

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

خلاصه بحث نقد و نقض

کتاب لمعات مشرقیه

ملاصدرا (ره)

همراه با بررسی و نقد برخی آراء
حکماء متقدم و متأخر

جلسه ۱ تا ۱۹

سرپرست پژوهش تطبیقی:
حجة الاسلام و المسلمین صدوق

حسینیہ اندیشه

۱۳۸۲-۱۳۸۱

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۱/۱۰/۳

خلاصه‌ی جلسه‌ی اول و دوم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● بحث: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

ضرورت بررسی فلسفه پیدایش نیاز و جایگاه منطقی در مبادی و مقدمات

مقدمه:

پس از نقد و بررسی فهرست مباحث معرفت‌شناسی موجود و ارائه یک فهرست جدید در دوره سوم مباحث معرفت‌شناسی، اکنون پس از اثبات فهرست جدید در سه سطح مبادی، مبانی و نتایج (در قالب ضرورت، موضوع و هدف در سه سطح فوق) حال در دوره چهارم به جزئیات مباحث دورنی کتب منطقی و معرفت‌شناسی می‌پردازیم؛ در این دوره نیز از منابع مطرح در زمینه معرفت‌شناسی همچون اصول فلسفه و روش رئالیسم، نه‌ایة الحکمة، اشارات و منطقی نوین استفاده خواهیم کرد. عمده دلایل انتخاب این کتب از قرار ذیل می‌باشد:

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم: بدلیل توانمندی آن در معرفت‌شناسی حوزه و برخورد با فلسفه شدن غرب، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. پاورقی‌ها و توضیحات مبسوط ایشان، تطبیق مباحث با ادبیات غرب، نوآوری در مقاله ششم از ویژگی‌های مهم این کتاب است.

۲. نه‌ایة الحکمة: ضرورت تاوین آن این بوده است که حکمت متعالیه (اسفار ملاصدرا) نیاز به خلاصه‌ای داشته است و این کتاب به نوعی بعنوان خلاصه آن محسوب می‌گردد. کتاب حکمت متعالیه به دلیل وجود شرایطی خاص بعد از رنسانس و به ویژه ظهور فلسفه دکارت است که با سوالات جدی و اساسی مواجه گردیده و این سوالات، موجب تغییرات جزئی در مباحث معرفت‌شناسی نیز شده است. مثلاً بحث علم حصولی و بازگشت آن به علم حضوری از نوآوری‌های مهم ملاصدرا شناخته می‌شود؛ جدای از این مطلب اهمیت نه‌ایة الحکمة در این است که

شالوده مدلی را که در دوره قبل به آن دست یافتیم (تعریف، تقسیم و برهان) از درون مباحث معرفت‌شناسی نه‌ایه استخراج گردید؛ هر چند در روش استدلال و نوع فهرست با تغییرات اساسی مواجه نشدیم.

۳. اشارات ابن سینا و منطق‌نویین (لمعات المشرقیه میلادرا) بدلیل طرح مباحث از زوایه اصالت ماهیت و اصالت وجود و همچنین قدمت آنها در نزد قدماء انتخاب می‌شوند.

اصل بحث:

۱. بررسی جایگاه مبادی و مقدمات علم منطق

معمولاً در ابتدای کتب متعارف منطق، قبل از وارد شدن در مباحث آن علم، از هشت چیز به نام رئوس ثمانیه یاد می‌شود؛ ایشان در واقع 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 این امور اشتغال به آن علم ممکن باشد. در هر صورت این رئوس ثمانیه را بعنوان مبادی و مقدمات تحصیل علم ذکر می‌نمایند، قطب الدین شیرازی در شرح حکمه الاشراق (۱) و تفتازانی در تهذیب المنطق (۲) این موارد را رئوس ثمانیه می‌دانند: سمت، مؤلف، غرض، منفعت، مرتبه علم، جنس علم، قسمت، روش‌های تعلیم؛ هر چند عده‌ای دیگر بحث تعریف علم را بین بحث مؤلف و غرض و بحث موضوع علم را بین مرتبه و جنس علم قرار می‌دهند. اما ما ترتیب این رئوس را به بیانی مناسب‌تر ذکر می‌نمائیم و مشخص می‌نمائیم چه مباحثی باید در مقدمه (در قالب‌های اصلی، فرعی و تبعی) و چه مباحثی باید در اصل مباحث و درون علم مطرح شود. در هر صورت ورود به بحث رئوس ثمانیه از آن جهت است که ما می‌خواهیم منطق را براساس خودش قاعده‌مند نمائیم تا در نهایت به این مطلب دست یابیم که آیا رئوس ثمانیه داخل در مبادی تصویری یک علم است یا مبادی تصدیقیه تا در نتیجه بتوانیم میزان اثر آن را در جابه‌جائی یک علم مشاهده نمائیم؛ نه آنکه آن را تنها محدود به مقام تعلیم و تعلم بدانیم!

۱/۱. ضرورت طرح بحث غرض و فلسفه پیدایش منطق در مبادی و مقدمات منطق

در کتب متداول منطق معمولاً از تعریف یا موضوع علم منطق آغاز می‌نمایند، اما به نظر می‌رسد شناخت از اهداف و اغراض یک علم مقدم بر تعریف آن باشد زیرا

فی الجمله می دانیم تعریف یک علم امری درونی و از مباحث اصلی یک علم به شمار می رود در حالیکه موضوعی همچون غرض و نیاز امری بیرونی و حاکم بر یک علم است. چنانچه به نظر می رسد تفتازانی به همین مطلب توجه داشته است او می گوید: «الاول: الغرض لثلا یكون النظر فيه عبثاً (۳) یعنی اولین از رئوس ثمانینه غرض است و آن را ذکر می کنند تا نظر در آن علم بیهوده نباشد.» اما اینکه ذکر غرض تنها برای جلوگیری از بیهوده گویی و بتعبیر قطب الدین عبث گویی باشد جای تامل دارد؟ همچنین آیا این غرض متوجه خود علم فی نفسه است یا اینکه منظور غرض مولف و مدون آن علم می باشد؟ به عبارت دقیقتر آیا منظور از غرض، غرض فعلی است یا غرض شانی؟ مولی عبدالله در توضیح کلام تفتازانی می گوید: «فکان مقصود المصنف ان القدماء کانوا یذکرون فی صدر کتبهم ما کان سبباً حاملاً علی تدوین المدون الاول لهذا العلم» یعنی مقصود مصنف این است که قدماء در ابتدای کتاب هایشان آنچه انگیزه مدون اول و مؤلف علم را تشکیل می داده، بیان کرده اند» این عبارت نشان می دهد که مراد از غرض، انگیزه مولف و موسس علم است؛ لذا آن انگیزه، فعلی نیست بلکه این «غرض» از خود علم، از آن جهت که این علم است، حاصل می گردد. بنابراین مراد از غرض، غرض خود علم است که باید انگیزه مدون اول و متعلم حاضر را تشکیل دهد. یعنی خود علم اقتضاء می کند که برخی از آثارش مقصد نظر جوینده باشد و غرض او قرار گیرد. نکته ای که باید در ذهن داشت این است که گاهی منظور از غرض اثر یا علت غایی یک فعل فاعل است و گاهی چنین نیست صورت اول را غرض و علت غایی می نامند و صورت دیگر را منفعت و غایت می نامند، که به نظر می رسد صورت دوم یک مبحث درونی و غایت درجه دوم نامیده می شود (به تعبیر استاد غرض در مقام توزیع) در حالیکه صورت اول همان نیاز اولیه در پیدایش یک علم بوده (غرض پیدایش و تولید و منظور نظر ما در این قسمت) و حاکم بر آن علم می باشد، جدای از این مسئله، پرسش از غرض و انگیزه و نیاز نسبت به یک علم (مانند منطق) در زمره سوالات بدیهی و عمومی بشمار می رود؛ زیرا در ذهن همگان این سوالات مطرح است: چه نیازی در بین ابناء بشر وجود داشته که به سمت ساختن و تدوین منطق روی آورده اند؟ آیا انگیزه تدوین منطق منحصر در غوغای سופسطائیان بوده است؟ به تعبیر دیگر چه شرایط اجتماعی و محیطی وجود داشته است که عده ای 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 یا خیر؟ مدعی ما این است که بحث نیاز و غرض علم یکی از شالوده‌های اصلی مبادی (مقدمات) معرفت‌شناسی یا منطق را تشکیل داده و محور آن چیزی جز بررسی نیاز عمومی جامعه در پیدایش و مقبولیت تدوین یک علم نیست. به تعبیر دیگر یک آسیب اجتماعی 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 جانب که ضرورت تدوین یک علم مانند منطق مطرح می‌شود. از زوایای مختلفی می‌توان بحث نیاز به منطق را، مورد دقت و بررسی قرار داد؛

الف: گاه بحث نیاز پیدایش یک اعلام موضع و موضع‌گیری سیاسی است که تسعین‌کننده جهت‌گیری‌های کلی مصنف نیز می‌باشد، مثلاً ملاصدرا در ابتدای اسفار سخن از نیاز عبادی و اینکه فلسفه و منطق از پایگاه مذهب آغاز شده‌اند، مقدمه خود را آغاز می‌نماید. (د) منطق و فلسفه ریشه در فرهنگ دینی دارد. که این خود یک اعلام موضع قلمداد می‌شود، این اعلام موضع را می‌توان براساس یکی از دو پایگاه ذیل بررسی نمود: 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 زاویه نگرش متعارف قوم نسبت به منطق مباحث را مورد بررسی و تأمل قرار می‌دهیم.

ب: گاه گفته می‌شود انگیزه تدوین منطق، منحصر در غوغای سوفسطائیان است یعنی دلیل به وجود آمدن منطق، شرایط اجتماعی به وجود آمده از طرف سوفسطائیان است؛ زیرا آنها مغالطه و جدل می‌نمودند و می‌توانستند حق مردم را به نحو دیگری در محاکم بگیرند، اما کم‌کم کار آنها آنچنان بالا گرفت که هر حق را ناحق و نادرستی را درست جلوه می‌دادند. در هر صورت نگرش‌های موجود نسبت به انگیزه تدوین منطق از این دو شیوه فوق خارج نیست؛ این سینا در مورد غرض از

منطق می‌گوید (۴): قصد ما 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 رهائی از آن بمانع 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 به ما در مصالح شهر و نظام اجتماعی کمک می‌کند همچون خطابه و شعر؛ بنابراین غرض از منطق عصمت از خطا و کژئی در فکر می‌باشد» در اشارات نیز می‌گوید (۵): «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 موهوم آن باشد، پس منطق دانشی است، که در آن اقسام انتقالات مزبور و احوال آنها و موارد صحت و سقمشان شناخته می‌شود».

همچنین شیخ در منطق شفاء به نقل از ارسطو می‌گوید (۶): «ما بارث نبردیم از پیشینیان خود مگر قواعد غیر منظمی، اما نظم آنها کاری بوده که زحمات فراوان و بی‌خوابیها بسیار در راه آن کشیده‌ایم» و سپس نتیجه می‌گیرد که که ارسطو تنها در بخشی از تدوین منطق نقش داشته است. جدای از آنکه به بررسی این مسئله بپردازیم که آیا منطق ابتدا نزد ایرانیان بوده و سپس به یونان رفته یا خیر؟ یک بحث مختصر تاریخی از پیدایش منطق را با هم مرور می‌نمائیم:

عبارت معروفی است از سیسرون در کتاب (برتوس) 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 (پرو تاگراس 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 کم کم قبح این عمل در نزد آنها از بین رفت از این جهت کلمه سوفیست معنای حقیقی خود را از دست داد و به معنای مغالطه کاراستعمال 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.

استاد مصباح (در کتاب آموزش فلسفه) نیز در مورد سیر پیدایش و شکوفایی منطق می‌گوید: «در قرن پنجم قبل از میلاد از اندیشمندانی یا می‌شود 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 جز می 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. سرورکار داشتن مداوم با این گونه آموزش‌های مغالطه آمیز کم کم این فکر را در ایشان بوجود آورد که اساساً حقیقتی و رای اندیشه انسان وجود ندارد. کم کم این ادعا در آنها به وجود آمد که اساساً حق و باطل تابع اندیشه انسان است. و در نتیجه حقیقتی و رای 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 مغالطه آمیز در آمد. همین واژه است که در زبان عربی به صورت سوفسطی درآمده و واژه سفسطه از آن گرفته شده است. اما دوران شکوفایی: 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) و همین واژه 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 قرار دادی 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 شاگردش ایشان به جمع‌آوری 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 گرویدند و عقاید کلیسا را به عنوان آراء و عقاید رسمی ترویج نمودند، بنای مخالفت با حوزه‌های فکری و عملی آزاد گذاشتند. تا اینکه سرانجام «ژوستینیان» 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 تشویق‌ها 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 جمع‌آوری صاحب نظران به دستگاه خویش رونقی بخشند. و با استفاده از علوم یونانیان و رومیان و ایرانیان در برابر پیشوایان اهل بیت (ع) دکانی بکشایند. 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 قدم‌ترین افکار فلسفی را باید از میان عقاید مذهبی به دست آورد. استاد مطهری نیز می‌گوید (۷): «چنانکه می‌دانیم ارسطو منطق را که میزان و مقیاس درست فکر کردن

است بهمین منظور تدوین نمود و در فن برهان منطق نتیجه برهان 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.»

اما استاد مطهری از زاویه دیگری مقدمه مباحث کتاب را آغاز می نماید ایشان در مقدمه اصول فلسفه و روش رئالیسم در قالب هشت مطلب به تبیین نیاز محیطی انسان در ملل و نحلل مختلف نسبت به تقدیر از دانش بما هو دانش، و بدیهی بودن علم طلبی همه مردم می پردازد. در حالیکه علامه طباطبایی بخلاء و نیاز به فکر کردن را به ارتباط با واقع باز می گرداند. در ارتباط با منفعت منطق نیز منطقیین در ذیل تعریف علم منطق به منافع و آثار آن می پردازند از این رو بحثی مستقل پیرامون آن در کتب منطقی مطرح نشده است (۸). به عنوان مثال ابن سینا آنچه را که به عنوان غرض از منطق در کتاب اشارات شمرده است در کتاب نجات (۹) بعنوان منفعت منطق تلقی نموده است؛ استاد مطهری نیز می فرماید: «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 بایستی تحت کنترل قرار گیرد، به عنوان منفعت منطق معرفی می شود. تنها کسی که در این باب سخن مفصلی دارد، علامه شیرازی می باشد (حکمه الاشراق صفحه ۲۹). او در شرح حکمت اشراق سه منفعت را برای منطق مطرح می نماید:

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.

ج: شناخت خیر تا بدان عمل کند.

بنابراین منطق دو دسته منفعت را برای انسان به ارمان 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.

این مطالب نشان می‌دهد که طرح بحث غرض و نیاز به منطق هر چند که مغفول عنه 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 نکات مطرح است:

اول: آیا رئوس ثمانیه از یک طبقه بندی منطقی برخوردار است؟ دوم: آیا بحث نیاز پیدایش منطق منحصر در یک اعلام موضع سیاسی و ارتکازی عرفی و یا منحصر در غوغای سوفسطائیان است یا اینکه امری عقلانی بوده و در تعیین حد معقول علم نقش اساسی دارد؟ سوم: مسئله تقدیر دانش بما هو دانش و مطلوبیت ذاتی علم، که استاد مطهری مطرح نموده‌اند، بایستی در مباحث مبانی و نسبت بین حکمت نظری و عملی مطرح شود نه در مقدمات منطق و به عنوان منشاء پیدایش علم! چهارم: تولید منطق اعم از ادراکات حقیقی و اعتباری است. پنجم: دعاوی حقوقی و وکالتی مربوط به باب اعتبارات است در حالیکه موضوع منطق به کشف از واقع باز می‌گردد. ششم: نیاز و غرض از منطق بایستی مقدم بر سایر رئوس ثمانیه قرار گیرد.

۱/۲. ضرورت طرح بحث جایگاه علم منطق در طبقه بندی علوم در مقدمات و مبادی منطق

دومین موضوعی را که باید در مقدمات علم معرفت شناسی مورد دقت قرار داد، بحث جایگاه منطق می‌باشد، هر چند که در بعضی از کتب منطقی این بحث در موخره منطق و تحت بحث موضوع علم مطرح می‌شود اما به طور کلی تا نتوان جایگاه یک علم را مشخص نمود، نمی‌توان به موضوع آن علم وارد شد. یعنی اگر تعریف موضوع به مبادی تصویری و تصدیقیه و آنها نیز به اصول موضوعه و متعارفه سایر علوم بازگشت نمایند، در اینجا بایستی رابطه آن علم را با علوم هم عرض و یا شاملتر بر آن را بررسی نمود و این مهم تنها در بحث طبقه بندی علوم مطرح می‌شود. پس باید فی الجمله بایستی جایگاه علم منطق نسبت به سایر علوم مشخص شود. در جلسه چهارم در مورد این مهم بیشتر سخن خواهیم گفت. □

۱. شرح حکمه الاشراق ص ۲۸، ۲۹
۲. الحاشیه ص ۱۵۶
۳. الحاشیه ص ۱۵۷
۴. منطق شفاء جلد ۴ ص ۴
۵. اشارات ابن سینا، صفحه ۱۵ و ۱۶
۶. منطق شفاء ج ۷ ص ۱۱۰
۷. اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد اول ص ۱۵۰
۸. رجوع شود آشنایی با منطق صفحه ۲۷
۹. نجات ابن سینا، صفحه ۴

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۱/۱۰/۱۰

خلاصه‌ی جلسه‌ی سوم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● بحث: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

۱. وجود دو نوع ضرورت در پیدایش منطق

در جلسه گذشته به بررسی ضرورت طرح نیاز پیدایش منطق پرداختیم و گفتیم که بایستی این موضوع در راس رئوس ثمانیه قرار گیرد و موضوع دیگر بحث جایگاه منطق در طبقه‌بندی علوم است که به اختصار از آن سخن گفتیم. در این جلسه به تبیین زوایای دیگری از بحث نیاز پیدایش منطق می‌پردازیم؛ منطقیین در ابتدای کتب منطقی خود معمولاً ضرورت منطق را بر حسب تعریفی که ابتدا از منطق ارائه می‌شود، بیان می‌نمایند، در تعریف منطق می‌گویند: «المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ من الفكر» همان گونه که واضح است این ضرورت بیشتر مشعر به مقام ذهن، نظر و فلسفه می‌باشد اما علاوه بر این ضرورت، ضرورت دیگری نیز مطرح است و آن ضرورت در مقام عمل می‌باشد، منشاء پیدایش این ضرورت از برخورد با سوفسطایی‌ها (که آن‌ها انکار واقعیت مطابقت علم (۱) با واقعیت را می‌نمایند) بوجود آمده است. و از آنجائی که انکار پایگاه علم حصولی، انکار و نفی کل منطق و کاشفیت از واقع را در بر دارد، در این صورت ضرورت پیدایش منطقی از مواجهه با عمل سوفسطائی 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 شبهات باشند، بلکه سوفسطائی نیز خود یکی از مصلحان جامعه محسوب می‌شود و او نیز در صدد ساختن منطق بوده است و از درگیری و تلاقی ضرورتی که این مصلحان جامعه (سوفسطائی و غیر از او) احساس می‌نموده‌اند، منطق بوجود آمده است، پس مدعا

این چنین است که ساختن منطق تنها براساس یک عملیات فردی ذهنی صرف نبوده است، بلکه اصل ضرورت پیدایش آن در یک برخورد عملی از نوع اجتماعی آن شکل یافته است. پس این ضرورت را نمی توان در یک ماده خاصی منحصر دانست. مطلب دیگر اینکه، ضرورت پیدایش منطق موضوعاً اعم از بحث حقائق و اعتبارات است، چرا که پیدایش منطق اساساً بحث از نفس صورت، نظم دادن فکر است. هر چند بلحاظ تاریخی پیدایش منطق بعلت دعوای وکالتی و عدل و ظلم هائی که ریشه در عقل عمل دارد، بوده است. اما همانگونه که خواهیم گفت، ضرورت منطق در نهایت به نظم دادن و صورت بندی فکر باز می گردد. در مباحث آینده از موضوعی به نام حد معقول سخن خواهیم گفت که می توان به شکلی دقیقتر از رئوس ثمانیه منطق و سایر علوم را منظم نماید؛ حتی توسط آن می توان جایگاه مواد شعری و خطابی و غیر برهانی را نیز مشخص نمود، مشروط به اینکه علاوه بر صغری و کبری منطقی، قاعده صورت و ماده حد معقول را نیز وارد نمائیم (۲)، اما فعلاً موضوع بحث ما همین ضرورت متعارف می باشد. مطلب دیگری که در مورد نیاز پیدایش منطق مطرح است اینکه نمی توان تنها پیدایش منطق را در سیر تاریخی که در کتب فلسفی مطرح شده است، محدود نمود؛ بلکه باید از زاویه فلسفه تاریخ و مطالعات تاریخی نیز به این مسئله دقت نمائیم یعنی هم بلحاظ نیازی که کفار و یونانیان به منطق داشته اند و هم بلحاظ نیازی که در دوره صدر اسلام درگیری فرهنگی بین امام جعفر صادق (ع) و بنی عباس و بنی امیه و مسئله ترجمه این آثار و ورود آنها به فرهنگ فلسفه و عرفان شیعه و همچنین نیازی که در اعتقادات شیعه وجود داشته است، بایستی مورد دقت و تامل قرار داد. پس باید ربط بین نیازهای اجتماعی دوره یونانیان و جامعه الهی و التقاط مورد تحلیل در همه اعصار قرار گیرنده آنها 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 لشکر کشی کرده اند؟ و چه کسانی مظلوم و یا کشته شده اند؟ در جامعه یهود آن روز برای آن ملعون های اهل کتاب، چه مسائلی به وجود آمده و با استفاده از چه ابزار و واسطه و منطقی در مقابل انبیاء صفا آرائی نموده اند.

به طور کلی بحث نیاز پیدایش منطق را می توان در سطوح مختلف

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 نموده‌اند. و در بعضی از منابع از نیاز خود علم آغاز می‌نمایند. که البته این نیاز دوم یک نیاز درونی بوده و موضوعیتی ندارد که در مقدمات منطق مطرح شود. می‌توان مجموعه نیازها را به درونی و بیرونی تقسیم نمود؛ لذا وقتی سخن از خاستگاه پیدایش منطق به میان می‌آید قطعاً موضوع بحث ما نیازهای بیرونی است که این نیازهای بیرونی شامل نیازهای محیطی، تاریخی، اجتماعی و تکوینی می‌باشد.

۱/۱. تاثیر ارتباط نیاز بیرونی و نیاز درونی علم منطق

گفته شد باید برای شناخت خاستگاه پیدایش منطق کلیه نیازهای را مورد دقت قرار داد، اولین اثر این فعالیت می‌تواند ربط درون و برون مجموعه منطق به شکل قاعده مند بوده و در نهایت طبقه‌بندی درونی علم را، از انسجام بیشتری برخوردار نماید. حوزه مطالعات نیازهای بیرونی بیشتر در محدوده مباحث روانشناختی و انسان‌شناسی و اساساً نحوه نگرش انسان و شکل‌گیری نیاز انسان در حوزه مباحث برون علمی مطرح می‌شود. یعنی قبل از آنکه نیازی نسبت به منطق پیدا شود، انسان مشکلات و موانع خود را از طریق دیگری بر طرف می‌نموده‌اند. مثلاً همین ارسطو ابتدا زیست‌شناس بوده است و موجودات مختلفی را جمع‌آوری می‌نموده و در نهایت به این مطلب دست یافته است که همه موجودات زنده هستند. لذا بایستی برای تعیین نیاز پیدایش منطق هم نیازهای درونی علم منطق و هم نیازهای بیرونی (تاریخی، تکوینی و اجتماعی) را مورد توجه قرار داد.

۲. قوانین تفاهم نه فهمیدن، اصل در پیدایش نیاز به منطق

اگر بر حسب مطالعات گذشته به این نتیجه دست یافتیم که پیدایش منطق اساساً در یک برخورد اجتماعی و از موضع عمل به وجود آمده است در این صورت ماده این نیاز مسئله تفاهم می‌باشد نه مسئله فهمیدن! یعنی مشکل و معضلی که مردم داشته‌اند و در نهایت عده‌ای منطق را به وجود آورده‌اند، مشکل فهمیدن نبوده است،

بلکه مشکل در تفاهم بوده است، به اینکه عده‌ای با حيله و نیرنگ و با دعوای وکالتی حق مردم را ضایع می نموده‌اند و در نتیجه مصلحانی به فکر تدوین منطق روی آورده، و مشکل تفاهم مردم را برطرف نموده‌اند. پس اینکه گفته می شود نیاز به منطق برای جلوگیری از خطای در فکر است، (براساس تعریف منطق) ارتباطی با نیاز پیدایش منطق ندارد؛ بلکه می توان از آن در درون علم منطق سخن گفت. لذا ماده اولیه در پیدایش منطق، قواعد تفاهم می باشد که تاکنون نسبت به آن برخورد انتزاعی گردیده است، زیرا همانگونه که ابتداً گفته شد، منطقیین به دنبال نظم دادن صوری به فکر می باشند 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 نمی گیرند. حتی زمانی که بحث مواد قضایا مطرح می شود آن را در شکل صوری یقینی مطرح می نمایند. پس منطقیین مشکل تفاهم را با صورت برطرف کرده و با این مشکل مواجه هستند که، به ماده نیاز توجه لازم را ننموده‌اند. □

۱. منظور از علم در اینجا همان علم حصولی است.
۲. هر چند این حد معقول در منطق صوری مورد استفاده شده است، اما منطقیین نتوانسته‌اند برای آن قاعده‌ای ذکر بنمایند.

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

خلاصه‌ی جلسه‌ی چهارم

۸۱/۱۰/۱۴

● بحث: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

ضرورت بررسی جایگاه مسئله طبقه‌بندی در مبادی و مقدمات معرفت‌شناسی

۱. بررسی جایگاه مقوله طبقه‌بندی در مباحث منطقی

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 منطقی پرداختیم. موضوع طبقه‌بندی علوم نیز همچنین در مباحث اولیه و پیش‌نیازها از جایگاه مهمی برخوردار است؛ که در جلسه اول به اختصار از آن سخن گفتیم، در کلمات قوم بحث طبقه‌بندی در ذیل مباحث مربوط به موضوع و مسائل علم مطرح گردیده است؛ یعنی منطقیین زمانی که می‌خواستند علم را تعریف کنند به بحث طبقه‌بندی و تمایز علوم و ارتباط بین آنها نیز پرداخته‌اند. (همانگونه که بحث نیاز پیدایش را در ذیل تعریف مطرح نموده‌اند) اجمالاً در مورد ارتباط بین فلسفه و علم، گفته‌اند که اثبات موضوع علم به فلسفه است. به تعبیر دیگر علم شامل را فلسفه نامیده‌اند، زیرا فلسفه از بُود و نُبود بحث کرده و پس از مشخص شدن بُود هر علمی موضوع آن علم نیز مشخص می‌شود؛ بنابراین بحث از بُود و نبود ارتباط با واقع را تمام می‌کند؛ به این معنا فلسفه، علم شامل است. لذا فلسفه باید اول بُود منطقی را اثبات کند.

به تعبیر دیگر در بحث طبقه‌بندی سخن از شامل و مشمول بودن و یا قسم و مقسم بودن منطقی نسبت به فلسفه می‌باشد. لذا ضرورت دارد که در مباحث مقدمه معرفت‌شناسی بحث طبقه‌بندی مورد دقت و تأمل قرار گیرد. چراکه تا نتوان جایگاه یک علم را در بین سایر علوم مشخص نمود نوبت به سایر موضوع و مسایل آن علم نمی‌رسد.

