارای قیاس مستتر است، مجربات نیز از آنجا که ترکیبی از حس و عقل بوده و در آن سلسله قیاس جریان دارد، که در این موارد خود مواد بوسیله قیاس به یک ماده بدیهی باز می‌گردد که آن ماده بدیهی یا محسوسات (که قیاس ندارد) یا متواترات (اخبار و نسبیتی که به لفظ باز می‌گردد) و یا اولیات است (که در نزد عقل صورتاً و مادّاً وحدت داشته و ملازمه عام برقرار می‌باشد مانند قضیه حالت دارم پس واقعی هست، قیاس در آن جاری نیست) اما این سه دسته ماده همگی مشروط و مقید می‌باشند به اینکه هم در حس و هم در خبر (نه نفس خبر بلکه اخبار) و هم در نسبت بین سنجش و حالت (اولیات) خطاپذیری امری ممکن است مثلاً نسبت بین سنجش و حالت مشروط به اصل هستی و اصل واقعیت و بدون خصوصیت است (که در آن مشروط به ماهیت و کیفیت نیست)

بنابراین ما بعضی از این ۶ موادی را که بدیهی دانسته‌اند را خارج می‌نماییم؛ لذا آن دسته از موادی که همراه با قیاس است (قیاساتها معها یا اولیات) به آنها نظری و همچنین محسوسات و متواترات که به آنها مواد حسی و خبری می‌گوییم. پس هیچ یک از این دستجات مواد را نمی‌توان بعنوان ماده صورت قیاسی برشمرد.

### به طور خلاصه دو بحث وجود دارد:

اول: اینکه آیا خود صورت در طبقه بندی مواد قابل ملاحظه است یا خیر؟ می‌بینیم که منطقیین این احتمال را مورد توجه قرار نداده‌اند هر چند که از مواد به نحو عام بحث نموده‌اند، حتی عنوانی وجود ندارد که از نفس صورت به عنوان یک ماده حکایت نماید، مانند معقولات یا صورت بندی قضایا یا هر عنوان دیگر استقرا! در این قسمت به این نتیجه رسیدیم که جایگاه صورت‌سازی به عنوان یک ماده از جمله ۶ دسته مواد بدیهی و ضروری نیست، بلکه از جمله نظریات می‌باشد

دوم: اینکه می‌دانیم ماده‌سازی عام مانند تولید کلی‌سازی، نسب اربعه و... وجود دارد که حکایت از آن دارد که منطق تولیدی بوده و سخن از حکایت از واقع و اخبار ندارد؛ اما جایگاه کل منطق به عنوان یک ماده جزء کدامین دسته از مواد قرار می‌گیرد؟ در این قسمت نیز حداقل می‌باید منطق جزء ضروریات یا ۶ دسته مواد بدیهی قرار گیرد در حالیکه جزء

هیچ کدامیک نیست حتی از جمله اولیات نیز نمی‌باشد چرا که موضوع بحث در اولیات هلیه بسیطه بوده و این با قیاس که موضوعاً با هلیه مرکبه مواجه است ارتباطی ندارد، یعنی اولیات مربوط به فلسفه منطق است نه ساخت منطق، در این صورت باید کل منطق را مادناً هم عرض با سایر مواد قرار داد در حالی که منطق مادناً باید شامل و حاکم بر موادی که خود تولید کرده است باشد! در بررسی مواد به نتیجه دست یافتیم که بعضی از مواد مستقیماً به قیاس باز می‌گرداند و بعضی دیگر به طور غیر مستقیم به یک قیاس مستتر خفی! اکنون به بررسی آن دسته از موادی که به طور غیر مستقیم به قیاس باز می‌گرداند، می‌پردازیم. این مواد شامل اولیات، محسوسات و متواترات هستند که به ترتیب به آنها نظری، حسی و خبری می‌گوییم. هر سه این مواد محل نزاع می‌باشد مثلاً اولیات مورد مناقشه سوفسطاییان است که تنها با تقدم اصل واقعیت بر قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین و ملاحظه نسبت بین سنجش و حالت است که می‌توان از این مناقشه خارج گردید و ما دوره قبل از همین مباحث توانستیم برای اولیات دلیل و ضابطه ارائه دهیم. (این ضابطه همان یقین عام می‌باشد) جدای از این مطلب این استقرای مواد به حسیات، متواترات و اولیات مشروط و استقرایی و اجمالی است، البته در تعریف قوم از حسیات با نوعی تعمیم مواجه هستیم به اینکه ایشان حس را شامل وجدانیات نیز

