



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

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

جمع‌بندی مباحث دور اول و دوم

پژوهش تطبیقی بر معرفت‌شناسی «ا»

موضوع: ترسیم ۹ نمودار در تحلیل معرفت‌شناسی بر اساس نظامات استخراج‌شده

جایگاه در نمودار: مکانیزم پیدایش مبنا و معیار صحت در معرفت‌شناسی منطق صوری

مرحله: اول نوع پژوهش: کتابخانه‌ای نوع محصول: نهایی

سرپرست پژوهش: محبت‌الاسلام و المسلمین صدوق

همکاران: محبت‌الاسلام موسوی‌موشم، برادر علیرضا انجم‌شعاع و محبت‌الاسلام (روح‌الله صدوق)

حسینیه
اندیشه

تاریخ پژوهش: زمستان ۱۳۸۰

بروزگار

با همکاری:

- مسئول گزارش: سید مهدی موشح
- مدیر اجرایی: روح الله صدوق
- ضبط جلسات: روح الله صدوق
- نمودارها: سید مهدی موشح
- تهیه ی متن گزارشات: علیرضا انجم شعاع
- مدیر جلسات بحث: روح الله صدوق
- تجزیه کنندگان فیش:
- مقدمه: روح الله صدوق
- مرحله ی ۱: روح الله صدوق
- مرحله ی ۳: علیرضا انجم شعاع
- مرحله ی ۵: علیرضا انجم شعاع
- مرحله ی ۷: سید مهدی موشح
- مرحله ی ۱۱: علیرضا انجم شعاع

مقدمه

جهت انجام این پژوهش مراحل ذیل طی شده است:

۱. مطالعه ی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مقاله های ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸ و ۹ که مرتبط با مباحث علم و معرفت می باشند.
۲. تجزیه ی مقالات ۳، ۴ و ۵ که موضوعاً بحث شناخت شناسی را متکفل اند.
۳. طراحی جداول گزارشی و تحلیلی منطق صوری و معرفت شناسی.
۴. انتخاب نه‌ایة الحکمة به عنوان متن پژوهش به جهت اعتبار علمی آن.
۵. انتخاب فصول روشی نه‌ایة (مقدمه و مراحل ۱، ۳، ۵، ۷ و ۱۱).
۶. تجزیه این مراحل و فصول به طور کامل.
۷. تقسیم فیش ها به سه دسته ی «تعریف، تقسیم و برهان».
۸. نوشتن «نوع، جنس و فصل» در تعاریف، «مقسّم، اقسام و حیثیت» در تقسیمات و «صغری، کبری و نتیجه» در براهین.
۹. جدا نمودن فیش های روشی از فیش های فلسفی.
۱۰. بحث بر روی تک تک فیش ها و تطبیق با جداول گزارشی.
۱۱. بهینه سازی جداول با فیش های یافته شده.

روش کار

روش تولید شده جهت پژوهش تطبیقی به قرار زیر می باشد:

۱. انتخاب متن مورد تأیید و قابل قبول جهت ارائه به دیگران.
۲. فیش زدن و انتخاب عنوان برای هر فیش.
۳. طبقه بندی فیش ها در سه سطح «تعریف، تقسیم و برهان».
۴. نوشتن «نوع، جنس و فصل» در تعاریف، «مقسّم، اقسام و حیثیّت» در تقسیمات و «صغری، کبری و نتیجه» در براهین.
۵. جدا کردن فیش های مرتبط با موضوع از فیش های غیر مرتبط.
۶. تنظیم «نظام تعاریف»، «نظام حیثیّات» و «نظام کبریات و صغریات».
۷. طبقه بندی گزاره های موجود در این سه دسته در سه سطح «اصلی، فرعی و تبعی» با توجه به «نوع» در تعاریف، «مقسّم» در حیثیّات و «موضوع» در کبریات و صغریات.
۸. جایگذاری عناوین اصلی (که عناوین فرعی و تبعی تحت آن ها قرار دارند) در جدول ۲۷ خانه ای به عنوان جدول گزارش.
۹. تحلیل عناوین و گزاره های به دست آمده از این گزارشات و ارائه ی جدول نقد و نقض.

مکانیزم پیدایش مبنا و معیار صحت در معرفت‌شناسی منطقی صوری اصالت شیئی (وجود یا ماهیت)

۱

انحصار نسبت اندراجی به عنوان حدّ معقول منطق صوری



پیدایش تصورات بر اساس علیت

۳ و ۲

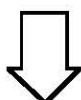
عقل در برخورد با واقعیت دو حیثیت وجود و ماهیت را انتزاع می‌کند.

فعل اول:

ماده‌سازی (اعتبار عقل)

وجه اشتراك و وجه اختلاف

یا عقل در برخورد با ماهیت دو حیثیت جنس و فصل را انتزاع می‌کند.



۴

کشف ضابطه برای حکم دادن در منطق صوری.

ضابطه حمل: ۱- وجه اتحاد

۲- وجه اختلاف



تصدیق عقلانی بر اساس علیت

۵

عقل حکم می‌دهد:

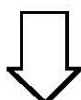
ماهیت وجود نیست. { جمع نشدن بالاجمال = تقابل
وجود ماهیت نیست.

واقعیت ماهیت است. { جمع شدن بالاجمال = هوهویّه
واقعیت وجود است.

یا جنس فصل نیست. { جمع نشدن بالاجمال = تقابل
فصل جنس نیست.

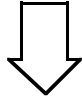
ماهیت جنس است. { جمع شدن بالاجمال = هوهویّه
ماهیت فصل است.

فعل دوم:
صورت بندی



۶

عقل برای جلوگیری از خطا معیار صحّت در سنجش می دهد، که
یقین تبدیل به شك نشود.
بدین ترتیب نسبت بین سنجش و حالت ملاحظه شده است.



۷

تقسیم قضایای منطقی از حیث افراد



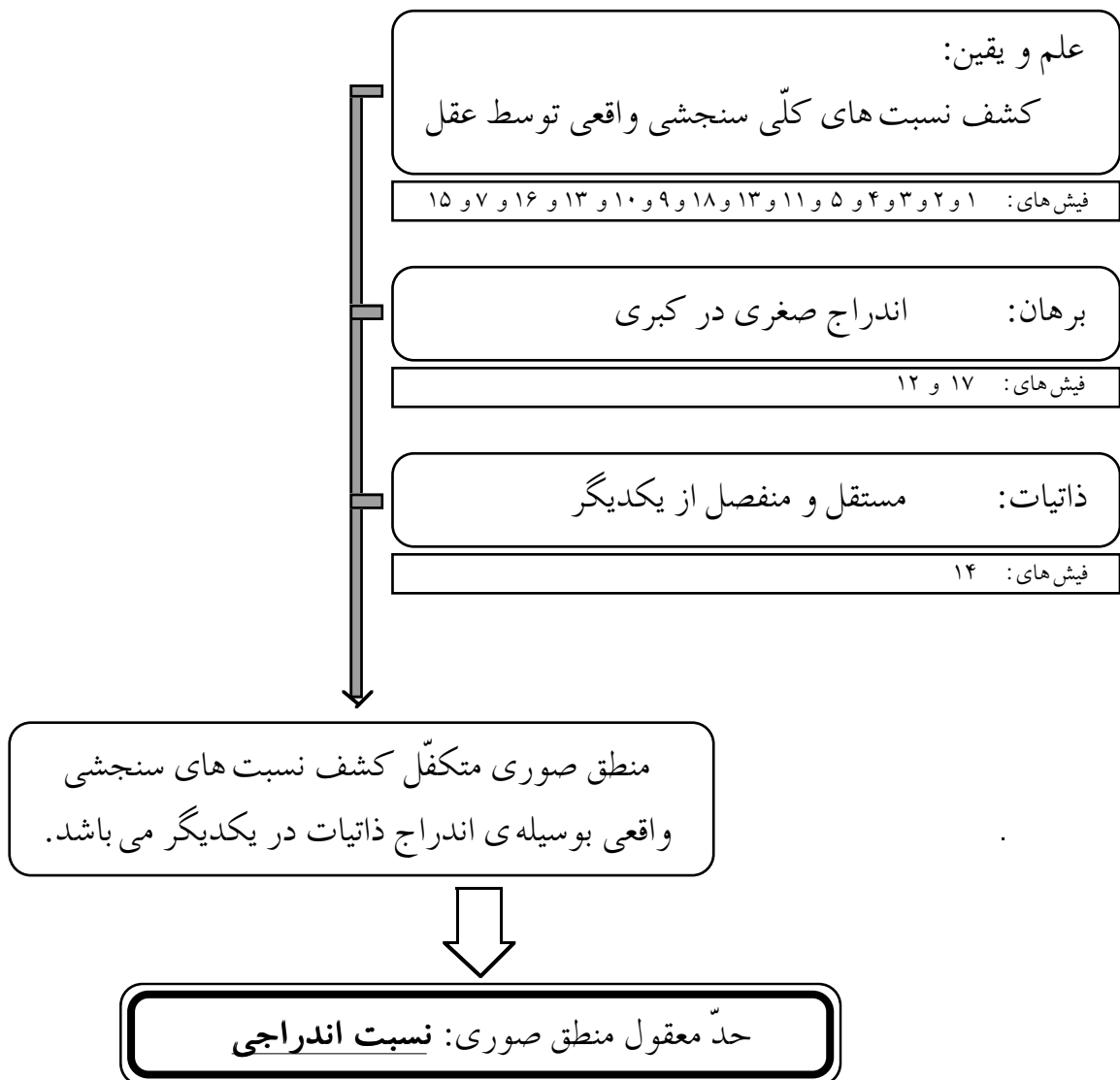
۸

تقسیم قضایای منطقی از حیث صورت حمل



۹

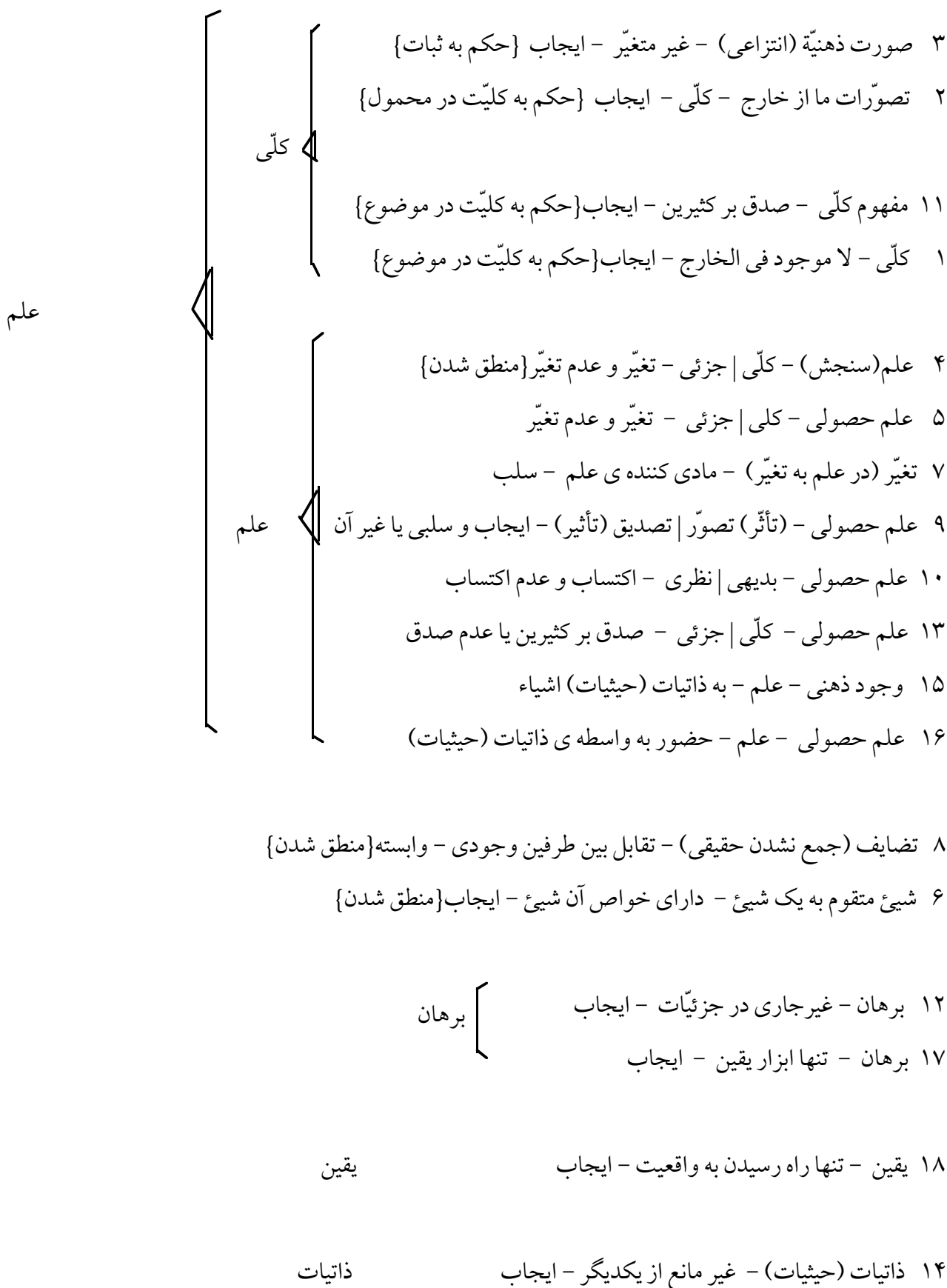
تقسیم قضایای منطقی از حیث ماده ی حمل



تحلیل منطق صوری (نهایه الحکمه) - گزارش ۱

ایجاب {تعریف کلی}	لا موجود فی الخارج	کلی	ک	۵-۳	۱
ایجاب	کلی	(بعض) تصوّرات ما از خارج	ص	۵-۳	۲
ایجاب	غیر متغیّر	صورت ذهنیّه (انتزاعی)	ک	۱۷ ۶-۱۱	۳
تغیّر و عدم تغیّر {منطق شدن}	کلی جزئی	علم (سنجش)	ق	۳۸-۱۱	۴
تغیّر و عدم تغیّر	کلی جزئی	علم حصولی	ق	۳۶-۱۱	۵
ایجاب {منطق شدن}	دارای خواص آن شیء	شیء متقوم به یک شیء	ک	-۱۱	۶
سلب	مادی کننده ی علم	تغیّر (در علم به تغیر)	ک	۳۷-۱۱	۷
وابسته {منطق شدن}	تقابلی که طرفین وجودی	تضایف (جمع نشدن حقیقی)	ت	۳۹-۷	۸
ایجاب و سلبی یا غیر آن	(تأثر) تصوّر تصدیق (تأثیر)	علم حصولی	ق	۴۳-۱۱	۹
اکتساب و عدم اکتساب	بدیهی نظری	علم حصولی	ق	۴۵-۱۱	۱۰
ایجاب {اندراج حاکم بر	صدق بر کثیرین	مفهوم کلی	ک	۱۸ ۳-۱۱	۱۱
{حمل}					
ایجاب	غیر جاری در جزئیات	برهان	ص	۴-م	۱۲
صدق بر کثیرین یا عدم صدق	کلی جزئی	علم حصولی	ق	۲۸-۱۱	۱۳
ایجاب	غیر مانع از یکدیگر	ذاتیات (حیثیات)	ک	۶۳-۱۱	۱۴
به ذاتیات (حیثیات) اشیاء	علم	وجود ذهنی	ت	۱-۳	۱۵
حضور به واسطه ی ذاتیات	علم	علم حصولی	ت	۲-۱۱	۱۶
(حیثیات)					

کیفیت تبدیل گزارشی به نمودار - گزارشی ۱



مکانیزم پیدایش حدمعقول در معرفت‌شناسی منطق صوری

(جدول ۱)

پیش‌نویس اول: ۱۳۸۱/۱/۲۵

تنظیم: انجم شعاع

پیشگفتار

در این دوره از مباحث ما به دنبال تبیین نحوه افعال درونی و بیرونی عقل در نگرش انتزاعی هستیم تا بتوانیم با کنکاش در نسبت‌های آن ابتدا با حد عقلانیت این دستگاه آشنا شده و در نهایت کلیه طبقه بندی‌ها و احکام صادره آن را بر اساس آن حد معقول تبیین نمائیم این رهاورد را ما از طریق گزارشات کتاب نه‌ایه الحکمه و کتب منطقی مستند می‌نمائیم.