همانگونه که در ابتدا گفتیم در کلمات قوم مباحثی تحت عنوان طبقه بندی علوم مطرح نشده است بلکه در زیر مجموعه مبحث موضوع و مسائل علم (مبادی تصویری و تصدیقیه علم) مباحثی چند به چشم می خورد اما نه تحت عنوانی مستقل! در نزد متأخرین: ضرورت این بحث محدود به مقام یادگیری و تعلیم است. چنانکه استاد مصباح می فرمایند: تقسیم بندی علوم برای سهولت آموزش و تأمین هر چه بیشتر اهداف تعلیم و تربیت انجام می گیرد (آموزش فلسفه صفحه ۷۸ (سپس ایشان بهترین ملاک برای تمایز علوم را موضوع علم می داند پس از آن مبحث تعریف موضوع و مسائل علم و ارتباط آنها را (مبادی تصویری و تصدیقیه علوم در درس ششم آموزش فلسفه صفحه ۸۴) مطرح می نمایند. استاد مطهری (ره) نیز در مقدمه مقاله هشتم اصول فلسفه و روش رئالیسم، تمایز و طبقه بندی 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 تصویری و تصدیقیه (به تعبیر ایشان نقطه اتکاء مسائل علوم) مطرح می نمایند و سپس این مبادی اولیه را در اصول موضوعه (کلیه احکام) و اصول متعارفه (کلیه تعریفات) تطبیق می نمایند. و در نهایت می فرمایند: 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 استقلال و تعیین کننده روش و اسلوب تحقیق و منشاء اختصاص اصول متعارفه و مبانی اولیه آن علم به آن علم است. اما این سینا در دو موضع بحث ارتباط علوم و طبقه بندی آنها را مطرح می نمایند که بالواقع بیش از آنچه عموم در رابطه با مبادی تصدیقیه و تصویری علوم مطرح نموده اند نیست.

موضع اول: (منطق مشرقین ابن سینا، صفحه ۵)

ان العلوم کثیره و الشهورات لها مختلفه و لکنها 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 فى الاصول ...
و تنقسم العلوم الاصلية الى قسمين ايضا فان العلم لا يخلو اما ان ينتفع به فى امور
العالم الموجود و ما هو قبل العالم و لا يكون قصارى طالبه ان يتعلمه حتى يصير اله
لعقله يتوصل بها الى علوم هى علوم امور العالم و ما قبله و اما ان ينتفع به من حيث
يصير اليه لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالامور الموجوده فى العالم و قبله و
العلم الذى يطلب ليكون اليه قد جرى العاده فى هذا الزمان و فى هذه البلدان ان
يسمى علم المنطق و لعل له عند قوم اخرين اسما اخر و (قسم اول) انما يكون هذا
العلم اله فى سائر العلوم لانه يكون علما منها على الاصول التى يحتاج اليها كل من
يقتضى المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم ... فيكون هذا العلم مشيرا الى جميع
الانحاء و الجهات التى تنقل الذهن من المعلوم الى المجهول و كذلك يكون مشيرا
الى جميع الانحاء ...

(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
تتعاطى به الموجودات لا من حيث هى افعالنا و احوالنا لتعرف اصوب و جوه و وقوعها
منا و صدورها عنا و وجودها فينا و الثانى يلتفت فيه لفت موجودات هى افعالنا و
احوالنا لتعرف اصوب و جوه و 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 (سپس اقسام علم نظرى و علم عملى را تبیین
مى نمایند)

موضع دوم: (منطق اشارات ابن سينا، صفحه ۲۹۹)

اقول المبادى هى الاشياء التى يبني 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 للابعد الثلاثة و اما جزء منه كقولنا الهولى 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 في العلم نفسه و هو ما عداهما كالأعراض الذاتية. محدود القسم الأول حدود بحسب المهيئات و حدود القسم الثاني حدودا بحسب الاسماء. و اما التصديقات فهي المقومات التي منها يولف قياسات العلم و تنقسم الى بينه يجب قبولها و يسمى القضايا المتعارفه. و هي المبادئ على الاطلاق و الى غير بينه يجب تسليمها ليبتنى عليها و من شأنها ان يبين في علم اخر و هي المبادئ بالقياس الى العلم المبني عليها و مسائل بالقياس الى العلم الاخر و 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 في افتتاح العلوم كما في الهندسه و قد تختلط بمسائلها كما في الطبيعيات و لا بد من تقديمها على جزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطه هي بالمسائل و تصدير العلم بها اولي.

ملاصدرا نیز در لمعات می گوید: (لمعات مشرقیه ملاصدرا، صفحه ۳۵)

اجزاء العلوم موضوعات و مباد و مسائل. فموضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتيه و مبادئ التصوريه هي الحدود موضوعاته و اجزاء و اعراضها الذاتيه و التصديقيه هي القضايا التي يتوقف عليها براهين مطالبه و يسمى الاوضاع و يجب اصدار العلم بالمبادئ و مسائله هي القضايا التي يطلب التصديق بها فيه و المطلوب في العلوم الحقيقيه انما يستفاد من البرهان يعطى للمي الدائم مطلقا و طبيعي لميا ما دامت الطبيعیه و ماده موجودتين فلا برهان على الشخص المتغير كما لا حد له. همچنين (در صفحه ۳۶ لمعات المشرقیه) می فرمایند: و العلوم يترتب موضوعاتها في العلوم حتى ينتهي الى ما لا اعم من موضوعه و هو الفلسفه الاولى فان موضوعها الوجود و العلوم متباينه ان تبايت موضوعاتها.

۲. تبیین مبادی تصویری و تصدیقیه در بحث طبقه بندی

بنابر این از کلمات قورم این گونه استنباط می شود که بحث طبقه بندی با مباحث مبادی تصویری و تصدیقیه ارتباط تنگاتنگی دارد در بحث مبادی تصویری و تصدیقیه ظاهراً بر بدهت های علمی تکیه و تطبیق داده می شود. به تعبیر دیگر مبادی تصویری علم فلسفه یا منطق یا هر علمی دیگر، نوعاً بدهت هایی است که یا

سیاسی مکانی (یعنی به پذیرفته شده عموم مردم تکیه گردیده‌اند) و یا به جامع مشترک همه عقول در تاریخ زمانی وابسته بوده‌اند لذا این نوع بداهت‌ها از اجمال به تفصیل بوده و در طول زمان «تخصصی» گردیده‌اند. 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 پذیرفته شده مکانی همان زمان) و یا مانند این قضیه که عقل ذاتاً خاصیتش این است که در هر زمان و مکان، حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین را محال می‌داند. و یا مانند قضیه کل بزرگ‌تر از جزء است که از بداهت‌های زمانی محسوب می‌شوند، باز می‌گردانند؛ در هر صورت اگر پایه این بداهت‌ها به نفس‌الامر باز گردد، ناچاراً به جبر منتهی می‌شویم. اما اگر پایه این بداهت‌ها به پذیرفته شده‌ها بازگردد، مسئله کمی فرق می‌کند و آن اینکه پذیرفته شده‌ها دائماً در حال تغییر هستند، امروزه زیبایی‌شناسی مردم یک معنی دارد و دویست سال قبل یک معنی دیگر (رجوع شود به مباحث اعتبارات از مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم) اما امور نفس‌الامری تغییرپذیر نبوده و ثابت هستند زیرا پایگاه نفس‌الامر به قانون باز می‌گردد که منتهی به جبر می‌شود.

۱/۲. شواهدی پیرامون مبادی تصویری و تصدیقیه در معرفت‌شناسی

اما هر چند که در کلمات قوم بحثی مشخص پیرامون طبقه بندی مطرح نشده است اما مواردی وجود دارد که می‌توان از آنها در تقیح این بحث استفاده نمود:

۱/۱/۲. رابطه علم، فلسفه و دین در بحث مبادی

الف: رابطه بین فلسفه و علم (که منظور از فلسفه چیزی اعم از فلسفه اصطلاحی و منطق در مقابل علم می‌باشد) عمده مباحث بحث رابطه علم و فلسفه پیرامون ثبات و تغییر است (رجوع شود به مباحث اعتبارات از مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم) و سپس ارتباطی که با یکدیگر دارند، مورد بررسی و تشریح قرار می‌گیرد و در انتها حکومت فلسفه بر علم تمام می‌شود. (شامل و مشمول بودن) این فشرده بحث در رابطه علم و فلسفه است.

ب: بحث دیگر رابطه بین دین و فلسفه و علم است البته تحت این عنوان بحث

مستقلی مطرح نشده است مثلاً یک فصلی اختصاص به فلسفه چیست؟ علم چیست؟ دین چیست؟ داده باشند و سپس ارتباط آن‌ها با یکدیگر را بررسی نموده باشند. هر چند که در فصلی جداگانه، رابطه فلسفه و علم با یکدیگر مطرح نموده‌اند مثلاً گفته‌اند که علم علیّت تام ندارد اما فلسفه علیّت تام دارد. زیرا در بحث علم سخن از الجزئی لا یكون کاسبا ولا مکتسباً می‌باشد. همچنین فصولی رانیز داریم که مفاهیم را به حقیقی و اعتباری تقسیم نموده و جایگاه دین را در مجموعه اعتباری‌ها قرار داده و از آن تعریف ارائه می‌دهند. بنابراین رابطه دین و فلسفه در بحث تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری (اعتبارات نیز به قبل الاجتماع و بعد الاجتماع تقسیم می‌شوند) و سپس در اعتبارات بعد الاجتماع قرار می‌گیرد. از این رو می‌توان با دو بحث: فلسفه و علم، 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 پایه علم و دین به فلسفه بازگشته و کلیه حوزه‌ها را فلسفه تعریف نموده 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. مثلاً در نهاییه الحکمه، علامه مباحث معرفت شناسی را در ذیل مباحث فلسفی قرار داده است. در بحث فهرست نهاییه (دور سوم) تعدادی از مباحث نهاییه 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 ۱۱ وقتی که علم حصولی به علم حضوری باز می‌گردد بدون بحث ماهیت این بازگشت امکانپذیر نبود. 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. (پاورقی همچنین رجوع شود به مباحث فقر وجودی و مباحث معرفت شناسی اصول فلسفه و روش رئالیسم) در هر صورت می‌شود در لابلای مباحث فلسفی، این حاکمیت و محکومیت‌ها را نشان داد. لذا هم اصالت وجود هم اصالت ماهیت تفکیک بین فلسفه و منطق را قبول دارند. آقای مطهری هم در اصول فلسفه و روش رئالیسم دقیقاً به همین مطلب تکیه کرده و این دو را تفکیک می‌کند.

بنابراین در مبحث طبقه بندی یک بحث دوئیت منطق و فلسفه و یک بحث حاکمیت و محکومیت منطق و فلسفه مطرح است که می توان شواهدی پیرامون آنها از کلمات فلاسفه استخراج نمود. اما در مورد بحث اول (دوئیت فلسفه و منطق) نزاع و خلافتی وجود ندارد؛ اما آنچه محل تامل است بحث دوم (رابطه حاکم و محکومیت فلسفه و منطق) می باشد به اینکه آیا منطق بر فلسفه حکومت می کند یا فلسفه بر منطق باید حکومت کند؟! آنچه از کلمات قوم می توان در این مورد استفاده نمود این است که روش بر فلسفه حاکم است زیرا می گویند ام القضا یا اجتماع و ارتفاع نقیضین، یعنی فلسفه هر حکمی را که بخواهد تمام نماید، بایستی بر این قضیه تکیه نماید؛ لذا فلسفه بایستی ابتدا تعریف علم و کشف از واقع را تمام نماید. اولین برهانها و استدلالهایی که در فلسفه از جانب مشائون یا اشراقیون، (یعنی چه ابن سینا چه ملاصدرا) مطرح است به بحث دور و تسلسل بازگشته و دور تسلسل و در نهایت به اجتماع و ارتفاع نقیضین باز می گردد، یعنی حکم یقینی با واقع (حالت) ارتباط داشته و به بداهت تمام می گردد؛ این نکته را باید توجه داشت که بود و نبود گاه در سلب و ایجاب مطرح می شود که در این صورت معطوف بر مباحث منطق است و گاه بُود و نُبُود در وجود و ماهیت مطرح است که در این صورت معطوف به فلسفه است. لذا به نظر ما در کلام قوم روش بر منطق حکومت می کند. اما اصل واقعیت جدای از اصالت وجود یا اصالت ماهیت. لذا 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 نُبُود دارد لذا معنای بُود و نُبُود همان سلب و ایجاب حکم داشتن و نداشتن است. اما علی المبنای فلاسفه موضوع و محمول اصل واقعیت تفکیک بردار نبوده و بسیط می باشد. اما خواهیم گفت که چنین چیزی ممکن نیست. ممکن است سوال شود که مگر اصل واقعیت انتزاع شده از درک هستی نیست؟ در پاسخ می گوئیم درک از هستی، اعم از ماهیت و وجود است یعنی عقل اولین حکمی را که دارد در فلسفه نیست، بلکه در منطق است.

البته اشکال ما این است که باید قوم منزلتی فراتر از روش و منطق را اختیار کند که در آن منزلت روش و منطق وحدت دارند. که به آن ملازمات و سنجش های عام می گوئیم. لذا در این اتحاد مواد را از صورت نمی شود، تفکیک کرد. این ملازمات عامه در سطح اجمالی بوده (یعنی بحث در مقسم ها است) و دیگر سخنی از نفس الامریه بودن یا نبودن یا اختیاری و جبری یا واجد و کثیر مطرح نیست لذا در ملازمات عامه روش با فلسفه وحدت دارد. که در اصطلاح به آن فلسفه منطق می گوئیم در اینجا مواد را نمی توان از منطق و روش جدا نمود در عین حالیکه در سنجش و استدلال در آن وجود داشته و از دایره بدهت ها و ارتکازات غیر قابل سنجش خارج می باشد. علامه در نهاییه مقسم همه تقسیمات را به وجود بازگردانده است اما اشکالی که در این زمینه به ذهن می رسد این است که ایشان به تفصیل در فلسفه تکیه می کند بعد از آن منطق را در فلسفه منحل می نمایند اما باید گفت منطق حوزه کثرت و فلسفه در حوزه وحدت است لذا نمی توان ایندو را در یکدیگر منحل نمود. در این صورت علامه مجبور است حقیقت را از آن وحدت وجود بدانند و کثرت را معطوف به اضطرار عقل بدانند؟ بنابراین اگر مقسم تقسیمات فلسفه باشد، منطق از موضوعیت خارج می شود و در موضوع ادعای هیچ گونه اجمالی پذیرفته نیست. □

نقد و بررسی معرفت شناسی

۸۱/۱۰/۱۸

خلاصه‌ی جلسه‌ی پنجم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● بحث: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

بررسی مقدمه و اشراق اول در تعریف منطق و ارتباط آن با عناصر علم، ذهن و فکر

۱. بررسی مقدمه لمعات المشرقیه

پس از طرح مباحثی پیرامون نیاز پیدایش منطق، جایگاه منطق در طبقه بندی علوم و ضرورت اولویت طرح این مباحث در رئوس ثمانیه اکنون یکی از منابع را به عنوان متن تطبیقی انتخاب نموده و سپس به بررسی سایر موارد و مسایل منطق می‌پردازیم. متن مورد نظر کتاب المعات المشرقیه ملاصدار به ضمیمه شرح و ترجمه آن از آقای مشکاه الدینی می‌باشد. ملاصدار در ابتدای این کتاب می‌گوید: «بسم الله الرحمن الرحیم 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 حالیکه 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. چراکه 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 به ما اعطا می‌شود) مورد ادراک واقع می‌گردد. از این جاست که ملاصدار آن را قائم مقام، در داد و ستد قیاس‌ها قرار داده است پس ایشان می‌فرمایند: عقل، اصول رأی و فروع نقل را رهبر است. در حالیکه از دیدگاه ما، به واسطه اصول نقل، فروع عقل رهبریت می‌نماید.

۱/۱. اصل بودن غلبه و حجت‌های باطنی در تعریف براهین و قیاسات عقلانی

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 عقل‌ا» 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 مویده به حجت‌های آشکار، بیرونی و ظاهری قرار می‌دهد، لذا توحید را آشکارا به منصبه ظهور در مقابل ابلیس به نمایش می‌گذارد. لذا تعریف از برهان آشکار، غلبه بر قدرت‌های مادی و جریان برهان عینی که به وسیله انبیاء در عالم جاری می‌شود، است.

نسبت بین این حجت‌ها، (که حجت الهی هستند) چیست؟ آنچه مسلم است این است که رسولان خدای متعال همه بساط قدرت‌های کفر را در عینیت می‌بلعند که نمونه‌های آن بسیار می‌باشد. 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 و در انتهای بتوانیم جایگاه قیاس را مشخص نمائیم؛ لذا قیاس امری غلط نبوده و رویکرد ما مانند بعضی‌ها 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 همساز می‌کند 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.»

تعریف فرهنگستان در مورد حجت‌های آشکار و نسبت آن با حجت‌های دیگر این است که، حجیت یعنی نسبت بین متغیرهای بیرونی که از آن انبثاء تکوینی و تاریخی و اجتماعی است و حجتی‌های درونی نیز دارای تقسیمات روحی، فکری و عینی می‌باشد، لذا نسبت بین این دو حجیت‌های درونی و بیرونی «حجت» نامیده می‌شود می‌باشد. 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. لذا تقوای عقلی نیز چیزی جز متعادل حرکت کردن و ربط بین قدرت‌ها و جریان اراده‌ها (تناسبات نظام ولایت) را دیدن، نیست. در هر صورت از دیدگاه ما باید نسبت بین عقل و حجت‌های ظاهر (نه قیاسات) ملاحظه شود. در هر صورت همین مقدمه کوتاه که ملاصدرا ذکر می‌نمایند یک جمع‌بندی تام و نهایی از کل مباحث تا آخر ارائه می‌دهند، که ابتدای آن با یک اعلام موضع آغاز شده است.

بنابراین اجمال اشکال ما بر مقدمه ملاصدرا این است که ایشان برهان را به برهان‌های رخشنده تعریف می‌نمایند در خالیکه برهان در منطق تعریف مشخصی دارد و این تعریف با کلام ایشان در مقدمه همخوانی ندارد.

۲. جمع‌بندی کلمات قوم از تعریف منطق

(منبع: شرح شمسیه ص ۴، ۵ از سطر هفتم) مقدمتا و پیش از آنکه به بررسی اشراق اول پردازیم ذکر نکاتی چند از کلمات قوم در مورد تعرف منطق ضروری می‌نماید تا بتوان ارتباط بین تعریف منطق و سایر عناصری را که در مقدمه منطق مطرح شده اند را مشخص نمود. از جمله مبادی هر علم تعریف آن دانش است و بدون این آگاهی شروع آن را متعسر و متعذر می‌نمایند. زیرا که اگر انسان هیچ تصویری در مورد چیزی نداشته باشد یعنی بکلی نسبت به آن خالی ذهن 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 مبدا 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 قطب الدین 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، پس بهتر است بگوئیم آغاز آگاهانه یک دانش متوقف بر تعریف آن می‌باشد، زیرا با آگاهی بر تعریف رسمی یک علم بر تمام مسائل آن بنحو اجمال اطلاع حاصل می‌شود، بگونه ای که شخص در برخورد با هر مسئله پی می‌برد که آیا این مسئله جزء این دانش است یا خیر؟

(منبع: اساس الاقتباس طوسی ص ۵) و شرح شمسیه رازی ص ۱۳) قبل از عرضه شناسه منطبق 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 مسائل شان 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 قصوای تحقیق در هر دانش، دستیابی بچنین تصویری است و به همین معنای نیز خواهی 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!

۲/۱. تعریف رسمی منطق در نزد متقدمین (ابن سینا و بعد از آن)

(منبع: اشارات ابن سینا ج ۱ صص ۹۰۸) المراد من المنطق ان يكونه عند الانسان اله قانونيه تعصم مراعاتها عن يضل في فكره. (مراد از منطق این است که نزد انسان وسیله ای قانونی که مراعات آن او را از گمراهی در فکر حفظ می کند، موجود باشد.)
خواجه طوسی در شرح این عبارت می گوید: این تعریف رسمی منطق است و این چنین تعاریفی در مورد یک چیز گاهی بصورت های مختلف تحقق پیدا می کنند، بعضی از آنها تنها، با نظر به خود شی هستند و برخی وقتی آن را با دیگر چیزها مقایسه می کنیم؛ حاصل می شوند منطق هم نظر به ذاتش علم است لکن در قیاس با بقیه دانشها، آلت و وسیله محسوب می گردد و (آلت) چیزی است که بتوسط آن فاعل در منفعل نزدیک خود اثر می کند و مراد از (قانون) که از لفظ رومی گرفته شده و در لغت به معنای خط کشی نویسنده و وضع شده است و سپس بصورت عربی در آمده، یعنی صورت کلیه ای است که بوسیله آن احکام جزئیاتی که آن صورت مطابق بر آنهاست، شناخته می شود. (آلت قانونی) در تعریف مزبور عرض عامی است که بجای جنس قرار گرفته و ما بقی تعریف خاصه منطق می باشد 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 می رود و آن زمانی است که قواعد منطقی را رعایت نکند.

(منبع: محاکمات ص ۸ و شرح شمسیه ص ۱۲، ۱۳ قطب الدین رازی) و رسموه

بانه آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر

از آنجائیکه تعریفهای رسمی بوسیله عوارض حاصل می گردند و این عوارض گوناگون بوده و برخی بحسب ذات شی عارض آن گشته و برخی دیگر در مقایسه با اشیاء دیگر بر او عارض می شوند، ناگزیر رسوم نیز به تبع آنها تغییر می کنند. 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 می شود اما این مسئله در مورد منطق جریان ندارد. از این رو آلت بودن عارضی از عوارض منطق می باشد. بنابراین آلت بودن منطق امری است که در سنجش با سایر چیزها برای منطق حاصل می شود. اما منظور از قانون امر کلیی است که بر تمام جزئیاتش منطبق شده و احکام آنها از او

شناخته می شوند. اما منظور از (مراعاتش حفظ خطاء می کند) از آن روست که خود منطق حافظ از خطاء نیست و الا برای شخص آشنا به منطق هیچ اشتباهی رخ نمی داد در حالیکه چنین نیست. بنابراین منظور آن است که منطق نگهدار اشتباه در گفتار است. در هر صورت این تعریف، تعریفی به غایت می باشد زیرا غایت منطق نگهداری از خطای در فکر است و غایت هر چیز خارج از خود آن و تعریف به خارج، رسم می باشد.

۲/۲. تعریف رسمی منطق در نزد متأخرین (ملاصدرا و بعد از آن)

(منبع: لمعات مشرقیه ملاصدرا ص ۳) المنطق قسطاس ادراکی یوزن به الافکار لیعلم صحیحها من فاسدها (منطق ترازوی عدلی است از سنخ ادراکات که بوسیله آن افکار سنجیده شده و صحیح آنها از سقیم شناخته می شود) در اینجا ملاصدرا بجای تعبیر آله قانونیه تعبیر قسطاس ادراکی آورده است، که نشانه توجه او به اشکالی می باشد، 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 می شود زیرا او منطق را به ترازوی دقیق تشبیه کرده، که ادراکات پیکره آن را تشکیل می دهند؛ لکن بعد از ملاصدرا به این نکته بی اعتنائی شد و تعبیر بوعلی تکرار گردید.

(منبع: حاشیه مولی عبدا الله ص ۱۳) المنطق آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر (منطق وسیله ای از سنخ قواعد کلی است که رعایت آن ذهن را از خطای در فکر حفظ می کند)

(منبع: شرح منظومه ص ۶) منطق قاعده ای است ابزارگونه، که رعایت آن از خطای در فکر جلوگیری می نماید و در همین نگهداری از اشتباه در اندیشه، غایت و غرض منطق می باشد.

اما اشراق اول و در آن یک مقدمه و چند لمعه می باشد. مقدمه: منطق ترازوی ادراک است که افکار بدان سنجیده می شود تا فکر درست از نادرست شناخته آید، فکر انتقال یافتن ذهن در امور حاضری است که صورت های اشیاء علم و دانش نامیده می شوند، 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. پس سه تعریف در اینجا وجود دارد تعریف منطق، تعریف فکر و تعریف ذهن، سپس ایشان شروع به تبیین مکانیزم فکر می نمایند.

۳. نسبت بین تعاریف فکر، ذهن و منطق در اشراق اول

در مقدمه اشراق اول سه تعریف وجود دارد: الف: تعریف منطق ب: تعریف فکر ج: تعریف ذهن. اکنون میخواهیم نسبت بین این سه تعریف را مورد دقت قرار دهیم.

به طور کلی می توان مقدمه اشراق اول در یک عبارت خلاصه می شود 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 می گویند. پس منطق ابزار ذهن می باشد، بنابراین دو معنی برای عبارت منطق ترازوی ادراک است، می توان نمود، الف: منطق ترازوی ساخت دستگاه خودش است. ب: منطق ترازوی بکارگیری مواد و صور است. اما مدعای ما این است که باید ابتدا در تعریف ذهن و سپس تعریف فکر و در نهایت تعریف منطق را به ترتیب مورد دقت قرار داد. و آن اینکه، فعالیت ذهن اساساً در سنجیدن و قدرت سنجش خلاصه می شود.

در هر صورت ذهن قدرت سنجش است، مثل چشم که قدرت دیدن است، حال این قدرت سنجش احتیاج به آلت دارد مثلاً همانگونه که این دیدن آلت می خواهد، این سنجیدن نیز آلت می خواهد، اما قبل از آنکه سنجیدن به آلت احتیاج داشته باشد در این میان عنصر دیگری نیز مطرح است و آن مسئله تاثیرات و اثرائتی و انفعالات است که در ذهن منتقل گردیده است. همانگونه که می دانید این انتقالات فکر نامیده می شود. و به عبارت دقیق تر فکر را به انتقال یافتن ذهن در امور حاضری است که صورت های اشیاء و دانش نامیده می شوند، تعریف نمودیم. این صورت ها، صورت هایی است که از خارج آمده، و لذا این انتقالات گاه ساده و گاه تخصصی انجام می شود. 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 می گوئیم. بنابراین به عملیات ذهن همراه با یک ویژگی های تخصصی، منطق گفته میشود. پس نمی توان تعریف منطق را بدون در نظر گرفتن دو عنصر ذهن و فکر در

۱/۳. ضرورت تبعیت تعریف منطق و فکر از تعریف ذهن

اساساً تعریف منطق به جلوگیری از خطا انگونه که مشهور تعریف نموده‌اند تعریف به غایت است و تعریف ملاصدرا به توزین نمی‌تواند غایت منطق محسوب شود، زیرا این عمل توزین نفس عملکرد ذهن می‌باشد. به طور خلاصه مدعای که در بند گذشته به آن پرداختیم این بود که در تعریفی که راجع به ذهن داده شده است، (یعنی عملیات سنجش) باید به تبع ان 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 غیر تخصصی انجام می‌شود آن که تخصصی انجام نمی‌شود به اصطلاح خارج از این آله است. اما آنکه تخصصی انجام می‌شود به آن اله یا ابزار یا منطق می‌گوئیم. پس نمی‌توان با تعریف منطق به غایت و محصول انگونه که مشهور انجام داده‌اند و تعریف به توزین و مکانیزم دورنی ان گونه که ملاصدرا تعریف نموده است. مطلب را تمام شده دانست.