می‌دانند که نفس این تعمیم محل تامل و سوال است! حال در صدد اثبات دو مطلب در مورد نفس الامر هستیم:

اول: آنکه نفس الامر بعنوان پایگاه کلیه صور و مواد باید بالغیر و متولی باشد یعنی به درون حالات روانشناختی انسان و عقل او باز نگردد  
 دوم: آن که این نفس الامر به عنوان امری پاک و زلال و همیشه صحیح نیست، بلکه دارای خطا و ثواب می‌باشد؛ یعنی نمی‌توان نفس الامر را به صحت تعریف نمود بلکه امور خطا و اشتباه واقعی نیز وجود دارند که این نفس الامر باید از آنها تحلیل ارایه دهد.

سابقاً گفتیم که هم در صورت‌بندی و ماده‌سازی یا بدیهیات و نظریات و کلاً در همه امور خطاپذیری عقل امری محرز بوده و باید برای آن پایگاهی معین نمود، این پایگاه در منطق صوری چیزی جز نفس الامر نیست چرا که در نفس الامر خطا و ثواب وجود ندارد؛ اما از دیدگاه ما باید اصل خطا و ثواب براساس نفس الامر تعریف شوند در حالی که منطقیین و فلاسفه نفس الامر را به ثواب و حقیقت محض تعریف می‌نمایند، بر فرض صحت این نوع تعریف برای نفس الامر، عقل محض حکم به این مطلب می‌نماید که اگر بخواهیم پایگاهی برای یقینی که ثابت و عام است ایجاد نماییم، نمی‌توان آن را از مبدا روانشناختی انسان مورد تبیین و تحلیل قرار داد. هر چند که می‌توان قوه عقل را واسطه در این ایجاد دانست اما نمی‌توان آن را مبدا و مقصد این امر دانست، بلکه باید

این پایگاه را به همان نفس الامر باز گرداند، حال که این پایگاه نفس الامر است، عقل به نحو عام حکم می‌نماید که برای ایجاد یقین عام، چه صورتاً چه مادّاً و چه در حس و غیر حس و... باید متولی به قواعد ریاضی نفس‌الامریه باشد. به عبارت دیگر خود عقل برای خودش حکم و اذعان می‌نماید که باید متولی و بالغیر بوده و تبعیت نماید، بنابراین منطقیین باید نفس‌الامر را به نوعی تعریف نمایند که ایجاد ظلمت، خطا و شک را تحلیل و تعریف کند به عبارت دیگر باید اصل قوه اختیار و اراده ابتدا مورد تحلیل قرار گرفته تا معنا و حد و حدود نفس‌الامر مشخص شود، علاوه بر این امور باید این نفس‌الامر توانایی تعریف امور تکوینی را مانند حوادث و اتفاقات را نیز تحلیل نماید. (که در فلسفه این امور را عدمی تعریف می‌نمایند!) چنانچه در اصول فلسفه و روش رئالیسم آمده است که «حقیقتاً خطایی وجود ندارد و خطا تنها در مقام تطبیق می‌باشد» این مطالب یک ثمره کلی برای این بخش دارد و آن اینکه نمی‌توان مواد را از صورت جدا و انتزاع نموده و برای آن پایگاهی نفس‌الامریه معرفی کرد، بلکه باید بین این مواد و صورت ارتباطی باشد که به یک وحدت نفس‌الامریه باز گردد و در این وحدت نیز بالغیر بودن و تولی اصالت دارد، نه عنانیت و خود اتکایی حصولی، حضوری! البته همان گونه که اشاره شد نه اینکه برای انسان یقینی که خطاپذیر باشد به وجود نمی‌آید بلکه در ابتدای ساخت منطق هستیم باید ببینیم که شروطی را که برای مثلاً