۱- تبیین اجمالی حرکت عقل در منطق صوری (اجزاء و نسبتها)

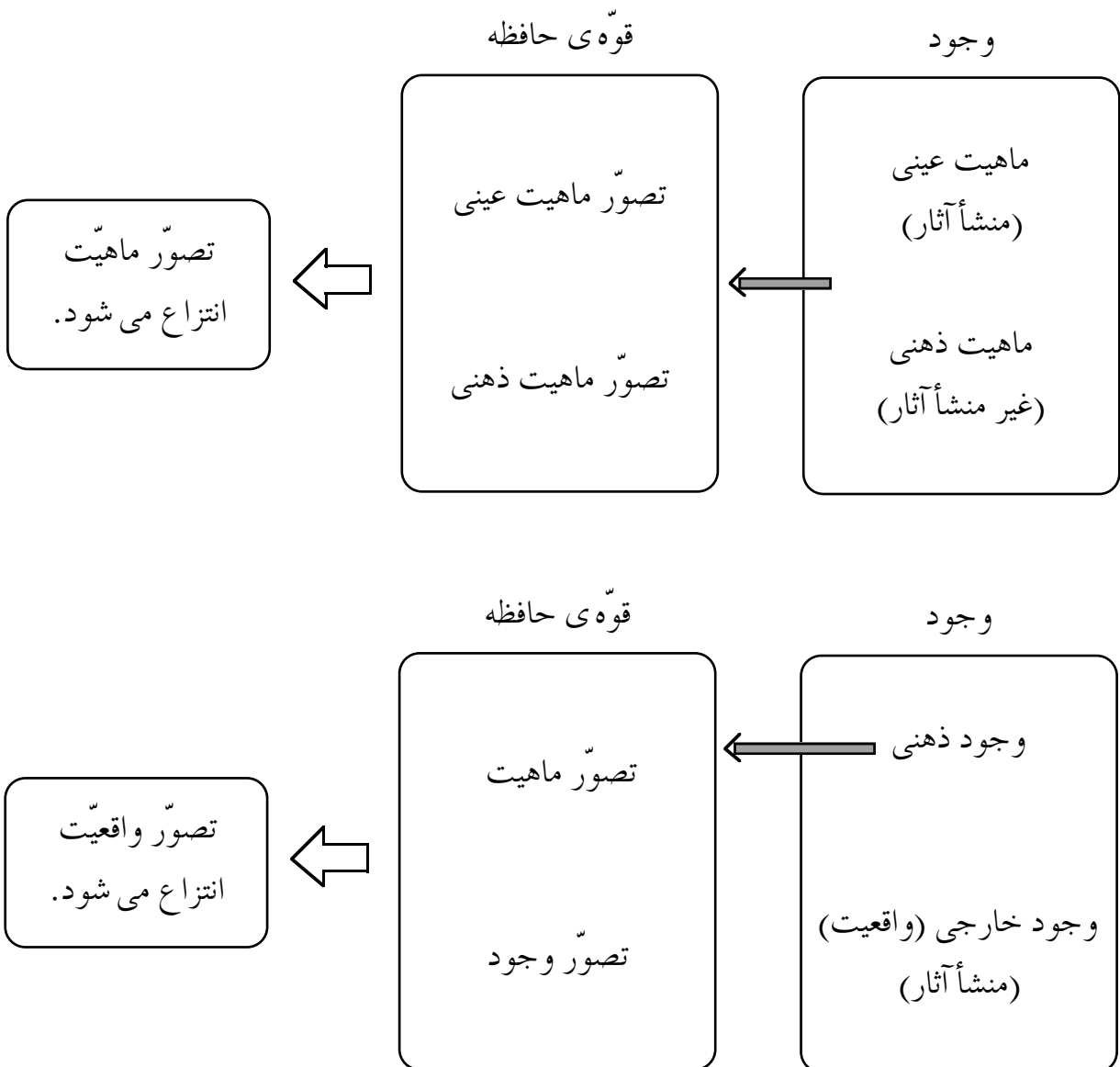
اما آنچه مربوط به این جدول است حد اجمالی سنجشی بالاعم منطق صوری است در این مبحث بیشتر به دنبال تبیین حدمعقول تعریف علم در منطق صوری و تفاوت آن با منطق شدن می‌باشد هر چند به طور مستقیم به منطق شدن نخواهیم پرداخت مطلب را اینگونه آغاز می‌کنیم که عقل فعالیت و حرکت داشته و حرکت او چیزی جز ارتباط برقرار کردن بین معلومات انتزاع شده در نزد خود نیست. معلوماتی که در خزانه ذهن محفوظ بوده و عاری از هرگونه حکمی می‌باشند. عقل به مقایسه و سنجش معلومات انتزاع شده پرداخته (معلوماتی را که از طریق اتصال با خارج می‌یابد) آنها را با دو فرض مورد مذاقه قرار می‌دهد. فرض اول را تغییر و فرض دوم را ثابت می‌نامد. تغییر را به معلومی که اتصال با خارج داشته و فقط بر یک چیز صادق است نه چند چیز (۴-۵) و در مقابل آن ثابت که بر افراد کثیری صدق میکند (۳-۱۱-۱). پس از دستیابی عقل به این مفروضات سیر حرکت خود را ادامه می‌دهد اما این بار بین معلومات و صور ذهنیه عقل می‌بیند که صور در نزد خود حیثیاتی بوده اند که از خارج انتزاع شده اند این حیثیات در واقع ذواتی هستند مستقل و معنی برای یکدیگر ندارند (۱۴-۱۵-۱۶) - مثلاً صورت ذهنیه انسان - حیوان - جماد هر کدام از نوعانی خاص انتزاع شده اند و معنی نسبت به هم ندارند هر چند ما علم به تغییر داریم اما این سبب مادی شدن آن نمیشود (فیش ۷). عدم تغییر و صدق آنها بر افراد کثیر موجب ارتباط برقرار کردن عقل با آنها و در نهایت ایجاد نسبت بین آنها میگردد که صدق آنها بر افراد کثیر در واقع اندراج حاکم بر حمل می‌باشد (فیش ۱۱)

ایجاد نسبت عقل برای معلومات در نزد خود بامندک کردن (مندرج) آنها در یکدیگر صورت میگیرد. و آنرا (نسبت اندراجی) مینامد. نسبت اندراجی ذاتا کلی بوده و لازمه آن قرار گرفتن ذاتیات مستقل و منفصل در نزد یکدیگر است و به یقین (تنها راه رسیدن به واقعیت) منتهی می شود (فیش ۱۲-۱۷-۱۸). بنابراین عقل نسبت اندراجی را قاعده ای عام و مسلم برای رسیدن به مطلوب بکار می گیرد عقل نسبت اندراجی را در قالب قیاسی قرار داده و آن را در تعریف قیاس وحد منفصل سایر طرق تمثیلی واستقرائی قرار میدهد. در تعریف قیاس میگوید قول مولف من قضایا متی سلامت لزم عنه قول آخر. کلمه لزم عنه: توضیح این مطلب است که تالیف قضایا از مقدمات و برقراری نسبت لذاته از نسب اندراجی متابعت کرده و تبعیت آن گزاره دیگری را به دنبال دارد. متابعتی که در هیچ یک از طرق تمثیلی واستقرائی ملاحظه نمی شود. نسبت اندراجی تنها در یک ارتباط صوری و شکلی اعمال نمی شود بلکه از ارتباط عمیقی که اساس و شاکله قیاسات و براهین را تشکیل میدهد برخوردار است. نسبت اندراجی در قیاس (ان العمده فی کل قیاس هر حد الوسط) موجب علاقه مولفه بین اکبر و اصغر شده و موصل به نتیجه میگردد. و در برهان عله یقین به نتیجه است حال اگر حد وسط عله ثبوت اکبر برای اصغر نیز باشد آن را برهان (لمی) و در غیر این صورت (انی) میگویند بنابراین نسبت اندراجی (حد وسط) یقینی نمودن نتیجه ها و علیتی شدن صغریات و کبریات را اعمال میکند لذا نسبت اندراجی با اشراف بر یقین محدوده معقولیت خود را معین مینماید.

۲- چگونگی حرکت عقل در تعریف بدیهی علم (سنجش بالاعم)

پس از شکل گیری نسبت اندراجی و تبیین مکانیزم پیدایش حدمعقول بر اساس آن از طرفی عقل بعض معلومات در نزد خود را حاضر و بدون اکتساب و بعض دیگر را غائب و اکتسابی یافته (۱۰) و خود را متکلف برقراری نسبت بین آنها اکتسابات می داند دسته اول را بدیهی و دسته دوم را نظری مینامد. نظریات را گاهی موضوعا و گاهی محمولا ملاحظه میکند موضوعا: حیث ثبات و تغیر (کلیت و جزئیت) (فیش ۱۳)

محمولا: یا تاثراتی بدون حکم ایجاب و سلب و یا تاثراتی با حکم ایجاب و سلب (فیش ۹) اولی را تصور و دومی را تصدیق و هر کدام را به بدیهی و نظری تقسیم می کند.



مکانیزم پیدایش حیثیات و وجه اشتراک و وجه اختلاف توسط عقل

(جدول ۲)

پیش نویس اول ۸۰/ ۱/ ۲۷

تنظیم: انجم شعاع

در ادامه بررسی حد معقول معرفت شناسی منطق صوری مطرح شد که، عقل حیثیاتی را از خارج انتزاع کرده و خود را متکفل برقراری نسبت بین آنها می داند. چگونگی ایجاد نسبت عقل و اشراف آن بر حیثیات، مطالبی بود که در گزارش جدول ۱ توضیح داده شد. دانستیم که معلومات فی الجمله، عقل را متاثر کرده و عقل نسبت به آنها محرک می باشد. محرک بودن عقل همان قدرت سنجشی آن نسبت به معلومات می باشد. قدرت سنجشی چیست؟ و مکانیزم پیدایش آن به چه صورتی است که، عقل متاثر شده و به دنبال آن عقل این توانایی را دارد که ایجاد نسبت نماید؟ سوالی است که پاسخ به آن محتوای گزارش را تشکیل می دهد.

عقل حیثیات را از خازج (ذهنی - عینی) انتزاع کرده و آنها را در خزانه خیال قرار می دهد (حرکه العقل من المشکل الی معلومات المخزونه عنده) و در وقت مناسب آنها را از خزانه خیال فرا می خواند، ملاحظه آنها به این گونه است که از آنها وجه اشتراک گیری کرده و اختلافات رابه کنار می گذارد، به عنوان مثال زید- عمرو- اسب و را وجه اشتراک گیری کرده و انسان و حیوان را، وجه اشتراک مصادیق فوق می داند و در ادامه سیر اشتراک گیری خود را تا رسیدن به مفاهیم وجود و ماهیت دنبال می نماید (سیکل معقولات اولیه و ثانویه)

اینکه عقل قدرت اینگونه حرکت را داشته باشد (وجه اشتراک گیری) معرفت قدرت سنجشی آن می باشد. اما عامل مهم در تبیین قدرت سنجشی عقل مناشی و پایگاههای وجه اشتراک گیری و وجه اختلاف گیری حیثیات می باشد. زیرا ما به دنبال تبیین وحدت منطقی حد حرکت عقلانی عقل هستیم (وحدت منطقی یعنی ملاحظه حیثیات - اوصاف - و موضوع منطقی) در مکانیزم وجه اشتراک عقل حیثیت ثبات و تغیر را ملاحظه کرده حیثیاتی را بعنوان ذوات (لا یتعلل و لا یتغیر) و حیثیاتی را بعنوان ذاتی (اثار منتزع از ذات) می نامد. عقل برای دریافت مکانیزم واحدی در وجه اشتراک نسبت ذات و ذاتی را بیکدیگر می سنجد، گاه این نسبت را ثبوتی و گاه اثباتی ملاحظه می کند.

سطح ثبوتی:

ثبوت ذاتی برای ذات ضروری و علیتی است، یعنی پیدایش حیثیات مستوقف بر ذات است (کشف علیت پائینی فیش ۸)

سطح اثباتی :

ثبوت ذاتی مقدم بر ثبوت ذات است (کشف علیت بالائی فیش ۹) یعنی تا اثار نباشد به اثر مستقل نمیشیریم تا جنس و فصل نباشد، به نوع دست نمی یابیم. ذاتیات غیر مانع از یکدیگر هستند (فیش ۱۱) زیرا منشاء انتزاع آنها واحد است. ذاتی انتزاع شده از ذات است (فیش ۱۰) حال اگر مکانیزم ذات و ذاتی را از پایگاه یک دستگاه منطقی مورد مذاقه قرار دهیم نقطه شروع این حرکت ازعام ترین مفاهیم آن دستگاه خواهد بود. یا آن مفهوم کلی وجود (بسیط و عامترین مفهوم فیش ۱۲، ۱۳) است و یا ماهیت کلی.

بر اساس هر پایگاه تحلیل از ذات و ذاتی ارائه می شود :

در اصاله وجود : وجه مشترک منشاء انتزاع حیثیات واقعیت و دراصاله ماهیت : وجه مشترک منشاء انتزاع حیثیات ماهیت (نوع) است. کثرت حیثیات انتزاع در مبناى اول وجود (وجه اشتراک) و ماهیت (وجه اختلاف) و در مبناى دوم : جنس (وجه اشتراک) و فصل (وجه اختلاف) است. لذا وجه مشترک منشاء انتزاع حیثیات هر دو دستگاه { ذات } . و وجه مشترک نفس حیثیات انتزاع شده هر دو دستگاه { ذاتی } است.

اینکه وجود را از حیث ذهنی و خارجی تقسیم میکنیم به این دلیل است که وجه اشتراک آنها در حیث ترتب و عدم ترتب آنهاست (فیش ۶) یا اینکه نسبت وحدت را به وجود تساوی می گیریم، بعلت واحد بودن منشاء انتزاع آنهاست (فیش ۷)

نوع را موضوع منطقی و جنس فصل را اوصاف کثیر حیثیتی ان می نامیم، به عله آن است که حیثیات انتزاع شده وجه مشترکی به نام ذاتی دارند که خود از نوع انتزاع شده است. جنس را به ذاتی که مشترک در چند نوع (فیش ۲) و فصل را به ذات مختص یک نوع و تقسیم آن به فصل منطقی (حیثیت اعم و اخص) و فصل اشتقاقی (تمام حیثیت نوع) می نامیم، همگی به این عله است که عقل در برخورد با ذوات، کثرت حیثیات ذاتی را انتزاع کرده و با بکارگیری قواعد تقسیم و تعریف دستگاه منطقی خود را تنظیم می کند. از اینجاست که منطلق دانان در تعریف مقبول خود از ذاتی می گویند: *الذاتی هو المحمول الذی یؤخذ فی حد الموضوع او الموضوع او احد مقوماته یؤخذ فی حده* (یعنی ذاتی محمولی است که در حد { تعریف { موضوع ماخوذ است و یا آنکه موضوع یا یکی از مقومات ان در حد { ذاتی } اخذ شود.