ممکن است این مطلب مطرح شود که ابن سینا می‌گوید تعریف حقیقی نمی‌خواهیم بلکه تعریف 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 در صدد معرفی جنس، فصل تام یا ناقص باشیم که این خود بحثی درونی بوده و در آینده به آن خواهیم پرداخت.

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 جلسه آینده شواهد و مواردی را از کلمات قوم پیرامون تعریف عناصر، فکر و ذهن و آرا مطرح خواهیم نمود. تا رابطه این این عناصر با یکدیگر منقح تر گردد. □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۱/۱۱/۵

خلاصه‌ی جلسه‌ی ششم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● بحث: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

بررسی رابطه بین مقولات فکر، علم و دلالت بعنوان عامترین مفاهیم و سرفصل‌ها در منطق

و تنظیم جدولی برای کلیه مسائل و مباحث منطق

مقدمه:

در جلسه گذشته گفته شد که باید در تعریف منطق این سه عنصر ذهن، فکر و خود تعریف منطق با یکدیگر ملاحظه شوند. علت این امر این است که در تعریف منطق این عناصر وجود دارد 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 نسبت بین عناصری را که در تعریف منطق بکار برده شده‌اند، مانند فکر و مقولاتی همچون علم و دلالت را سنجیده و سپس آنها را در ساختار هندسی تنظیم می‌نمائیم و بعد از تکمیل شدن این طبقه بندی به بررسی مقولات درونی این عناصر (فکر، علم و دلالت) در قالب یک جدول می‌پردازیم. ابتدا یک جمع بندی از کلمات قوم در این زمینه خواهیم داشت.

۱. تبیین عناصر دخیل در تعریف منطق نزد قدما و متأخرین

۱/۱. تعریف ادراک

(منبع: اسفار ملاصدرا ج ۳ ص ۵۰۷) الادراک و هو اللقاء و الوصول فالقوه العاقله اذا وصلت الی ماهیه المعقول و حصلتها کان ذلک ادراکا لها من هذه الجهة فالمعنی المقصود منه فی الحکمه مطابق للمعنی اللغوی بل الادراک و اللقاء لا یکون الا هذا

اللقاء ای الادراک العلمی و اما اللقاء الجسمانی فلیس هو بلقاء فی الحقیقه»
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 می شود؛ بنابراین ادراک در فلسفه مطابق معنای لغوی آن می باشد، بلکه ادراک و ملاقات حقیقی جز این (یعنی ادراک علمی) نیست، اما ادراک و برخورد جسمانی در واقع ملاقات نمی باشد.

۱/۲. تعریف ذهن

(منبع: شفاء ابن سینا، الفن الخامس من المنطق فی البرهان ص ۲۹۵ و اسفار ملاصدرا ج ۳ ص ۵۱۵) بوعلی وقتی می خواهد در کتاب برهان شفاء بعضی از اصطلاحات از جمله ذهن را تعریف نماید می گوید 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 می کنیم. سپس تعریف ذهن را این گونه بیان می نماید:

«فالذهن قوه للنفس المهباه المستعده لاكتساب الحدود و الآراء». یعنی ذهن قوه ای برای روح انسانی است که آماده و مهیا برای دریافت تعاریف و اندیشه ها می باشد. ملاصدرا نیز در تعریف ذهن می گوید: «الذهن و هو قوه النفس علی اكتساب العلوم التی هی غیر حاصله». ذهن توانائی نفس بر اکتساب دانشهایی می باشد که تحصیل نشده اند. تفاوت تعریف ابن سینا و ملاصدرا در این است که ابن سینا ذهن را یکی از قوای نفس می داند که آماده دریافت علوم تصویری (حدود) و علوم تصدیقی (آراء) می باشد. لکن ملاصدرا ذهن را همان استعداد و قابلیت نفس برای دریافت علوم می که دارای آنها نیست، می شمارد.

۱/۳. تعریف فکر

(منبع: اشارات ابن سینا ج ۱ صص ۱۰ تا ۱۴ و شرح اشارات خواجه طوسی) «اعنی بالفکر هیهنا ما یکون عند اجماع الانسان ینتقل عن امور حاضره فی ذهنه متصوره او مصدق بها ألی امور غیر حاضره فیه». یعنی مراد از فکر در اینجا آن چیزی می باشد 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 (دوده) می‌باشد و در مقابل این معنا از تفکر است که تخیل بکار می‌رود. همین مفهومست که جزء خواص انسان محسوب می‌گردد. 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 بازی 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 اطلاق 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.

(منبع: لمعات مشرقیه ص ۳ و اسفار ملاصدرا ج ۳ ص ۵۱۶ و رساله تصور و تصدیق ملاصدرا ص ۸ و نقد محصل فخر رازی ص ۱۰۷ و ۴۹ و ۴۸) «الفکر انتقال

الذهن فيما حضر عنده من صور الأشياء و هو المسمى بالعلم لينتقل اذا كان على ترتيب خاص الى ما لا يحضر من جهة ما لا يحضر و هو الجهل و المراد منه مجموع الانتقالين لا الذي بازاء الحدس»

یعنی فکر جابجائی ذهن می باشد، و در آنچه حاضر نزد اوست، که عبارت باشد از صور اشیاء که بدان علم گویند تا زمانیکه 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 می نماید: «الفکر و هو انتقال النفس من المعلومات التصورية و التصديقية فيها الى مجهولاتها المستحضره» فکر انتقال نفس از معلومات تصویری و تصدیقی، بسوی مجهولات تصویری و تصدیقی که در ذهن حاضر شده اند.

نکته ای که از مقایسه دو تعریف ملاصدرا در اسفار و لمعات به ذهن می رسد این است که در لمعات ایشان فکر را به انتقال ذهن و در اسفار به انتقال نفس تفسیر می کند لکن این تفاوت با استفاده از مطلبی را که خود صدرا مدعی است از بین می رود 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 می شود 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 می باشد که فکر را به تصدیقات اختصاص داده و آنها را در تصور جاری ندانسته است او در کتاب محصل خود فکر را اینگونه تعریف می نماید: فکر عبارت است از ترتیب تصدیقاتی که بوسیله آنها، تصدیقات دیگری حاصل می گردند. و خواهی در نقد آنها می گوید: فخر رازی، نظر و فکر را به آنچه محدودتر از آن می باشد، 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 می گردد، نمی شود و در این قسم (یعنی ترتیب تصورات برای رسیدن به تصور دیگر) همانست که که فخر رازی منکر آن است.

(منبع: المنطق مرحوم مظفر ص ۲۴) مرحوم مظفر در ارتسباط با فرایند تفکر

می فرمایند: در فرایند فکر کردن عقل ۵ مرحله را پشت سر می گذارد:

اول: بر خورد با مجهول که تا وقتی این اصابت صورت نگرفته و مجهول مطلق است هیچ تفکری ممکن نیست و بعد از بر خورد و تبدیل شدن جهل مطلق به جهل بسیط است که فکر امکان پذیر می گردد. 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 می باشد. چهارم: حرکت عقل در بین معلومات مناسب و یافتن آن دانسته هایی که برای شناسائی این نادانسته، شایسته است. پنجم: حرکت عقل از معلومی که قدرت بر تالیف آن یافته است، بسوی مطلوب. (ایشان فکر کردن را تنها همین سه مرحله اخیر دانسته و آن دو مرحله اول را تنها در مقدمات قرار می دهد).

نکته ای که در سخنان مرحوم مظفر می باشد این است که ایشان تفسیر فکر کردن را به حرکت عقل ترجمه می نمایند در حالیکه دیگران مانند ملاصدرا آنرا حرکت ذهن و یا حرکت نفس تعریف می نمایند 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 می گیرد، که کاسب مجهول باشد و نه جزء مطالبی که بوسیله فکر حاصل می گردند تا مکتسب گردد. بنابراین مرحوم مظفر با تعریف فکر به حرکت عقل، آنرا به کلیات اختصاص می دهد زیرا عقل تنها مدرک کلیات است و ادراک جزئیات بوسیله قوای دیگری مانند خیال و حس صورت می گیرد.

۱/۴. تعریف حدس

از آنجائی که گاه فکر را در مقابل حدس بکار گرفته می شود از اینرو سزاوار است به بحث پیرامون حدس بپردازیم و حقیقت آن را باز شناسیم. در جلسات آینده از تعریف حدس و علم حدسی در دیدگاه ملاصدرا مستقلاً سخن خواهیم گفت.
(منبع: شفاء ابن سینا الفن الخامس فی البرهان ص ۲۵۹) «الحدس جوده حرکه

لهذه القوه الى اقتناص الحد الاوسط من تلقاء نفسها: مثل ان يرى الانسان القمر و انه
انما يضيء من جانبه الذى يلي الشمس على اشكاله، فيقتنص ذهنه بجده حد
اوسط و هو انم سبب ضوئه من الشمس»

يعنى حدس عبارتست از نیکوئی حرکت این قوه یعنی ذهن در راه بنه 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.

(منبع: اشارات ابن سینا ج ۲ ص ۳۸۵) «اما الحدس و هو ان يتمثل الحد الاوسط
فى 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 فى حكمه»

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 وسطی در هنگام توجه
به مطالب و شکل گیری مطالب همراه با حدود 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 بیان نمود و با این سخن که (همراه با
او آنچه او حد وسطش است تشکیل یابد) مرادش آن علومی بود، که همراه مطلوب
شکل می گیرند 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 نمی گردد. دوم: اینکه در فکر حرکت وجود دارد ولی در
حدس حرکتی نیست.

(منبع: اسفار ملاصدرا ج ۳ ص ۵۱۶) ملاصدرا در اسفار فکر را اینگونه تعریف
می نماید: شکی نیست که فکر، جز به یافتن واسطه بین دو طرف مجهول که به کمک
آن، نسبت ناشناخته، شناخته شود، تمام نمی گردد و همینطور تا دست یازی به آنچه

که در باب تعریفات حد وسط در باب تصدیقات است، فکر پایان نخواهد یافت او نفس در حالی که جاهل است گویا در ظلمتی شدید بسر می برد پس باید راهنمایی هدایتش کند یا روزنه ای جای پایش را روشن نماید. جای پای او، همان حد وسط بین دو طرف و آن روزنه، همان حدس زدن ناگهانی حد وسط می باشد و استعداد نفس برای یافتن آن واسط بوسیله حدس زدن، همان حدس است. حاصل سخن صدرا این است که: در هر فکر جستجویی برای یافتن حد وسط صورت می گیرد، 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 می نامند. پس در هر فکر صائب و اندیشه صحیحی همراه با حدس زدن است و حدس، تنها استعداد حدس زدن می باشد؛ 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. و در اینجا همان اشکالی که در خمورد 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 نمی باشد. بیان صدرا در نتایج با سخن ابن سینا در اشارات، متحد و یکسان می باشد، 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 می گردد 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 می دهد اما صدرا حدس را در طول فکر مُنتج جای می دهد.

۲. ملاحظه عام ترین نسبت بین عناوین فکر، علم و دلالت در منطق

عنصر اصلی در تعریف منطق، مقوله فکر می باشد. 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؟
قبل از اینکه وارد تبیین مقوله فکر شویم، باید ببینیم بین 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 دهیم. اختصاراً این سه بحث 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: دلالت؟ دلالت به معنای راهنمایی شدن است. که این راهنمایی شدن اعم از انسان و غیر انسان و آ است. یعنی اعم از این است که بوسیله فعالیت ذهن باشد یا بوسیله انتقال یافتن و منتقل شدن باشد. لذا ایشان 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 نسب سنجی و اندراج و مصداق بودن یکی برای دیگری نباشد. فی البداهه 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 متاثر 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) پس 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 بین فکر کردن برای آن است که بدانیم کدامیک شامل است و کدامیک مشمول، (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 می‌گوید: «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 فکرهایی 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 ماده سازی نیز وجود دارد. به عبارت دیگر مبدا بحث اندراج 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 هوویت خلاصه می‌شود. حتی همین حیثیت ماده سازی 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 ماده سازی یا صورت سازی باشد! پس اصطلاح فکر کردن را می‌توان از ماده سازی و صورت سازی، انتزاع نموده و آن را بر فعالیت ذهن اطلاق نمود؛ همچنین این فعالیت ذهن را با آگاهی سنجیده و به این نتیجه می‌رسیم که تعریف آگاهی، همان تطابق با واقع است. (یعنی صورتی است که به نحو عام مطابقت با واقع است). حالا ببینیم نسبت بین فکر و علم چیست؟ رابطه آنها عموم و خصوص مطلق باشد. یعنی علم، کلی و فکر

مصداق علم قرار می‌گیرد.

حال به بررسی نسبت بین علم و دلالت می‌پردازیم؛ مدعی 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 آن علم حصولی بوده و در عا دهن تحقق داشته 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 در آن لفظ اصل می‌باشد) در اینصورت 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. از نسبت سنجی بین دلالت و علم به این نکته منتقل می‌شویم که دلالت اعم از مقوله علم است. بنابراین 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 مقسم قرار می‌گیرد.

۳. مقسم بودن دلالت نسبت به فکر و علم

پس از نسبت سنجی میان این سه مقوله، اکنون این مقولات و قسیم‌های آنها را در یک جدول دسته بندی و طبقه بندی می‌نمائیم، لذا با قرارگیری دلالت (آن چیزی که عام است) در بالای جدول، باید کلیه حیثیت‌ها را بطور دقیق کنترل نموده و با تجزیه 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 نمود. عنوان این جدول، جدول طبقه بندی احکام دلالت است.

۴. خصوصیات جدول دلالت

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

۲. شیوه فعالیت انتزاعی عقل در ماده سازی و صورت سازی (هوهویت)
۳. مشخص شدن هر دو سیر کلی به جرئی و جزئی به کلی در منطق صوری
۴. هماهنگ بودن جدول با موضوع منطق (معرف و حجت)
۵. کنترل و طبقه بندی سایر حیثیتها در مباحث مختلف منطق

۵. بررسی مباحث علم و فکر در جدول دلالت

حال مجدداً بحث فکر و علم را در درون جدول دلالت مورد بررسی و دقت قرار می دهیم.

در جدول دلالت می توان فکر و علم را در دو معنای خاص و عام مورد دقت قرا داد، فکر در معنای عام آن، یک نحوه حرکت ذهن می باشد. اگر این حرکت و انتقالات ذهن تحت یک قانونی باشد، به علم منتهی می شود و اگر تحت قانون نباشد، به علم منتهی نخواهیم شد.

لذا فکر آن انضباطی است که تحت قانون انجام می گیرد و محصولش نیز علم است. فکر اصطلاحی که در منطق صوری صحبت می شود، مقید به این است که حتماً ما را به علم برساند و معنی رساندن به علم هم این است که در ترتیب هایی که می دهد، تحت قانون باشد. هنگامی که علم نیز تقسیم می شود علم را فقط به عملیات مخصوص و با ابزار کار کردن تعریف نمی شود 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 می کند! همانگونه که معنای عام دلالت بر تمام زیر مجموعه های خود قابل حمل و صادق می باشد. در مورد علم نیز این امر وجود دارد.

اما فکر به معنای خاص فقط به برهان صدق می کند. و اما اگر فکر را به معنای عام در نظر بگیریم بر تمام این موارد صدق می کند، پس فکر را به معنای خاص (با قیوداتی که ملاصدرا مطرح نموده اند) فقط به برهان صدق می کند، هم مادناً و هم صورتاً فکر برابر است با برهان بوده و نفس الامر به است، در این صورت فکر و برهان و علم و دلالت و وحدت پیدا می کند.

یک معنای عامی نیز ملاصدرا در مورد فکر می گویند: «منطق ترازوی ادراک است که افکار به آن سنجیده می شود 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 نخواهد داشت و رابطه آنها از نوع رابطه میان علت و معلول می‌گردد (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 اینصورت 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.

بسنابراین 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 هویت را نیز شامل می‌شود. ۲. فکر منحصر در صورت سازی نیست بلکه ماده سازی را نیز در بر می‌گیرد هر چند که در تعریف ملاصدرا از فکر، اشاره‌ای به مواد نگر دیده است. ۳. وحدت حیثیتی که در هویت وجود داشته و برخاسته از نفس الامر بوده و در نهایت علت حمل محمول به موضوع می‌گردد، در تعریف فکر دخالت دارد.

اما قداما علم را از مقوله کیف نفس می‌دانند و ملاصدرا نیز علم را از مراتب وجود میدانند. 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 (حرکت ذهن) تکیه شده است. هر چند که اصطلاح قوم از اساس مربوط به هویت فلسفی علم است نه هویت منطقی آن! □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۱/۱۱/۱۲

خلاصه‌ی جلسه‌ی هفتم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شمار

● سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة‌الاسلام والمسلمین صدوق

مروری بر کلمات قوم پیرامون تعریف و تقسیم علم و بررسی تعریف و اقسام علم
و نسبت آن با مقوله فکر در اللغات‌المشرقیة

مقدمه:

در جلسه گذشته به این مبحث پرداختیم که بایستی 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، آنها را تحت جدولی به نام جدول دلالت قرار دهیم.

اکنون به بررسی تطبیقی همین عناصر براساس کلمات ملاصدرا در کتاب اللغات‌المشرقیة خواهیم پرداخت؛ پس کلیه تعاریف و تقسیمات ایشان را مورد دقت قرار دهیم. سرفصل اصلی این جلسه پیرامون تعریف علم و تقسیمات آن و در نهایت ارتباط و نسبت آن با مقوله فکر می‌باشد. ابتدا یک جمع‌بندی از کلمات قوم پیرامون تعریف و تقسیمات علم ارایه می‌دهیم و سپس به بررسی نظریه ایشان در اللغات‌المشرقیة می‌پردازیم.

۱. مباحث علم در نزد قدما و متاخرین (از ابن سینا تا ملاصدرا)

حکمای اسلامی علم را از مقوله کیف نفسانی بر شمرده‌اند که عارض نفس می‌گردد اما پایه‌گذار اصالت و وجود بر مبنای اصالت و 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 اعراف 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 مقوله ای قرار نگرفته و در هر مرتبه مساوی با آن می باشد از همین جا است که نتیجه می گیریم 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 نشاندهنده آن است که علم از سنخ وجود است با این بیان علم از سنخ مادیات و جسمانیات نخواهد بود او در اسفار (ج ۶ ض ۱۶۳) می گوید: «و قد اشرنا مرارا الی ان العلم ضرب من الوجود بل عینه فوزان العلم وزان الوجود» در جای دیگر هستی وجود را اینگونه تعریف می نماید: «العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادی و الوجود لیس فی نفسه طبیعه کلیه جنسیه او نوعیه حتی ینقسم بالفصول الی الانواع او بالمشخصات الی الاشخاص او بالقیود الإعرضیه الی الاصناف بل کل علم هو یه شخصیه بسیطه غیر مندرج تحت معنی کلی ذاتی فتقسیم العلم عباره عن تقسیم المعلوم الاتحاده مع المعلوم کاتحاد الوجود مع الماهیه» البته حاج ملاهادی سبزواری بر ملاصدرا اشکال وارد می نماید 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 می داند. حکما مباحث علم را در دو بخش هستی شناسی و معرفت شناسی مورد بحث قرار داده اند 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 مقوله ای است؟ و حقیقت آن چیست صحبت می نماید؟ (به بیان دیگر از هلیه بسیطه علم بحث می کند یعنی گزاره ای که موضوع از افراد وجود (محمول) است و لا غیر) در هر صورت حکما علم را در مباحث هستی شناسی به یک حقیقت ذات اضافه تعریف می نمایند 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 گذاشته اند فوقیت، پدری، فرزندی، 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.

۱/۱. تعریف علم

(منبع: اسفار ج ۳ ص ۲۷۸) ملاصدرا نیز از جمله کسانی است که مفهوم علم را بدیهی می داند او در اسفار می گوید: 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 حالیکه 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 بکمک 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 شناسائی 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 شناسائی کافی است و شاهد این مدعا آنکه، همه می‌دانند دست و پا و سر و چشم دارند، در حالیکه شاید عده بسیار قلیلی حقیقت اشیاء را بشناسند.

(منبع: تعلیقات ابن سینا ص ۱۶۶، ۱۴۸ و شواهد الربوبیه ملاصدرا ص ۹۳ و مدخل شفاء و منطق مشرقیین ابن سینا) 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» 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 غفلتی از آن وجود ندارد و وجود ذات همان ادراکش بوسیله ذات می‌باشد.» 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» اما گویا در نظر شیخ، علم

حضوری خیلی آشکار نبوده و او از مفهوم کلی آن که حضور خود معلوم در نزد عالم می باشد، بی خبر بوده و یا در مقابل مشائین آئین تقیه را پیش گرفته و از بیان صریح مقصود خود ابا نه نموده است.

۱/۲. بیان تقسیم علم به حضوری و حصولی

حکما علم را به انحاء مختلف تقسیم نموده اند اما آنچه که از تحلیل ماهیت علم به کیف نفسانی حاصل می گردد منحصر در علم حصولی ارتماسی است در مقابل علم حضوری سپس علم حصولی را به تصویری و تصدیقی تقسیم می نمایند و این تقسیم در علم حضوری صدق نمی کند (در کد ۳ به توضیح تصور و تصدیق خواهیم پرداخت).

تعریف علم حضوری

علم حضوری: علمی است که در آن علم و معلوم یکی هستند و میان آنها جدائی 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 خارجی 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 حضوری مطرح نمود که کلیه اقسام آن را در بر گیرد اینست که اتحاد علم با معلوم خارجی. حال علم حضوری دارای اقسامی است که به توضیح هر یک از آنها خواهیم پرداخت.

اقسام علم حضوری

۱. 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 می کند 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 نمی کند بر خلاف علم حصولی

۲. علم حضوری به ملاک قیومیت

در قسم دوم عالم و معلوم اتحاد ندارند و ابستگی 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.

۳. 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 در یابیم 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 شناسائی 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 تعلق داشته و نوعی حضور است که از فنا حاصل می‌شود.

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.

(منبع: علامه شیرازی در کتاب حکمه الاشراق ص ۳۸ و ملاصدرا در رساله

تصور تصدیق ص ۳۰۷) علامه شیرازی مقسم تصور و تصدیق را بیان نموده 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 منکشف شده است، غیر از وجود عینی اوست که در واقع و نفس الامر 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 مدرک 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. ملاصدرا نیز در رساله تصور و تصدیق می‌گوید: در علم به شیء 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 اشیائی 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 (منظور از علم حادث در کلام صدرا همان علم حصولی یا متجدد می‌باشد).

(منبع: المنطق ج ۱ ص ۱۲ و حکمه الاشراق ص ۲۸-۱۵) 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 حالیکه علم حضوری، حضور خود معلوم در نزد اوست. ب: معلوم بعلم 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 همچنانکه 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.

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 بالاعراض 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 بی واسطه نمی‌توان ارتباط منطقی میان ذهن و درخت برقرار کرد بلکه باید با چیزی بی واسطه، 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 دوگانگی 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 نتواند 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 حالیکه آنها نسبت به علم حضوری خود هیچ گونه شکی ندارند. «استاد مهدی حائری یزدی در کتاب نظریه شناخت (ص ۶۰) 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 معرف‌آلمانی 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» او در صفحه ۲۴ کتاب نقادای عقل خود 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 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 ایده‌آلیسم است زیرا که ظهورات چیزی بیش از نمودی از اندوخته‌های در ذهن ما نیستند که با آن اندوخته‌ها مطابقت دارند، بنابراین خود کانت دچار ایده‌آلیسم شده است هر چند که وی خود را رئالیسم می‌داند. اما در فلسفه اسلامی ملاهادی سبزواری می‌گوید: لشیء غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الادهان. یعنی آنچه در ذهن ما وجود دارد ماهیات اشیاء هستند و میان آنچه وجود خارجی است با آنچه وجود ذهنی دارد یک رابطه این‌همانی برقرار است که این مسئله این‌همانی 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 بپردازید. بنابراین و شکل و قالب این دو وجود یکی است.

۱/۳. تقسیمات علم حصولی به تصور و تصدیق در منطق

ابتکار این تقسیم را از آن معلم ثانی حکیم فارابی دانسته‌اند بعد از این دانشمند

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

(منبع: النجاه ابن سینا ص ۳ و منطق و مباحث الفاظ، مقدمه های متون ص ۲ و منطق مشرقیین ص ۹) 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 ان اکتساب می گردد مانند تصور ماهیت انسان و تصدیق بوسیله قیاس و شبیه آن بدست می آید همچون تصدیق به اینکه برای هر چیزی مبدائی 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. 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» در اینجا نیز مشاهده می شود 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 می شود او می گوید: اشیائی که در اوهام و اذهان ما حاصل می گردند ناگزیر باید در اذهان ما شکل بگیرند و ما آنها را تصور کنیم و در این هنگام یا آنها را تصور کرده ایم، تصویری که همراه با تصدیق نیست و یا تصور ما از آنها تصویری همراه با تصدیق می باشد آن تصویری که مصاحب تصدیق نیست مثل تصور ما گفته گوینده را که میگوید: انسان یا حیوان ناطق میرا است یا آیا راه می رویم؟ و تصویری که همنشین تصدیق است مثل تصور چهار زوج است زیرا ابتدا ما معنا را تصور نموده ایم و سپس برای ما تصدیق حاصل می گردد؛ بنابراین تصور مقدم است پس اگر معنائی را تصور نمائیم تصدیقی تحقق پیدا نخواهد کرد و گاهی نیز تصور بدون تصدیق حاصل می گردد که بعداً توضیح این بحث خواهد آمد. در کلمات ابن سینا نکات تازه ای وجود دارد که به بعضی آنها اشاره می کنیم اول: اینکه شیخ می گوید: هر چه به ذهن ما می آید ناگزیر در ذهن نقش می بندد، یعنی صورتی از او باید در ذهن ما حاصل

شود که این همان علم حصولی است. دوم: اینکه هر چه که ما به آن علم حصولی داریم، آن را تصور نمودهایم. پس تمام علوم حصولی تصور هستند. 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 (در رساله تصور و تصدیق ص ۳۱۸ و شرح المطالع ص ۹) از اشارات نقل می‌نماید 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 قسم 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 کاملتر گردد. عمر بن سهلان ساوی در کتاب البصائر النصیریة (ص ۴) می‌گوید: تصور حصول صورت چیزی در ذهن است مثل اینکه آن شیء دارای اسمی باشد و آن اسم برده شود، سپس در ذهن معنای آن شکل گیرد مانند شکل گیری 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 توست به اینکه دو در واقع نصف چهار می‌باشد، همانگونه که در ذهن تو حاصل شده است.» خلاصه سخن او این است که تصور را حصول صورت می‌داند نه خود صورت که بعضی چنین قائلند مانند ملاصدرا (در رساله تصور و تصدیق ص ۳۱۲) 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. از جمله کسانی که در مورد تصور و تصدیق رای اختصاصی دارد امام المشککین فخر رازی است او در ابتدای کتاب محصل (ص ۶) می‌گوید: زمانیکه 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 اینحال 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.» 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 هر گاه 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، مجموعه منطق و مباحث الفاظ (ص ۱۳۹، ۱۴۰) 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» 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 مشرقین علم را به تصور تنها و تصور همراه با تصدیق منقسم کرده 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 (برهان شفاء ص ۵۳) 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

حکمیة معروف می باشد و تصدیق یعنی تصور این مجموعه در حالیکه مطابق با واقع است. البته خواجه طوسی بر کلمات ابهری اشکالی دارد که پرداختن به آنها از حوصله این بحث خارج است اما نظریه شیخ در ارتباط با تصور و تصدیق را با هم مرور می نمایم، او در شرح اشارات (ج ۱ ص ۱۲) می گوید: «متصور آن چیزی است که حاضر در ذهن و خالی از حکم می باشد و تصدیق شده آن، حاضری که مقارن با حکم می باشد و این دو تمام آنچه در ذهن حاضر است را تفسیر می نمایند». 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 می گیرد و صورتی نیست که داخل یکی از این دو بخش نباشد او در اساس الاقتباس (ص ۳) مشابه آنچه در اشارات گفته است، می گوید: 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 آنرا تصور خوانند، یا مقارن حکم یابند به اثبات یا نفی و آنرا تصدیق خوانند مثال تصور؛ حیوان ناطق و مثال تصدیق: این حیوان ناطق است یا این حیوان ناطق نیست علامه حلی نیز در کتاب جوهر النضید (۱۹۲) می گوید: 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 می باشد و این همان تصور موجود در تصدیق است و مصنف (ره) یعنی خواجه طوسی تصدیق را چون قدمات خود حکم دانسته است.