متواترات و محسوسات و اولیات مطرح شده است به چه پایگاهی باز می‌گردد؟ آیا می‌توان نفس وقوع و واقعیت را بعنوان پایگاه نفس‌الامریه شرط صحت مواد و صورت‌ها معرفی کرد؟ این پایگاه هر چه که باشد این مطلب را تمام می‌نماید که باید این پایگاه بالغیر و متولی باشد، نه علم خطاناپذیری همچون علم حضوری در نزد نفس یا علم حصولی مانند قیاس شکل اول در نزد عقل! بنابراین عقل نمی‌تواند بدون جهت‌گیری و اختیار سخن از مواد نماید لذا با وجود دو جهت برای نفس‌الامر (در درون و بیرون انسان) باید نفس‌الامر از اختیار اراده انسان تحلیل‌ارایه دهد. (که اگر این دو جهت را نپذیریم تنها یک پایگاه جبری خواهیم داشت)

حال که بحث به این قسمت رسید این نکته نیز وجود دارد که مواد بدون فرض مطلوبیت وجود خارجی ندارند به عبارت دیگر حیثیت‌هایی که در منطق‌سازی یا بکارگیری آن یا در فلسفه وجود دارند بدون فرض مطلوبیت تحقق نخواهند داشت، این مطلوبیت همان کمال و نقص می‌باشد؛ پس همه قضایای منطقی مادّاً و صورتاً به نفس‌الامر باز می‌گردند و ارزش و استحکام آنها به همین نفس‌الامر منتهی می‌شود.

ممکن است بگویید که چگونه ما مواد و صور را از خارج اخذ می‌نماییم؟ در پاسخ اینکه باید ابتدأً مطلوبیت آن را معین نماییم تا بتوان آن صورت و ماده‌ای را که می‌خواهیم بدست آوریم، مشخص نماییم.



از دیدگاه ما سه عنصر گمانه، گزینش و پردازش بعنوان شروط صحت و کنترل ماده‌سازی و صورت‌سازی محسوب می‌شوند؛

«گمانه» مربوط به وضع حال و تطرق احتمالات است، که متأثر از محیط‌های تاریخی، تکوینی و اجتماعی است.

«گزینش» نیز مربوط به وضعیت حال به آینده است یعنی مطلوبیت‌هایی که برای آینده خود طراحی کرده است.

«پردازش» نیز به معنای ضمیمه نمودن حال و آینده به گذشته یا پذیرفته شده‌های عمومی در جامعه است. که به نظر می‌رسد گمانه بدون اختیار و گزینش با اختیار و پردازش با جامعه مواجه می‌باشند.

مطلب دیگر در مورد نحوه گزینش مواد است و آن اینکه، گاه مواد را به نقص و کمال می‌سنجیم که در این صورت سخن از نقص و کمال به میان می‌آید «گزینش مواد در جهت» و گاه مواد را نسبت به معادله می‌سنجیم در این صورت تحت قواعد ریاضی قرار می‌گیرد و وقتی مواد را نسبت به دسته‌بندی و طبقه‌بندی برای ارایه شاخصه ارزیابی و اندازه‌گیری در نظر می‌گیریم در منطق صوری قرار می‌گیرد؛ لذا نمی‌توان دسته‌بندی موجود از مواد را که استقرایی و بدون طبقه‌بندی انجام گرفته، پذیرفت!

در هر صورت شامل‌ترین دسته‌بندی که می‌توان در این منطق معرفی کرد چیزی جز انتزاع، انقسام و اندراج نیست (سه فعل عقل) ریشه این سه فعل نیز به صورت، ماده و خصوصیت معقول باز می‌گردد، و اگر بخواهیم

«کمی شده‌ی» این سه فعل را مشخص نماییم چیزی جز تکرار، ضرب و جمع نیست.

لذا این ۹ عنوان شاکله منطق صوری را تشکیل داده و به وسیله اینها منطق قاعده‌مند می‌گردد. پس ماده‌سازی در این منطق چیزی جز همین موضوع و محمول و این ۹ عنوان نیست، بنابراین این «جدول عناوین مبنایی سطوح معرفت شناسی» هم در منطق صوری بکار گرفته شده است و هم جریان آگاهی در منطق صوری براساس این ۹ عنوان به دست می‌آید. از این رو باید سه سطح آگاهی، در منطق صوری مطرح شود، تا آگاهی تبعی برای ما حاصل گردد.