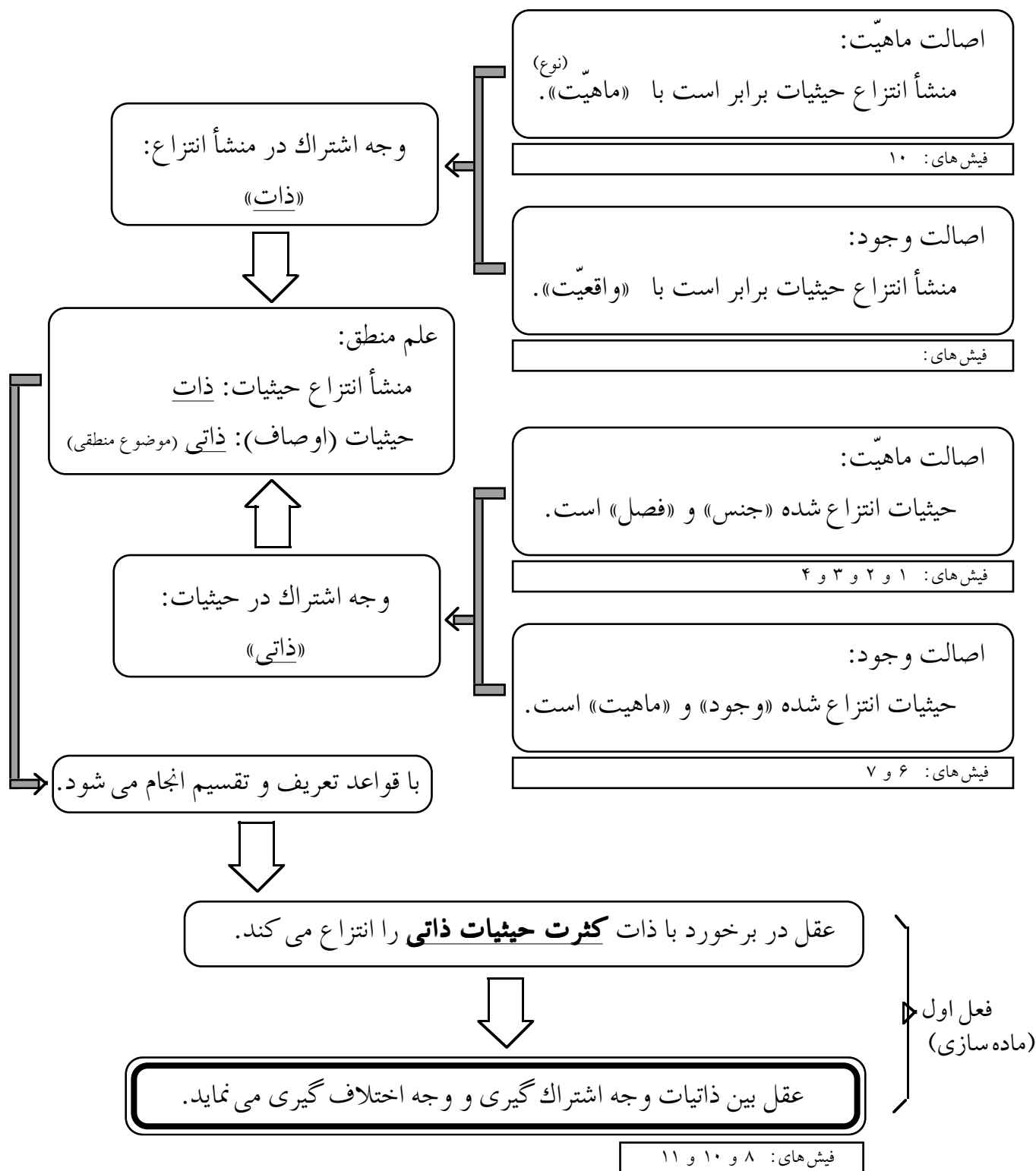
بنابراین مکانیزم پیدایش وجه اشتراک گیری در یک دستگاه دو فرض دارد :

فرض اول : وجه اشتراک منشاء انتزاع حیثیات { ذات }

فرض دوم : وجه اشتراک نفس حیثیات انتزاع شده { ذاتی }

با این نساوت که در فرض اول : وجه اشتراک منشاء کثرت حیثیات ذاتی را دریافت می کنیم. و در فرض دوم : وجه اشتراک حیثیات (اوصاف) را که خود موضوعات منطقی یک دستگاه را تشکیل می دهند، زیرا که حد معقول منطلق صوری یعنی کشف نسبتهای سنجشی واقعی ریشه در ملاحظه اوصاف و ذاتیات و موضوع منطقی دستگاه انتزاعی دارد.

مکانیزم پیدایش حیثیات به وسیله‌ی
وجه اشتراك گیري و وجه اختلاف گیري عقلانی



تحلیل منطق صوری (نهایه الحکمه) - گزارش ۳

۱	۵-۵۷ ك	نوعیت نوع	محفوظ به فصل	ایجاب {فصل معرف وجه اختلاف است}
				{موضوع در اصالت ماهیت است}
۲	۳۶-۵ ت	جنس	ذاتی	مشترك در چند نوع {اصالت ماهیت}
۳	۳۶-۵ ت	فصل	ذاتی	مختص یک نوع {اصالت ماهیت}
۴	۵۴-۵ ت	فصل منطقی	حیثیت	اخص و اعرف {اصالت ماهیت}
۵	۵۶-۵ ص	فصل اشتقاقی	تمام حیثیت نوع (جمع کمی فصل منطقی)	ایجاب {تحت قبلی تحلیل دارد}
۶	۱۱-۳ ق	وجود	ذهنی خارجی	ترتب و عدم ترتب آثار {اصالت وجود}
۷	۴۹-۷ ص	نسبت وحدت (وجه اشتراك) به وجود	تساوی	ایجاب {اصالت وجود}
				{وحدت فلسفی یا منطقی؟! وحدت منطقی وجه اشتراك است. مراجعه به فیش}
۸	۳۰-۵ ك	ثبوت ذاتی برای ذات	ضروری	ایجاب {پیدایش تصورات براساس علیت}
				{ضرورت: قانونی حاکم بر شیئی در نفس الامر است. کشف علیت پایینی}
۹	۳۲-۵ ك	ثبوت ذاتی	مقدم بر ثبوت ذات	ایجاب
				{یعنی تعریف به آثار می دهید و تا آثار نیاید به اثر پی نمی بریم. جنس و فصل آثارند. کشف علیت بالایی}
۱۰	۳۴-۵ ك	ذاتی	انتزاع شده از ذات	ایجاب
				{جنس و فصل دو حیثیت انتزاع شده هستند، در اصالت ماهیت}
۱۱	۶۳-۱۱ ك	ذاتیات (حیثیات)	غیر مانع از یکدیگر	ایجاب
				{ذاتی حیثیتی است که از نوع انتزاع می شود}
۱۲	۵-۷ ص	کلی وجود	بسیط	ایجاب
۱۳	۶-م ك	وجود	عام ترین مفهوم	ایجاب {بر مبنای اصالت وجود}

کیفیت تبدیل گزارشی به نمودار - گزارشی ۳

- ۱ نوعیت نوع - محفوظ به فصل - ایجاب
- ۲ جنس - ذاتی - مشترك در چند نوع
- ۳ فصل - ذاتی - مختص یک نوع
- ۴ فصل منطقی - حیثیت - اخص و اعرف
- ۵ فصل اشتقاقی - تمام حیثیت نوع - ایجاب
- ۶ وجود - ذهنی | خارجی - ترتب و عدم ترتب آثار
- ۷ نسبت وحدت به وجود - تساوی - ایجاب
- ۸ ثبوت ذاتی برای ذات - ضروری - ایجاب
- ۹ ثبوت ذاتی - مقدم بر ثبوت ذات - ایجاب
- ۱۰ ذاتی - انتزاع شده از ذات - ایجاب
- ۱۱ ذاتیات (حیثیات) - غیر مانع از یکدیگر - ایجاب
- ۱۲ کلی وجود - بسیط - ایجاب
- ۱۳ وجود - عام ترین مفهوم - ایجاب

مکانیزم کشف ضابطه های حمل در منطق صوری

(جدول ۳)

پیش نویس اول ۸۰ / ۱ / ۲۸

تنظیم : انجم شعاع

فهرست

مقدمه

۱- روش تعریف از اشیاء در منطق صوری

۲- روش استدلال در منطق صوری

۳- حمل و ضوابط آن در منطق صوری (جدول ۳)

مقدمه

از مطالعات گذشته به این نتیجه رسیدیم که ، حد معقول معرفت شناسی منطق صوری ارتباط تنگاتنگی با تحلیل حرکت سنجشی عقل دارد . در این راستا توان انتزاعی عقل از حیثیات (مکانیزم وجه اشتراک) و چگونگی ایجاد و اندراج نسبتهای واقعی یقینی را توضیح دادیم . حال شرحی را از مطالب گذشته منور کرده و در ادامه به موضوع اصلی (گزارش جدول ۳) می پردازیم .

اولین خصلت 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 (پائین به بالا) صورت می گیرد ، یعنی از کثرتها شروع میشود ، ابتدا مابه اشتراک هر صنف از اشیاء مشخص میشود سپس مابه اشتراک بین ما به اشتراکهای هر صنف معین شده و آن را (نوع) می نامد ، سپس مابه اشتراک انواع مختلف تا رسیدن به عامترین مفهوم ما به اشتراک ادامه می یابد .

گاه این سیر (را از بالا به پائین) صورت می گیرد ، به این صورت که از عامترین مفهوم شروع شده و با ضمیمه کردن قیود متباینه به آن مفهوم ، دایره آن ضیق میشود ، که تا رسیدن به جزئی ترین مفهوم این ضمیمه کردن ادامه می یابد .

اساسا مابه 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 آنها 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 میگیرد)

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 گاه آنها را از بالا به پائین (کشف علیت بالائی) و گاه از پائین به بالا (کشف علیت پائین)

گزاره هائی از قبیل : پیدا ایش حیثیات متوقف بر ذات است یا تا آثار نباشد به اثر منتقل نمیشویم تا جنس و فصل نباشد به نوع دست نمی یابیم . گاه آنها را از ملاحظه منشاء پیدایش کثرت حیثیات ملاحظه می کنیم یا از درون دستگاه منطقی . در هر صورت مکانیزم ذات و ذاتی موجب پیدا ایش روش استدلال و صورت استدلال (قواعد تعریف و تقسیم) منطقی صوری گردیده است

۱- روش تعریف از اشیاء در منطق صوری

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 آنکه 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 میگویند : تعریف یا تعریف تام و یا تعریف ناقص است : تعریف تام آن است که ، تمام ذاتیات شی (جنس و فصل قریب) در تعریف بیان شود بر خلاف تعریف ناقص که از غیر ذاتیات در تعریف استفاده می شود .

۲- روش استدلال در منطق صوری

اصول موضوعه منطق صوری در باب روش استدلال هم بر مبنای ذات سازگار است ، چرا که در شکل اول برهان ذکر می کنند : ما یک موضوعی در صغری داریم که حد وسط به نحو یقینی بر آن حمل می شود که این محمول ذاتی موضوع می باشد .

سپس این ذاتی را موضوع قضیه کبری قرار داده وحد اکبر را بر آن حمل می کنیم ، که حد اکبر هم برای آن موضوع ذاتی و ثبوتش یقینی می باشد با کمی دقت می یابیم که این بیان با پیش اصالت ذات و لازمه اش ممکن است زیرا می گویند ذاتی داریم و این ذات لوازمی دارد و ما می خواهیم لوازم این ذات را بری آن ثابت نمائیم .

روش هم به این صورت است که ذات را موضوع قرار داده و یکی از لوازم پیش را برای آن بیاوریم ، بعد این لازمه بین خودش لازمه بین دیگری را به دنبال می آورد 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

۳- حمل و ضوابط آن در منطق صوری (جدول ۳)

از مقدمات گذشته به این نکته منتقل شدیم که ذاتیات تحت ذوات جامع قرار می گیرند. محمولاتی که ذاتی موضوعات هستند. حمل چیست و ضوابط آن چگونه است؟

در این مورد منطقیین می گویند: انا الحمل هو اتحاد بین شیئین، لان معناه ان هذا ذاك وهذا المعنى كما يتطلب الاتحاد بين الشيئين يستدعى (لازم دارد) المغايره بينهما. ليكونا الفرض ولولاها لم يكن الا شى واحدا لا شيئا وعليه، لا بد فى الحمل من الاتحاد من جهة والتغاير من جهة اخرى، كما يصح الحمل. ولذا لا يصح بين المتباينين اذ لا اتحاد بينهما ولا يصح حمل الشى على نفسه، اذ الشى لا يغاير نفسه. بنا بر اتحاد حیثیات مختلفه از يك حیثیت (فیش ۱)

۱- آن حیثیت چیست؟

افراد مختلفه تحت ذات قرار می گیرند (فیش ۱۳) خواه آن کلی طبیعی، منطقی، عقلی باشد.

۲- کلیت ذات چیست؟

اشتراک افراد در حیثیه انتزاع وان چیزی جز کلیت ذات نیست. (۱۰)

۳- وجه اشتراک و وجه اختلاف نفس حمل چه هستند؟

وجه اشتراک حمل، اندراج فرد در کلی و وجه اختلاف آن کثرت حیثیات ذاتی است. (فیش ۱۲)

۴- چرا اندراج فرد در کلی است نه اندراج در جزئیات؟

زیرا در اندراج لوازم یک ذات کلی بررسی می شود (فیش ۱۱)

۵- ضوابط حمل چه چیزهایی است:

کثرت وحدت، اندراج، کلیت (فیشهای ۱۲۷۹۸)

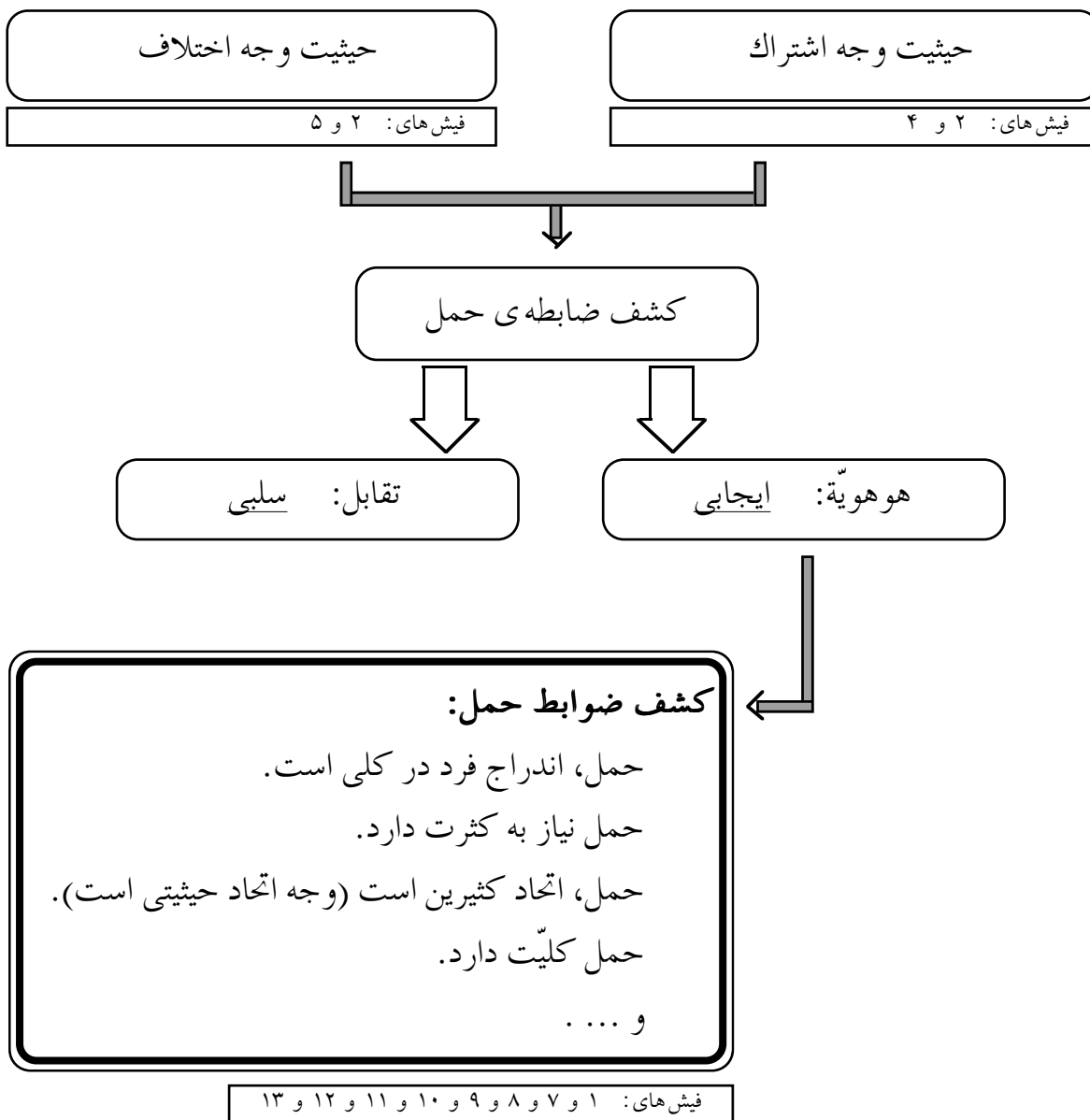
۶- حمل مفاهیم و ملاکات آن؟

حمل مفاهیم دارای یک وجه اختلاف (۲) و یک وجه اتحاد آن وحدت (غیر قابل تقسیم)

و وجه اختلاف آن کثره (قابل تقسیم) ۰ (فیش ۴-۵)

حمل مفاهیم گاه هو هویه (این همانی) و گاه غیر آن (تقابل)

هرگاه دو چیز از جهتی با هم اتحاد داشته و از جهتی اختلاف لازم آن اینست که یکی را بر دیگری حمل شود اگر چه حمل تنها در بعضی از اقسام اتحاد متعارف است و غیرت ذاتی یعنی میان دو چیز مستند به ذات خودشان بوده و به اقتضای خود یک جا جمع نشوند مانند نفس و اثبات. بنابراین مکانیزم ذات و ذاتی در نفس حمل و ضوابط آن نیز جریان دارد.