تقدم تصور بر تصدیق

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 می باشد همین مسئله است که تا حدودی شیخ در منطق المشرقیین به آن پرداخته است اما شیخ در برهان شفاء (ص ۵۳) می گوید: سزاوار است که تصور بگونه ای مبدا تصدیق قرار داده شود، زیرا هر چه که به آن تصدیق می کنیم حتما تصور شده است در حالیکه هر چه تصور شده مورد تصدیق واقع نمی شود و همین مطلب را بعینه در تعلیقات (ص ۱۴۰) یادآور می شود و می گوید: تصور مبدا تصدیق است زیرا هر چه تصدیق می گردد، ابتدا تصور شده است؛ در حالیکه 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. ما در این قسمت

تبع مفصلی از کلمات حکما را انجام خواهیم داد قاضی ساوی در بصائر النصیر به (ص ۴) 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 همانگونه که ابن سینا در تعلیقات (۱۴۰) 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.

بررسی اجتماع تصور و تصدیق

از کلماتی که از شیخ در منطق المشرقیه ذکر گردید دانسته شد که ایشان قائل به جمع شدن تصور و تصدیق هستند در حالیکه ایندو قسیم یکدیگر هستند. شیخ در برهان شفا (ص ۵۳) در رابطه با اجتماع ایندو سخنی دارد که ذیلا ذکر می‌گردد 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 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. شیخ در تعلیقات (۱۴۰) نیز می‌گوید: در تصدیق، نفس محتاج است بدانند که آیا نسبت بین محمول و موضوع یعنی تصور ابتدائی که از آن نسبت حاصل می‌گردد صحیح است و در تصور محتاج به این نسبت و اینکه آیا صحیح است یا خیر؟ نیست.» یعنی در هنگامی که تصدیق صورت می‌گیرد نفس باید ادراک کند که نسبت بین دو طرف قضیه یعنی موضوع و محمول در واقع بهمان صورتی می‌باشد که در خود یافته است ولی در تصور محتاج به چنین چیزی نیست.

۱/۴. تقسیمات علم حصولی تصویری و تصدیقی به بدیهی و نظری در منطق

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 همچنانکه گفتیم مقسم این تقسیم خود علم حصولی است بنابراین وحدت مقسم که یکی از شرایط منطقی است رعایت شده است (ملاصدرا رساله تصور و تصدیق ص ۳۰۹) از آنجائیکه 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 (منطق و مباحث الفاظ ص ۲) در این باره می‌گوید: 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 بدهت 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 حالیکه 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 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 (التحصیل ص ۶) می‌گوید: بدان که پی بردن به مجهول، گاهی به چیزی معلومی است که مقدم بر او می‌باشد و گاه بر طریق تنبیه و تذکر حاصل می‌گردد. 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؟

ملاصدرا در مورد مقوله 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 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.» (۱)

حال معنای علم (که از نسبت بین تصور و تصدیق به وجود آمده است، یعنی چنین صورتی که حاضر در ذهن و عقل است) ابتدا چیست؟ و سپس 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 جزئی می‌شود (زیرا علم تنها به کلیات اطلاق می‌گردد) اما همچنانکه 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 تصویری 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 اشتراک گیری قرار گرفته و بعنوان موضوع ارزیابی (برقراری نسبت) عقل قلمداد شود. پس کلیه تصورات اگر کلی نباشند هرگز در منطق صوری بد آنها اطلاق اصطلاح علم نمی‌شود، اگر چه مادناً، مطابق باشد یا نباشد (لایکون کاسباً و مکتسباً) 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 (۲): بنابر تعریف مزبور که مطابق رای جمهور فلسفه است علم دو قسم دارد علم مفرد و علم مرکب. پس ابتدأ 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 داشتن شرط می‌باشد، چنانچه در ذیل همین عبارت می‌گویند (۳): «تصدیق مترادف با مطلق اعتقاد است و اعتقاد به معنای عقده‌گشایی است و تصدیق به مناسبت مزبیط 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 معرف و حجت (تعریف سازی و صورت سازی) هیچ‌گاه بدون فعالیت عقل و فکر قابل انجام نیست 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 (اگر تکاملی نباشد نمی‌توان ارزش و قیمت اشیا را که کار منطق است را اعمال نمود). در مورد ضروری بودن فعالیت فکری در دست یابی به علم شواهد مختلفی وجود دارد، شارح لمعات می‌گوید (۴): «معلوم شد که منطق همان قانون تنظیم فعالیت‌های فکر نامیده 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 می شود (که این حرکت دوم فعلاً مورد بررسی ما نیست، مطلوب چیست؟ مورد تامل است) پس این مطالب نشان می دهد که علم باید کلی بوده با فعالیت عقل انجام شود (هرگز تائری نیست) لذا علم برابر با حرکت فکری است یعنی عملاً حرکت فکری به تصور یا تصدیق می فرود و مرکب تقسیم شده است، و حاصل کلیه تقسیماتی که در حرکت فکری انجام شده است چیزی جز صورت سازی یا ماده سازی عقل نیست.

۳. آیا فکر کردن از مقوله حرکت و فعل است یا ذات؟

حال این سوال پیش می آید که آیا فعالیت عقل در صورت سازی و ماده سازی از مقوله فعل و حرکت است یا ذات است؟ 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 می یابد. در حالی که در مقام بکارگیری نیازی به حرکت در فکر برای استخراج قانون نیست، بلکه قوانینی را که قبلاً با حرکت ذهنی ساخته شده اند را بکار می گیریم. 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 اینکه حرکت در فکر اگر چه امری مسلم است اما نمی تواند 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 می باشد. 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 می شویم. منتجه این مطلب این می شود که ما علم را در منزلت منطق از مقوله فعل بدانیم (زیرا به قول ملاصدرا با تعریف فکر تعریف علم نیز مشخص می شود) لذا کشف و ذات بودن در مورد آن بی معنا می شود. بنابراین خلاصه بند ۱، ۲، این 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 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 اشتراک گیری 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 (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 (۵) «به این علم حدسی و اشراقی اشاره می‌کنند» هر یک از تصور و تصدیق قسیم قسیم هستند فکری حدسی و مکتسب و قسم اخیر را می‌توان از دو قسیم دیگر به دست آورد اگر به اشراقی از جانب قوه قدسیه حاصل نگردیده باشد» و شارح آن می‌گوید (۶): آن دو قسم اول عمومی و قسم اخیر به افراد کامل اختصاص دارد. هر چند که بهره مردم از این قسم اول نیز استثنا وجود دارد (۷). در تولید یک دستگاه منطقی هر سه سطح علم لازم است (الف: تاثری ب: تاثری «کشف روابط» ج: ایجاد گمانه «تطرق احتمالات») که قوه قدسیه و حدسیه به ایجاد گمانه مشعر است حال که ملاصدرا سخن از قوه قدسیه به میان آوردند (بحث عرفانی) ما نیز به شکلی قاعده‌مند و منطقی از دیدگاه اثباتی خود در مورد علم سخن خواهیم گفت؛ حال به تبیین قسم اخیر خواهیم پرداخت.

۴. بررسی ایجاد گمانه و تطرق احتمال بعنوان علم سوم

اساساً ظرفیت فطرت انسانی این گونه است که فعالیت انسان را براساس «ایجاد کردن» شکل می‌دهد یعنی انسان بدلیل اختیار داشتن، گمانه ساز 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 گمانه زنی را فراهم می‌نمایند، حال چگونگی می‌توان گمانه‌ای را بعنوان متغیر اصلی و بقیه را تبعی و فرعی نامید. پاسخ اینکه بنابر مبنای مقبول باید ابتدأ جهت گیری نظام اختیارات و اشتدادات انسانی مشخص شود تا بتوانیم از متغیر اصلی را معین نماییم در هر صورت انسان یک گمانه‌ای را ایجاد می‌کند مزحله 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 دارد. مرحله بعد از گزینش، پردازش و تبدیل این گزینشها است مکانیزم حرکت فکری براساس فلسفه نظام ولایت و براساس تکلیف، تمثل و تبدیل 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 نمود.

نکته پایانی:

از مباحثی که از نظر گذرانید 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 آدرس بندی و اسم گذاری و طبقه بندی است، خلاصه می‌شود. ملاحظه در ادامه می‌گویند (۸): «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 علت 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 (آوردن فعل متعدی مشعر به تأثیری 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 خصوصیات 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. عبارت اخیر: علیت و جهت تاثیر «بعنوان اوصاف مقوم ذات است» معلولیت و تاثیر آن واضح باشد «بعنوان اوصاف غیر مقوم و اعراض است» علل وجود و موثر «بعنوان علت فاعلی است» چه آثار و خواصی بر وجودش مترتب می‌شود «بعنوان علت غایی است» کلاً مخدوش است، 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 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 این سوالات مطرح می‌شود که آیا علم منطق محدود به فلسفه است یا در سایر علوم نیز کاربرد دارد؟ آیا اصالت وجود حقیقت است یا اصالت ماهیت هر کدام که حقیقت باشد منطق تنها در همان بخش بکار برده می‌شود (به دلیل شاقول حقیقت بدن منطق) بر فرض صحت وجود دو منطق آیا در این دو منطق علیت جریان گردیده و مطلوبیت به جریان علیت تعریف می‌شود یا به جریان اختیار؟ □

پی‌نوشت:

-
۱. صفحه ۱۱۷ منطق نوین
 ۲. صفحه ۱۱۸ منطق نوین
 ۳. صفحه ۱۱۷ منطق نوین
 ۴. صفحه ۱۱۵ منطق نوین
 ۵. صفحه ۴۵ اللمعات المشرقیة
 ۶. صفحه ۱۲۵ منطق نوین
 ۷. همچنین رجوع شود به مرحله عاشره اسفار و نمط ۸ و ۹ اشارات
 ۸. صفحه ۴۴ اللمعات المشرقیة

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۱/۱۱/۱۹

خلاصه‌ی جلسه‌ی هشتم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة‌الاسلام والمسلمین صدوق

۱. امکان دو تعریف از مقوله فکر و ملاک و ارزشی آن در منطق

۲. بررسی مقوله دلالت و تقسیمات آن

۳. بررسی تقسیم کلی و جزئی.

مقدمه

در جلسه گذشته یکی از مباحث مهم موضوع فکر بود، 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 گمانه زنی 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 فاعلیت عقل و بالطبع 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؟ در جلسه گذشته به طور مفصل به این بحث پرداختیم اکنون شواهد دیگری در مورد بالغیر بودن حرکت فکر در منطق را با هم مرور نموده و سپس بحث اعتبار و ارزش حرکت فکر را مورد دقت قرار می‌دهیم و با پایان یافتن بحث فکر با بررسی میحث دلالت به معنای خاص و تقسیمات آن مباحث را ادامه می‌دهیم.

۱. قرآینی دال بر بالغیر بودن حرکت فکر

اینکه تعریف فکر بالذات 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 ملاحظه‌درا و دیگران وجود دارد مثلاً: ایشان فهرست خود را در قالب لَمْعَه و اشراق تنظیم نموده‌اند که پس از بررسی وجه تسمیه لَمْعَه می‌گویند: «و لَمْعَه که تَای و حَحدت به آن ملحق گردیده است و آن علمی است که به حدس عقلی و اشراق غیبی حاصل گردد» این مطلب نشان می‌دهد که ایشان در صدد معرفی پایگاه منطق بر اساس گمانه‌زنی می‌باشد و گمانه نیز بر حسب مبنای مختار به اختیار باز می‌گردد. منطقیین در مورد تعریف منطق می‌گویند: آله قانونیه یعنی قانون عالی است که رعایت داشتن آن ذهن را از خطای فکری نگه می‌دارد. پس آلت به معنای وسیله انجام عمل فکری است یعنی منطق آلت و وسیله انجام فکر کردن است. در منطق 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 منطق را نشان می‌دهد، لذا عملیات فکر کردن در تعریف منطق بالغیر بوده و متکی به اصالت

ماهیت نمی‌باشد. قرینه دیگری نیز بر بالغیر بودن منطق وجود دارد. در توضیح دستوری بودن منطق می‌گویند: (صفحه ۱۱۲ منطق نوین) 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. در مورد مساله تعیین ارزش و اعتبار حرکت فکر در منطق نکاتی وجود دارد که ذیلاً به آنها خواهیم پرداخت.

۲. ملاک ارزش و اعتبار حرکت فکر در منطق

در مورد ارزش و اعتبار حرکت فکر منطقی قراین و شواهد مختلفی در کلمات منطقیین مشاهده می‌شود اما 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 صفحه ۱۱۴ 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» 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 در صدد ساختن یک کل هستیم بسیار متفاوت است 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 همه‌جانبه 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. بنابراین 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 می شود 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 می گیرد که در آن معین کردن اجزاء و اصاف تجزیه کردن تا تهیه مواد اولیه با توجه به عیارها می باشد و همه این موارد برای تحلیل از حرکت کل به جزء صورت می گیرد. اما بر طبق فلسفه نظام ولایت تحلیل از کل در حرکت فکری از این بحث دقیق تر 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 لا ینفک آن است؛ پس اگر این فاعلیت را از آن حذف نماییم، آنگاه سخن از کل و جزء مطرح می شود. 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 می شود. که توضیح مفصل این مطلب در فلسفه نظام ولایت مطرح گردیده است. علی ای حال در حرکت انتزاعی از جزء به کل، دو جزء را به یکدیگر ضمیمه انضمامی و انضمام ترکیبی شده و منتجه آن ساخت یک کل محدود ذهنی می باشد (حتی این کل ساخته شده نظری نیست!) در حالی که در نظریه مادیین کل مستقل به لحاظ مادی براساس ملاحظه عیار و در نسیت ساخته می گردد اما در نظریه مقبول همین نسبت با ملاحظه تناسبات نظام اختیارات و اشتدادات فاعلی، در ساخته شدن یک کل مورد استفاده قرار می گیرد. لذا عبارت ملاصدرا را این گونه تصحیح می نماییم: موضوع منطوق دستوری است برای تعیین ارزش و اعتبار حاصله از فاعلیتها.

ب: مطلب دیگری را می توان از زاویه آن ارزش و اعتبار حرکت فکری را مورد مذاقه قرار داد، بحث موضوع منطوق می باشد. ملاصدرا در ادامه عبارت موضوع کار

منطق (در بند ۵) 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 هوویت و اندراج (چه ساده که هوویت 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 ایشان در صفحه ۱۱۲ و ۱۱۳ در مورد مواد صحبت می‌نمایند. 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 آنجایی 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. 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 منطقی در حیطه 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 جدول ذیل تنظیم نماییم.

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 مجموعه‌نگر) و ملاحظه نسبت ارزشی نقص و کمال در بین امور این

جدول را مطالعه نمود. اما اگر براساس نگرش انتزاعی این جدول را مورد مطالعه قرار دهیم، حداقل لازم این است که توصیف (نسبت بر قرار کردن) و مواد و ارزش (قیمت) را با یکدیگر را ملاحظه شوند.

۳. بررسی مقوله دلالت در منطق

در جلسه گذشته در مورد دلالت به معنای عام سخن گفتیم و 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 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 مقوم می‌باشند، لذا لفظ بُعد معنا و معنا بُعد لفظ و هر دو بُعد مقصد هستند. بنابراین بهتر است براساس جدول ۹ تایی ذیل آنها را تنظیم نمود. 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.

اصولاً 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 سختی 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 آنجایی 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 نبایستی 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 (بحث تطبیق موضوعیت می‌یابد) اما دلالت 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 عقل) بودن آنها در سه سطح کشف روابط (تبعی) هم‌گمانه زنی (تصرفی) و ایجاد حادثه سازی (محوری) می‌باشد. که شواهدی در کلمات منطقیین در مورد آن وجود دارد.

۴. بررسی مقسم کلی و اقسام آن

منطقیین در ذیل بحث دلالت بحث تعریف کلی و اقسام آن را مطرح نموده‌اند ملاصدرا 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 جزیی است و هرگاه به حسب ذات از قبول شرکت امتناع نداشته و بر بیش از یک چیز صدق نماید، کلی خواهد بود ص ۴۷ لمعات و ۲۴۱ منطق نوین حال موضع نزاع پیرامون حیثیت تقسیم است به اینکه آیا علم به کلی و جزیی تقسیم شده است یا معنا یا لفظ؟! ممکن است بگوئید معنا همان علم و صورت کلی است در پاسخ اینکه بر حسب مباحث بند ۳ معنا خود حیثیتی در مقابل لفظ و مقصد است. لو سلم که چنین باشد، که خود موضع نقض و اشکالات بسیاری می‌باشد.

اشکال اول: اگر معنا برابر علم باشد در این صورت قسیم‌های آن تصور و تصدیق خواهد بود لذا جزیی همان تصور و کلی نیز همان تصور می‌شود در حالی که معنا حیثیتی انتزاعی بوده که حقیقت و عدم حقیقت در مورد آن موضوعیتی ندارد.

اشکال دوم: از آنجایی که علم بنابر مباحث منطقیین یک تصور کلی است و در جزئیات جاری نشده با معنا که قرین جزئیات و جاری با آنها است، نمی تواند 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 حالیکه به صراحت کل منطقیین، منطق برای معنا ساخته شده است نه لفظ! پس اگر این تقسیم در ذیل مباحث الفاظ مطرح شود موضوعاً از بحث منطق خارج است و باید در علم دیگری همچون زبان شناسی یا علم اصل بدان پرداخت و در آنجا نیز جزئی بودن یا نبودن موضوعیتی ندارد.

اشکال چهارم: منطقیین تنها علم حصولی را معتبر دانسته و آن را مقسم شامل معرفی می نمایند؛ چنانچه به صراحت گفتار آنها جزئیات کاسب و مکتسب نبوده و خروج موضوعی از این دستگاه دارند. پس نمی توان علم را مقسم جزئیات دانست زیرا این تنها کلیات (و تا حدودی جزئی اضافی) لذا اصل تقسیم کلی و جزئی و مقسم آن (علم) نفی می شود.

اشکال پنجم: اگر مقسم علم باشد تقسیم تصور و تصدیق مطرح است و دیگر سخنی از کلی و جزئی در میان نیست (چنانچه علامه طباطبایی در مرحله ۱۱ نهایه الحکمه دو معنا برای کلی و جزئی مطرح می نمایند که دومین معنا مقسمش علم نیست!)

حال اگر معنا هم قرین علم نباشد در این صورت قطعاً با فعالیت انتزاعی ذهن انتزاع شده و دارای ما به انتزاع و افراد متعددی تنها در مقام جسه اشتراک گیری نه صدق می باشد. در یک کلام معنا برابر علم و هم قرین آن نمی باشد، بلکه صورتی انتزاع شده از خارج است که با خاصیت فعالیت عقل هماهنگ می باشد. لذا نمی توان معنا را با صورت کلی یکی دانسته، مقسم تقسیم کلی و جزئی قرار داد؛ بلکه باید در محدوده مباحث الفاظ به آن نگریم. نکته آخری که نباید از آن غفلت نمود این است که صدق مقسم کلی تنها به فرد و حیثیت است نه افراد زیرا که خارج و عا و 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 به ازاء ذهنی این صدق (نه خارج از آن) می باشد. □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۱/۱۱/۲۶

خلاصه‌ی جلسه‌ی نهم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

نقد و بررسی مقسم تقسیم کلی و جزئی، و تقسیم کلی به واحد و کثیر

مقدمه:

در جلسه گذشته به بررسی رابطه 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 گمانه زنی معناگر دیدند، 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 مباحث جلسه قبل به بررسی تقسیمات کلی و جزئی و سایر قسم‌های مربوط به آن خواهیم پرداخت.

۱. خروج موضوعی بحث الفاظ از منطق

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 بلکل داخل در بحث اعتبارات و علم اصول است. هر چند که اثبات نمودیم که

مقسم این تقسیمات معنا (نه لفظ) می‌باشد، اما موضوعاً بایستی این مباحث را خارج از علم منطق بررسی نمود، 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 انشایی)، وضع به منطق تفاهم و علم اصول باز می‌گردد.

۲. نقد و بررسی تقسیم کلی و جزئی

۲/۱. اشکال اول: وجود عناصر، «ثبات و کلیت (وجه اشتراک‌گیری)» در مقسم تقسیم کلی و جزئی و نفی

تقسیم بودن مفهوم جزئی

به طور کل حیات علم منطق به تقسیم کلی و جزئی باز می‌گردد این اولین بحث جدی در علم منطق است در جلسه گذشته تا حدودی به بررسی مقسم این تقسیم پرداختیم، منطقیین در تعریف کلی و جزئی می‌گویند (رجوع شود ۲۴۱ منطق نوین) هرگاه مفهوم به حسب ذات قابل شرکت و صدق بر پیش از یک چیز نباشد جزئی و الاکلی است، در مورد این تقسیم گفتیم که اگر مقسم آن را به معنایی عامی که برخاسته 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 را انتزاع و تجرید نموده 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 حال وقتی تنها یک وجه اشتراک وجود دارد، دیگر قسمی مانند، جزئی تحقق خارجی ندارد زیرا وجه اشتراک نیاز به حداقل دو فرد دارد و در حالیکه در جزئی 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 و سوم: وجه اشتراک گیری، که در مفهوم جزئی فرض ثبات و وجه اشتراک گیری وجود ندارد؛ جزئی دائماً در حال تغییر بوده و تنها یک فرد دارد در حالی که در وجه اشتراک گیری نیاز به دو فرد داریم.

۲/۲. اشکال دوم: بازگشت تقسیم علم به تصور تصدیق به تقسیم کلی و جزئی

حیثیت تقسیم تصور و تصدیق به داشتن و یا نداشتن برقرای نسبت و حکم باز می‌گردد (که در چلسات گذشته آراء قوم را در این زمینه جویا شدیم) از دیدگاه ما تصور همان عملیات انتزاعی عقل در ماده سازی است، این تقسیم به درون تقسیم کلی و جزئی باز می‌گردد لذا یا عقل در ماده سازی که انجام می‌دهد یا نسبتی را برقرار نکرده و تنها وجه اشتراک گیری 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 (موضوع و محمول به وجود می‌آورد) که به آن تصدیق می‌گوییم.

ساختار مفهوم کلی از سه عنصر «کلیت، فرد و صدق» تشکیل یافته است، «کلیت» یعنی سلب خصوصیات شخیصیه لذا خود کلیت وصف علم می‌باشد، چرا که ما وصفی را از ماهیت علم انتزاع نموده‌ایم (لئو شلم که علم ماهیت باشد!) لذا این وصف منتزع از وصف مفروض که علم باشد متاخر است، در منطق صوری ابتداءً این شی منتزع را ثابت کرده و 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 پس به تعبیر استاد

مطهری 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، بایستی این وصف نفس الامریه 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 به ازایی در خارج نمی‌باشند، داخل در سایر اوصاف نگردد،
پس تا اینجا مشخص شد که کلیت از اوصاف و عوارض و مقومات علم
می‌باشد؛ اما عنصر مهم و محل نزاع در ساختار مفهوم کلی در مورد حیثیت
صدق می‌باشد.

۲/۳. اشکال سوم: صدق کلی به معنای اندراج و طبقه بندی افراد است، نه برابری با حقیقت شی (صدق

یعنی مندرج ام لا)

از دیدگاه ما حیثیت صدق تنها به رابطه کلی به فرد و طبقه بندی 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 منتفی است. به نظر می‌رسد که در بحث معرف
(که منطقیین عموماً به مکانیزم وجه اشتراک‌گیری 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 حقیقت شی! پس در منطق
صوری ابتدأً یک وصف را ثابت و ساکن می‌نمایند و سپس کلیت و وجه
اشتراک را از آن اخذ می‌نمایند، و بعد از این انتزاع کلیت را در افراد مندرج
می‌نمایند، چرا که برای یک چیز متغیر نمی‌توان وجه اشتراک‌گیری نمود و

دیگر برای صدق کلی بر جزیی خارجی معنایی نمی‌ماند!

۳. برررسی تقسیم کلی به ممتنع، واجب و ممکن

شازح لمعات (در صفحه ۲۴۱) می‌فرماید: 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 (یعنی این اوصاف، به حسب افراد است!)

۳/۱. اشکال: مقسیم این تقسیم علم است نه کلی!

مقسم این تقسیم علم است نه کلی، زیرا وقتی کلی وصف مقوم علم قرار گرفت این تقسیمات به علم باز می‌گردد لَوْ سُئِلَ که مقسم کلی باشد، اما به حسب گفتار ایشان این تقسیمات اوصاف افراد (مصادیق و خارج) هستند نه اوصاف علم که در این صورت تقسیم بلکه 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 وجه اشتراک گیری 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 به نفس الامریه 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 آنجائی 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 نفس الامریه بوده و در خارج دارای افراد است پس به نوعی تقسیم واجب، ممکن و متبع را می‌توان به منشاء ادراکی وهم، خیال و مفکره باز گرداند با این تفاوت که آن تقسیم از حیث افراد است و این تقسیم از حیث معنا می‌باشد، پس معنایی ذهنی که انتزاع کرده‌ایم (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 منطوق داریم صورت‌های نفس الامریه بوده و به قوه مفکره باز می‌گردد.

۴. بررسی 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».

۴/۱. اشکال اول: این حیثیته‌ها و تقسیمات مربوط به فلسفه است!

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 حیث‌ها تحلیل دارند.

۴/۲. اشکال دوم: تنافی حیثیت تقسیم واحد حقیقی و غیر حقیقی با مقسم کلی

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 مسابقت 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 و صف 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 تجزیه ناپذیر و بسیط است و اصولاً نمی‌توان از آن تعریفی ارائه داد مگر آنکه وحدت این حیثیات را به کلی باز نگردانیم که در این صورت نمی‌توان تعریف تامی از مقسم آنها ارائه داد؛ این حیثیت اگر ماهیت هم باشد اصالتش ماهیتی نیست! □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۱/۱۲/۴

خلاصه‌ی جلسه‌ی دهم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

نقد و بررسی تقسیم کلی واحد حقیقی (واحد بالذات) و غیر حقیقی (واحد بالعرض)

مقدمه:

۱. تبیین فکر منطقی براساس حرکت

ابتدا مرزی خواهیم داشت بر یک بحث اثباتی که در مباحث گذشته بدان پرداختیم. در جلسه ۸ به بررسی رابطه موضوع منطق و مقولات، فکر، دلالت و علم پرداختیم گفته شد که فکر یک نحوه حرکت و انتقال می‌باشد این فکر در آن خطا و ثواب راه داشته و از این جهت بایستی قواعد و ابزار برای جلوگیری از خطا در آن، استخراج شود؛ منشاء خطاها گاه عینیت خارجی است (جدل نمودن انسان‌ها) و گاه عقل نیز براساس بداهت و جدانی، 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، (اللمعات المشرقیة صفحه ۴۳) «و خطا این گونه فکریایی است که معداً نباشد و به همین جهت به قانون، نیازمندی حاصل آمده که نگهدار از خطا باشد» بنابراین اصل حرکت عقل، یک حرکت بالذات نیست.