اما ضوابطی که منطقیین مطرح نموده‌اند، علاوه بر آنکه اختلافی است، همگی ناهماهنگ با هم می‌باشند؛ مطلب دیگر اینکه قاعده‌مندی‌سازی براساس این جدول، گاه در سطح جهت مورد توجه واقع می‌شود که در این صورت این امر به وسیله سطح اول آن یا سطح تجزیه (شامل عناوین حد معقول، صورت و ماده) انجام می‌شود و گاه در سطح کیفیت مورد ملاحظه قرار می‌گیرد که در این صورت نیز به وسیله سطح تحلیل (شامل عناوین انتزاع، اندراج و انقسام) این امر انجام می‌شود و گاه در سطح کمی به دنبال قاعده‌مندی‌سازی هستیم که در این صورت از عناوین سطح سوم یا سطح ترکیب و طبقه‌بندی (شامل عناوین تکرار، ضرب و جمع) استفاده می‌نماییم، لذا کلیه کیفیت‌ها، تصورات و تصدیقات و همگی طیف‌ها

(حتی جدل و مغالطه) را می‌توان براساس این جدول نظم داده و در همه تعاریف تصرف کرد.



۱. ابن سینا، اشارات و تنبیها، ۳ج
۲. همو، الشفاء (الالهیات)
۳. همو، الشفاء (طبیعیات)
۴. همو، الشفاء (برهان)
۵. همو، الهیات نجات
۶. همو، منطق مشرقیین
۷. همو، تعلیقات
۸. بهمنیار این مرزبان، التحصیل
۹. زاهدی، زین الدین، شرح منظومه فارسی
۱۰. سبزواری، ملاهادی، غررالفرائد، ۲ج
۱۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲ج
۱۲. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی
۱۳. طباطبائی، سیدمحمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با حواشی، استاد مظهری
۱۴. همو، نهاییه الحکمه
۱۵. طوسی، نصیرالدین محمد، تجرید الاعتقاد (در ضمن کشف المراد علامه حلی)
۱۶. همو، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات
۱۷. همو، اساس الاقتباس
۱۸. همو، شرح اشارات
۱۹. قوشچی، ملاعلی، شرح تجرید الاعتقاد
۲۰. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام
۲۱. ابهری اثیر الدین، تنزل الافکار

٢٢. رازی فخر الدین، نقد محصل
٢٣. همو، المطالب العالیه
٢٤. رازی، قطب الدین شرح شمسیه
٢٥. همو، شرح المطالع
٢٦. شیرازی، حکمه الاشراق
٢٧. یزدی ملا عبدالله، الحاشیه علی تهذیب المنطق
٢٨. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ١-٢
٢٩. همو، شرح اسفار
٣٠. همو، تعلیقات نهایه الحکمه
٣١. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ١-٣
٣٢. همو، درسهای الهیات شفا. ٣ ج.
٣٣. حاج ملا هادی سبزواری - منظومه
٣٤. همو، حاشیه بر اسفار
٣٥. حلّی یوسف، جوهر النضید
٣٦. ملا صدرا، صدرالدین محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ٩
٣٧. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه
٣٨. همو، مشاعر
٣٩. همو، المعات المشرقیه فی فنون المنطقیه، شارح، منطق نوین مشکات الدینی.
٤٠. همو، رساله تصور و تصدیق
٤١. همو، تعلیقه بر حکمه الاشراق
٤٢. تفتازانی، مسعود بن عمر. تهذیب المنطق.
٤٣. مدرس زنوزی. ملا علی رساله حملیه.
٤٤. آملی. درر القوائد.
٤٥. فارابی، ابونصر. التعلیقات.

۴۶. همو، فصوص منتزعه
۴۷. سهلان ساوی، بصائر النصیریه
۴۸. مهدی حائری یزدی، نظریه شناخت
۴۹. همو، نقادی خرد.
۵۰. مظفر، المنطق
۵۱. شهابی، رهبر خرد
۵۲. خوانساری، منطق صوری
۵۳. هادوی، مهدی؛ گنجینه خرد، ج ۱
۵۴. شیروانی، کلیات فلسفه