تحلیل منطق صوری (نهایه الحکمه) - گزارش ۲

۱	۷-۹ و ص	حمل	حکم به اتحاد مختلفین از یک حیث	ایجاب
۲	۷-۹ ک	حمل مفاهیم (هوهویه)	دارای وجه اتحاد و وجه اختلاف	ایجاب
۳	۵-۶۷ ک	وجود ناعتی (مانند فصول)	بدون ماهیت	ایجاب {معنی حیثیت، حیثیت بسیط است}
۴	۷-۳ ت	واحد (وحدت)	قابلیت انتزاع	غیر قابل تقسیم {وجه اتحاد}
۵	۷-۳ ت	کثیر (کثرت)	قابلیت انتزاع	قابل تقسیم {وجه اختلاف}
۶	۵-۶۶ ص	فصل	بسیط (بدون جنس و فصل)	ایجاب
۷	۱۱-۳ ۱۸ ک	مفهوم کلی	صدق بر کثیرین	ایجاب
۸	۷-۹ ک	اتحاد ماهیات بدون کثرت	بی معنا	ایجاب
۹	۱۱-۱۷ ک	اتحاد بدون کثرت	غیر قابل صدق	ایجاب
۱۰	۵-۱۳ ت	کلیت	اشترک افراد	در حیثیت (انتزاع)
۱۱	۴-م ص	برهان	غیر جاری در جزئیات	ایجاب
۱۲	۷-۱۱ ت	حمل	اتحاد: اندراج فرد در کلی	اختلاف حیثیتی
۱۳	۵-۳۴ ک	نسبت ذاتی و ذات	حمل اولی (وجه اتحاد: اندراج فرد در کلیت ذاتی)	ایجاب
۱۴	۱-۳ ت	وجود ذهنی	علم	به حیثیات اشیاء
۱۵	۱۱-۲ ت	علم حصولی	علم	حضور به واسطه ی حیثیات

کیفیت تبدیل گزارش به نمودار - گزارش ۲

- ۱ حمل - حکم به اتحاد مختلفین از یک حیث - ایجاب
- ۲ حمل مفاهیم (هوهویه) - دارای وجه اتحاد و وجه اختلاف - ایجاب
- ۳ وجود ناعتی (مانند فصول) - بدون ماهیت - ایجاب
- ۴ واحد (وحدت) - قابلیت انتزاع - غیر قابل تقسیم
- ۵ کثیر (کثرت) - قابلیت انتزاع - قابل تقسیم
- ۶ فصل - بسیط (بدون جنس و فصل) - ایجاب
- ۷ مفهوم کلی - صدق بر کثیرین - ایجاب
- ۸ اتحاد ماهیات بدون کثرت - بی معنا - ایجاب
- ۹ اتحاد بدون کثرت - غیر قابل صدق - ایجاب
- ۱۰ کلیت - اشتراك افراد - در حیثیت (انتزاع)
- ۱۱ برهان - غیر جاری در جزئیات - ایجاب
- ۱۲ حمل - اتحاد: اندراج فرد در کلی - اختلاف حیثیتی
- ۱۳ نسبت ذاتی و ذات - حمل اولی (وجه اتحاد: اندراج فرد در کلیت ذاتی) - ایجاب
- ۱۴ وجود ذهنی - علم - به حیثیات اشیاء
- ۱۵ علم حصولی - علم - حضور به واسطه ی حیثیات

مکانیزم پیدایش حکم در منطق صوری

(جدول ۴)

پیش‌نویس اول ۸۱/۱/۳۱

تنظیم: انجم شعاع

در ادامه تبیین حد معقول معرفت‌شناسی منطق صوری به بررسی مبحث حمل و ضوابط آن پرداختیم، گفته شد که مکانیزم حرکت عقل در دستگاه منطق صوری تکیه بر اصالت ذات و لوازم آن دارد، طریقه اخذ وجه اشتراک و ذوات جامع و چگونگی حمل ذات و ذاتیات بر یکدیگر و قواعد آن بررسی شد. حال می‌خواهیم به این مسئله بپردازیم که محمولات ذاتی آن موضوع از یک جهت اتحاد و از یک جهت اختلاف دارند یا بر آن موضوع حمل می‌شوند یا آن که بر عکس بر آن موضوع حمل نمی‌شود. آیا حمل مذکور تنها تصویری ساده را در نزد عقل ایجاد می‌نماید یا آنکه مسئله‌ای جدید مطرح است؟ محمولاتی که ذاتی یک موضوع هستند و کلیت ذات در حیثیات آن افراد مندرج است، حکم به آنها موجب تصدیق و اذعان نفس به مطابقت صورت متصوره با واقع می‌باشد؛ ادراک زوایا المثلث، و ادراک الزاویتین القائمین، و ادراک النسبه التساوی بینهما کلها (تصورات مجردة) لا يتبعها حکم و تصدیق اما ادراک ان هذا التساوی صحیح مطابق للحقیقه فی نفس الامر فهو (تصدیق) و کذا لک اذا ادركت ان النسبه فی الخبر غیر مطابقه للواقع. حکم چیست؟ و مکانیزم پیدایش و طرق کاربرد آن در قضایا چگونه است؟ مسائلی است که گزارش (جدول ۴) را به خود اختصاص خواهد داد.

۱- مکانیزم پیدایش حکم در منطق صوری

پیدایش حکم اساساً ریشه در حمل و قواعد آن دارد در توضیح این مطلب گفته شد که، لحاظ حیثیت وجه اشتراک و وجه اختلاف در حمل مفاهیم، یک وجه اشتراک و وجه اختلاف دیگری به نام (هوهو به و تقابل) ارائه می‌نماید در هوهو به کشف وحدت حیثیات و در تقابل کشف کثرت حیثیات رخ می‌نماید (۲۱). هرگاه دو چیز بلحاظ خودشان اقتضای جمع نشدن با یکدیگر داشته باشند مانند: تناقض و عدم و ملکه (جمع نشدن نسبی و مطلق فیش ۱۱۰۹) بر خلاف واحد و کثیر که تقابل آنها ذاتی نیست زیرا از جهتی بر یکدیگر حمل و از جهتی مختلف می‌باشند (۴).

در اینکه منشاء انتزاع حمل را چه بدانیم، حمل و به تبع آن حکم متفاوت خواهد بود. اینکه فصل غیر مندرج تحت جنس (۶) یا جنس و فصل امتناع حمل اولی (فیش ۷) و نسبت نوع به فصل اولی (۸) بر اساس این است که وجه اشتراک منشاء انتزاع حیثیات را (نوع) دانسته و آنگاه (جنس) وجه اشتراک و (فصل) وجه اختلاف باشد، لذا فصل جنس نخواهد بود.

اما اگر منشاء انتزاع کثرت حیثیات را واقعیت بدانیم، در دو قضیه نقیض هنگامی که در حیثیات مختلف باشند این دو نقیض با یکدیگر جمع می شوند (۳) در حالیکه اگر مبنا ماهیت باشد این امکان سلب می شود بنابراین حکم و تصدیق به موازات تحلیل مکانیزم پیدایش وجه اشتراک و اختلاف جریان می یابد.

۲- تصدیقی یا نفسانی بودن حکم

الف ب است: الف (موضوع) ب (محمول) است (رابطه) عقل پس از دریافت اینکه الف و ب دو مقدمه ای هستند که رابطه ضروری بین آنها برقرار است یعنی الف ذات و ب ذاتی انتزاع شده است، حکم به اتحاد الف و ب میکند اگر الف و ب رابطه اتحادی داشته باشند حکم به ایجاب و در غیر این صورت حکم به سلب می نماید، این حکم به لحاظ قضیه منطقی وجودی رابطی داشته و متکی به دو طرف قضیه است، حکم مذکور (نسبت اتحادی) الف و ب را نمایان می سازد و دیگر کاری به مطابقت خارجی آن ندارد. اما این در واقع نقش حکم را افاده نمی کند، بلکه تنها نسبت حکمیه ای است که اتحاد را می رساند اما حکم فعلی نفسانی است که اذعان مطابقت نسبت را با واقع را می نماید.

در اجزاء قضیه نزد منطقیون ۲ نظریه مطرح است:

الف - قضیه مشتمل بر چهار جز است: موضوع، محمول، نسبت حکمیه، حکم یعنی ذهن موضوع و محمول و نسبت اتحادی را تصور می کند و حکم که یک نوع فعل نفسانی است و نظر خارج دارد، خارجیت آن نسبت تصور شده را در ذهن تثبیت می کند.

ب - قضیه مشتمل بر سه جزء است: موضوع، محمول، حکم یا نسبت حکمیه. تصور موضوع و محمول کافی است که ذهن برای حکم کردن آماده شود و حکم به اتحاد این در ظرف خارج کند مطابق این نظریه حکم و نسبت حکمیه دو چیز نیستند بلکه عین هم هستند

استاد مطهری در مورد حکم و جنبه های مختلف آن می گوید: این عمل خاص در میان همه امور نفسانی که امتیاز مخصوص دارد و آن اینکه دارای دو جنبه است ز یک جنبه انفعالی و حصولی و ذهنی است و از جنبه دیگر فعلی و حضوری و غیر ذهنی است

توضیح آنکه امور نفسانی دو دسته اند :

دسته اول : همان صور ذهنیه است که مربوط به دستگاه ادراکی است اینصورت ، انفعالی هستند یعنی قوه مدرکه در برخورد با یک واقعیت ، روی خاصیت مخصوص صورت پذیری خود ، آنها را تهیه کرده است . و حصولی هستند یعنی یک واقعیتی غیر از واقعیت خودشان ارائه می دهند و ذهنی هستند یعنی وجودشان قیاسی و هیچ هویت و تشخیصی غیر از صورت شی دیگر بودن ندارند و امتیاز این صور از یکدیگر تابع امتیازی است که محکی عنه های آنها با یکدیگر دارند مثلا تصور انسان و درخت و اسب هیچ هویت و تشخیصی ندارند جز اشیا خاص خارجی و امتیاز آنها به متعلقات باز می گردد.

دسته دوم: نفسانیات غیر ذهنی . این دسته از امور مربوط به سایر دستگاههای نفسانی می باشد مانند اراده ، لذت ، شوق ، رنج این امور اولاً صورت چیزی نیستند و ثانياً حضوری و نه حصولی هستند و ثالثاً غالباً فعلی نه انفعالی .

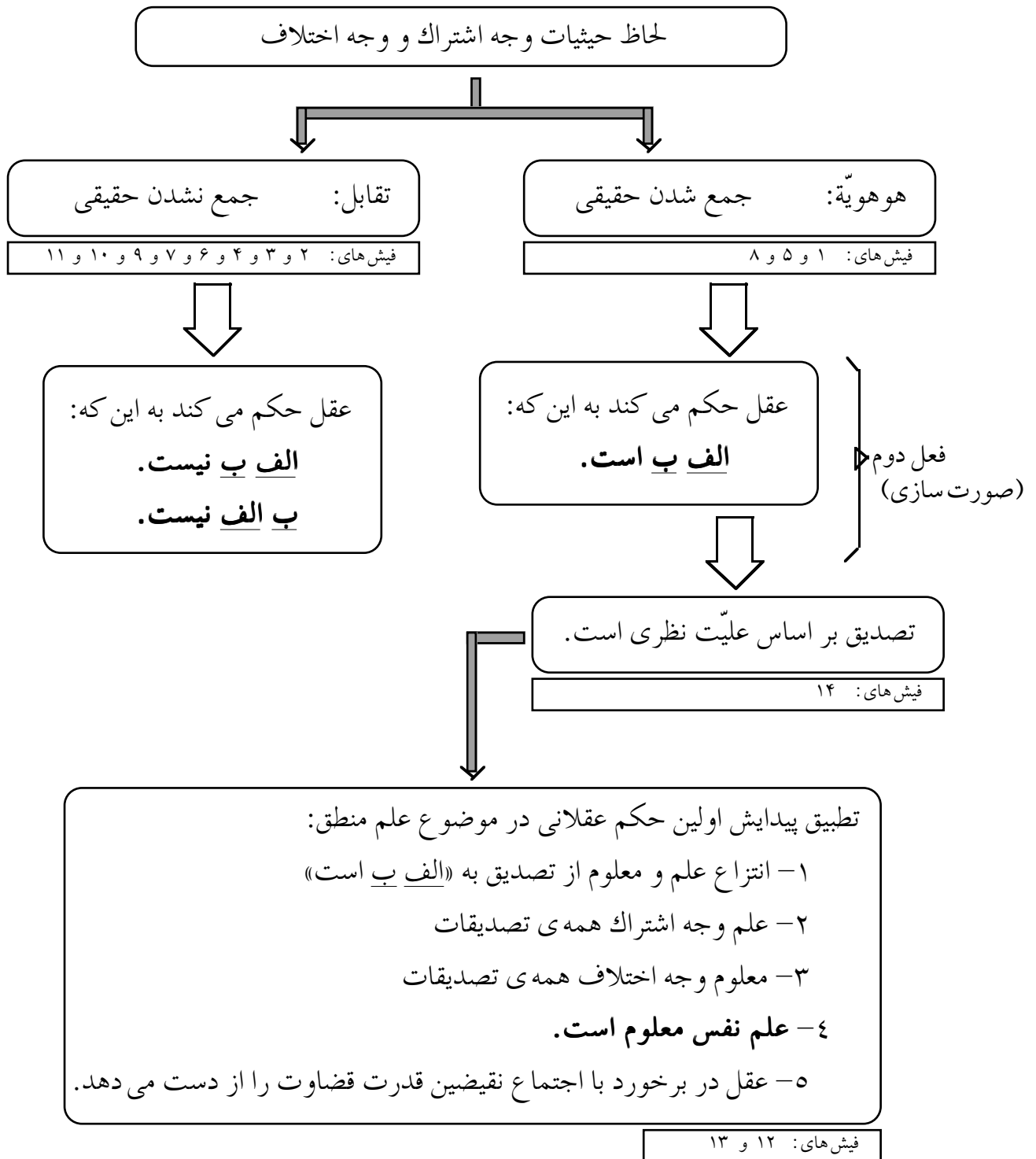
حکم دارای هر دو جنبه است از یک جهت صورتی است که واقع و نفس الامر را نمایان مسازد و وجود خارجی ارتباط محمول را با موضوع منکشف ساخته از این جنبه باید او را علم حصولی و صورت ذهنی و کیفیت انفعالی بدانیم و از طرف دیگر باید او را از جنبه قیاسی و نفسانی که صورت امر خارجی نیست و در ردیف سایر امور نفسانی قرار میگیرد (فعلی) محققین منطق این عمل خاص را از جنبه انفعالی و حصولی (تصدیق) و از جنبه دوم که فعلی و حضوری و غیر ذهنی است (حکم) می نامند

۳- مسائلی که از تحلیل حکم در منطق صوری بدست می آید :

الف . تطابق علم با معلوم اینکه الف ب است ، تصور الف تصور ب تصور نسبت بین آنها عقل را بر آن می دارد که مطابقت یا عدم مطابقت این نسبت اتحادی تصور شده را با خارج بنگرد در قضیه موجه خارجیت و واقعی بودن این نسبت اتحادی را در ذهن تثبیت می کند و در قضیه سالبه خارجی بودن و واقعی نبودن آنرا اثبات می کند .