یک ماهیت بالذات می تواند به قانون تکیه داشته و از آن کاشف باشد، البته قانون نیز به معنای همین نفس الامر می باشد و بعنوان پایگاه هماهنگی حرکت ذهنی و عینی قلمداد می شود، فلاسفه این ماهیت بالذات را یا براساس اصالت وجود و یا اصالت ماهیت تبیین نموده اند اما در منطق پایگاه این ماهیت را به قانون باز می گردانند، تا بتوانند حرکت فکر را کنترل نمایند.

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 می گردد و حرکت از حرکت بودن رها می شود یعنی براساس اصالت تعین، بالاخره حرکت تحلیل نمی شود! لذا حضرت استاد (ره) به جای امر ثابت که مفسر حرکت است، فاعل واحد را قرار می دهند، یعنی حرکت علی الحركت، حرکتی متقوم به حرکت دیگر است در این جا سخن از کیفیت و چیستی و مکانیزم نیست، بلکه دقیقاً از چرایی بحث می شود، 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 دقیق تری انجام می شود.

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 می نماید، در این صورت است که عقل می تواند خصلت در اندیشه نماید.

به طور خلاصه، جریان توحید در روش با حرکت عقلانی تنها با شیوه

حضرت استاد (ره) انجام یافته است، اما از آنجایی 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 بایستی دو حد متفاوت یکی برای حرکت و دیگری برای قانون معرفی نمود.

اصل بحث:

۱. نقد و بررسی تقسیم واحد حقیقی «واحد بالذات» و غیر حقیقی «واحد بالعرض»

افراد کلی گاه ممکن و گاه متنوع و گاه واجب هستند که در جلسه گذشته این سه را به بحث منشاء ادراکی و گمانه‌ها باز گرداندیم 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 (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 مفصل غیر متناهی است. اما آنچه در مورد غیر متناهی گفته شده است علاوه بر آنکه فرض عقلی ندارد از منطق خروج موضوعی دارد زیرا غیر متناهی 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 قسم‌های 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 آنجهت 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 (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 واسطه 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 حقیقه تقسیم نموده‌اند (یعنی واحد غیر حقیقی تقسیم نشده است!) پس منطقیین واحد حقیقی و غیر حقیقی را به بالذات و بالعرض تعریف نموده که از دیدگاه ما شقّ اول بحثی فلسفی و شقّ دوم بحثی روشی است و به نظر می‌رسد که ملاصدرا این دو تقسیم را با یکدیگر خلط نموده است!

اشکال عمومی ما نسبت به مقسّم این تقسیم است و آن اینکه وقتی چیزی بسیط و غیر قابل تقسیم، یکپارچه و فاقد مابه‌ازاء 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 آرایه نسب اربعه در رابطه با اندراج بین دو کلی است. «یعنی قواعد طبقه بندی 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 می توان با توجه به آن منطق صوری را طبقه بندی نمود. مطلب آخر اینکه ملاصدرا در مورد مصادیق واحد می گویند:

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 می کند (یعنی این واحدتر از دیگری است). که به نظر می رسد وقتی چیزی بسیط شد دیگر سخن از شدت و ضعف و اولویت و عدم اولویت در مورد آن بی مورد است از سوی دیگر وقتی وجود یک انتزاع محسوب شده و دو خصالت آن مسابقت گردید دیگر وحدت چنین درکی از وجود، تشکیک بردار نیست. مگر آنکه تشکیک را به حضوری بودن تاویل بُرده شود که در این صورت چیزی قابل اثبات نیست! □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۱/۱۲/۱۳

خلاصه‌ی جلسه‌ی یازدهم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

بررسی حیثیت تقسیم کلی به واحد و کثیر و سایر تقسیم‌های آن
در منطق‌های انتزاعی. مجموعه نگر و تکاملی و از زاویه سه سطح مبانی

(ملازمات عام، خاص و اخص)

۱. بررسی وحدت و کثرت بعنوان حیثیت تقسیم واحد و کثیر

در جلسه 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 نه‌ایه الحکمه علامه از حیثیت وحدت و کثرت
سخن به میان آورده است در این مورد در کتاب کلیات فلسفه (صفحه ۳۰۹)
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
تقسیم پذیر باشد و به اعتبار دیگر غیر قابل تقسیم باشد، که در این صورت به
اعتبار نخست کثیر و به اعتبار دوم واحد خواهد بود.»

به نظر ما وحدت و کثرت یا واحد و کثیر براسای 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. حال که منطق این
گونه است، مقسم این تقسیم علم و آگاهی است نه وجود! چنانکه در
(صفحه ۳۱۷) آمده:

«ممکن است توهم شود که تقسیم موجود مطلق به احد و کثیر ایجاب می‌کند، کثیر هم مانند واحد تحقق داشته باشد».

در این جا مشخص است که مقسم موجود مطلق نیست یعنی تعریف وحدت و کثرت یا واحد و کثیر به هستی منطبق 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 شونده» است مابا ازاء این حیثیت به منطق انتزاعی باز می‌گردد و لذا وحدت و کثرت را بایستی 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) 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 شیء عن نفسه می‌گردد.

اما حد معقول علم منطق اصل هستی است که عبارت آخری هست و نیست در حمل یا اندراج موضوع و محمول می‌باشد، که از دیدگاه ما حالتی است که بواسطه آن خنثیتی 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 نظم دهی 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 در منطق صوری چیزی بیش از طبقه‌بندی معارف، اطلاعات و نظم بخشی نیست!

۱/۱. وحدت کثرت در منطق‌های انتزاعی، مجموعه نگر و تکاملی

در منطق انتزاعی حیثیت اولیه این است که از ابتدا برای ارائه یک طبقه بندی انتزاعی فرض ثبات را ملاحظه مینمایند یعنی با عکس برداری 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 تقسیم پذیری (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 طبقه‌بندی اطلاعات و نظم بخشی را ارائه دهد اما در منطق مجموعه‌نگر که وابسته به مواد است با حیثیت تغییر مواجه می‌باشد، لذا در آن وحدت و کثرت اجزاء به وحدت متوجه، 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 بر خلاف 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 تقسیم پذیری 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 و 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 مجموعه سازی، متغیر می‌شود و در نتیجه تغییر اوصاف و تغییر آلیاژها اتفاق می‌افتد، 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 می‌توان وحدت و کثرت را در سه سطح انتزاعی، مجموعه‌نگر 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.

۲. واحد و کثیر و تقسیمات آن از زاویه سه سطح مبانی (ملازمات عام، خاص، اخص)

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 (در صفحه ۱۴۴) می‌گوید:

«وحدت از عوارض وجود و مسابق با آن است 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 مساوق با وحدت می‌باشد».

لذا مصداق آن با کلیت خودش عینیت و وحدت دارد، لذا 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 هو هویت 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 (ملازمه عام) از نسبت بین سنجش و حال استخراج گردیده و با یکدیگر وحدت دارند اما در یقین فلسفی (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 تمام حقیقت خارجیه باشد، وحدت مابه الاشتراک آن و کثرت مابه اختلاف آن، محسوب می‌شود.

اما این مساوت 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 شارح 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 سنجدیده شوند در این اعتبار وحدت همانند وجود یک امر نفسی است اما اعتبار دوم از مقایسه و سنجدش به وجود می‌آید».

به نظر ما این امر نفسی نیز براساس وجه اشتراک و وجه اختلاف به وجود می‌آید چراکه اصل اینکه می‌گویید سنجدش داریم یا نداریم باطل است، در هر صورت شارح کلیات فلسفه از وحدت و کثرت با مقایسه و بدون مقایسه بحث نموده است. شارح کلیات 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 بالعرض 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».

که به نظر ما این همان یقین منطقی است که وقتی این یقین منطقی را بنخواهیم 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 می باشد، 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 بالعکس می باشد؛ که البته این تشابه مربوط به منطق مجموعه نگر و توازی مربوط به وضع و مقام اشارات می باشد. تقسیمات دیگر واحد به واحد حق و واحد غیر حق است.

«قسم نخست ذاتی است که عین وحدت می باشد، 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 می شود چنین واحدی را واحد حق و وحدتش را وحدت حقه می گویند، واحدی که عین وحدت است به گونه ای 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 می نمایند!) خروج از بحث منطق دارد زیرا چنین وحدتی قابل تمیز نبوده و نمی توان هیچ درکی از آن پیدا کرد. «قسم دوم واحدی است که وصف وحدت امر زاید بر ذاتش است» که به نظر می رسد در تبیین این وحدت حقه و غیر حقه مجدداً به حیثیت بالذات و وبالعرض و حقیقی و غیر حقیقی تکیه شده است. که قسم اول به یقین منطقی و قسم دوم به یقین فلسفی باز می گردد. تقسیم دیگر واحد به عمومی و خصوصی است «واحد خصوصی همان عددی است که می تواند تکرار شود و از تکرار آن محالی پیش نمی آید 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 انقسام پذیر و غیر انقسام پذیر تقسیم می‌شوند که این تقسیمات نیز فلسفی بوده و از منطبق 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 منطبق و هم از زاویه فلسفه مورد دقت قرار داد از دیدگاه فلسفی باید ابتدا براساس وجود و ماهیت این دو را معنا نموده و سپس بر اساس اصالتی که پیدا می‌نمایند (وجود یا ماهیت) حیثیت آن مشخص شده تا سایر تقسیمات به وجود آید.

اما از دیدگاه منطبق بایستی مقسم این دو را علم و سنجش و ملازمه عام در نظر بگیریم تا ابتدا یقین منطقی شکل یافته و سپس سایر تنوعات و کثرات براساس یقین فلسفی و یقین موضوعی به وجود آید که پس مقسم این تقسیم نسبت عام بوده و سایر تقسیمات نیز به ترتیب به نسبت عام، نسبت خاص و نسبت اخص باز می‌گردد. □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۱/۱۲/۱۸

خلاصه‌ی جلسه‌ی دوازدهم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

تبیین نسب اربعه بین دو کلی

(عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص من وجه، تباین و تساوی)

مقدمه:

در جلسه گذشته به بررسی تقسیم کلی به واحد و کثیر و قسیمهای این دو پرداختیم اکنون آخرین تقسیم کلی را به متواطی و مشکک مورد بررسی قرار میدهیم با پایان یافتن بحث کلی و اتمام لمعات اول تا چهارم به بررسی لمعات پنجم و ششم میپردازیم.

۱. تقسیم کلی به متواطی و مشکک

در صفحه ۷۴ لمعات این گونه آمده است:

«کلی منتشر اگر در همه افراد همساز و یکسان باشد متواطی 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.

تقسیم دوم کلی از جهت صدق بر افراد متواطی و مشکک، کلی متواطی 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 خود صدق کند مثل نور که در بعضی به طور شدت و در بعض دیگر به طور ضعف وجود دارد».

۱/۱. اشکال اول: منتفی شدن صدق کلی بر افراد

این ادعا که صدق دو گونه است بایستی 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!

۱/۲. اشکال دوم: ناقص بودن علل پیدایش کلی مشکک

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 علت مفهومی روابط خارجی را از لحاظ لازمه ذهنی مورد ملاحظه قرار می‌دهد، چرا که فعالیت منطبق 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 (برهان) است 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 بیان‌کننده رابطه منطقی و تقسیم نمی‌باشند؛ مثلاً قرارگیری 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 نمود 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 بایستی 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 منطق؟ فرضاً منطق حیثیت کمال را بپذیرد اما این منطق صوری از توان پذیرش این حیثیت ناتوان است زیرا در آن ثبات اصل قرار گرفته است. پس این حیثیت مربوط به درون منطق نمی‌تواند، باشد.

۱/۳. تقسیم تشکیک به عامی، خاصی و اخصی

«تشکیک عامی» آن است که منشأ اشتراک و منشأ اختلاف در مصادیق دو امر مختلف باشد مثل صدق وجود بر پدر که به نحو تقدم بر فرزند و فرزند به نحو تاخر است منشأ اشتراک‌ها وجود است در حالیکه مقسم کلی است نه وجود! «تشکیک خاصی» منشأ اشتراک و منشأ 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، مابه الاشتراک و مابه اختلاف هر سه یک چیز هستند مافیہ الاشتراک مصدق، مابه الاشتراک منشأ اتفاق و مابه‌الاختلاف منشأ 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 مقسم بودن وجود مجدداً محل اشکال است!

۲. لمعه پنجم؛ مروری بر بحث الفاظ در منطق

در این لمعه بحث لفظ مترادف، متباین، متواتی، مشکک، حقیقت و مجاز مطرح شده است، در مطالب گذشته گفتیم که معنا (که غرض منطقی نسبت به آن است) بدون هیچ‌گونه 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!

۳. لمعه ششم: بررسی نسبت بین دو کلی یا نسب اربعه

پس از آنکه مشخص شد که منطق صوری کلی سازی کرده و رابطه اندراج و انطباق را تمام می‌نماید، اکنون به بررسی رابطه بین دو کلی وارد می‌شویم. 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 صفحه ۷۴ 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 نقیض شان) متساوی هستند؛ بازگشت تساوی به دو قضیه (که همه افرادشان با هم یکی هستند) موجهه کلیه است و در صورتی که به تنهایی صدق جزیی باشد اعم و اخص مطلق است مانند: نقیض آن دو که طرف جزیی و عکس اصلی است: بازگشت عموم و خصوص مطلق به یک قضیه موجهه کلیه نقیض آن است؛ صدق جزیی از هر دو جانب اعم و اخص من وجه است که به یک موجهه جزیه و دو سالبه جزیه بازگشت دارد، بین نقیض آن دو مانند دو تای اول که متباین‌اند، تباین جزیی حاصل است. باز تباین جزیی 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 جزیی غیر از دو قسم اول تساوی و تباین جاری نیست مگر آن که از جزیی معنای دیگری قصد شود و معنای اخصی باشد که زیر اعم قرار گیرد».

شارح لمعات در صفحه ۲۵۱ 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.

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 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 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 لائسان، 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 یا 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 بود و نبود آن حرفی نیست بلکه در خصوصیت نقیض این نسبت‌ها جاری است. □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

خلاصه‌ی جلسه‌ی سیزدهم

۸۲/۱/۱۹

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

چگونگی پیدایش و بکارگیری نسب اربعه در دو گزاره کلی

ضرورت تحدید حدود منطق بر اساس «تعریف، حمل و قضیه» × «دلالت، علم و فکر»

مقدمه:

در جلسه گذشته پس از اتمام لمعه چهارم و پنجم پیرامون کلی و تقسیمات آن به بررسی لمعه ششم در نسب بین دو کلی یا نسب اربعه پرداختیم اکنون به ادامه بررسی این مبحث می‌پردازیم، تا ببینیم که مبدا پیدایش و چگونگی بکارگیری این نسب اربعه در منطق صوری به چه شکلی است؟

۱. بررسی رابطه ضدین و نقیضین در دو گزاره کلی

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 لائسان! البته این انسان و لائسان 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.

۲. تبیین حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین در یقین منطقی

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 عملیات 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،

۲/۱. اصل بودن یقین منطقی در پیدایش کثرت حیثیات حمل محمول بر موضوع

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 قضیه سازی و کنترل آن بحث نمود.

۳. بررسی صدق گزاره کلی بر دو فرد کلی

بنابر منطق صوری از انجائی که 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 تعمیم سازی 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 (تباين) 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 تباين 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 نتیجه گیری کلی اینک 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.

۴. وجود نسبت سلب و ایجاب در ملازمه عامه (یقین منطقی) و نسب اربعه در خصوصیات (یقین

فلسفی)

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 قسیم‌های 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 بایستی 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 لاغیر! بلکه در تعیین این نسب اربعه حالت و یقین منطقی اصل می‌باشد.

۵. تبیین رابطه دو کلی در نسب اربعه (تباین، تساوی، عموم و خصوص مطلق و من وجه)

اکنون پس از طرح این مباحث مقداری به بررسی رابطه بین دو کلی می‌پردازیم در شرح المعات المشرقیه (صفحه ۱۵۲) 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.

می‌بینید که در تباین بین دو ماهیت حکم ایجابی وجود ندارد زیرا این دو در یکدیگر مندرج نبوده و عبارتی با هم این همانی ندارند. پس حکم در تباین تنها سلبی است. «کلی متساوی» کلی‌های 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 می‌باشند. 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 یز محل اشکال است! اما به نظر میرسد رابطه بین دو گزاره کلی مشترک معنوی است یعنی در اینجا بحث لفظ و بحث ارتکاز عقلانی مطرح نیست.

برای ملاحظه وحدت تقسیمات نسب اربعه 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 جلسات آینده به تفصیل مورد دقت قرار خواهیم داد. به طور کلی در بررسی نسب اربعه و امثله آن نکاتی چند به ذهن می رسد که به اختصار از قزار ذیل می باشد: الف: پیدایش نسب اربعه در دستگاه منطق صوری انتزاعی بوده و تقسیمات آن دارای به یک وحدت منطقی (حتی به کلی مشکک) منتهی نمی شوند. ب: عدم تقدم و تاخر منطقی مباحث کلیات خمس و نسب اربعه در بعض کتب منطقی

۶. نسبت بین دو کلی در تقسیمات، تعاریف و حمل ها برای طبقه بندی و دسته بندی

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 مقسم ها، عموم و خصوص من و وجه است.

نسبت بین دو کلی در تعاریف:

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 می شوند.

ب: یا عموم و خصوص مطلق هستند که به یکدیگر حمل می شوند (حکماً).

ج: یا مساوی هستند که به یکدیگر حمل می شوند (موضوعاً و حیثیتاً) که در این صورت هر دو تحت کلی شامل قرار دارند.

جمع بندی:

پس از پایان یافتن مباحث بخش کلیات و مقدمات منطق اکنون وارد دو بخش معرف و حُجّت می شویم در این بخش مباحث و سرفصل های ذیل را مورد دقت قرار می دهیم:

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

۲. تحقق صورت سازی در حمل، ماده سازی در تعریف، و ربط با خاراج در قضیه

(حمل حمل).

۳. تحدید حدود کلیه مباحث بر اساس تعریف، حمل و قضیه x علم، فکر و دلالت. □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۲/۱/۲۵

خلاصه‌ی جلسه‌ی چهاردهم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

مباحث معرفت و حُجّت

بررسی شامل‌ترین تقسیم و حیثیت در مباحث حمل و اقسام آن

مقدمه:

اکنون که مباحث کلی و بداهت‌ها تا حدودی به پایان رسید به بررسی مسئله بداهت بعنوان خاتمه مباحث گذشته می‌پردازیم. به طور کلی منطق صوری دو قسمت دارد یک قسمت مربوط به بحث معرف و روش تعریف از شیء و رسیدن یک تصور روشن از ماهیات می‌باشد که می‌گویند اشیاء دارای ذات و ذاتیاتی بوده و تعریف از ذاتیات «حد» اشیاء و تعریف از لوازم «رسم» اشیاء را ارائه می‌دهد. و ذاتیات را مقومات ذات (جنس و فصل) می‌دانند. بنابراین در منطق صوری براساس معرف، استدلال (حجت) را پایه‌گذاری می‌نمایند در بحث حجت می‌گویند: در اثبات یک حکم برای یک موضوع اولاً: باید یک حد وسطی وجود داشته باشد و ثانیاً: این حد وسط باید برای ثبوت محمول برای موضوع علیتی باشد، پس موضوعی داریم که حد وسط و علیتی در آن است و محمول را برای موضوع اثبات می‌کند بر همین اساس حد یقین‌آور بوده و با برهان در اجزاء مشترکند زیرا که آنچه بعنوان مقومات ذات محسوب گردیده حال بعنوان حد وسط برای اثبات لوازم ذات اخذ گردیده است. در هر صورت یک بدیهی (خواه حسی یا نظری) وجود دارد که بر

اساس آن بدیهی درک بدیهی بوجود می‌آید؛ لذا با اصل قرار دادن یک بدیهی و سپس جریان سلب و ایجاب و اندراج منطقی صوری، سلب نسبت و یا ایجاب نسبت اتفاق می‌افتد از این جهت اگر تحت درک کلی از بدیهی مندرج شود یک قسمی از اقسام بدیهی شده و آن قسم نیز تحت آن مقسم قرار می‌گیرد و در نهایت تعریف نمودن یا حکم کردن امری جایز می‌گردد.

۱. بدهت حد اولیه منطقی صوری و جریان آن بوسیله قانون اندراج

در منطقی صوری هر حکمی را به بدیهی باز می‌گردانند زیرا در غیر این صورت سلب شی عن نفسه اتفاق می‌افتد به عبارت دیگر منتهی الیه استدلال به صورت قضیه حملیه به امر بدیهی باز گشته و کلیه تعاریف و احکام به یک تعریف و یا حد اولیه بدیهی و یک حکم یا اصل موضوعه درباره خود آن بدیهی باز می‌گردد (به تعبیر دیگر حد اولیه باید شامل باشد تا حکمی صورت گیرد) به تعبیر حضرت استاد (ره) اصل موضوعه باید «حکم» و حد اولیه «حد تعریف» باشند تا آنکه هر دو در یک امر بدیهی متحد گردند. به عنوان مثال اگر درک از هستی به عنوان حد اولیه قرار گیرد در این صورت هر آنچه که بعنوان زیر مجموعه هستی مشخص شود هم در سلب و هم در اثبات آن باید تکیه به اصل هستی نمود؛ زیرا که تعریف از اصل هستی با حکم از هستی وحدت داشته و هستی غیر از نیستی است. (الوجود لا یساقو العدم) در هر صورت اینکه حد و حکم به امر واحد یا موضوع و مفهوم واحد بایستی باز گردد، مبحثی است که می‌بایستی قبل از منطقی مورد مذاکره قرار گیرد (فلسفه منطقی) در هر صورت یک ساختمان استدلالی یک پایه دارد که بدیهی بوده و انکار هر قسمتی از این ساختمان انکار آن پایه بدیهی خواهد بود، همانگونه که در طول بحث خواهیم گفت، آن پایه علت بیان حد تعریفی و حکمی بوده و نسبت به کلیه زوایای تصویری و تصدیقی دستگاه استدلالی علیت دارد به تعبیر

دیگر حکم اولی که نسبت به حد اولیه دستگاه استدلالی وجود دارد، در موضوعات و مفاهیم ذهنی بعدی حضور داشته و انکار آن سلب شی عن نفسه خواهد بود به عنوان مثال در اصل سنجش نظری و و عمل سنجیدن قانون اندراج حضور دارد این التزام حتی در مواردی که می‌گوید این مصداقی و نوعی از این جنس و یا این فصلی برای این نوع هست حضور دارد. بنابراین تا بداهت اولیه را نشناسیم نمی‌توانیم بحثی مفید در معرفت شناسی و مالا در علم اصول داشت زیرا همانگونه که در جلسات اولیه از نظر گذرانید، ابهام در حد اولیه دستگاه استدلالی موجب ابهام در کل دستگاه گشته و تحلیل از موضوع را دچار ضعف و نقصان خواهد نمود. لذا کنکاش پیرامون حد و بداهت اولیه دستگاه انتزاعی برای آغاز یک گام اساسی در شناخت روش تولید مفاهیم از اهمیت بسیاری برخوردار خواهد بود.

۱/۱. بررسی کیفیت بداهت در منطق صوری

آیا بداهت بسیط است یا مرکب؟ آیا اساساً یک بدیهی خواهد بود آنهم با یک درک عمومی؟ آیا بدیهی قابلیت بقاء تاریخی دارد؟ آیا می‌توان در مقومات و پیدایش بداهت‌ها تامل نمود؟ آیا یک درک از بدیهی در مبادی علوم مورد استفاده قرامی گیرد؟ آیا اساساً درک از بدیهی تخصصی است یا خیر؟ اگر بدیهی بسیط است نحوه جریان سلب و ایجاب براساس آن چگونه خواهد بود؟ ارتباط علیت با بداهت چگونه است؟ آیا بداهت تعریف بالاجمال و جریان علیت براساس آن تعریف بالتفصیل همان بداهت خواهد بود؟ در مجموع آیا بدیهی فقط یک نحوه درک و نحوه تعریف دارد؟ و یا آنکه دارای اجمال و تفصیل می‌باشد؟ عقل هنگامی که به یک مفهوم نظر می‌کند (چه آن مفهوم از حس یا حالت و یا از انتزاعات نفس عقل آمده باشد) آن را واجد دو نوع خصوصیت می‌یابد خصوصیت اول، خاصیت حدی مفهوم و خصوصیت دوم، خاصیت حکمی می‌باشد. در ابتدا این دو خاصیت یک

مفهوم در یک وحدت بدیهی در نظر عقل جلوه می‌نمایند اولین کاری را که عقل نسبت به این خصوصیات انجام می‌دهد آن است که بین این دو خصوصیت تفکیک می‌نماید به اینکه برای یک شیء هم حد و هم حکم ملاحظه می‌نماید معنای این فعالیت عقل آن است که یک مفهوم بدیهی را اصل قرار داده و سپس به تحلیل عقلی تعریف و حکمی برای آن معین نموده است به نحوی که انکار آنها موجب نفی بداهت اولیه می‌گردد به تعبیر دیگر بداهت اولیه که عقل آن را مفهوماً درک می‌کند وحدت تصویری و تصدیقی دارد به عنوان مثال در قضایای که می‌گوئیم قیاساتها معها و تصورشان عین تصدیقشان است گویای همین مطلب است که نسبت حکمیه و نسبت تعریفیه در قضایای بدیهی اتحاد دارند. و یا آنکه در قضیه (النار حارّة) که یک قضیه بدیهی است نسبت حکمیه آن در نفس موضوع بدیهی حضور داشته و حد تعریف به آن موضوع بدیهی باز می‌گردد.

۱/۱/۱. تحلیل بداهت حسی و بداهت نظری

چگونه می‌توان به تحلیل بدیهی پرداخت؟ ابتدا در قالب تمثیل به بررسی بدیهی می‌پردازیم مثلاً برای ایجاد حرارت در مقابل سرما، حرارت برای طبیح، ذوب فلزات، نور از آن استفاده می‌شده است بنابراین یک منافع از حرارت بوده که این استفاده‌های از آن، نیاز به آتش را به صورت یک نیاز مشترک در جامعه مطرح می‌کرده است. اما در امروزه برای طبیح غذا از ماکروفر استفاده می‌شود و دیگر مصرف آتش بمعنای (النار حارّة) نیست. در این زمان دیگر نور با حرارت ایجاد نمی‌شود آتش مصرف نوری ندارد، اما در قدیم این‌گونه نبوده است لذا اگر همه مصارف اجتماعی حرارت جایگزین پیدا کرد، آیا بداهت حسی دیگری مطرح نخواهد شد در بداهت نظری در همه مراتب مسئله طرح آثار و درک مشترک مطرح است و چنین درکی بعنوان ما به الاشتراک جامعه مطرح بوده و برای استدلال اصل

قرار می‌گیرد به عبارت دیگر این درک بدیهی که بعنوان مابه‌الاشتراک عموم محسوب می‌شود؛ وسیله اسکات خصم و یا حداقل در پیشگیری از نشر خلاف این ارتکاز عمومی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ پذیرفته شده‌های عمومی قدرت اسکات خصم را داشته و از نوعی برخورد سیاسی با پشتوانه مردمی برخوردار هستند، لذا هر گاه این بداهت‌ها در مقابل فرد قرار گیرند، فرد ساکت می‌شود ما در طول تاریخ شاهد کسانی بوده‌ایم که خلاف پذیرفته‌های عمومی گفته‌اند و به بدترین نوع ممکن اعدام شده‌اند اما سوال این است که آیا این پذیرفته شده‌ها باقی مانده‌اند؟! گالیله را کشتند بخاطر آنکه گفته بود کره زمین گرد است و این کشتن را عموم مردم در آن زمان می‌ذیرفته‌ند و الا کسی نمی‌توانست او را بکوشد لذا پذیرفته شده‌ای عموم از نظر مردم قدرت اجتماعی و مسئله ارتباطات مورد قبول است. چگونه می‌توان درباره خدا کسی تردید کند و یا درباره فهم به تحلیل پردازد ولی نتواند درباره فهم بدیهی تحلیلی ارائه دهد. بنابراین در این پذیرفته شده‌های عمومی دقت نماییم تا ببینیم مقومات آنها چه می‌باشند، آیا مقومات آنها محدود در آثار هستند؟!