ب . علم وجه اشتراک و معلوم وجه اختلاف . علم نفس معلوم است بعینه (۱۲۱۳)

ج ضروری و ذاتی بودن مقدمات این قاعده و اینکه تطابق فقط در کلیت مطرح است (۵۱۴)



تحلیل منطق صوری (نهایة الحکمة) - گزارش ۵

۱	۸-۷	ت	هوهویه (جمع شدن حقیقی)	حمل بالاتحاد (بالتطابق)	کشف وحدت حیثیت
۲	۳۰-۷	ت	تقابل (جمع نشدن حقیقی)	سلب حمل کلی	کشف کثرت حیثیت
۳	۲۱-۳	ک	اجتماع نقیضین هنگام اختلاف حیثیت	جایز	ایجاب {بر مبنای اصالت وجود}
۴	۴۹-۷	ص	بین واحد (وجه اشتراک) و کثیر (وجه اختلاف)	تقابل ذاتی	سلب {همان قبلی}
۵	۵۵-۱۱	ک	فقط در دو ماهیت (کلیت)	امکان تطابق	ایجاب
۶	۵۸-۵	ک	فصل	غیر مندرج تحت جنسش	ایجاب {فصل جنس نیست}
۷	۶۰-۵	ک	نسبت جنس و فصل	امتناع حمل اولی	ایجاب
۸	۷۳-۵	ص	نسبت نوع به جنس یا فصل	حمل اولی	ایجاب
{ هر سه متعلق به اصالت ماهیت می باشند }					
۹	۳۲-۷	ق	تقابل وجود و عدمی	تناقض عدم و ملکه	نسبی یا مطلق {۱-۲-۳-۱}
۱۰	۳۶-۷	ت	تناقض (جمع نشدن حقیقی)	تقابلی که طرفین وجودی و عدمی	مطلق {۱-۲-۳-۱}
۱۱	۳۸-۷	ت	عدم و ملکه (جمع نشدن حقیقی)	تقابلی که طرفین وجودی و عدمی	نسبی {۱-۲-۳-۱}
۱۲	۶۱-۱۱	ک	علم	بعینه مطابق معلوم	ایجاب
۱۳	۶۶-۱۱	ص	علم	متحد با معلوم به نحو اتحاد وجود و ماهیت	ایجاب
{ دو عنوان فوق : تطبیق کلی واقعی به کلی علم، ربطی به بحث ندارد }					
۱۴	۵۷-۱۱	ک	تصدیق بدون مقدمات ضروری	بدون برهان	ایجاب

کیفیت تبدیل گزارشی به نمودار = گزارشی ۵

- ۱ هو هویة (جمع شدن حقیقی) - حمل بالاتحاد (بالتطابق) - کشف وحدت حیثیت
- ۲ تقابل (جمع نشدن حقیقی) - سلب حمل کلی - کشف کثرت حیثیت
- ۳ اجتماع نقیضین هنگام اختلاف حیثیت - جایز - ایجاب
- ۴ بین واحد (وجه اشتراك) و کثیر (وجه اختلاف) - تقابل ذاتی - سلب
- ۵ فقط در دو ماهیت (کلیت) - امکان تطابق - ایجاب
- ۶ فصل - غیر مندرج تحت جنسش - ایجاب
- ۷ نسبت جنس و فصل - امتناع حمل اولی - ایجاب
- ۸ نسبت نوع به جنس یا فصل - حمل اولی - ایجاب
- ۹ تقابل وجود و عدمی - تناقض | عدم و ملکه - نسبی یا مطلق
- ۱۰ تناقض - تقابلی که طرفین وجودی و عدمی - مطلق
- ۱۱ عدم و ملکه - تقابلی که طرفین وجودی و عدمی - نسبی
- ۱۲ علم - بعینه مطابق معلوم - ایجاب
- ۱۳ علم - متحد با معلوم به نحو اتحاد وجود و ماهیت - ایجاب
- ۱۴ تصدیق بدون مقدمات ضروری - بدون برهان - ایجاب

مکانیزم پیدایش معیار صحت سنجش عقلانی در منطق صوری

(جدول ۵)

پیش نویس اول ۱۳۸۰/۲/۲

تنظیم : انجم شعاع

مقدمه

بنا بر مطالب گذشته ، عناصر درونی حد معقول معرفت شناسی منطق صوری تبیین گردید شامل : (مکانیزم پیدایش حیثیات ذات و ذاتی ، حمل و قواعد آن ، حکم و مکانیزم تحققش) همگی حکایت از فرهنگ اصاله ذات بر آنها داشت حال می خواهیم به این مسئله پردازیم که مناط و معیار صحت کل دستگاه سنجشی منطق صوری چیست ؟ و چگونه پیدایش نموده است ؟

سابقاً دانستیم که حد معقول منطق صوری ، کشف نسبتهای واقعی اشیا توسط نسبت اندراجی بوده و توسط آن انتاج یقینی مطابق با واقعیت صورت می گیرد .

کشف نسبتهای واقعی یعنی مطابقت یا عدم مطابقت (حقیقت یا خطا) شناختی که شایسته ارتباط با واقع را دارد و انتاج یقینی زمانی محقق می شود که ، نسبت اندراجی شرایط قضایا را بلحاظ صورت و مواد رعایت کرده باشد . ما تا کنون گامهای اساسی در رابطه با شناخت حد معقول منطق صوری (در پیش نویس اول) بر داشته ایم:

الف : مفاهیم آن از چه نوع مفاهیمی بوده و چگونه و از چه راهی به دست می آیند ؟ (حس ، حافظه ، انتزاع)

ب : رابطه آن مفاهیم (ذات و ذاتی) و چگونگی حکم عقل به اتحاد آنها ؟ (حمل و ضوابط آن)

ج : و سومین حرکت نهائی ، معیار باز شناسی صحت و خطای آنها در سنجش عقلانی (گزارش جدول ۴)

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 می داند . نسبت اندراجی در قیاس نقش حد وسط و مؤلف بین اکبر و اصغر می باشد و در برهان که یکی از اقسام قیاس است ، عله یقین به نتیجه می باشد ، ما ناگزیر به شناخت قالبهای قیاسی و برهانی هستیم تا اهمیت نسبت اندراجی بعنوان معیار صحت دستگاه سنجشی مبین تر گردد.

۱- معیار صحت سنجش قضایای عقلانی بلحاظ صورت (هیئات تالیف)

صورت قیاس عبارت است : از شکل و هیات قرار گرفتن قضایا و به دو دسته اقترانی و استثنائی تقسیم می شود: (اگر در ضمن مقدمات به نتیجه یا نقیض آن تصریح نشده باشد قیاس اقترانی و در غیر این صورت قیاس استثنائی می گویند)

قیاس اقترانی دارای سه حد است : حد وسط که به آن واسطه در اثبات و در هر دو مقدمه تکرار شود حد اکبر و حد اصغر

۱/۱ - قواعد عمومی قیاس اقتراعی :

الف - باید حد وسط در هر دو مقدمه تکرار شود

ب - باید یکی از دو مقدمه موجه باشد .

ج - باید یکی از دو مقدمه کلی باشد .

د - نتیجه تابع اخص مقدمات است .

حد وسط به صورت‌های مختلفی در قیاس فرار می‌گیرد ، موقعیت آن نسبت به طرفین اشکال ۴ گانه را معین مینماید . اشکال ۴ گانه قواعدی هستند که کنترل حد وسط را بعهدده 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 (فیش ۲)

قاعده مذکور کنترل ضرب چهارم از شکل دوم را بعهدده دارد .

منطقین 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 مطلب است که عقل در سنجش خود خطا پذیر بوده و ناگزیر از برقراری ارتباط غیر مستقیم است (باکس اول) و این قاعده نهایتاً سخن را به محال می‌رساند . چنانکه شیخ الرئیس در فصل سوم از مقاله دوم از فن چهارم بر این مطلب صحه گذاشته است . قاعده مذکور یکی از ابعاد ضابطه صحت حکم عقل را تشکیل میدهد یعنی امتناع اجتماع نقیضین که در واقع ضابطه ای است برای کنترل (بود و نبود نسبت اندراج فیشهای ۵۶۷۹) مجموعه احکامی تحت عنوان : تناقض و عکس نقیض و عکس مستوی به تبیین این ضابطه می‌پردازند (بود و نبود نسبت اندراجی مانند علم به یک قضیه متوقف بر علم به کذب نقیض است فیش ۱)

۱/۲ - تطبیق قواعد صورت بر حرکت سنجشی عقل (سیر از معلوم به مجهول)

همانگونه که در رابطه با معلوم تصویری حرکت فکر را تبیین نمودیم در رابطه با معلوم تصدیقی نیز این سیر مطرح است اساساً ضرورت این مسئله به تبیین جایگاه نسبت اندراجی به عنوان حد وسط در قضایا بازمی‌گردد زیرا که او ضابطه کنترل بود و نبود را در این سطح (صورت) اعمال می‌کند .

مراحل ۵ گانه ای که برای آن مطرح شده است از این قرار می باشد :

- ۱- برخورد با مشکل
- ۲- شناسائی نوع مشکل (این دو مرحله جزء مقدمه فکر هستند)
- ۳- حرکت عقل از مشکل به سوی معلومات.
- ۴- جستجو در میان معلومات (نمونه)
- ۴/۱- موضوع و محمول مطلوب را تفکیک می کنیم موضوع حد اصغر و محمول حد اکبر
- ۴/۲- هر چه بر موضوع و محمول قابل حمل یا از آن دو قابل سلب است و نیز هر چه بر آن قابل حمل یا از آن قابل سلب است به دست می آوریم تا مجموعه ای از قضایا به دست آید
- ۴/۲- بین حد اصغر و حد اکبر تقارن ایجاد می کنیم (اما اگر از راه قیاس استثنائی حرکت نمائیم از لوازمات نفیض به نتیجه می رسیم)
- ۵- حرکت از معلوم به مشکل

۲- معیار صحت سنجش قضایای عقلانی بلحاظ ماده

ماده قیاس عبارت است از نفس مقدمات قیاس با قطع نظر از نحوه تالیف آنها و این مقدمات گوناگون هستند گاه مورد تصدیق و گاهی نیست در صورت نخست یقینی و در صورت دوم غیر یقینی هستند و به آنها (صناعات خمس می گویند)

اگر ماده یقینی باشد به آن برهان می گویند و در تعریف آن می گویند: قیاسی است که مرکب از مقدمات یقینی که ذاتا نتیجه یقینی (بالاخص) بدست می دهد و به دو قسم لمی و انی تقسیم می شود
برهان لمی: حد وسط در آن هم واسطه در اثبات نتیجه (علت علم به نتیجه) است و هم واسطه در ثبوت (علت ثبوت اکبر برای اصغر)

برهان انی: حد وسط در آن تنها واسطه در اثبات نتیجه است.

برهان لمی یا مطلق است یا غیر مطلق:

برهان لمی مطلق: حد وسط در آن علت وجود اکبر است فی نفسه و علت ثبوت آن برای اصغر (نتیجه) نیز می باشد

برهان لمی غیر مطلق: حد وسط علت وجود اکبر به طور مطلق نیست بلکه علت وجود اکبر در اصغر است. تا این جا فهمیدیم که نسبت اندراجی ارتباط تنگاتنگی با صورت و مواد قضایا داشته و سوء تالیف در آن موجب عدم تصدیق و یقین می گردد.

لذا اساس فکری تولید برهان مبتنی بر دو قاعده بدیهی : امتناع وجود ممکن بدون علت و امتناع تخلف معلول از علت که نتیجه آن یقین و تنها راه رسیدن به واقعیت است (فیش ۳۴)
شروط مقدمات برهان :

۱- باید مقدمات تقدم طبعی بر نتیجه داشته باشند (برهان لمی)

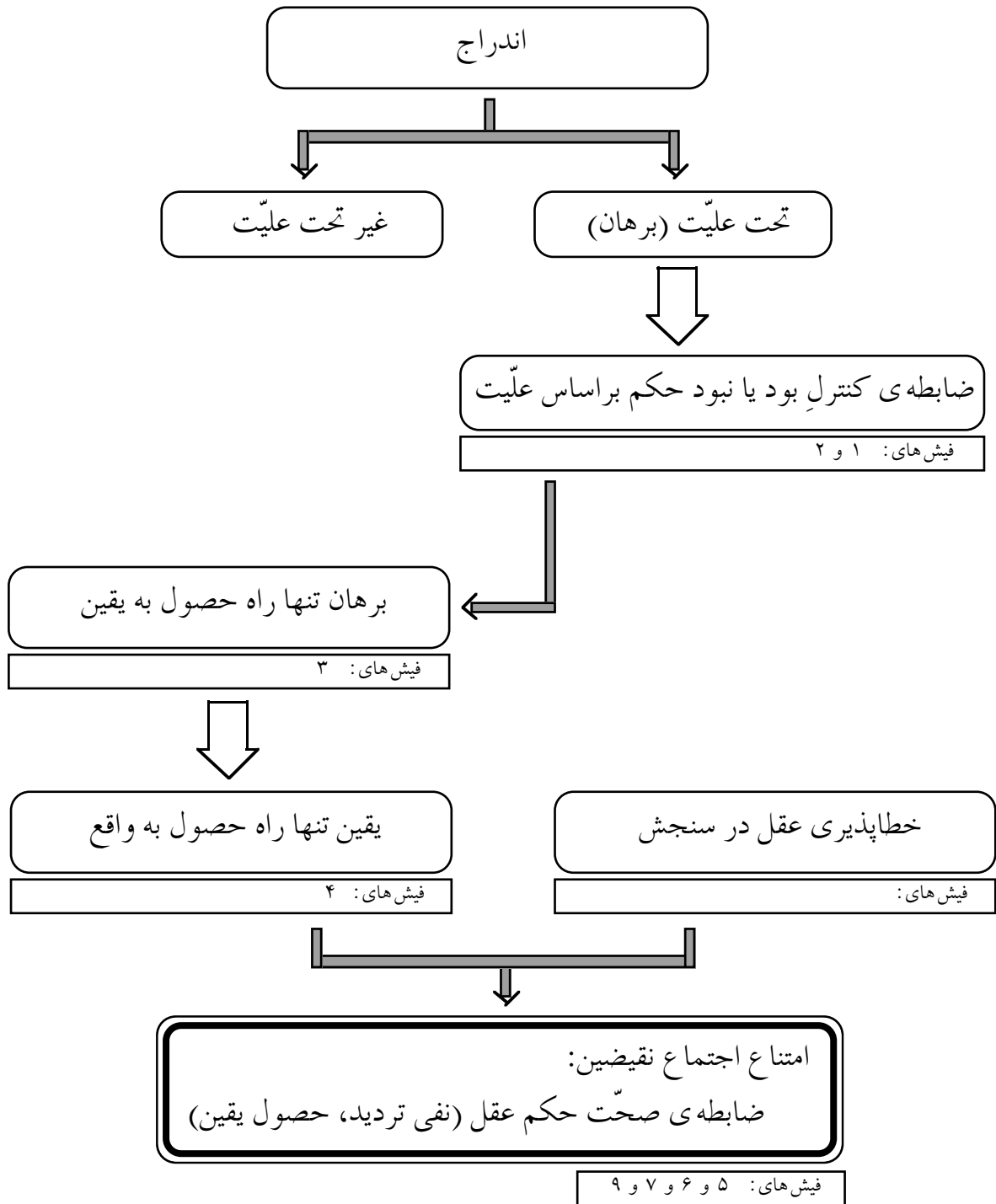
۲- باید تقدم زمانی بر نتیجه داشته باشند

۳- باید نزد عقل شناخته تر از نتیجه باشند

۴- محمول مقدمات برای موضوعاتشان ذاتی و اولی باشند

ذاتی یعنی : محمولی که در حد موضوع ماخوذ است یا آنکه موضوع یا یکی از مقومات آن در حدش اخذ می شود
اولی یعنی : محمولی که برای حمل بر موضوع نیازی به واسطه در عروض ندارد.

بنابراین نسبت اندراجی توسط دو بعد نفی تردید (امتناع اجتماع نقیضین = معیار کنترل بود و نبود)
و حصول یقین (تحت علت = برهان ، غیر تحت علت) ضابطه صحت حکم سنجشی عقل را در
منطق صوری ارائه می نماید



تحليل منطق صوري (نهایة الحکمة) - گزارش ۶

ایجاب	متوقف بر علم به کذب نقيض	علم به یک قضیه	ص	۳۷-۷	۱
ایجاب	صادق	نقيض قضیه ی کاذب	ك	۱۰-۳	۲
ایجاب	تنها ابزار یقین	برهان	ك	۳-م	۳
ایجاب	تنها راه رسیدن به واقعیت	یقین	ص	۳-م	۴
ایجاب	محال	اجتماع نقيضین (شیء)	ك	۳۶-۷	۵
ایجاب	محال	ارتفاع نقيضین (شیء)	ك	۳۶-۷	۶
ایجاب	محال	اجتماع مثلین	ك	۴-۱۱	۷
ایجاب {معیار صحت}	باطل	سفسطه (عدم تغایر)	ك	۹-۳	۸
ایجاب	محال	اجتماع نقيضین	ك	۲-م	۹

کیفیت تبدیل گزارش به نمودار - گزارش ۶

۱ علم به یک قضیه - متوقف بر علم به کذب نقیض - ایجاب

۲ نقیض قضیه ی کاذب - صادق - ایجاب

۳ برهان - تنها ابزار یقین - ایجاب

۴ یقین - تنها راه رسیدن به واقعیت - ایجاب

۵ اجتماع نقیضین (شیء) - محال - ایجاب

۶ ارتفاع نقیضین (شیء) - محال - ایجاب

۷ اجتماع مثلین - محال - ایجاب

۸ سفسطه - باطل - ایجاب

۹ اجتماع نقیضین - محال - ایجاب

تقسیم قضایای منطقی از حیث افراد

(جدول ۶)

پیش نویس اول ۱۳۸۱/۲/۵

تنظیم: انجم شعاع

مقدمه

در گزارشات گذشته به تبیین حد معقول معرفت شناسی منطق صوری پرداختیم. حال نگاهی به درون دستگاه منطق صوری نموده تا نحوه تقسیم قضایا و طرق شکل گیری آن را تبیین نماییم.