۱/۲. تبیین دو نوع درک عمومی و درک تخصصی از بداهت

آیا همانگونه که حد و ماهیت اولیه دستگاه انتزاعی از یک درک اجمالی برخوردار است سایر تقسیمات یا تشریحات دستگاه نیز از همان درک مساوی برخوردار هستند و یا آنکه مسئله کمی فرق میکند در این مورد باید گفت ارتکاز اولیه از آنجاکه عمومی است اجمالی میباشد اما همین درک اجمالی زمانی که تشریح میشود تبدیل به ارتکاز و پذیرش تخصصی می‌گردد به عنوان مثال درک از وجود یک مفهوم بدیهی است این بدیهی اول در کلیه اقسام وزیر مجموعه‌های خود جاری می‌باشد زیرا در غیر این صورت برهان در اقسام جاری نبوده و سلب شی عن

نفسه اتفاق می افتد. مرحوم علامه طباطبائی (ره) هم در کتاب نهایه الحکمه و هم در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در مورد وجود بحث می نمایند در یک جا در مورد مکانیزم و کثرت مفهومی وجود و در نهایه الحکمه در ابتدا کتاب در باب برهان می فرماید: همه قضایای فلسفی به تقسیمات وجود باز می گردد؛ یعنی وجود تشریح کلیه اقسام می باشد. در اینجا یا سایر اقسام بدیهی هستند و یا آنکه بدیهی نیستند، اگر بگوئید همه اقسام با آن وجود یکی هستند دیگر اقسامی مطرح نبوده و در این صورت سلب شی عن نفسه اتفاق می افتد زیرا که خود آن شی حضور دارد نه حضور و به اضافه یک چیز دیگر! اما اگر بگوئید اقسام از وجود بریده هستند در این صورت دیگر برهان جاری نمی شود و در این صورت هیچ یک از اقسام اثبات نمی گردند؛ بنابراین اصالت وجود ناچار است که اقسام را تشریح همان وجود اول بدانند در این صورت در مورد یک بدیهی دو نحوه درک وجود دارد اولی درک اجمالی که همان بداهت وجود باشد و دومی تشریح همان بدیهی که با عملیات تخصصی وجه اشتراک و وجه اختلاف (نوع، جنس و فصل) و سایر جرح و تعدیلهای ساختمان ذهنی به دست می آید.

۱/۲/۱. بررسی امکان تحلیل عقلانی از شناخت بدیهی

می خواهیم به این مسئله بپردازیم که آیا بداهت متوقف در ملاحظه آثاری موضوعات می باشد و یا آنکه در سطوح دیگر نیز قابلیت گسترش را نیز دارد. ما در یک دستگاه منطقی با دو چیز مواجه هستیم اول موضوع و دوم مفهوم موضوعات (کثرت الموضوع قد کثرا) یعنی کثرت ماهیات به کثرت موضوعات است سوال این است که ملاحظه آثار که نسبت به آنها درک بدیهی و عمومی پیدا شده است به چه معنا است؟ آیا این آثار از چه نوع دسته ای هستند؟ آیا تخصصی مورد دقت قرار می گیرند و یا آنکه در حد اسکات خصم و مباحثه و کلاً امری عرفی مورد نظر قرار

می‌گیرند آنچه از ادراکات اجتماعی مردم به نظر می‌رسد این است که ادراک عمومی آنها از ملاحظه آثار بوده و نه آنکه درکی علیتی داشته باشند، بلکه این متخصصین هستند که از درک عمومی آنها علیتی می‌باشد به تعبیر دیگر در منطق صوری آثار (علت) مفهومی ماهیات مورد دقت قرار گرفته و سپس لوازم آن مفهوم براساس سلب و ایجاب و ملاحظه سایر مفاهیم نسبت به آن مفهوم بدیهی اول مورد دقت قرار می‌گیرد. خواه آن مفهوم بدیهی اول حسب یا ذهنی و یا روحی باشد، در هر صورت منطق صوری در بخش بداهت‌ها از بداهت‌های مفهومی و یا آثاری فراتر نرفته و بررسی آثار موضوعی را خروج موضوعی از دستگاه خود می‌داند، زیرا که اثر یا علت موضوعی به معنای ملاحظه پیدایش و تغییرات بوده و اساساً سخن آن در رابطه با متغیرها و چگونگی می‌باشد؛ اصولاً بداهت‌ها چه تصویری و چه تصدیقی همگی در نزد ما دارای شناخت بالاجمال هستند. زیرا همین که وارد ملاحظه آثار بداهت‌ها می‌شویم و در صدد بررسی تخصصی آنها می‌باشیم وارد اختلافات گشته و از شناخت اجمالی دوری می‌گزینیم در این صورت است به همین دلیل منزلت شناخت بدیهی در محدوده آنچه عموم مردم می‌فهمند فراتر نرفته و همین دلیلی بر آشکار بودن بداهت‌ها می‌باشد. به عنوان مثال براساس اصاله الوجود همه موجودات به وجود باز می‌گردند یعنی حد اولیه بداهت وجود است و منتزع (که نسبت بین آنها برقرار می‌کنیم) و مفاهیم متکثر، و مفاهیم ذهنی (نه وجود) نسبت برقرار می‌شود یعنی بین آنچه از انتزاع به دست می‌آید و بین آنچه بدیهی است و فهم وجود به دست می‌آید هر چند در وحله اول به ذهن می‌رسد، مفهوم وجود انتزاعی نیست؛ بلکه بدیهی است و نیازی به وجه اشتراک‌گیری و تحلیل ندارد. بنابراین هر چند آن مفهوم اول نیازی به تحلیل ندارد اما کثرات آن مینبایستی مورد تحلیل نظری قرار گیرند تا سلب شی عن نفسه پیش نیاید از این رو مفهوم بدیهی اول در اصاله الوجود همان درک عمومی از وجود است و سایر تقسیمات به وجود باز می‌گردد.

سوال ما در این قسمت آن است که آیا می توان برای بدیهی حد و مرز و یا منزلتی قائل شد و آیا اساساً امری قابل تحلیل است یا خیر؟ اینکه گفته می شود تصور بدیهی تصویری بسیط بوده و قابلیت تحلیل به جنس و فصل و در کل نیازی به استدلال ندارد به چه معناست؟ آیا وقتی که می گوئیم بدیهی در حقیقت بسیط است آیا همین گزاره تحلیل عقلی دارد یا خیر؟ بنابراین می خواهیم ببینیم که اولاً تعریف بدیهی چیست؟ و ملاک و ضابطه آن چه می باشد؟! حضرت استاد(ره) در این رابطه می فرماید: «اگر بگوئید بدیهی در تعریفش نیاز به جنس و فصل نداشته و اساساً تعریف آن به خودش بازگشت می نماید این سوال مطرح می شود که آیا بدیهی متعدد و دارای مصادیق است یا خیر؟ اگر متعدد است آیا در تعددش اختلاف است یا خیر؟ اگر بگوئید در نفس ذات خودش تعددی وجود ندارد، بلکه این تعدد در مقام تطبیق مطرح است در پاسخ می گوئیم، تعریف از بدیهی ناقص بوده لذا تحلیل از بدیهی محل سوال و اشکال می باشد لذا این امکان فراهم می گردد که مفهوم بدیهی را بررسی عقلانی نمود».

بنابراین اگر کثرت بداهت های نظری و وجود اختلاف در آنها را قبول نمائیم، تعریف بدیهی دچار نقصان و اشکال می گردد.

حال می خواهیم ضابطه و قاعده کلی بداهت ها را مورد دقت قرار دهیم. آنچه عمدتاً از کلمات قوم به نظر می رسد این است که ضابطه بداهت ها به مفاهیمی باز می گردد که معقول ثانیه می باشند (یعنی مفاهیمی که از معقول اولی انتزاع می گردند) و یا اینکه این ضابطه را در ماهیات، مصداقاً به جنس الاجناس (که در آنها فصل

نیست) باز می‌گردانند از این رو این ضابطه بسیط و منحصر در مفاهیم عقلی بوده که از مفاهیم ماهوی (که حد و جنس و فصل ندارند) انتزاع گردیده است. لذا باید این ضابطه را در معقول ثانیه جستجو نمود این معقول مانند مفهوم وجود، مفهوم علیت، و مفهوم امکان که حد ندارند، می‌باشد. حضرت استاد (ره) در رابطه با ضابطه علیت می‌فرمایند: «آیا جنس الاجناس متعدد هستند یا یکی است؟ اگر بگوئید متعدد هستند و تعدد آنها حیثیتی است در این صورت اشتراک بداهت‌ها در موجودیت تمام می‌گردد و لذا جنس و فصل بالکل رها می‌گردد زیرا که جنس و فصل به معنای مابه‌الاشتراک و ما به اختلاف می‌باشند» سوال این است که چگونه عقل نسبت به وجود حق تحلیل دارد اما نسبت به ضابطه بداهت‌ها اینچنین حقی را نداشته باشد لذا امکان بررسی عقلانی نسبت به کلیه مفاهیم ماهوی امری ممکن تلقی گردیده و نمی‌توان با تحلیل متباینات بالذات از جنس الاجناس این امکان را از عقل سلب نمود» بنابراین اگر ضابطه بداهت‌ها به یک بدیهی بسیط باز گردد مشکلی پیش نمی‌آید در این صورت هر گونه نسبت به آن ذات تکیه کرده و سایر طبقه بندی‌ها بر اساس همان حیثیت اولیه شکل یافته و مرز اختلافات محدود می‌گردد؛ لذا تعریف براساس آن بدیهی صرفاً ذهنی می‌باشد. اما اگر ضابطه آن بدیهی متعدد ملاحظه نمائیم اصل دستگاه انتزاعی دچار بن بست گشته و نمی‌توان با تعریف متعدد مشکلی را حل نمود.

اما در کتب قدما بحثی تحت عنوان ملاک و ضابطه بداهت مطرح نشده است بلکه این استاد مطهری است که بحثی در این زمینه مطرح نموده است «و آن این است که تصور و تصدیقی که بسیط باشد بدیهی است و تفکر یعنی تجزیه و ترکیب ذهنی در آن راه ندارد، بنابراین بدیهیات نسبت به فکر، بشرطی بوده و قابل اکتساب از طریق اندیشه نیستند، بنابراین بدیهیات بر خلاف طائفه اول (نظری) چون قابل تجزیه نیستند، جایی برای فکر در آنها وجود ندارد» نتیجه این سخن آن است که

بدهت‌ها مطلق بوده و نسبت به اشخاص و افراد و حالات گوناگون، تفاوتی در آنها نیست. اما گهگاه در نوشتارهای پیشینان اشاراتی دیده می‌شود که دال بر موافقت آنها با چنین ملاکی برای بدهت‌ها است مثلاً کلام فخر رازی در «محصل» است او می‌گوید:

«دانش بسیطی که چیزی از آن ترکب نیافته، نه تعریف می‌شود و نه در تعریف چیزی بکار می‌رود و بسیطی که چیزی از آن ترکیب یافته تعریف نمی‌شود لکن در تعریف استعمال می‌گردد» این سخن ظهور در این مطلب دارد که علم بسیط قابل تعریف نیست پس تعریف که همان تجزیه تصور است، تنها در مرکبات جاری می‌باشد. البته این نکته دلیلی بر بطلان سخن فخر در رابطه با نفی تصورات نظری است زیرا در اینجا به وجود تصورات مرکب که دارای تعریف هستند و نظری می‌باشند اعتراف نموده است. اما صدر المتالهین می‌گوید: هر چه از غیر طریق فکر تحصیل گردد، داخل وادی بدیهیات خواهد بود هر چند مثل آن از راه اندیشه قابل دست یافتن باشد. همچنین می‌گوید: و منها البدهاه و هی المعرفه الحاصله للنفس فی اول الفطره من المعارف العامیه الّتی یشرک فی ادراکها جمیع الناس و منها الاولیات و هی البدیهیات بعینها الا انها کما لا یحتاج الی وسط لا یحتاج الی شی‌ی‌اخر کاحساس او تجربه او شهاده او تواتر او غیر ذالک سوی تصور الطرفین و النسبیه (اسفار ج ۳ ص ۵۱۸).

بنابراین در کلمات قوم ضابطه بدهت را چیزی بیش از بی‌نیازی به تفکر نمی‌دانند و تنها ملاک بدهت مطلق را بساطت می‌دانند.

اصل بحث:

۱. تبیین مباحث حمل و اقسام آن در جهت دستیابی به حیثیت شامل بر منطق با پایان یافتن مباحث مبادی معرفت‌شناسی که تقریباً مجموعه مباحث کلی (و بر

طبق مباحث فهرست، بخش ضرورت‌های را تشکیل می‌دهد) اکنون وارد مرحله مبانی معرفت‌شناسی می‌شویم. به طور خلاصه همانگونه که قبلاً نیز گفتیم، مجموعه مباحثی که تحت عنوان معرف و حُجّت در کتب منطقی مطرح شده است در این مرحله جدید مورد دقت و تامل قرار می‌گیرد، برحسب مباحث فهرست، این بخش در برگزیده سه نوع ملازمه: ملازمات عام، ملازمات خاص (اندراجی) و ملازمات اخص (برهانی) می‌باشد.

به طور کلی علت تلازم طرح مباحث معرف و حُجّت در بخش مبانی این است که تا ماده‌ای وجود نداشته باشد نمی‌توان از حمل و صورت آن سخنی به میان آورد لذا این دو بحث را نمی‌توان بریده از یکدیگر مورد دقت قرار داد. حال آیا بحث ماده سازی مقدم است یا بحث صورت سازی؟ پاسخ این سوال را براساس فهرست ملاصدرا در لمعات المشرقیه جویا می‌شویم. ایشان لمعه ۷ ص ۴۹ را به مباحث حمل و هویت و صورت اختصاص داده و در لمعه ۸ بحث از ذاتی (که همان ماده است) و در لمعه ۹ نیز بحث چیستی و ماهیت و غایت را مطرح می‌نمایند، پس لمعه ۷ بحث صورت سازی، لمعه ۸ بحث ماده سازی و لمعه ۹ بحث غایت است. حال باید از کدامیک آغاز نماییم؟ آیا هر کدام از این لمعات می‌تواند بی‌ارتباط با سایرین باشد یا خیر؟

فی‌الجمله باید حدودی را که در بخش ضرورت (بدهاها و مباحث کلی) تعریف نمودیم به عنوان مقسم و موضوع قرار دهیم و از درون آنها، مباحث صورت سازی و ماده سازی را استخراج نماییم. اما به طور خاص در این موضع براساس همان ترتیب مباحث لمعات، بحث صورت سازی را مطرح می‌نماییم، با این تفاوت که در ضمن همین بحث از مباحث ماده سازی نیز سخن خواهیم گفت.

ایشان 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 متواطنی است که حمل هو هویت نامیده می شود 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 لمعات نیز با نقل عبارتی از دکارت ارتباط بحث حمل و فکر را مطرح می نمایند «مربکات 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 می کنند که نسبت به موضوعات خود رابطه ذاتی دارند یا عرضی لازم موضوع است.» سپس شارح لمعات ابواب ذیل را مطرح می نمایند: «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؛ لذا مواظب این باشیم که 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 حیثیت‌ها و تقسیمات را براساس یک ساختار درختی تنظیم نمود.

۱/۱. تقسیم اول: ثبات و تغییر، شامل ترین تقسیم در منطق

مدعی این است که هر آنچه اولین تقسیم باشد، می‌تواند شامل ترین حیثیت را نیز معرفی نماید، ملاصدرا تقسیم عرضی و ذاتی را بعنوان اولین تقسیم مطرح می‌نماید، ایشان می‌گوید: «کلی یا ذاتی است یا عرضی» که مقسم در این جا کلی است و اولین حیثیتی که تقسیم به ذاتی و عرضی شده است، ماهیت می‌باشد. در مباحث فهرست (دوره سوم) گفته شد که حیثیت اول باید ثبات، کلی و مطلق 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 منطق و سایر علوم و جامع و مانع بودن آن نسبت به مسایل و موضوعات در حیثیت اول معلوم گردد. لذا اولین تقسیمی که می‌تواند بر ذاتی و عرضی شامل باشد، تقسیم ثابت و متغیر است که بر خلاف تقسیم ذاتی و عرضی تقسیمی بیرونی و حاکم بر علم منطق است. ثابت کردن یعنی سلب خصوصیات شخصی که موضوعاً در تحت منطق قرار می‌گیرد و تغییر نیز یا دارای ما به‌ازاء هست که به آن جزیی و یا دارای ما به‌ازاء 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؛ حال که ثبات و تغییر بعنوان تقسیم عام و تنها قسیم ثبات است که داخل منطق صوری می‌باشد، حال وارد تقسیم دوم می‌شویم که مقسم آن لزوماً ثبات است.

۲. بررسی دو احتمال پیرامون تقسیم ثبات

احتمال اول: تقسیم ثبات به ذاتی و عرضی

احتمال دوم: تقسیم ثبات به وحدت و کثرت

در مورد احتمال اول ملاصدرا می‌فرماید:

«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 همان‌گونه که مشاهده کردید بر همین تقسیم ذاتی و عرضی، حیثیت دیگری که شامل تر از این دو است، وجود دارد و آن حیثیت وحدت و کثرت ماهیت می‌باشد. از اینجا احتمال دوم مطرح می‌شود که ثبات ابتدا 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.

جمع‌بندی:

مباحث مشهور منطقیین این است 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 تقسیم 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 الشیء لایکون معللاً

۳. امر ذاتی در تعقل، مقدم بر ماهیت ذو ذاتی است و کان ما یسبقه تعقلاً یعنی فی

المثل اول باید تصور حیوان ناطق بشود، تا تصور انسان حاصل گردد ص ۹۴ و ۹۵ خوانساری «امر ذاتی باید واجد هر چهار وصف مذکور باشد و الاجز 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 وجه اشتراک 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. □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۲/۲/۸

خلاصه‌ی جلسه‌ی پانزدهم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شمار

● سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة‌الاسلام والمسلمین صدوق

مباحث معرف و حجت

بررسی چگونگی ارتباط و ساخت

حیثیت شامل از زاویه مباحث کلیات خمس «ایساغوجی» و دیدگاه اثباتی

مقدمه:

در جلسه گذشته به بررسی حیثیت شامل بر تقسیمات و مسایل منطقی پرداختیم، گفته شد که حیثیت اول بایستی توان پوشش دادن کلیه موضوعات منطقی را داشته و در عالی‌ترین سطح حد منطقی را نسبت به سایر علوم مشخص نماید؛ علاوه بر این بایستی 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 جلسه 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 بایستی ابتدا قواعد ماده سازی را منظم و منقح نموده و سپس در صورت بندی آنها دقت کرد. حال به بررسی بیشتر حیثیت شامل و قاعده مند نمودن کلیات خمس، بر اساس حیثیت شامل می پردازیم. (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 گرفته اند، و بر این اساس کلیات خمس را به اوصاف داخل و خارج (مقوم و غیر مقوم ذات) تقسیم کرده اند؛ سپس داخل را به تمام حقیقت و بعض حقیقت و خارج را به عرض عام و عرض خاص تقسیم نموده اند. لذا کلیات خمس پایگاهی برای حد، تعریف و تقسیم قرار می گیرد. به همین منظور این تقسیم در ساخت و پی ریزی کلیات خمس بسیار مهم و اساسی است. در ادامه خواهیم گفت که این حیثیت شامل همان معرف بوده و سپس همین معرف پایگاهی برای حجت و حمل قرار می گیرد، چه در حمل ساده که باب قضایا است و چه حمل 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.

۱. چگونگی شکل یابی حیثیت شامل در کلیات خمس

به طور کلی اولین خصصت حرکت عقل در دستگاه منطق صوری اتکاء آن (به اصل انتزاع) می باشد. باین صورت که برای پیدا کردن وجه اشتراک بین اشیاء از روش انتزاع استفاده می شود.

این انتزاع گاه از (کثرت به وحدت) صورت می گیرد، یعنی از کثرتها شروع میشود، ابتدا ما به اشتراک هر صنف از اشیاء مشخص میشود و سپس ما به اشتراک بین ما به اشتراکهای هر صنف معین شده و آن را (نوع) می نامد، سپس ما به اشتراک انواع مختلف تا رسیدن به عامترین مفهوم ما به اشتراک ادامه می یابد.

و گاه این سیر (وحدت به کثرت) صورت می گیرد، به این صورت که از عامترین مفهوم شروع شده و با ضمیمه کردن قیود متباینه به آن مفهوم، دایره آن ضیق می شود، که تا رسیدن به جزئی ترین مفهوم این ضمیمه کردن ادامه می یابد. اساسا ما به الاشتراک امری است که در همه افراد خودش به نحو برابر وجود دارد و ذاتی آن افراد می باشد. لذا بر افراد خودش صدق می کند. در هر صورت عقل بر اساس روش انتزاع به دنبال دستیابی به جامع ماهوی و حقیقی اشیاء است، تا بتواند آن ها را دسته بندی، ارزش گذاری و در نهایت طبقه بندی نماید. هر طبقه بندی بر اساس اینکه چه جامعی انتخاب و ارزش گذاری شود صورت می گیرد.

پس از دستیابی عقل به جامع وجه اشتراک حقیقی اشیاء (ذات) و وجه اختلاف حقیقی اشیاء (ذاتی) شروع به ملاحظه نسبت ذات و ذاتی می نماید در بحث تعریف و معرف ابتدا بیان می کنند هر محمولی که بر موضوعی حمل می شود یا داخل در ذات و مقوم ذات و ذاتی آن موضوع و یا خارج از ذات و عرضی آن می باشد.

محمولی که ذاتی است یا نوع یا جنس و یا فصل بوده و آن که عرضی است یا عرض عام و یا عرض خاص می باشد بر اساس این اصل موضوعه وارد روش تعریف از اشیاء و اقسام تعریف می شوند، مثلاً می گویند: 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 می شود. اکنون به بررسی بیشتر تقسیم ذاتی و عرضی می پردازیم.

۱/۱. تعریف و تقسیم کلی به ذاتی و عرضی

در منطق صوری (صفحه ۱۹ 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 می گیرند که همان نوع می باشد پس ماهیت هر چیز در واقع نوع آن چیز است، یعنی مجموعه ذاتیات آن چیز است. (همچنین رجوع شود به صفحه ۹۲ اللمعات المشرقیة) و در ادامه می فرمایند: «کلی ذاتی آن کلی است که ماهیت افراد به آن وابسته باشد برخلاف کلی عرضی»

۱/۲. ذاتی به عنوان وصف مقوم (داخل) و عرضی به عنوان وصف غیر مقوم (خارج)

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 می رود، و این مقوم شی بودن، نیز به علیت عام (خارجی و ذهنی) باز می گردد. یعنی در زمان ایجاد این شی اگر این وصف در این شی نباشد این شی معدوم می گردد، مثلاً اگر وصف سیالیت را از آب برداریم در این صورت آب نمی تواند وجود داشته باشد، پس بر حسب کلمات قوم «اوصاف داخل و خارج» به «مقوم و غیر مقوم» تعریف می شوند به عبارت دیگر در محل بحث ما، 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، می‌توان از حیثیت تقسیمات مشهور منطقیین نیز، چنین حیثیت شامل و حاکمی را استخراج نمود.

۱/۳. چگونگی تحقق کلی ذاتی مقوم (نوع ماهیت)

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 جلسه 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 شیء 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 نایستی 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.

۲. نقد و بررسی کلی ذاتی مقوم (نوع ماهیت)

۲/۱. اشکال اول: آیا با ضمیمه نمودن جنس و فصل به یکدیگر می‌توان (کلی ذاتی مقوم یا نوع ماهیت) تمام حقیقت یک شی را معرفی نمود؟
در تبیین این اشکال: وجه اشتراک، امر عامی است که بین نوع‌های مختلف می‌باشد، 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 حالیکه هیچ گاه نمی توان 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 شیء 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 می گردد 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 می گردد!

۲/۲. اشکال دوم: تنوع ماهیت، همان مرکب خارجی نیست (نوع ماهیت تنها ذهنی است)

وقتی که وصف یک شی را در نظر می گیریم 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 نمی تواند تمام حقیقت را معرفی نمایند، ضمیمه کردن این دو نیز نمی تواند تمام حقیقت یک شی را معرفی کند، بلکه از آنها تنها یک کل مرکب ذهنی معرفی می شود؛ هر چند که این سوال مطرح است که، این کل به چه دلیل یک کل تام است اگر مادو جزء از یک شی را به دست آوریم (وجه اختلاف و وجه اشتراک) وضعیت دیگر و صفها چه می شود؟!

۲/۳. اشکال سوم: «اسم» بودن نوع ماهیت و خروج کاشفیت از حقیقت آن

بنابراین نه نوع ماهیت به لحاظ ماده و نه تطبیق آن به حقیقت خارجی، هیچکدام یک اثبات نگریدند؛ علاوه بر این نقض و ابرامها، هیچ کشفی نیز توسط کلیات خمس و در راس آنها نوع ماهیت واقع نمی شود، بلکه تنها سخن از ارتباط است، یعنی ذهن انسان ابتدا 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 می آید، تنها یک «اسم» است، زیرا این ضمیمه بلا دلیل است؛ پس نوع ماهیت نیز بلا دلیل خواهد بود. توضیح بیشتر آنکه در دستگاه انتزاعی تعریف بالاآثار بوده و با ماهیت انجام می گیرد یعنی به وسیله مابه الاشتراک گیری و مابه الاختلاف گیری در آثار (حیثیات)، ماهیت سازی می کند و در نتیجه این دستگاه با دستیابی به نوع جنس و فصل دسته بندی آثار صورت می گیرد و بعض حقیقت نوع به وسیله جنس و فصل معین گشته و این امر با

ملاحظه آثار مشترک و مختلف بین آنها به دست می آید تعینهای ماهوی با تعینهای خارجی نیز کاملاً متفاوتند اما جهت خاصی که با جنس و فصل به دست می آید. واقعیت خارجی داشته و از این رو وصف مشترک و ووصف مختلف نیز واقعیت و وقوع خارجی دارند و می توان گفت واقعیت و آدرس بندی اشیائی که تعین خارجی دارند، تحت تعینات ماهوی قرار میگیرند، البته واقعیت و وصف مشترک، واقعیتی کلی بوده و واقعیت مصداقی و شخصی نمی باشد و تعین آن هم نوعیه می باشد.

اثر یعنی رابطه یک شی با شی دیگر و همان خصوصیت وصفی است که در جهت خاص گفته شد و در ارتباط اشیاء به همدیگر قابل ملاحظه است البته به دلیل واقعی بودن اشیاء آثار آنها نیز واقعیت دار هستند این روابط در دستگاه اصالت ماهیت مستقل از هویت موضوع بوده و معنای کلیت آنها جز این نمی باشد.

این نکته برخاسته از روش فهم و تولید مفاهیم در روش انتزاعی است که تکیه به تفکیک جهات و اخذ جهت خاص به امور کلای ز مصادیق می باشد، لذا قدرت تبیین جهات متعدد از موضع وحدت را ندارد.

۳. بحث اثباتی پیرامون اولین حیثیت شامل، براساس حرکت سنجشی عقل در ارتباط با جهان خارج (حرکت از مکانیزم عقل به سمت ساختن حیثیات سنجشی)

اولین حیثیتی که به نحو عام مورد توجه منطق صوری است حرکت عقل می باشد، یعنی عقل باید بتواند سنجش نموده تا بالطبع صورت و تصدیق و اذعان به نسبت پیدا نماید. پس وقتی علم حاصل می شود نفس ارتباط به صورت عام حاصل می گردد؛ پس اصل حرکت عقل و فکر از مسلمات منطق می باشد. اما باید ببینیم که سنجش عام وابسته و متکی به چه عناصر دیگری است. در این منطق تعطیل شدن یا زنده بودن عقل به وصفی باز می گردد که مرکب باشد نه بسیطاً بعبارت دیگر اگر یکسانی محض باشد عقل و دیگر اعضا نمی توانند با جهان ارتباط برقرار کنند، لذا اگر هیچ گونه اختلاف و تغایری وجود نداشته باشد، هیچ درکی واقع نمی شود؛ لذا وحدت و کثرتی که در این جا مطرح می شود به معنای تغایر است نه وجه اختلاف و وجه اشتراک، چراکه وحدت و کثرت در منزلت های مختلف معانی گوناگونی دارد، معنای وحدت و کثرتی که در اینجا مطرح است، کثرت تغایری و وحدت بساطتی است، لذا تغایر و اختلاف اولین حکم و حیثیت شامل است، پس اولین سنجش عام عقل (که بتواند ارتباط برقرار کند) به اختلاف است و با وحدت محض نمی تواند ارتباط برقرار کند، یعنی باید عقل حرکت کند و در دریای اختلافات بتواند تصدیق، سنجش عام و ملازمه می 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 تغایری 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 نبود، درک از هستی نسبت به این شیئی می‌شود یعنی سلب شک، با این استدلال، امتناع و اجتماع نقیضین موخر از تغایر قرار می‌گیرد، زیرا تغایر یک درک سلبی است ولی اجتماع و ارتفاع نقیضین یک درک ایجابی می‌باشد، 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 نبود) 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 طبقه بندی‌ها و دسته بندی‌های مختلف قرار دهیم، البته برای دسته بندی 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 بایستی به یک پایگاه نفس الامریه باز گردد. بنابراین شاخصه صحیح و غلط نه به فرد و نه به مابعدا داشتن هیچکدام باز نمی‌گردد، بلکه تنها به نفس الامر باز گشته و در غیر این صورت خطاء می‌باشد.

۳/۱. جمع‌بندی بند ۳

۱. فلسفه پیدایش منطق در اصل تغایر نیست، بلکه تغایر حاکم بر منطق است.
۲. اصل تغایر اصل ارتفاع و اجتماع نقیضین دو اصل حاکم بر منطق هستند.
۳. پایه تولید و پیدایش منطق بر اساس 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!

۴. بررسی کلی ذاتی مقوم (حیثیت شامل) بر اساس مباحث اثباتی

گفته شد که 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 تغییر و تحول تقسیم می‌کند و یا آنکه آن را از حیث ثبات و دسته بندی مورد دقت قرار می‌دهد؟ در پاسخ اینکه، همین که ما به دسته بندی 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 بالطبع 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؛ از این رو نوع ماهیت در کلیات خمس بی‌معنی خواهد بود، زیرا نوع در درک سلبی، اسمی بوده و از آنجایی که تصور آن به واسطه ضمیمه جنس و فصل صورت می‌گیرد، دیگر نمی‌تواند تمام حقیقت ذات باشد از این رو در اشتراک اشیاء یک شی را ثابت فرض کرده و به اصلی، فرعی و تبعی تقسیم می‌شود، لذا اینکه منطقیین می‌گویند تقسیم ذاتی و عرضی انحصار دارد، نقض می‌گردد زیرا بر حسب مباحث گذشته به این نتیجه رسیدیم که نباید ابتداءً تقسیم مقوم و غیر مقوم یا داخل و خارج مطرح شود تا نوبت به تقسیم ذاتی و عرضی گردد، لذا 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 می‌کنند یا برای آن شاخصه کمی و کیفی ارایه می‌دهند؟ □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۲/۲/۱۵

خلاصه‌ی جلسه‌ی شانزدهم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● سرپرست: پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

مباحث معرف و حجت

«انتزاع، انقسام و اندراج» شاملترین دسته بندی در منطق صوری

مقدمه:

در جلسات گذشته ابتدا 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 بر 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 مواطاة و حمل بالعرض را مورد دقت قرار دهیم. پس همانطور که منطقیین می‌گویند مباحث منطق در دو بخش معرف و حجت تقسیم شده‌اند که این مباحث و مفرداتی را که در جلسات گذشته و این جلسه بدانها خواهیم پرداخت، پایه و شالوده‌ی بحث معرف را تشکیل می‌دهد، با همه این تفصیلات 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 تعریف در این دستگاه وجود خارجی ندارد» زیرا برحسب مباحث گذشته به این نتیجه رسیدیم که جنس همان‌جه اشتراک و فصل نیز

همان وجه اختلاف است و نه به وسیله جنس حقیقت یک شی مشخص می شود و نه وسیله فصل چنین چیزی ممکن است و نه از انضمام جنس و فصل تعریف حقیقت یک شی بیان می شود و هیچ استدلالی برای رد این ادعا وجود ندارد؛ بنابراین اشتراک گیری بین چند ذات بیش از یک عملیات انتزاعی نیست! اگر این طور باشد حقیقت یک شی را نشان نخواهد داد و در «فصل» نیز که منطقیین اثبات کرده اند که، وجه اختلاف یک شی می باشد؛ 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 می کند، 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 می شود نه درک مطلق از تمام حقیقت شی؛ در تایید این مطلب شواهدی را از مباحث معرفت شناسی کتاب نهایه الحکمه علامه طباطبایی مطرح می نماییم به اینکه این جنس و فصل تعریف نیست و در مواردی هم که به معرف و حُجّت و ضابطه تعریف اشاره شده است، همگی ضوابط و شرایط تقسیم می باشند.

۱. بررسی تطبیقی دسته بندی انتزاع، انقسام و اندراج بر اساس حیثیت سنجشی عقل

اکنون دسته بندی جدیدی را مطرح می نماییم و سپس شواهدی بزرعایت و استفاده این دسته بندی در کلمات منطقیین ذکر می نماییم؛ عقل در این دستگاه سه فعل را انجام می دهد: «انتزاع، انقسام و اندراج».

در گذشته از تعریف و تقسیم و برهان سخن گفتیم اما این تقسیم را تصحیح می نماییم و آن اینکه منطوق صوری نمی تواند، تعریف آرایه دهد، بلکه تنها به انتزاع و ماده سازی می تواند بپردازد؛ عقل برای آنکه از یک شی ادراکی پیدا نماید، بایستی این چند فعل را انجام دهد به اینکه ابتدا عقل خصوصیتی را از عینیت یا ذهن و یا روح جدا و منفک می کند و بعد به وسیله حیثیتی آن را مورد تقسیم قرار می دهد 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 هوویت، صغری و کبری بحث می‌نماید) تطبیق این تحلیل از افعال سه‌گانه عقل در منطق صوری این‌گونه است که، ابتدا یک معقول اولیه ساخته می‌شود و سپس یک معقول ثانویه از آن به دست می‌آید، که سیر بوجود آمدن اینها این‌گونه است: محسوسات.. معقولات اولیه.. معقولات ثانویه (رجوع شود به منطق‌خوانساری ص ۲۸) «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 خوانساری ص ۲۶» 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، خصوصیت این شی انتزاع شده این است که در آن فرض ثبات (به عنوان ما به حذاء) اصل قرار می‌گیرد زیرا اگر آن شی در حال تغییر باشد به دلیل در حال تغییر بودن آن، عملیات انتزاع واقع نخواهد شد!

۱/۱. بررسی کارآمدی عملیات انتزاع در ارایه تعریف تام

مطلب بعدی که به آن می‌پردازیم بحث نوع و جنس و فصل (ماده سازی یا انتزاع) است تا ببینیم که 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 جلسه 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 می تواند در حد نام گذاری و اسم گذاری برای تقسیمات و دسته بندی ها کاربرد داشته باشد. اکنون با اصل دانستن این مطلب به تبیین دیگر نواقص و اشکالات وارد بر عملیات انتزاع می پردازیم: یکی از موضوعاتی که در عملیات انتزاع در منطق صوری مورد غفلت واقع گردیده است مسأله الفاظ می باشد، و آن اینکه هر چند منطقیین می گویند: موضوع منطق متوجه معنا است نه لفظ اما بابتی مستقل را برای الفاظ مطرح نموده اند اما نتوانسته اند ارتباط آن را با بحث عقلایی به درستی تبیین نمایند چرا که یک بحث عقلایی را نمی توان از ارتکاز و پذیرفته شده های ادبی آن منتزع دانست! جدای از این مطلب، نام و نام گذاری اولین آرایش و دسته بندی است که به وسیله آن از هرج و مرج جلوگیری نمود، 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 نام گذاری امر مهمی است که باید بعد از تعریف یک شی مورد دقت قرار گیرد، حتی نمی توان جدای از نام در مورد یک شی تعریف ارایه داد. حال وقتی سخن از نوع، جنس و فصل مطرح می شود با دو مسأله مواجه هستیم: الف: با واقعیت اشیاء مواجه بوده و با آن ارتباط داریم و ارتباطات با اشیاء نیز مساوی نمی باشد. ب: نام گذاری یک مسأله حقیقی است که واضح برای اشیاء وضع کرده و مردم نیز آن را پذیرفته اند، پس همانگونه که گفتیم: اولین قدم برای آنکه انسان با عالم خارج ارتباط برقرار نماید به وسیله نام گذاری انجام می شود در حالیکه منطقیین این نام گذاری را به ماهیت تغییر داده و برای آن نوع، جنس و فصل تعیین نموده اند، در حالی که یک نام بیش نبوده اطلاق ماهیت به آن اشتباه است. البته در مورد کاربرد بحث الفاظ بین فلسفه و منطق تفاوت هایی وجود دارد و آن اینکه در فلسفه وقتی از ممکن سخن گفته می شود، نظر به حیثیت امکان می باشد در حالی که منطق از حیثیت آگاهی بحث می شود و این تفاوت در کاربرد

بحث الفاظ در فلسفه و منطق وجود دارد. البته در مورد ماهیت (که پایگاه آن اسم و اسم گذاری می باشد) فلاسفه در تعریف آن می گویند: ماهیت در مرتبه ذاتش نسبت به وجود و عدم مساوی است» این اشکال وارد است که، چنین قضیه ای صحیح نیست، زیرا اولین حکم، حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین است یعنی اولین حکم چیزی است که در مورد هستی اش، بالا جمال حکم کرده ایم، لذا در قدم اول به امکان شیء توجهی نداریم.

۲. نقد و بررسی دسته بندی انتزاع، انقسام و اندراج در دیدگاه منطقیین

۲/۱. اشکال اول: تقدم روش ماده سازی و انتزاع بر قواعد انقسام (تقسیمات حمل)

یک اشکال عمومی در این مباحث وجود دارد این است که، قبل از آنکه سیر ایجاد مواد و عملیات انتزاع تمام شود، وارد تقسیمات حمل گردیده است چنانچه ملاصدرا در لمعات این گونه آغاز نموده است؛ لذا 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، نمی توان از نسبت آن با علت صوری سخن گفته و حکم به حمل شایع نماییم؛

۲/۲. اشکال دوم: تمام حقیقت نبودن نوع (اسمی شدن آن در معنای ساده) و ضرورت اثبات رابطه ی

تقدم و تاخر میان جنس و فصل در معنای اصطلاحی و تخصصی از نوع

در منطق صوری خوانساری ص ۲۶۸ آمده است: جنس، فصل و نوع و بعضی از احکام آن؛ ماهیت تام کاملی که دارای آثار حقیقی ویژه ای می باشد از آن جهت که تام است و دارای آثاری است. نوع نامیده می شود» به نظر ما این عبارت مشعر به معنای زبان و ارتکاز و ادبیات می باشد، همانگونه که قبلاً نیز گفته شد، این نوع چیزی بیش

از یک «اسم» نیست 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 په 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.

۲/۳. اشکال سوم: علت بودن فصل برای جنس در دیدگاه علامه طباطبایی (نفی تعریف و اثبات تقسیم

در منطق صوری)

علامه در مبحث احکام ماهیت (در ذیل دو اشکال نسبت به علت بودن فصل برای جنس و پاسخ به آنها) می‌فرماید: نسبت بین جنس و فصل، فصل حیثیتی است که جنس را تقسیم می‌کند و فصل علت جنس است» البته همین 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 صوری و جنس را بعنوان علت مادی برابر می‌گیرند که فعلاً در صدد بررسی آن نیستیم. در قسمت دیگری در مورد رابطه بین نوع، جنس و فصل می‌گویند: «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 گونه ای 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 نهایت الحکمه، علامه نخست وجود را رها کرده و به ماهیت تکیه می‌کنند در حالی که در ماهیت نیز علیت انقسامی جریان دارد نه علیت

۲/۴. اشکال چهارم: تحصل فصل و ابهام جنس نسبت به نوع و اسمی شدن نوع

علامه در ادامه این مطالب می‌گویند: «که جنس همان نوع است در حال ابهام و فصل همان نوع است در حال تحصل و نوع همان ماهیت تام است با صرف نظر از ابهام و تحصل» این که می‌گویند با صرف نظر از ابهام و تحصل مشعر به اسم بودن نوع است چرا که ابهام همان وجه اشتراک یا جنس و تحصل همان وجه اختلاف یا فصل می‌باشد، پس نوع صرف نظر از این ابهام و تحصل چیزی بیش از اسم نخواهد بود.

۲/۵. اشکال پنجم: عدم تقدم جوهری جنس و فصل نسبت به نوع

علامه می‌فرماید: 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 گرفتار 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».

۲/۶. اشکال ششم: امکان ارایه سه نوع تحلیل از یک شی: «بود و نبود، کیفیت و تبدیل»

وقتی که می‌خواهیم از یک شی تعریف ارایه دهیم باید ابتدا بود آن شی را اثبات نماییم که در این منطقی بودن شی 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 (جد 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 شی

سخن به میان می‌آید، لذا در منطق یک شی 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 بود و نبود و علت آنهاست و لا غیر!

۳. جمع‌بندی:

در این جلسه توانستیم سه حیثیت تعریف، تقسیم و برهان را به انتزاع، انقسام و اندراج تبدیل نمودیم و سپس وارد بحث حمل شدید و مجدداً به بررسی این تقسیم پرداختیم، 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 منطق 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. □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۲/۳/۵

خلاصه‌ی جلسه‌ی هفدهم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شمار

● سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

مباحث معرفت و حجت

نقد و بررسی حمل و قواعد ان (حیثیات صورت‌سازی) در منطق و فلسفه

مقدمه:

در جلسه 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 به حذاء دیگری را نمی‌تواند معرفی نماید، بنابراین تعریف به انتزاع یعنی ماده سازی 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 صورت سازی می‌شویم تا ببینیم که آیا بین ماده‌سازی و صورت‌سازی ارتباطی وجود دارد یا خیر؟ نتیجه این مباحثات در این چند جلسه 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 برگیرنده سطوح مبنایی و به منزله کاربردان جدول در دسته بندی و طبقه بندی مسایل و موضوعات منطق صوری در سطح اخص می‌باشد، به عبارت دیگر اگر جدول دلالت سطح عام در حرکت فکری منطق صوری باشد، این جدول حرکت را به صورت خاص نشان می‌دهد.

اصل بحث

۱. بررسی تطبیقی مباحث حمل در منطق و فلسفه

پس از اتمام مباحث ماده سازی که در برگیرنده عملیات انتزاع و انقسام بود، اکنون به آخرین مهره این دسته‌بندی یعنی اندراج (از حیثیات صورت‌سازی) می‌پردازیم همانگونه

که قبلاً نیز مطرح شد، اندراج دارای دو شکل ساده و پیچیده است که صورت اول را مباحث قیاس و هوویت تشکیل می دهد و صورت دوم مباحث برهانی است در این جلسه به بررسی معنای حمل می پردازیم هر چند به به شکل، تبعی و فرعی به بررسی حمل در دو جلسه گذشته پرداختیم اما در این قسمت حمل موضوعاً مورد سخن ما می باشد. در اللمعات المشرقية و شرح آن (ص ۴۹) بحث حمل ها به صورت نتیجه مطرح شده است و اجمالاً از ان 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» برای تحلیل فلسفی حمل بایستی بحث هوویت و تقابل را مورد بررسی قرار دهیم، علامه طباطبایی در مبحث واحد و کثیر (از فصل سوم) بحث این همانی و تقابل را تبیین می نمایند: در اصالت ماهیت بحث حمل منحل در مبحث قیاس می شود اما در اصالت وجود، حمل منحل در وجود می گردد؛ «هوویت از عواض وحدت است همان گونه که غیریت از عوارض کثرت می باشد؛ 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 بایستی ابتدا این مبحث مورد دقت قرار گیرد. اما فرض منطقی در بحث حمل این است که حملی که انجام می شود، صحیح باشد، یعنی هم ماده درست باشد و هم باید حمل صحیح انجام گیرد و اگر هر دو اینها درست باشد، از نظر منطقی جلو خطا گرفته می شود و کسی نمی تواند، قضیه کاذب را به جای قضیه صادق قرار دهد و به وسیله آن نتیجه گیری نماید.

۱/۱. بررسی وحدت و کثرت بعنوان لوازم حمل در نهایتاً الحکمة

گفته شد که فلاسفه هوویت یا حمل را از عوارض وحدت و غیریت را از عوارض کثرت می دانند اما به نظر میرسد که اصالت وجود باید هوویت را از عوارض وجود بدانند زیرا در نهایت وحدت نیز به وجود باز می گردد، در هر صورت 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 می شوند و نیازی به تعریف ندارند؛ «از آنچه بیان شد به دست آمد که موجود به واحد و کثیر تقسیم می شود و از آنجا که واحد و کثیر قسیم یکدیگرند، مفهوم واحد مبین با مفهوم کثیر است از باب تباین یک قسیم با قسیم دیگر» همچنین در مورد وحدت و کثرت بعنوان پایگاه هوویت و عروض عددی می فرمایند: «حکما گفته اند وحدت مساوق با وجود است معنای

این سخن آن است که هر موجودی از آن جهت که موجود است واحد می باشد 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 می شود، گفته می شود یک کثرت، دو کثرت و سه کثرت و به همین ترتیب در حالی که عدد از واحدها تشکیل می شود و در نتیجه عروض عدد بر چند کثرت نشانه اعتبار وحدت در هر یک از آن کثرت ها است» در مورد این همانی نیز می فرمایند: هرگاه میان دو چیز مختلف جهت اتحادی وجود داشت، می توان 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 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 حمل ها بالضرورة باطل است پاسخ این اعتراض چنان که صدرالمتهلین 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 نمی شود و آن گاه که در ذهن و یا خارج منقسم شود، هویت واحد باطل می شود و اتصالی که جهت وحدت آن را تامین می کند از بین می رود و در نتیجه شرط حمل یعنی کثرت توأم با وحدت، در آن محقق نخواهد بود؛ لذا حملی واقع نخواهد شد» اکنون که عبارات علامه را از نظر گذرانید به قید و بررسی آنها می پردازیم.

۱/۱/۱. اشکال اول: عدم تحقق حمل به وسیله وحدت محض

در هو هویت باید وحدت و کثرت با یکدیگر باشند و تنها به وسیله وحدت محض حمل ممکن نمی گردد، زیرا اگر تنها وحدت محض باشد، دچار اتصال مطلق می شویم و اگر کثرت محض باشد دچار انفصال مطلق گردیده و در اتصال و انفصال مطلق هیچ درکی از اساس صورت نمی گیرد اما اگر وحدت و کثرت به طور اجمال در نظر گرفته شوند می توان حرکت فکری داشت. در اشکالات بعدی این مطلب را بیشتر تبیین خواهیم نمود.

۱/۱/۲. اشکال دوم: بدیهی نبودن تعریف وحدت و کثرت

اگر وحدت و کثرت دو امر بدیهی می باشند چرا دو مبنای متفاوت (اصالت وجد و اصالت ماهیت) از تحلیل وحدت و کثرت وجود دارد؟

۱/۱/۳. اشکال سوم: بازگشت تقسیم‌پذیری واحد و کثیر به یقین منطقی (واقعیت در فلسفه منطقی)

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 نمود یعنی واقعیتی که در احکام کلی وجود (فلسفه منطقی) است را اساس در تقسیم‌پذیری از نوع سلب و ایجابی در منطوق صوری دانست چرا که در منطوق 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، بنابراین 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 هویت در یقین منطقی قرار دارد نه در فلسفه!

۱/۱/۴. اشکال چهارم: حیثیتی شدن اجتماع وحدت و کثرت

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 دازد، کثرت به پنج نیز دارد» اما به این نحو اجتماع 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 حیث دارای احکامی می‌شود که از حیث دیگر دارای احکام دیگری می‌شود، لازمه این نحو اجتماع در منطوق 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 نفس الامر بازگردانیم تا علاوه بر آنکه حیثیت‌ها مرتب 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، لذا از این به بعد نقد و بررسی ما متوجه این قواعد خواهد بود.

۱/۱/۵. اشکال پنجم: ناتوانی اصالت وجود و اصالت ماهیت از ارایه تحلیل حمل در منطق

بنابر اصالت وجود، وجود در خارج وحدت محض و بنابر اصالت ماهیت وجود در خارج، تباینات مختلف می‌باشد، در نتیجه هم براساس اصالت وجود و هم براساس اصالت ماهیت نمی‌توانیم در منطق حمل را ارایه دهیم 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 مطلق نگری می‌شود، نمی‌تواند وصفی را به ذاتی نسبت دهد و در نتیجه هیچ تعریفی را نمی‌تواند ارایه دهد.

۱/۱/۶. اشکال ششم: تناقض عبارت «هوهویت از عوارض وحدت» و «حمل از عوارض وحدت توأم با

کثرت»

در 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؟ در این صورت 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 همچنانکه اگر به وحدت محض نیز تکیه شود، حملی حاصل نمی‌شود لذا باید به جای عبارت هوهویت از عوارض وحدت به عبارت «وحدت توأم با

با کثرت» تکیه نمود که این عبارت نیز در این منطق 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 می آید که در بندهای آینده به آن خواهیم پرداخت.

۱/۱/۷. اشکال هفتم: بازگشت وحدت حمل به حالت و تحقق اختلاف در کثرات خارجی

منطقیین نباید (مینائاً) 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 می نماید یا نمی نماید؛ لذا اینکه گفته می شود وجود در حمل ها قید تقیدیه است به همین معنا باز می گردد. بنابراین اختلاف در مقسم کثرت و اقعیات مطرح می شود نه در حمل! یعنی اگر مقسم قابلیت تقسیم را داشته باشد حمل واقع می شود و در غیر این صورت حمل واقع نمی شود؛ البته این حمل تنها در حمل اولی که در آن تباین مصداقی وجود دارد، واقع می شود 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 می توان حمل را انجام داد و اگر قابلیت تقسیم شدن را نداشته باشد، نمی توانیم حمل را صادر نماییم.

۱/۲. بررسی اجمالی تقسیمات دیگر حمل، حمل مواطاه، حمل اشتقاقی و حمل حقیقه و رقیقه

در بحث حمل مواطاه (هو هو) 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 می شود «حمل ذو هو» یعنی حملی که دارای حقیقت خارجی است، در حالیکه شما نمی توانید، امور اعتباری و ذهنی را تبدیل به امور حقیقی نمایید. اما اگر حد معقول را در حمل اضافه نماییم در این صورت می توانیم از حمل اشتقاقی به صورت قاعده مند سخن بگوییم، چرا که به وسیله حد معقول می توان امور غیر حقیقی را قاعده مند نمود، در حمل حقیقه و رقیقه نیز که سخن از شدت و ضعف مطرح شده است، این اشکال مطرح است که این منطق تنها می تواند از کلی، فرد ساخته و تطابق نماید و با انتزاعی که از ابتدا انجام می دهد، 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

۲. طرح اثباتی: اصل بودن نسبت بین وحدت و کثرت (وحدت ترکیبی و کثرت ترکیبی)

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 مجموع سازی می شود و در مجموعه سازی نیز کثرت بُعد وحدت و وحدت بُعد کثرت قرار می گیرد، 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 نفس الامر حاکم می شود؛ چرا که قانون حکم می کند که چگونه رابطه داشته باشید اما از سوی دیگر این وحدت و کثرت هم در دستگاه انتزاعی و هم در دستگاه مجموعه نگر، قابلیت تبدیل به کمیات عددی را نیز دارد به اینکه در ذهن هم کلی و هم فرد قرار دارد، ذهن یک فرد را انتخاب می کند و از سوی دیگر قابلیت تکرار و تکثیر را برای آن فرض می کند، و از جهت دیگر برای آن قابلیت برابر بودن با فردهای دیگر را نیز فرض می نماید، مثلاً ابتدا مفهوم سفیدی را انتزاع می کند و بعد برای این مفهوم سفیدی در ذهن قابلیت تکرار را فرض می نماید؛ لذا برای آن فرد منفصل ساخته و سپس دو مفهوم برابری و نابرابری را فرض می کند تا بتواند شمارش و جمع و در نتیجه طبقه بندی اطلاعات را ارائه دهد، خاصیت مقایسه برابری و نابرابری این است که عدد تولید شده و ما می توانیم شمارش کنیم و بعد از تکرار، تکرار تکرار و تکرار تکرار طبقه بندی به دست می آید یعنی، تکرار، جمع و ضرب (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 می گیریم (انقسام) و سپس بر اساس حد معقول کیفیتی را در کیفیت دیگر مندرج می نماییم و می توانیم از آنها «نظم شاخصه ای» بدست آوریم. در طبقه بندی تنها ماده و صورت کفایت نمی کند بلکه ما نیاز به حد معقول نیز داریم تا بتوانیم کلیه حیثیات و تقسیمات را قاعده مند 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) برگرداند تا بتوان تمام تقسیمات را قاعده مند 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 حالیکه در جامعه «ربط» و در فیزیک «حرکت» و در شیمی، «ترکیب حرکات»، در سنجش «علم» حد معقول قرار می‌گیرد، حال در همین بحث هوویت و حمل، حد معقول اگر مشخص شود موضوع و محمول تبدیل به صغری و کبری می‌شود و بدون حد معقول همان موضوع و محمول و حمل مطرح می‌شود که در این صورت وقتی می‌خواهیم بحث صحت و غلط حمل را مشخص نماییم باید مجدداً بحث وجه اتحاد و وجه اختلاف مطرح شده و این همان صغری و کبری است. مثلاً وقتی گفته می‌شود العام متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث، وجه اشتراک (حد وسط) ما کل متغیر است و وقتی حکم این وجه اشتراک را مشخص می‌نماییم می‌توانیم بگوییم چون عالم مصادیقی از متغیر است حکم متغیر (یعنی حادث بدون حمل) را دارا می‌باشد. بنابراین ما نمی‌توانیم بحث حمل و هوویت 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 طبقه بندی 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 جلسه ثابت شد که ما در منطق صوری جز طبقه بندی 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. □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۲/۳/۱۲

خلاصه‌ی جلسه‌ی هجدهم

○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

● سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق

مباحث معرف و حجت

بررسی ضابطه حمل و حمل‌حامل (قیاس)

مقدمه:

پس از بررسی بحث انتزاع و اندراج اکنون عمده بحث از این به بعد پیرامون اندراج (ساده و پیچیده) خواهد بود ابتدا باید ببینیم که ضابطه حمل چگونه است؟ سپس باید ببینیم که 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 صورت‌سازی و ماده‌سازی را در این منطق مشخص نموده و ۹ عنوان جدول مبانی معرفت‌شناسی را بعنوان سه سطح از ماده‌سازی در ساخت آگاهی معرفی خواهیم نمود. مقدمتا 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 و حد 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 لازمه اش 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

بیاوریم، 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.