آیا همانگونه که مکانیزم ذات و ذاتی در طبقه بندی و ارزش گذاری اشیاء حضور داشت در دسته بندی ها نیز موثر است؟ در یک تعبیر کلی می توان گفت که آنچه منشاء پیدایش حیثیات است مبداء تحقق تقسیم نیز می باشد. بنابراین دستگاه منطق صوری کلیت ذات مبداء حیثیات بوده و حیثیات ذاتی آن می باشند حال اگر آن مبداء را وجود بدانیم کثرت آن را چگونه خواهیم یافت؟

بنابر اصله الوجود: وجود یا دارای اثر خارجی است یا دارای اثر خارجی نیست (ذهنی) بنابراین تقسیم وجود از حیث آثار و عدم آثار صورت گرفته است. از سوئی می یابیم که افراد هر یک خصوصیات مقسم خود را در بر دارند افراد وجود ذهنی فاقد آثار خارجی و افراد خارجی واجد آثار خارجی. لذا دسته اول را کلیات و دسته دوم را جزئیات مینامند و دسته سومی را می توان فرض نمود که خارج از دو قسم قبل باشد و آن خیالی بودن (عدمی) افراد است. در هر صورت نحوه تشکیل قضایا در منطق صوری متفرع بر ملاحظه تقسیمات خارجی و ذهنی بوده و عدم تفکیک آنها از یکدیگر موجب عدم تشکیل قضایای صحیح و در نهایت عقیم شدن و عدم راهیابی به یقین و واقعیت می گردد. با هم گزارشی را از منطق صوری مرور کرده تا منشاء تقسیمات قضایا و چگونگی شکل گیری آنها را متنبه شویم. در منطق صوری اقسام قضیه را به دو قسم حملیه و شرطیه تقسیم می نمایند و سپس اقسام هر یک را بر حسب اعتبارات گوناگون تقسیم می نمایند.

۱- تقسیم (عام) حملیه باعتبار موضوع و در شرطیه باعتبار احوال در ۴ قسم

موضوع یا جزئی است که به آن شخصیه (مخصوصه) می گویند.

موضوع یا کلی است که سه فرض در آن متصور است:

الف- یا حکم بر نفس موضوع کلی بما هو کلی (بدون افراد) حمل می شود که به آن قضیه طبیعیه می گویند مانند انسان نوع.

ب- یا حکم بر موضوع کلی به ملاحظه افراد آن حمل می شود که در او دو فرض مطرح است:

۱- یا کمیت افراد در آن ملاحظه نمی شود که به آن قضیه مهمله گویند

۲- یا کمیت افراد موضوع ملاحظه میشود که به آن قضیه محصوره یا مسوره گویند. در محصوره یا حکم بر

جمع افراد حمل می شود که به آن محصوره کلیه و در غیر این صورت محصوره جزئیه گویند.

اما منطقیین می گویند: تنها قضایای محصوره اعتبار دارند زیرا که قضیه شخصی از قضایای منطقی به (دلیل عام بودن) موضوعاً خارج است. قضیه طبیعی نیز ملحق به شخصی است، قضیه مهمله نیز ملحق به جزئی است زیرا در آن هم حکم به جمیع افراد میشود و هم حکم به بعض افراد و این یصح السکوت نیست.

بنابراین قضیه محصوره (کلیا، جزئیا) معتبر بوده و با (کمیة) انواع قضیه از آن به دست می آید: موجه کلیه - موجه جزئیه - سالبه کلیه - سالبه جزئیه

بنابراین قضیه حملیه به اعتبار کیف به موجه و سالبه، باعتبار موضوع به شخصی، مهمله، طبیعی، و محصوره و آن نیز به کلیه و جزئیه تقسیم می شود.

اما این تقسیمات عام بوده و قضیه شرطیه را نیز در بر می گیرند لذا قضیه حملیه از تقسیمات مخصوصی نیز بر خودار است

۲- تقسیم (خاص) قضیه حملیه به اعتبارات

الف - وجود موضوع در قضیه موجه (ذهنی، خارجی، حقیقیه)

ب - وجود، عدم موضوع و محمول (محصله و معدوله)

ج - جهت قضیه (وجوب، امکان، امتناع)

وجود موضوع اگر در ذهن باشد به آن ذهنیه اگر در خارج (خصوص افراد محقق الوجود در یکی از زمانهای سه گانه) باشند به آن خارجیه اگر موضوع در نفس الامر (محقق و مقدر الوجود) باشد به آن حقیقیه گویند

اگر موضوع یا محمول شی موجود باشند به آن محصله و در غیر این صورت معدوله گویند.

محمول در نسبت آن به موضوع سه صورت عقلاً دارد: یا ضرورت ثبوت محمول برای موضوع است بر وجهی که سلب آن ممتنع باشد مثل اربعه بالنسبه به زوجیت که به آن وجوب گویند

اگر ثبوت محمول برای موضوع محال باشد به آن امتناع گویند مثل اجتماع بالنسبه به نفیضین،

اگر ثبوت محمول برای موضوع نه واجب و نه ممتنع باشد (سلب ضرورتین) که به آن امکان خاص یا حقیقی گویند

۳- تقسیم (خاص) قضیه شرطیه به اعتبارات

الف - شخصی، مهمله، محصوره (به اعتبار احوال و ازمان)

ب - متصله، منفصله (به اعتبار نسبت) متصله (لزومیه، اتفاقیه) منفصله (عنادیه، حقیقیه و مانعه الجمع و مانعه الخلو)

ج - موجه، سالبه (به اعتبار کیف)

تقسیمات خاص شرطیه باعتبار احوال و ازمان صورت می گیرد زیرا در آنها می توان تلازم و عناد را برقرار کرد، به عنوان نمونه متصله به لزومیه و اتفاقیه تقسیم می شود در تعریف لزومیه گویند: متصله بین طرفین اتصال حقیقی برقرار می کند به اینکه یک طرف مستلزم (عله) دیگر یا اینکه هر دو معلول عله دیگر باشند و در تعریف اتفاقیه گویند: بین طرفین اتصال حقیقی بدلیل عدم ملازمه و علت برقرار نیست.

و هر یک از منفصله به عنادیه و اتفایه و حقیقه و مانعه الجمع و مانعه الخلو تقسیم می شوند در تقسیم اول منفصله اعتبار تنافی و تعاند حیثیت تقسیم را تشکیل می دهد و در تقسیم دوم امکان اجتماع و ارتفاع طرفین قضیه وجه تقسیم را در بر می گیرد.

تاکنون چگونگی تقسیمات قضایا را در منطق صوری را متذکر شدیم حال منشا پیدایش این تقسیمات را جستجو می نمایم.

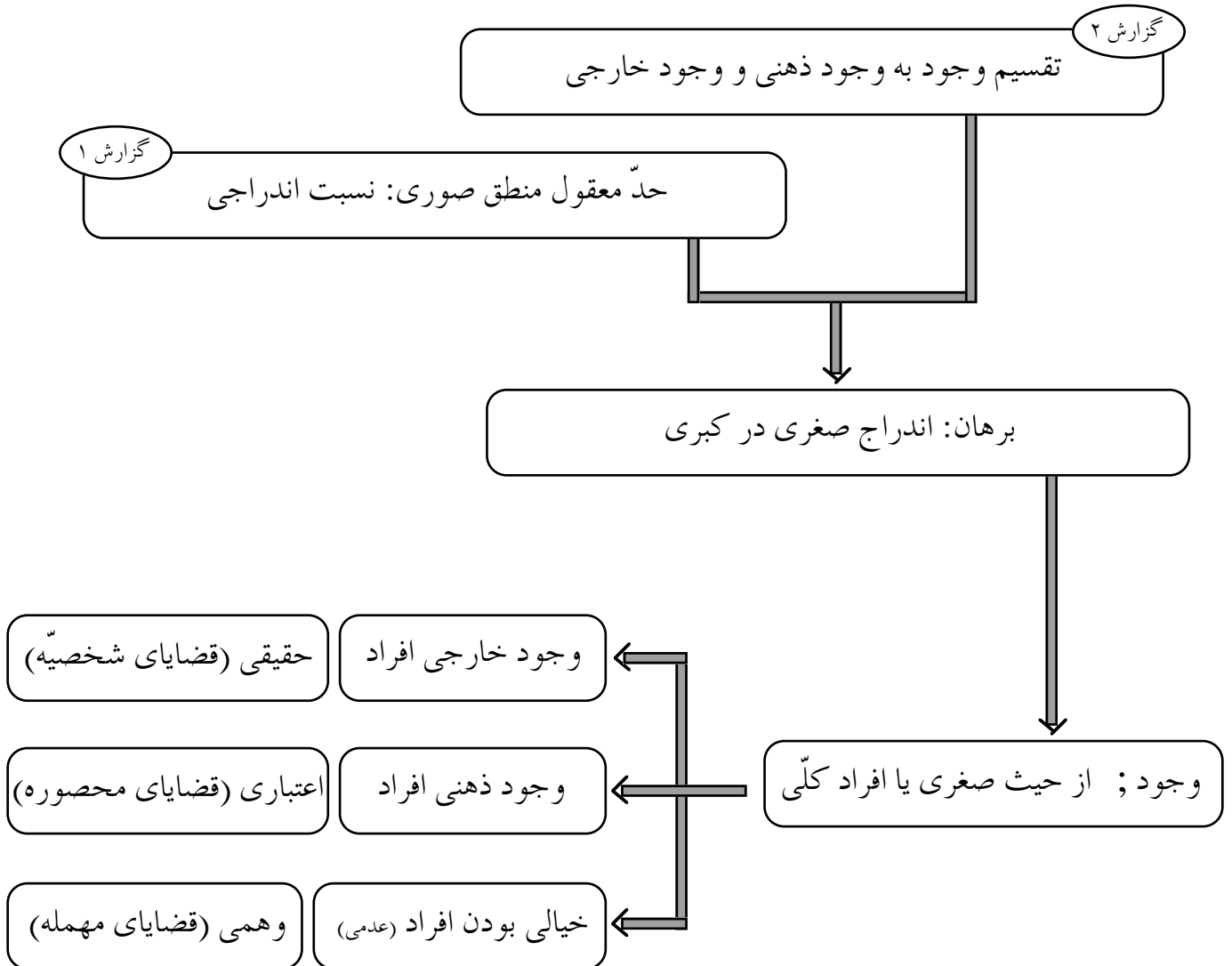
قضایای منطق بلحاظ نفس قضیه بودن تابع وضعیت ذهنی یا خارجی بودن افراد آن قضایا هستند اگر از حیثت خارجی بودن برخوردار باشند اتصاف جزئیت پیدا می نمایند زیرا وعاء خارج منشاء اثار خارجی بوده و تشخیص لازمه ذات ان قضایا میباشد لذا به افراد آن شخصیه گویند و اگر از حیثت ذهنی بودن برخوردار باشند اتصاف کلیت پیدا می نمایند زیرا وعاء ذهن منشاء تحقق تاثراتی است که کلیت و صدق آنها بر افراد کثیر لازمه ذاتی آنها می باشد، حال اگر ملاحظه کمیت افراد شده باشد به آن قضیه محصوره و در غیر این صورت مهمله گویند، بنابراین منشاء تقسیمات عام قضایا به حیثت ذهنی، خارجی، وهمی باز می گردد به تعبیر دیگر مبداء این تقسیمات واقعیت می باشد که مجاری ارتباط حرکت سنجشی عقل را در بر می گیرد حس، حافظه، خیال مجاری تحقق تاثراتی هستند که عقل نحوه ارتباط خود را با واقعیت از بستر آنها بوجود می آورد تاثرات را به تاثراتی تبدیل کرده که از جمله آنها قضیه سازی می باشد مشروح این مبحث را در گزارش جدول (۹) از نظر خواهید گذراند

اما تقسیمات خاص قضایا (علاوه بر مفروض داشتن منشاء سطح عام) تابع حیثاتی هستند که عقل از بستر تاثرات در نزد خود انتزاع نموده و با بکارگیری قواعد حمل و حکم در آنها به ارائه انواعی از قضایا می پردازد. در واقع تقسیمات خاص قضایا (بلحاظ موضوع و محمول یعنی افراد) تابع معیار کنترل بود و نبود یعنی اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین هستند و بلحاظ نسبت حکمیه تابع علیت می باشند، وجود و عدم موضوع و محمول محصله و معدوله بودن قضیه را تمام می کند و ثبوت (حکم) محمول برای موضوع ضرورت و وجوب و ضرورت امتناع و امکان را ارائه می کند، که این حالات سه گانه در واقع مواد قضایا را تشکیل می دهد

در قضایای شرطیه نیز امر به همین منوال است تلازم مقدمه و تالی قضایای لزومیه و اتفایه بودن و امتناع و اجتماع نقیضین قضایای حثیتی و مانع الجمع و مانعه الخلو را ارائه می نماید و در نهایت هر آنچه که شرایط عام و خاص در قضایا را رعایت نکرده باشد به ان منحرفه (موهومه) گویند.

و پس از این مراحل است که عقل مسیر خود را در جهت دستیابی به احکام و نسب بین قضایا ادامه می دهد که مباحث تناقض و عکس مستوی و عکس نقیض را شامل می شود

ما در این مباحث با خصلت و ذات قضیه در منطق صوری آشنا شدیم فهمیدیم که هر قضیه ای از دو طرف و نسبتی 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) می نامند. این خصلت اتصال یا انفصال هر کدام حیثات (افراد) مخصوص خود را دارند ذاتیاتی که متکی به ذوات (طرفین) هستند لذا عقل با حکم امتناع و اجتماع بود و نبود صورت قضیه و با حکم علیت مواد قضیه را تنظیم می نماید و در مراحل دیگر نفس قضیه ماده مفروضه دستگاه قیاسی قرار می گیرد.



تقسیم قضایای منطقی از حیث صورت حمل

(صورت شکلی = خصوصیت معقول)

(جدول ۷)

پیش نویس اول ۱۳۸۱/۲/۷

تنظیم: انجم شعاع

مقدمه

در ادامه تبیین حد معقول معرفت شناسی منطق صوری به بررسی محتوای درونی دستگاه منطق پرداختیم از این رهگذر پیدایش قضیه و نحوه تولید انواعی از آن را تبیین نمودیم. حال به این مطلب می پردازیم که برقراری نسبت و ایجاد حکم در منطق صوری ابتدا: تحت چه عواملی نمود میابد و ثابا: انتاج و عدم انتاج در آن وابسته به کدامیک از اوصاف یقین، ظن، شک می باشد.

۱- بررسی جریان علیت در صورت استدلال

در منطق صوری می گویند: 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 می نامند، در واقع گزاره ها در حکم علل معده برای اتمام علت تامه (نسبت اندراجی) هستند. اینها همه در صورتی است که مایک 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 می خواهیم لوازم بیش را برای آن بیاوریم تا از این لازمه بین لازمه غیر بین را اثبات نماییم، این نحوه برقراری نسبت تحت مکانیزم علیت اعمال می شود و در نهایت سیر از کلیت ذات به سوی حیثیت جزئی را ارائه می نماید، 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. 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:

۱- امتناع وجود ممکن بدون علت ۲- امتناع تخلف معلول از علت:

حال چون یقین به یک قضیه خود رویدادی در عالم واقع است باید علتی داشته باشد این علت یا در درون یک علت واقع می شود یعنی نفس تصور اجزاء قضیه علت یقین به قضیه است چنانکه در قضایای اولی می باشد. اولیات: قضایائی هستند که ذاتا مورد تصدیق عقل هستند به این صورت که تصور طرفین قضیه همراه با توجه نفس به نسبت میان آنها برای حکم و حصول قطع به صدق قضیه کفایت می کند مانند (کل اعظم از جزء یا اجتماع نفیضان)

و یا علت بیرونی است که خود بر دو نوع می باشد :

۱- اینکه توسط یکی از حواس ظاهر یا باطن باشد مانند مشاهدات یا متواترات که در نهایت ادراک توسط عقل صورت می گیرد

۲- 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 می خواند همان بدیهی نخست (امتناع وجود ممکن بدون علت) است و انگاه که علت حاضر شد برهان تنظیم شده و یقین به نتیجه حاصل می شود و این مبتنی بر بدیهی دوم (امتناع تخلف معلول) است حال هر آنچه تحت علت نباشد یا فاقد حکم یقینی است که به آن مظنون گویند مانند حکمی که از استقراء یا تمثیل منتج میشود و یا آنکه سلب حکم است که به آن مشکوک گویند اساسا در حکم یقینی احکام کلی برای جزئی حمل می شود و میبایستی در قالب قیاسی و مواد خمسه 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 .

۲- تبیین عدم علت در بعض از صور استدلال

منطقیین در تعریف استقراء گویند : استدلال به خاص بر عام و بر دو نوع تام و ناقص تقسیم می شود در استقراء تام همه جزئیات بررسی می شود و به این لحاظ یقین آور است برخی گفته اند این نوع استقراء به قیاس مقسم که در پراهمین به کار می رود باز می گردد (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 نمی گردد بلکه به حال خود باقی می ماند و می توان آن را به چند قیاس حملیه ، به تعداد اجزای منفصله تحویل برد

اما استقراء ناقص افاده یقین نمی کند و جز ظن و گمان افاده نمی کند منطق دانان قدیم تنها نظر به نوع ظنی استقراء می نمودند . اما استقراء انحاء گوناگونی دارد :

۱- استقرایی که بر مشاهده تنها متکی باشد که افاده ظن می نماید

۲- استقرایی که علاوه بر مشاهده مبتنی بر تعلیل نیز باشد

۳- استقراییکه مبتنی بر بدهات عقلی است در حقیقت نمی توان آن را استقراء نامید چرا که بر مشاهده توقف ندارد

۴- استقرایی که مبتنی بر تماثل و تشابه باشد

اما در تبیین تمثیل گویند : اثبات حکم در یک جزئی با استناد به ثبوت آن در یک جزئی دیگر که مشابه آن است .

۳- بررسی خصوصیت معقول بعنوان پایگاه صحت استدلال

در گزارشاتی که از نظر گذرانندید انتاج حقیقی زمانی محقق می گردد که نسبت حکمیة حمل محمول بر موضوع تابع نسبت اندراجی باشد و خاصیت آن جریان کلیت ذات از طریق رابطه علت در مقدمات قضیه می باشد و هر آنچه خارج از علت باشد مطلوب این نسبت نبوده و موهوم و مشکوک می باشد .

در ادامه تحقیق پیرامون تبیین صورت حمل نسبت اندراجی و نحوه تنظیم کثرات آن (تقسیمات) مطالبی را از حجه الاسلام حسینی (ره) مرور می نمایم

سؤال: ملاک جریان یک استدلال چیست؟

ایشان می فرمایند: در یک تحلیل مستدل سه پارامتر وجود دارد:

- ۱- خصوصیت (صورت) روشی که در منطق صوری همان روش اندراجی باشد (نفس شکل)
- ۲- ماده تطبیقی که آن روش اندراجی را به یک موردی تطبیق می دهیم
- ۳- ماده شکلی (خصوصیت معقول) در واقع زمینه جریان آن روش در تطبیق است به تعبیر دیگر روش اندراجی باید موضوع دارای لوازم عقلی داشته باشد تا بتوان آن لوازم را با روش اندراج سنجد بنابراین استدلال همیشه به ملاحظه خصوصیت معقول جریان می یابد.

سؤال: خصوصیت معقول چیست؟

شما یک ماده و صورت دارید به نام العالم متغیر و کل متغیر حادث و العالم حادث در این جا نسبت حکمیة ای وجود دارد که حمل شده است و آن که تغیر بر عالم و حدوث بر تغیر حمل شده است حال اگر این نسبت حکمیة عقلی نباشد و به خصوصیتی که عقل بر آن حاکم نباشد باز نگردد دیگر استدلال شما عقیم می شود به اینکه دیگر حکم کلی در نسبت حدوث و تغیر عقلی نمی باشد.

بنابراین نفس این اندراج (نه موضوع اندراج) همیشه به یک خصوصیت متناسب با شکل باز می گردد اصلاً همینکه برهان می آوریم یا استدلال مکنیم یا خیر این استدلال یا شکل دارد یا ندارد اگر شکل نداشته باشد که محال است و اگر شکل دارد می بایست خصوصیت متناسب با شکل رعایت شود و آن خصوصیت عقلی است اگر چه ابتدا به نظر برسد که مواد آن عقلی نباشد.

بنابراین دو مساله وجود دارد که می بایست از همدیگر تفکیک شود:

۱- ماده شکلی یا خصوصیت تنظیم که به آن خصوصیت معقول می گوئیم مقوم اندراج است و اگر آن را برداریم اندراج حذف می شود)

۲- ماده تطبیقی یا انچیزی که خصوصیت تنظیم را قبول می کند و قابل خصوصیت است مثلاً اینکه این فرد این خصوصیت معقول است یا خیر؟ زیرا در شکل یک نحوه تنظیم داریم که غیر از خصوصیتی است که قابلیت تنظیم می باشد (تبیین مفصل ماده تطبیقی را در گزارش جدول ۸ از نظر خواهید گذراند)

اما آنچه در این سطح ادامه می‌دهیم بحث مساله اول است :

خصوصیت معقول امری عقلی است که باید به بداهت عقلی بازگشت کند و الا اندراج جاری نمی‌شود بعبارت دیگر نسبتی که در کبری برای محمول قرار دارد ، باید اتکاء و استناد به خصوصیت معقول داشته باشد (استناد نه سند) یعنی تکیه گاه نسبت حکمیه در کبری قبل از اینکه تطبیق آن به مواد صحیح یا غلط ، ظنی یا یقینی ، یا به طور کلی اندراج در نسبت حکمیه ، اگر به خصوصیت معقول تکیه نداشته باشد ، صورت استدلال هم ممکن نیست بنابراین اگر خصوصیت معقول نباشد جریان شکل از اساس عقیم می‌شود.

پس به تحلیل معقول می‌رسیم این خصلت از تحلیل عقلی به دست می‌آید به طوری که اگر نفی شود سلب شیء عن نفسه پیش می‌آید از این جهت بدیهی است که سلب شیء جایز نیست زیرا وجود با حفظ خصوصیات و وحدتش نمی‌تواند سلب شیء عن نفسه واقع بشود والا امتناع اجتماع نفیضین پیدا می‌شود نه اینکه آن خصوصیت بلحاظ نفس موضوع و لوازم ذاتی آن پیدایش نموده باشد .

هرگاه لوازم ذاتی مفهوم معقول نفی شود ، موضوع معقول نفی می‌شود اینکه حد تعریفی این موضوع کامل است یا خیر؟ به تحلیل معقول باز می‌گردد

این تحلیل از بدیهی آغاز می‌شود نه اینکه به بداهت ختم شود. پس از این مرحله لوازم ذاتی آن مفهوم عقلانی طبقه بندی شده و نفی هر کدام ابطال حد تعریفی می‌باشد

مطلب دیگر اینکه هر جا حد تعریفی تشکیل شود موضوع نیز محقق می‌گردد یعنی علم موضوع معقول پیدا می‌کند

بنابراین خصوصیت معقول این مطالب را افاده می‌کند :

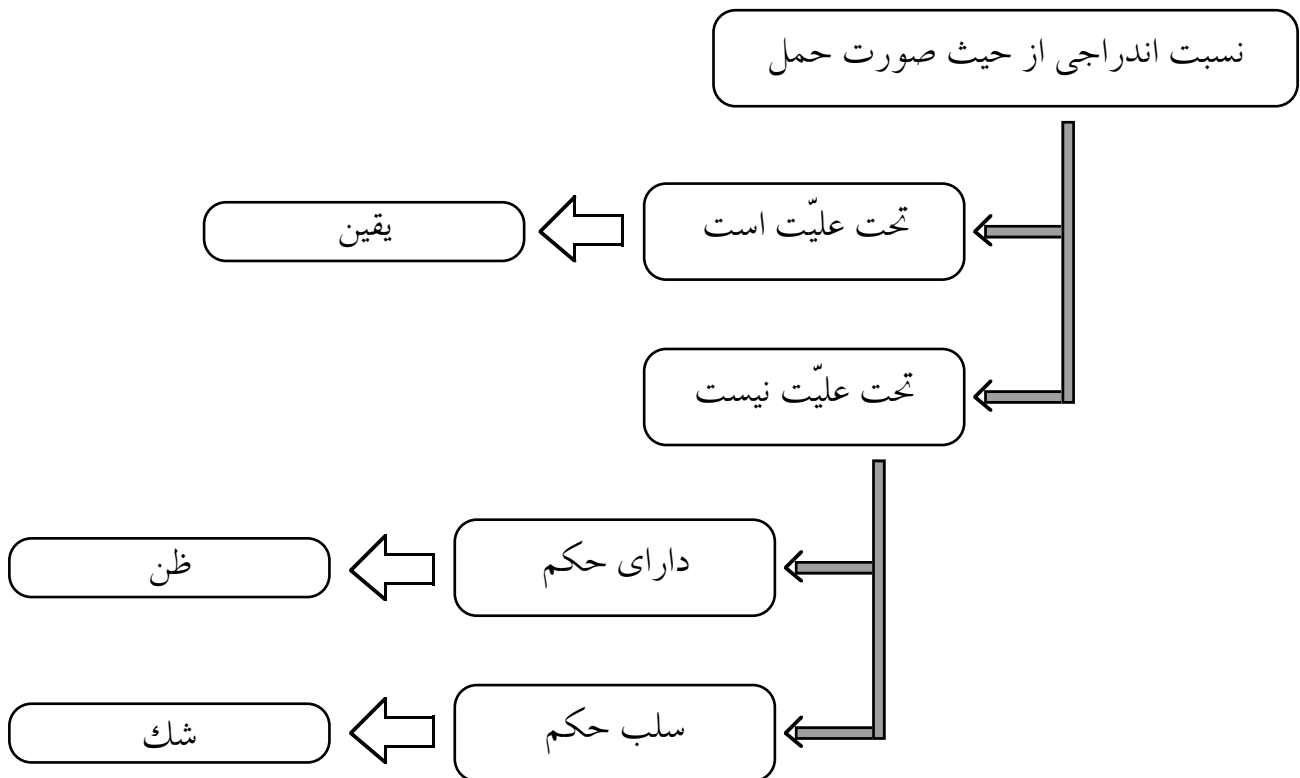
۱- خصوصیت معقول پایگاه استناد نسبت حکمیه در برهان

۲- خصوصیت معقول پایگاه خصوصیت متناسب با شکل و اندراج

۳- خصوصیت معقول مصحح جریان اندراج کلیت

۴- قدرت تحلیل علیتی داشتن نظام خصوصیت معقول از تمامی کیفیات و اثار

۵-..... نکات دیگری که در گزارشات آینده خواهد آمد



تقسیم قضایای منطقی از حیث مواد حمل

(مواد تطابقی از حیث اثر و عدم اثر)

(جدول ۸)

تنظیم: انجم شعاع

پیش نویس اول: ۱۳۸۱/۲/۱۱

مقدمه

در ادامه تبیین حد معقول معرفت شناسی منطق صوری به بررسی خاصیت حمل در قضایای منطقی و عوامل پیدایش آن پرداختیم. گفته شد که حمل از جهت صورت و هم از جهت مواد قابل بررسی می باشد. حمل از جهت صورت حیثیتی عقلانی است که خاصیت آن جریان کلیت ذات از طریق رابطه علیت در مقدمات قضیه می باشد در یک کلام نسبت حکمیه حمل موضوع بر محمول تابع خصوصیتی عقلی است که به آن نسبت اندراجی می گوئیم. بنابراین اندراج تابع این خصوصیت بوده و اگر آن را حذف نمائیم اندراج ابطال می گردد از این جهت است که میگویم خصوصیت معقول مصحح جریان اندراج کلیت و پایگاه تحلیل علیتی از کلیه اثار و کیفیات است.

۱- بررسی قضیه از جهت مواد

اما خاصیت حمل محدود به صورت و شکل تنها نیست، بلکه از حیث مواد نیز قابل تفریر است منظور از مواد در اینجا مواد نفس قضیه می باشد یعنی نسبت هائی که انتاج حقیقی (مطابقت با واقع) یا انتاج خطا (غیر مطابقی) را در حرکت حملی عقل تثبیت می نمایند یعنی بررسی نسبت اندراجی در مطابقت و عدم مطابقت آن با خارج موضوع گزارش جدول (۸) می باشد.

اگر یک قضیه منطقی را ملاحظه نمائید یا آنکه مبدا و منشاء یک اثر خارجی و عینی است و یا آنکه منشاء اثار نیست

صورت اول را خارجی و دوم را ذهنی می نامند

به تعبیر دیگر یا از آن قضیه ما به مطابقت با آن واقعیتی که از آن حکایت می کند منتقل می شویم و می گوئیم این قضیه حقیقت است؟ و یا بر عکس به عدم مطابقت با آن واقعیت پی می بریم.

بنابراین منظور از ماده در این جا زمانی مطرح می شود که ارتباط یک قضیه را با خارج ملاحظه نمائیم یعنی حمل وجوبی، امکانی، امتناع که مواد حملی یک قضیه منطقی را تشکیل می دهند یا حقیقی و مطابق با واقع (دارای اثر ذهنی و نفس الامری یقینی) هستند یا خیر (اثر خارجی ظنی)؟

مشکل اساسی ما در باب معرفت شناسی همین مساله است: چگونه می توان اثبات کرد که سنجش عقلی انسان مطابق با واقع است؟ و این مشکل در زمانی مطرح است که بین شناسنده و متعلق شناخت واسطه ای در کار باشد یعنی علم غیر از معلوم باشد (علم حصولی) بنابراین شناختی که شایسته حقیقت بودن با خارج را دارد که حصولی باشد.

نقطه اصلی اشکال این است که چگونه می توان مطابقت علم حصولی را با متعلقش را تشخیص داد در حالی که تنها راه ارتباطی ما با خارج از وعاء همین صورتهای ادراکی می گذرد؟ اما مطابقت مفهومی بسیط بوده و ملاک تبیین آن خروج موضوعی از اثر خارجی دارد زیرا جایگاه خارج تغییر بوده و نمی تواند معیار باز شناسی حقایق از عدم حقایق قرار گیرد

۲- خصوصیات مواد از حیث اثر و عدم اثر (مطابقت و عدم مطابقت)

مطابقت: ملاکی است که راز خطا ناپذیری قضایا را تثبیت می نماید (و لما كان العلم بها مطابقه للمعلوم فصورتها العلمیه غیر متغیره نهاییه ص ۲۴۶) اما در فضایای حسی راه تشخیص صدق و کذب سنجیدن آنها با واقعیتهای متغیر است مثلاً برای پی بردن به صحت این قضیه که آهن در اثر حرارت انبساط می یابد می بایست آهن را حرارت دهیم و تفاوت حجم آن را بیازمائیم ولی قضایای منطقی را باید با مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آنها قرار دارد بسنجیم و برای تشخیص صحت و خطای آنها رابطه ذهن با خارج را مورد توجه قرار دهیم یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیات عینی آنها اعم از مادی و مجرد به گونه ای باشند که ذهن، مفاهیم مربوطه را انتزاع نماید.

اما این سنجش در دستگاه صوری ابتدادر فضایای وجدانی انجام می گیرد و با یک یا چند واسطه در سایر قضایا صورت می گیرد (و المراد بمطابقه القضیه مطابقتها لما عنده من الصورالمعقوله نهاییه ص ۳۰)

بنابراین در مبحث مطابقت صحبت از دلالت مفهوم بر مصداق یا عنوان بر معنوی می باشد منطقیین در این رابطه میگویند: اذا حکمت علی شیء بحکم قد یکون نظرك فی الحکم مقصورا علی المفهوم وحده، بان یکون هو المقصود فی الحکم، كما تقول (الانسان ناطق) فيقال للانسان حينئذ الانسان بالحمل الاولي و قد يتعدى فی الحکم الی ابعده من ذلك فتنتظر الی ما وراء المفهوم، بان تلاحظ المفهوم لتجعله حاكيا عن مصداقه و دليلا عليه، و ليس ملاحظه المفهوم فی الحکم و جعله موضوعا الا للتوصل الی الحکم علی الافراد، فيسمى المفهوم حينئذ (عنوانا) و المصداق (معنونا) فيقال لهذا الانسان، الانسان بالحمل الشایع بنابراین خاصیت مطابقت این است که ارتباط مفهوم و مصداق را حقیقی نماید.