اصل بحث:

۱. بررسی ضابطه حمل در منطق صوری

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؛ اما هلیه مرکبه از بداهت خارج شده و بایستی به هلیه بسیطه بازگشته و برای آن قانونی وضع شود. حال می‌خواهیم در این جلسه ضابطه حمل اولی و شایع را به دست آوریم: اساساً دستیابی به ضابطه این دو حمل تنها در یقین عام و فلسفه منطق امکان دارد. که چیزی جز درک از هستی و حالت داشتن نسبت به آن نیست. که با قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌توان موارد را کنترل کرده و شک را بر طرف نمود، حال 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 نسبت سنجی را کنترل می‌نماییم 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 مواد سازی تنها به ملاحظه وجه اشتراکاتی مانند: جنس یا ماهیت به شرط شی، به شرط لا و لا بشرط باز می‌گردد و لا غیر؟ یا آنکه بخشی از ماده‌سازی این گونه است و تماماً انحصار در منطق صوری ندارد حتی در بحث صناعات خمس نیز به شکل متناظر مواد 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 است که از طریق آزمون و خطا و از طریق تست آنها، احتمال مقبول انتخاب می‌شود، لذا 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 ماده‌سازی اولیه می‌باشد تا حمل بر موجود حقیقی خارجی انجام شود و منظور از وجه اختلاف 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 هر گاه 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، وجه اتحاد یعنی انتزاع کردن و وجه اختلاف یعنی تقسیم درست کردن است (اختلاف مقسم و اقسام یا تقسیم‌ها 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 از این که ضابطه حمل به صورت موضوع و محمول می‌باشد، خود نشان دهنده ورود حمل در تقسیم است، حال که وارد تقسیم شد، مقسم این تقسیم می‌تواند موضوع یا محمول باشد از نسبت بین این موضوع و محمول حکم به دست می‌آید کلیت آن این است که هر حکمی که مقسم دارد در اقسام نیز جاری می‌شود. یعنی اگر 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 لاغیراً بر خلاف آنکه وجود قابل حمل بر انسان و غیر انسان است، پس عقل در موارد خاصی است که اذعان به برقراری حمل و نسبت می نماید و این اذعان آن تحت ضابطه و قانون است.

بنابراین مادر این وجه اتحاد و وجه اختلاف تصرف کرده و وجه اتحاد را بعنوان ماده سازی یا انتزاع در نظر می گیریم یعنی در منطق صوری زمانی وجه اتحاد ساخته می شود که ما با انتزاع، ماده سازی از نوع کلی آن انجام دهیم، که این کلیت حیثیت صدق بر کثرت را دارد؛ لذا وقتی کثرت به دست می آید که این کلی (وجه اتحاد) در مباحث تقسیم وارد شود، لذا با این ورود می توان اختلاف و ممیزات را به وجود آورد. از طرف دیگر پس از این انتزاع و تقسیم می توان این کلیات را در یکدیگر مندرج و نسبت داده و حکم را به وجود آورد. پس پایه این اندراج، تقسیم و نسبت اربعه است. و همه این انتزاع، انقسام و اندراج برای آن است که قضیه سازی (موضوع، محمول و نسبت حکمیه) داشته باشیم. به تعبیر فنی تر با این مباحث می توان مبادی قیاس را کنترل و تست نمود. و هوویت نیز چیزی جز این نیست.

۲. بررسی حمل (قیاس) در منطق صوری

قیاس، حملی به ضمیمه ماده است به عبارت دیگر قیاس اندراجی است که علیت مفهومی و نفس الامر را تمام می نماید. مثلاً در قضیه العام متغیر و کل متغیر حادث و العالم حادث، که 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 می شود، اما اگر علیت حضور داشته باشد سخن از حد معقول به میان می آید. که البته منظور از علیت گاه علیتی است که در مقام انتزاع است، و گاه علیت در مقام ماهیت و خارج مطرح می شود 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: (ص ۴۰)

صورت قیاس عبارت است: از شکل و هیات قرار گرفتن قضایا و به دو دسته اقترائی و استثنایی تقسیم میشود: (اگر در ضمن مقدمات به نتیجه یا نقیض آن تصریح نشده باشد قیاس اقترائی و در غیر این صورت قیاس استثنایی میگویند) قیاس اقترائی دارای سه حد است: حد وسط که به آن واسطه در اثبات و در هر دو مقدمه تکرار شود اکبر و حد اصغر

اما قواعد عمومی قیاسات اقترائی: باید حد وسط در هر دو مقدمه تکرار شود باید یکی از دو مقدمه موجب 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 بعهده 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. چنانکه شیخ الرئیس در فصل سوم از مقاله دوم از فن چهارم بر این مطلب صحنه گذاشته است. 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 مُنتِج بودن یا نبودن، که منطق عهده‌دار کنترل و بررسی حُسن اجرای آن می‌باشد در دو شکل مطرح می‌شود:

الف: 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 مستصله و منفصله استفاده می‌شود و گفته می‌شود که از جهت صورت به یقین منطقی منتهی می‌شود، یعنی به لحاظ صوری یقین آور است. البته برخی از منطقیون سعی کرده‌اند این نوع قیاس را به نوع اول بازگردانند.

اما حقیقت غیر از این است و صحیح است که حملیه‌ی به شرطیه‌ی بازگشت نماید. معنای این کلام این است که قضایای حملیه‌ی موجود در قیاس اقترانی نیز تعلیقی می‌باشند، زیرا هیچ حالتی را نمی‌توان تصوّر 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 «یقین منطقی» است، لذا اندراج هم حتماً به تعلیق باز می‌گردد! مرحوم حضرت استاد قدس سره 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» ایشان در انتها می‌فرمایند:

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 نفیس «موضوع نسبت» است نه «اضافه به نسبت» و البته نسبت هم به خود «وجود» متصل است. اصولاً «نفیس صورت» به معنای «نفیس نسبت» است و «نفیس نسبت» به معنای «نسبت سلب و ایجاب» است.

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 کمیت افراد در آن ملاحظه نمی‌شود که به آن مهمله گویند. و یا کمیت 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 شخصیه، به دلیل عام نبودن، موضوعاً از بحث منطق خارج است. قضیه‌ی طبیعیه نیز ملحق به شخصیه 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: موجه کلیه، موجه جزئی، سالبه کلیه، سالبه جزئی

قضیه حملیه به اعتبار کیف به موجه و سالبه، به اعتبار موضوع به شخصیه، مهمله، طبیعیه، و محصوره و محصوره نیز به کلیه و جزئی 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 موجه: ذهنیه، خارجی، حقیقیه. ب: به اعتبار وجودی یا عدمی بودن موضوع و محمول: محصله‌الموضوع، محصله‌المحمول، معدولة‌الموضوع، معدولة‌المحمول. ج: به اعتبار جهت قضیه: وجوب، امکان، امتناع.

توضیح این که موضوع اگر در ذهن موجود باشد، به آن «ذهنی» 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، اعم 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 اربعة، 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: شخصیه، 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، مانعةالجمع، مانعةالخلو 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 علت، اتصال حقیقی برقرار نیست.

همچنین قضیه‌ی منفصله به عنادیه، اتفاقیه، حقیقیه، مانعةالجمع و مانعةالخلو 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.

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 داد.

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، اتصاف آن‌ها در وعاء جزئیت خواهد بود. زیرا وعاء خارج منشأ آثار خارجی بوده و بنابراین تشخص 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، اتصاف 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 تأثراتی تبدیل کرده که از جمله‌ی آن تأثرات 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 سه گانه و 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.

روشن شد که هر قضیه از دو طرف و یک نسبت بین آن‌ها تشکیل شده است که آن 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 المشرقیة 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 صوری 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 ببینیم لازمه غیر بین را اثبات نمائیم.

این نحوه برقراری نسبت، تحت مکانیزم علیت اعمال می شود 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 می دهد، 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 ولم 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 و الالم یکن الاستدلال به الاوولی من غیره فان كان مع ذالك ایضا عله لوجود الاكبر سُمی (برهان لم) لانه يعطى اللمیة فی الوجود و التصديق معا، فهو معط اللمیة مطلقا، فسمى به، و آن كان انما يعطى العله فی التصديق لا غیر، و لا يعطى العله فی النفس الامر سُمی (برهان إن) صاحب جوهر النضید در این مورد میفرماید:

و اعلم أن اكمل الحدود ما اشتمل على العلل الاربع التي هي فاعليه، و الغائيه، و الماديه، الصوريه، و قد اشتمل هذا الحد على علل البرهان الثلاث، فالقياس هو الصوره و اليقینيات اعنى المقدمات اليقینيه هي الماده، والشئى المستفاده اعنى النتيجة هي الغايه

بنابراین در هر برهانی واسطه ای 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: الف: یا در درون یک علت واقع

می شود یعنی نفس تصور اجزاء قضیه علت یقین به قضیه است چنانکه در قضایای اولی می باشد.

اما حال که قضیه قیاسی و اندراجی شکل یافت دیگر کشف و تطابق با واقع چه معنایی دارد؟ بلکه تنها می توان از طبقه بندی و نظم دهی دسته بندی ها و موضوعات سخن به میان آورد. و این طبقه بندی برای آن است که دچار هر ج و مرج نشویم یعنی ارتباط به اطلاعات تصحیح و منظم شود، نه آنکه کشف و تطابق را به وجود آورد، در هر صورت کاربرد قیاس بیش از تقسیم است و آن اینکه تقسیم را از حیثیت های مختلف خارج نموده و نظم منطقی به آن دهد یعنی این حیثیت ها را متقوم به یک حد و وجه اشتراک عام می نماید، لذا این ضوابط مختلفی که برای قیاس مطرح شده است همگی در مقام انتزاع از عینیت به دست آمده اند، پس بیش از یک نظم ذهنی نمی توان از آن انتظار داشت، اما در مورد جریان حد معقول در قیاس، اساساً وقتی عملکرد اندراج محدود به کنترل حیثیت ها 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) می توان 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 می آورد، پس قیاس چیزی جز تطبیق نیست یعنی قیاس، تقسیم را به وسیله حد معقول، قاعده مند می نماید؛ همچنین قیاس مواد و تقسیمات را مورد کنترل قرار می دهد؛ از این رو برهان 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 می نمایند خلطی است که در مبنای اولیه انجام داده اند، 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 می شود، موضوعاً از این دستگاه خارج است، چرا که ماده در این منطق چیزی جز همان عکس برداری و انتزاع اولیه نیست،

در هر صورت شاملترین دسته بندی که می‌توان در این منطق معرفی نمود 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 شده» این سه فعل را مشخص نماییم چیزی جز تکرار، ضرب و جمع نیست. لذا این ۹ عنوان شاکله منطق صوری را تشکیل داده به وسیله اینها منطق قاعده مند می‌گردد. لذا ماده‌سازی در این منطق چیزی جز همین موضوع و محمول و این ۹ عنوان نیست، لذا این جدولی که به دست آمد هم در منطق صوری بکار گرفته شده است و هم جریان آگاهی در منطق صوری براساس این ۹ عنوان به دست می‌آید. یعنی باید سه سطح در آگاهی در منطق صوری مطرح شود. تا آگاهی تبعی برای ما حاصل شود، اما ضوابطی که منطقیین مطرح نموده‌اند علاوه بر آنکه اختلافی است، همگی ناهماهنگ می‌باشد؛ لذا قاعده‌مند سازی براساس این جدول را گاه در سطح جهت در نظر می‌گیریم که به وسیله سطح اول یا سطح تجزیه (حد معقول، صورت و ماده) انجام می‌شود و گاه در سطح کیفیت در نظر می‌گیریم که به وسیله سطح تحلیل (انتزاع، اندراج و انقسام) انجام می‌شود و گاه در سطح کمی به دنبال قاعده‌مندی سازی هستیم که از عناوین سطح سوم یا سطح ترکیب و طبقه بندی (تکرار، ضرب و جمع) استفاده می‌نماییم، لذا کلیه کیفیت‌ها، تصورات و تصدیقات و همگی طیفها (حتی جدل و مغالطه) را می‌توان براساس این جدول منظم کرده و در همه تعاریف تصرف نمود. چند نکته پیرامون خصوصیت یا حد معقول:

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

عقلی.

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

۳. خصوصیت معقول مصحح جریان اندراج کلیت.

۴. قدرت تحلیل علتی داشتن نظام خصوصیت معقول از تمامی کیفیات و آثار.
۵. اگر خصوصیت معقول را در طبقه بندی مواد برهانی رعایت نمائیم می توان طبقه بندی منطقی کلیه علوم را سازماندهی نمود.
۶. اگر خصوصیت معقول در علم منطق پذیرفته شود می توان همه‌ی علوم از جمله علم اصول را استدلالی کرد.
۷. اثبات حجیت روش به وسیله مقنن نمودن خصوصیت معقول استدلال است.
۸. اگر خصوصیت معقول پایگاه استناد قرار گیرد آنگاه بداهت نقطه شروع استدلالات است نه پایگاه آنها
۹. خصوصیت معقول در تحلیل مغالطه، شعر، خطابه نیز می تواند مورد دقت قرار گیرد یعنی بررسی صغری و کبری یک شعر در نظام خصوصیت معقول رویهم بعنوان یک صغرای تحلیلی استدلالی قرار می گیرد.
۱۰. علاوه برآنکه براساس خصوصیت معقول می توان کلیه استدلالات یک علم را طبقه بندی نمود می توان ارتباط درون و بیرون یک علم را قاعده مند کرد.
۱۱. اگر خصوصیت معقول، پایگاه هر استنادی باشد، آنگاه موضوع یک علم براساس حد معقول آن علم به دست می آید.
۱۲. اگر خصوصیت معقول اصل در پایگاه منطق قرار گیرد آنگاه مبنای تقسیم قیاس به برهانی و غیر برهانی، نخواهد بود.
۱۳. از آنجائی که خصوصیت معقول در عینیت و کلیه علوم جریان پیدا می نماید، می توان برای تغییر زیبا شناسی و پسند جامعه برنامه ریزی کرده و آن را هدایت و کنترل نمود.
۱۴. از این رو تغییر قوانین برای هماهنگ سازی، تغییر در ادبیات، وارد شدن منحنی و نسبت در محاسبات ریاضی، به خصوصیت معقول باز میگردد.
۱۵. بنابراین می توان رشد و نقص کلیه علوم جعلی و موضوعات سایر علوم را کنترل نمود. □

نقد و بررسی معرفت‌شناسی

۸۲/۴/۲۳

خلاصه‌ی جلسه‌ی نوزدهم

● سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق ○ خلاصه‌نویسی: برادر علی‌رضا انجم‌شمار

خاتمه: صناعات خمس

بررسی قیاس «آنولوگیا» بعنوان یک ماده در صناعات خمس

مقدمه:

منطقیین در مورد مواد و مقدمات قیاسات می‌گویند:

ماده‌ی قیاس عبارت است از نفس مقدمات 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 مرکب از مقدمات یقینی که ذاتاً نتیجه یقینی به دست دهد که به دو قسم لیمی و ائی تقسیم می‌شود. منظور از یقین در این تعریف «یقین بالاختصاص» می‌باشد. برهان لیمی: برهانی است که حدّ وسط در آن هم واسطه‌ی در اثبات نتیجه است، یعنی علت علم به نتیجه، و هم واسطه‌ی در ثبوت، یعنی علت ثبوت اکبر برای اصغر. برهان ائی: برهانی است که حدّ وسط در آن تنها واسطه در اثبات نتیجه است. برهان لیمی یا مطلق است یا غیر مطلق. برهان لیمی مطلق: آن است که حدّ وسط فی نفسه علت وجود اکبر است و علت ثبوت آن برای اصغر، در نتیجه، نیز می‌باشد. برهان لیمی غیر مطلق: آن است که حدّ وسط، به طور مطلق، علت وجود اکبر نیست، بلکه تنها علت وجود اکبر در اصغر است.

برای مقدمات برهان شروطی ذکر شده است:

الف: مقدمات باید تقدّم طبعی بر نتیجه داشته باشند. (در برهان لیمی)

ب: باید تقدّم زمانی بر نتیجه داشته باشند.

ج: می‌بایست نزد عقل شناخته شده‌تر از نتیجه باشند.
د: در هر مقدمه، محمول ذاتی و اولی موضوع باشد.

محمول ذاتی: محمولی است که مأخوذ در حدّ موضوع است یا آن‌که موضوع و یا یکی از مقومات موضوع در حدّ آن محمول اخذ شده باشد. محمول اولی: محمولی است که برای حمل بر موضوع، نیازی به واسطه در عروض ندارد.

منطقیین در تعریف اولیات گویند: قضایائی هستند که ذاتاً 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) ب: و یا علت بیرونی است که خود بر دو نوع می‌باشد: اینکه توسط یکی از حواس ظاهر یا باطن باشد مانند مشاهدات یا متواترات که در نهایت ادراک توسط عقل صورت می‌گیرد
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 انگاه 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
اساساً در حکم یقینی احکام کلی برای جزئی حمل میشود و می‌بایستی در قالب قیاسی ارائه شود در حالیکه 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 مقسم 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 برد.

استقراء ناقص: منطین گویند: استقرا ناقص افاده یقین نمی کند و جز ظن و گمان افاده محصولی ندارد. منطلق دانان قدیم تنها نظر به نوع ظنی استقراء می نمودند. اما استقراء انحاء گوناگونی دارد:

استقرایی که بر مشاهده تنها متکی باشد که افاده ظن می نماید.
استقرایی که علاوه بر مشاهده مبتنی بر تعلیل نیز باشد.
استقراییکه مبتنی بر بدهت عقلی است در حقیقت نمی توان آن را استقراء نامید چراکه 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. به تناسب بحثی که در ارتباط با اهمیت علیت مطرح گردید مطالب چندی را با هم مرور می نمائیم.

علیت مفهومی: به معنای جریان علیت نظری در ملاحظه نسبت بین مفاهیم بوده و سخن و پایه آن به علیت در موضوع چرائی بازگشت می نماید در این سطح جریان علیت یا دللیت موضوع، عمدتاً به سلب شی عن نفسه تکیه می کند

علیت ماهوی: به معنای ملاحظه جریان اثر وجود همراه با ملاحظه جریان دللیت می باشد، علیت ماهوی به معنای علیت در چیستی بوده و بوسیله آثار تعیین می گردد یعنی مواد به جریان دللیت در آثار اضافه می شود. وقتی که علیت ماهوی به وجوب، امکان، امتناع تقسیم می شود 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 دللیت نیز وجود دارد و با ملاحظه نسبت بین مفاهیم و وجوب، امکان، امتناع، جنس و فصل را به گونه ای تعریف می کنند که سلب شی عن نفسه بوجود نیاید در حقیقت شئون بدهت مفهوم اجمالی وجود را در مفهوم وجوب بررسی می کنند و سلب علیت یا سلب اثر وجود را در مقتضی، شرایط و موانع جستجو می نمایند.

علیت موضوعی: به معنای دستیابی به تئوری برای تصرف و ساخت موضوعات جدید می باشد 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 می رود. از این رو

تعاریف آن بالمطابقه نبوده و تطبیقی نمی باشند، بلکه تعاریف بالمشابه بدست می آیند از این جهت آثار به لحاظ داشتن نقش در تعریف مورد دقت قرار نمی گیرند، بلکه بلحاظ نسبتها و کار ثانوی که روی آنها انجام می گیرد، مورد استفاده قرار می گیرند.

۱. بررسی صورت اندراجی (قیاس) بعنوان یک ماده در صناعات خمس

پس طرح این مقدمه حال در این جلسه می خواهیم ببینیم که الف: آیا خود صورت قیاسی یا اندراجی می تواند در کنار سایر مواد بعنوان یک ماده محسوب شود یا خیر؟ (یعنی خود هویت و برهان به عنوان یک قضیه در کنار سایر قضایا قرار گیرد) قیاس نسبت به همه مواد حیثیت صورت سازی دارد اما آیا خود این قیاس می تواند در کنار سایر مواد بعنوان یک ماده مورد ملاحظه قرار گیرد یا خیر؟ در صورت مثبت بودن پاسخ جزو کدامین قسمت از مواد قرار می گیرد به عبارت واضح تر آیا صورت الف ب است و ب ج است پس الف ج است (شکل اول) را می توان در ماده منحل کرده و آن را از این حیث مورد دقت قرار داد؟ ب: مواد به نحو عام در منطق صوری دارای چه ویژگی و جایگاهی می باشند.

منطقیین می گویند: ماده ای که در قیاس به کار می رود به حسب استقرا عبارت است از محسوسات، تجربیات، متواترات، اولیات، قضایای که حد و وسط آنها با آنهاست، حدسیات، مقبولات، وهمیات، مشبهات، مذنونات، مسلمات، مصادرات، مخیلات سپس می گویند: برهان دو بخش دارد، صورت و مواد که صورت آن باید به قیاس باز گردد و مواد آن به بدهاتها منتهی می شود، صاحب اللمعات المشرقیه در ارتباط با مواد برهان می گویند (صفحه ۵۰) 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 بهمان حالتی که در مقدمات ثابت بوده است برای موضوع مطلوب ثابت می کند 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 هویت مطرح نموده اند به چه ماده ای باز می گردد؟ ممکن است بگویید این صورت قیاسی جزو یقینیات است یعنی جزو مواد برهانی می باشد، (جزء ۶ تا ماده یقینی) در حالیکه صورت بندی قیاس یک امر نظری است نه بدیهی! پس ماهیتاً جزو امور عقلی قرار می گیرد لذا جزو 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 می باشد و قضایای همچون اصل اجتماع و ارتفاع تقیضین در آن وجود دارد)، محسوسات، مشاهدات، مشهورات نیست؛ پس تنها

ماده‌ای که می‌ماند حدسیات است که ابتدا به نظر می‌رسد صورت قیاسی جزو این ماده باشد (به غیر از فطریات) اما از آنجایی که در تعریف حدس تکیه به قیاس شده و این امر موجب دور می‌شود، نمی‌توان صورت قیاس را تحت این ماده قرار داد. ممکن است بگویند که بداهت شکل اول به اولیات باز می‌گردد؟ در پاسخ اینکه اولیات مربوط به فلسفه منطقی است که در آن بخش از ملازمات عامه، هوویت، اجتماع و ارتقاع نقیضین بحث می‌شود؛ لذا قضیه شکل اول از آن خروج موضوعی دارد. بنابراین صورت قیاس ماداً از محسوسات، مجربات، اولیات، متواترات، قضایای مقرون به حد و وسط، حدسیات خارج است اما در قضایا مقرون به حد و وسط و حدسیات، از آنجایی که دارای قیاس مستتر است، مجربات نیز از آنجایی 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 ماداً وحدت داشته و ملازمه عام برقرار می‌باشد مانند قضیه حالت دارم پس واقعیتی 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 استقراء. در این قسمت به این نتیجه رسیدیم که جایگاه صورت سازی به عنوان یک ماده از جمله ۶ دسته مواد بدیهی و ضروری نیست، بلکه از جمله نظریات می‌باشد.

دوم: اینکه می‌دانیم ماده سازی عام مانند تولید کلی سازی، نسب اربعه 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 جزو کدامین دسته از مواد قرار می‌گیرد؟ در این قسمت نیز حداقل می‌بایستی منطق جزو ضروریات یا ۶ دسته مواد بدیهی قرار گیرد در حالیکه جزو 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 بایستی کل منطق را مادناً هم عرض با سایر مواد قرار داد در حالیکه منطقاً مادناً بایستی شامل و حاکم بر موادی که خود تولید کرده است باشد!

در بررسی مواد نیز 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 ارایه 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!

۲. ضرورت وجود پایگاه نفس الامریه برای کلیه مواد و صور آنها
در این قسم در صدد اثبات دو مطلب در مورد نفس الامر هستیم: اول: آنکه نفس الامر بعنوان پایگاه کلیه صور و مواد بایستی بالغیر و متولی باشد یعنی به درون حالات روانشناختی انسان و عقل او باز نگردد و دوم: آنکه 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 بایستی از آنها تحلیل ارایه دهد.
سابقاً گفتیم که هم در صورت بندی و ماده سازی یا بدیهیات و نظریات و کلاً در همه

امور خطاپذیری عقل امری محرز بوده و بایستی 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 حالیکه 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 بنخواهیم 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 بایستی 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 ماداً و چه در حس و غیر حس و باید متولی به قواعد ریاضی نفس الامریه باشد. به عبارت دیگر خود عقل برای خودش حکم و اذعان می‌نماید که بایستی متولی بالغیر بوده و تبعیت نماید، بنابراین منطقیین باید نفس الامر را به نوعی تعریف نمایند که ایجاد ظلمت، خطا و شک را تحلیل و تعریف نماید به عبارت دیگر بایستی اصل قوه اختیار و اراده ابتدا مورد تحلیل قرار گرفته تا معنا و حد و حدود نفس الامر مشخص شود، علاوه بر این امور بایستی این نفس الامر 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 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 نفس الامریه معرفی نمود بلکه بایستی بین این مواد و صورت ارتباطی باشد که به یک وحدت نفس الامریه باز گردد و در این وحدت نیز بالغیر بودن و تولی اصالت دارد، نه عنایت و خود اتکایی حصولی، حضوری (روانشناختی) البته همان گونه که اشاره شد نه اینکه برای انسان یقینی که خطا پذیر باشد به وجود نمی‌آید بلکه ر ما در ابتدای ساخت منطق هستیم بایستی 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 نفس الامریه شرط صحت مواد و صورت‌ها معرفی کرد؟ این پایگاه هر چه که باشد این مطلب را تمام می‌نماید که بایستی این پایگاه بالغیر و متولی باشد نه علم خطا ناپذیری 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 نفس

الامر (درون و بیرون انسان) بایستی نفس الامر از اختیار اراده انسان تحلیل ارایه 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 منطق سازی 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 ماداً و صورتاً به نفس الامر باز می‌گردند و ارزش و استحکام آنها به همین نفس الامر باز می‌گردد؛ ممکن است بگویید که چگونه ما مواد و صور را از خارج اخذ می‌نماییم؟ در پاسخ اینکه باید ابتدا 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 ماده سازی و صورت سازی محسوب می‌شوند؛ «گمانه» مربوط به وضع حال و تطرق احتمالات است، که متاثر از محیطهای تاریخی، تکوینی و اجتماعی است. «گزینش» نیز مربوط به وضعیت حال به آینده است یعنی مطلوبیت‌هایی که برای آینده خود طراحی نموده است، و «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 صورتی قرار می‌گیرد لذا نمی‌توان دسته‌بندی موجود از مواد را که استقرایی و بدون طبقه‌بندی انجام یافته است را پذیرفت! □