از دیگر خواص تطابق یقین می باشد یقین در منطقی دارای دو تعبیر می باشد: یا مطلقا اعتقاد جازم و یا اعتقاد به مطابقت با واقع که هیچ گونه احتمال نقیضی در آن نباشد و نیز از روی تقلید نباشد همین اصطلاح دوم منظور نظر در مواد مطابقتی می باشد از این جا است که اولین مواد تطبیقی شکل می گیرد (صناعات خمس) این مواد با مواد در حرکت فهم متفاوت می باشد و اساسا خاصیت آنها در عرصه تفاهم بروز می نماید، لذا ما به آنها (مواد تفاهمی) می گوئیم.

اما فلاسفه مبحث مطابقت را تحت علیت معنا می کنند (و لما كان مطابقا للمعلوم بعینه كانت النسبه بین العلم بالمعلول و العلم بالعله هی النسبه بین نفس المعلول و نفس العله و لازم ذلك توقف العلم بالمعلول و ترتبه علی العلم بالعله نهاییه ص ۲۶۱)

۳- علیت معیار باز شناسی موادقضایا

حال که با خصوصیات ماده تطابقی آشنا شدیم به این مسئله می پردازیم که تطابق تحت علیت به جریان می آید علیت ماده منحصره ای است که جریان پیدایش یک نسبت را در حرکت عقل کنترل می نماید، اینکه برهان اجتناب ناپذیر و واجب القبول است همگی به این ماده عقلی باز می گردد در منطقی صوری قضایا را از دو جنبه صورت و مواد تبیین می نمایند

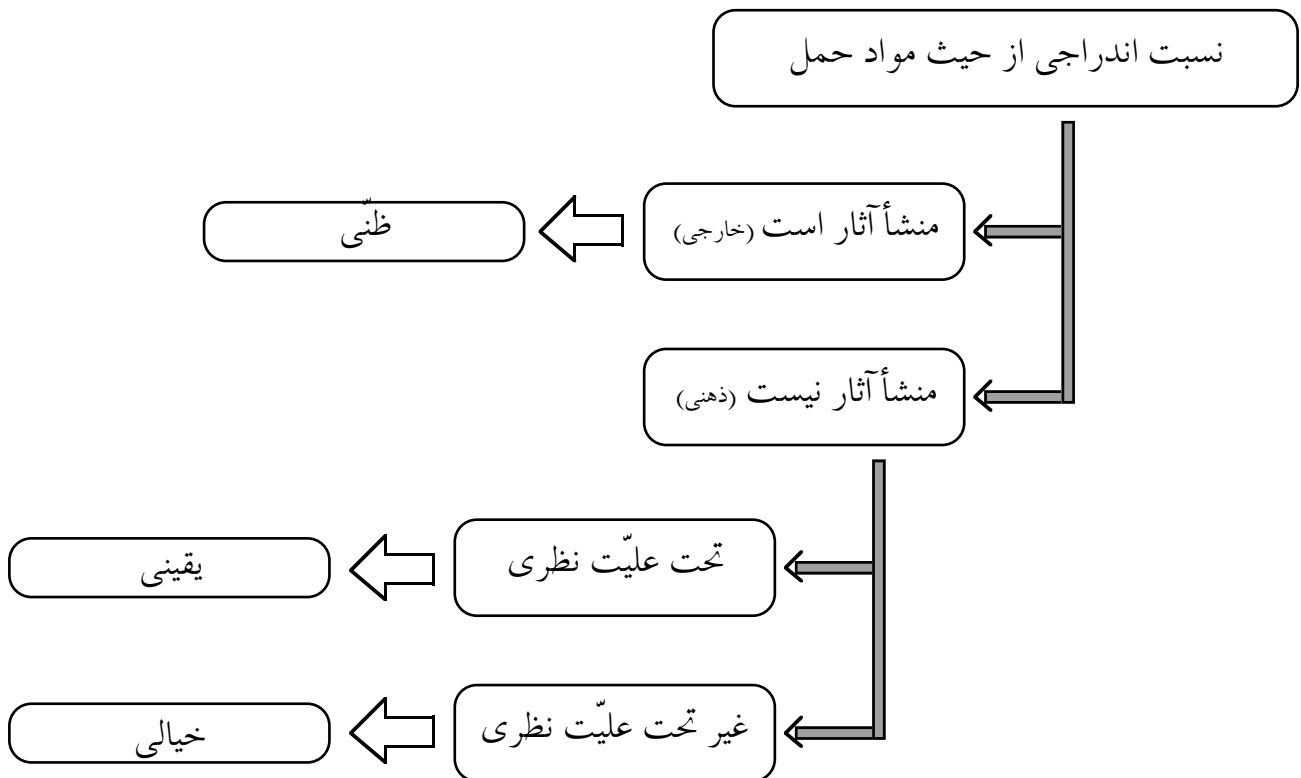
در مورد جزء مادی می گویند نفس مقدمات بدون هیئت تالیف آنها که گاهی مورد تصدیق و گاهی عدم تصدیق صورت نخست ممکن است یقینی یا غیر یقینی باشد مواد یقینی در نهایت یا واسطه در اثبات هستند یا واسطه در ثبوت در هر صورت مواد مطابقتی یا یقینی هستند یا غیر یقینی که ریشه آنها به تصدیق و عدم تصدیق باز می گردد و تصدیق نیز به مناسبت حمل موضوع بر محمول باز گشت می نماید (یعنی مطابقت موضوع و محمول یا یقینی است یا غیر یقینی) تصدیق مسوی است با نسبت راجح و نسبت راجح ممکن است جزمی یا غیر جزمی باشد.

بنابراین تضدیق چهار صورت پیدا می کند :

- ۱- اعتقاد جازم مطابق با واقع که واجد دو شرط جزم و مطابقه است و یتین نامیده می شود
- ۲- اعتقاد جازم غیر مطابق با واقع که تنها واجد شرط جزم است بدون مطابقه و آن جهل مرکب است
- ۳- اعتقاد غیر جازم در صورتی که مطابقه با واقع باشد و بعکس صورت قبل باشد زیرا واجد شرط مطابقه بدون جزم است و آن ظن صادق است
- ۴- اعتقاد غیر جازم و مخالف با واقع که فاقد جزم و مطابقه هر دو است که به آن ظن کاذب می گویند (خیال)

بنابراین هر گونه مطابقتی با خارج یکی از موارد فوق را شامل است در این صورت است که عقل نحوه ارتباط خود را با خارج از طریق این مواد کنترل می نماید به مطابقتی که صددرصد باشد یتینی و در غیر این صورت غیر یتینی می نامد حال خواه این خارج واقعیت عینی باشد یا ظرف ثبوت عقلی محکمیات نکته دیگری که باقی می ماند اینکه در گزارش گذشته بحث خصوصیت معقول را مطرح نمودیم در آنجا از دو ماده شکلی و ماده تطبیقی صحبت شد مبحث ماده تطبیقی را به این گزارش محول نمودیم اما بحث ماده تطبیقی یک پله با بحث امروز فاصله دارد زیرا در این جا انطباق با خارج مطرح است (متسم آثار و عدم آثار است) اما در آنجا مقسم تفاهم است (تاثیر و عدم تاثیر) و موارد و ملاکات این دو با هم مختلف است ماده تطبیقی در حکم قابل است که فرد یک خصوصیت معنولی را تنظیم می نماید. اما ماده تطابقی صادق بودن و نفس الامری بودن قضایا را ارائه می نماید لذا مبحث ماده تطبیقی را به آینده موکول می نمایم بنابراین جمع بندی مطالب این گزارش از این قرار خواهد بود :

- ۱- مواد یک قضیه بلحاظ آثار خارجی داشتن یا آثار خارجی نداشتن قابل بررسی است :
- ۲- آثار خارجی حیثیت تغیر و آثار ذهنی حیثیت ثبات دارند
- ۳- مطابقت یا عدم مطابقت تابع حیثیت ثبات و تغیر است
- ۴- ارتباط کلی و فرد موضوع مبحث تطابق است
- ۵- مطابقت یتینی و انکشاف صددرصدی است .
- ۶- معیار باز شناسی مواد علیت می باشد.
- ۷- مواد تطابقی و مواد تطبیقی متفاوت می باشند .



مکانیزم پیدایش حیثیات به وسیله ی وجه اشتراک و وجه اختلاف گیری عقلانی

(در سیر حس ، حافظه ، انتزاع عقل)

(جدول ۹)

پیش نویس اول : ۱۳۸۱/۲/۱۸

تنظیم : انجم شعاع

مقدمه

در گزارش (جدول ۲) به این مساله پرداختیم که حرکت سنجشی عقل تابع یک سری مکانیزمهایی است در این رهاورد به تبیین متغیر انتزاع کردن عقل از تاثرات در نزد خود و برقراری نسبت بین آنها و تشکیل دستگاه منطقی براساس آن پرداختیم. حال می خواهیم به این مسائل پردازیم که ریشه پیدایش حیثیاتی که با وجه مشترک یا وجه امتیاز هستند از کجا و چگونه می باشد؟ و مطلب دیگر اینکه اولین حیثیاتی که محقق می شوند چه هستند؟

۱- مراحل تشکیل حیثیات انتزاعی

قدما و همچنین متأخرین برای ادراکات انسان از خارج سه مرتبه قائل هستند مرتبه حس ، مرتبه خیال ، مرتبه تعقل ، مرتبه حس : عبارت است از آن صوری از اشیا که در حال مواجهه و مقابله و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنجگانه در ذهن منعکس می شوند .

مرتبه خیال : ادراک حسی پس از آنکه از بین رفت اثری از خود به جا می گذارد که آن صورتی جزئی است و فقط بر خودش در خارج صادق است (صورت جزئی) لذا هر وقت انسان بخواهد می تواند آن صورت را از حافظه یا خیال حاضر نموده و به وسیله آن فرد خود را تصور نماید .

مرتبه تعقل : ذهن پس از ادراک چند صورت جزئی قادر است که یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیر باشد ، این مکرر دیدن معنا در افراد مختلف ذهن را مستعد آن می کند که از همان معنا یک صورت کلی قابل صدق بر افراد کثیر انتزاع نماید .

خلاصه اینکه قوه مدرکه یا خیال کارش عکس برداری از واقعیات و اشیا است ، چه واقعیات بیرونی (خارجی) و چه واقعیات درونی (نفسانی) تمام تصورات ذهنی که در حافظه مجتمع و متمرکز است و اعمال مختلف روی آنها انجام میگیرد همگی به این قوه باز می گردد .

پس شرط اصلی پیدایش تصورات اشیا و واقعیات برای ذهن ارتباط و اتصال وجودی آن واقعیات با واقعیت قوه مدرکه است و البته قوه مدرکه که کارش صورت گیری است از خود واقعیتهای مستقل نداشته بلکه شعبه ای از قوای نفسانی میباشد ، بنابراین همینکه نفس به عین واقعیتهای دست یافت و آن واقعیتهای را با علم حضوری یافت قوه مدرکه - قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی - صورتی از آن می سازد و در حافظه بایگانی می کند و به اصطلاح آن را با علم حصولی در نزد خود معلوم می سازد .

۲- بررسی اولین حیثیات (ماده سازی) انتزاعی عقل

مسئله اساسی این است که اولین حکم که ذهن در سیر عملیات خود صادر می کند چیست؟ همانطور که می دانید یکی از اعمال مخصوص ذهن مقایسه و سنجش است که رتبتا بعد از مرحله تخیل انجام می گیرد همانطور که می دانید، در سنجش ملاحظه حداقل دو صورت لازم است، زیرا ذهن در اثر قوه سنجش قدرت دارد که هر دو چیز را با یکدیگر بسنجد و تطبیق کند بدون اینکه نظر به خارج داشته باشد (و به اصطلاح به حمل اولی نه حمل شایع) ذهن بدون واسطه حکم ایجابی یا سلبی صادر می کند یعنی در تصدیق خود نیازی به حد وسط ندارد از این جا معلوم می شود که اولین تصدیقهای که عقل به آنها نائل می شود مربوط به عالم مفاهیم است نه عالم خارج حال سوال اساسی ما این است که اولین حکم عقل چیست؟ آیا حکم به وجود دنیای خارج است یا مطلب دیگری است که به آن می پردازیم تا این مسئله تبیین شود که: قبل از آنکه حیثیات وجه اشتراک و وجه اختلاف را طبقه بندی کنیم آنها خود متکی به تصویری هستند که عقل آنها را از نسبت بین تاثرات در نزد خود انتزاع کرده تا پلکانی برای سنجش عام سایر تاثرات قرار گرفته تا بتواند حرکت خود را در درون و بیرون مفاهیم در نزد خود منقح تر نماید آنها چه نوع مفاهیمی هستند که سایر مفاهیم فرع بر آنها هستند؟

آنچه مسلم است اینکه تاثرات در نزد عقل یا منشاء آثار هستند یا غیر منشاء آثار یعنی یا منشاء پیدایش تاثراتی هستند که بر اساس آنها سایر حیثیات انتزاع می شود یا اینکه هیچ نوع اثری ندارند مانند ماهیت ذهنی مفهوم عدم.

عقل در اولین گامهای حرکتی خود دو مفهوم عام را از تاثرات در نزد خود انتزاع می کند:

اول: تصور اینکه این اثرات ماهیت هستند اعم از اینکه حیثیشان عینی یا ذهنی باشد و دوم آنکه این تاثرات واقعیت دارند اعم از آنکه این واقعیت ذهنی یا عینی باشد بنابراین در این بحث ما اولین پلکانهای ماده سازی عقل را تبیین مینماییم تا نقطه شروعی برای ساختن دستگاه منطقی قرار گرفته و سایر قواعد تشکیل یابد.

همان طور که واضح است این مرحله رتبتا مقدم بر مباحث (جدول ۲) می باشد زیرا صحبت از حیثیات ذات و ذاتی و ترسیم موضوع منطقی و اوصاف حیثیتی و تحلیل حد تحلیلی عقلانی منطقی صورتی همگی فرع بر نسبتهای عام ماده سازی هستند اینکه حکم به واقعیت و حکم به ماهیت چگونه پیدایش می نماید؟ مباحث مهم این باب را در بر میگیرد. سابقا می گفتیم عقل در برخورد با ذات کثرت حیثیات ذاتی را انتزاع می نماید وای بر اساس مکانیزم وجه اشتراک و وجه اختلاف محقق می شود و آن را فعل اول ماده سازی عقل قرار می دادیم، اما در این جا بحث بر سر آن است که قبل از این حرکت فعالیت عقل چگونه است یا سنجشهای آن مانند سلب و ایجابهای درون دستگاه منطقی صورتی است؟ و یا اینکه با آن متمایز بوده و حرکت منحصر به فردی دارد

۱/۲- چگونگی شکل گیری حیثیات ماهوی (ماهیت عینی، ماهیت ذهنی)

محققین در رابطه با مفاهیم در نزد عقل می گویند: گاهی یک مفهوم هم در خارج موجود می شود و آثارش بر آن بار می شود و گاهی در ذهن و فاقد آثار خارج می شود لازمه چنین ویژگی یکسان بودن نسبت مفهوم به وجود و عدم است و در نتیجه نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار لایشرط است مانند مفهوم انسان که هم در ذهن است و هم خارج لذا یک نوع عینیت بین مفهوم و مصداق برقرار است علم به شی همان شی را به ما نشان می دهد و ذاتش را برای ما مکتشف می

سازد بنابراین به آنها مفاهیم حقیقی می گویند از این جا عقل دو تصور ماهیت (افراد) ذهنی و ماهیت (افراد) خارجی را انتزاع می کند.

۲/۲- چگونگی شکل گیری حیثیات غیر ماهوی (وجود، لا وجود، اوصاف منطقی)

در مقابل این مفاهیم مفاهیمی هستند که این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیابند و هم در خارج لذا میان آنچه که در ذهن و آنچه که در خارج است عینیت نیست که به آنها مفاهیم اعتباری می گویند عقل در این مرحله دو مفهوم را انتزاع می کند یکی وجود خارجی داشتن و منشا آثار بودن و دیگری تحقق مفهوم وجود در ذهن که از آن تصور ماهیت و تصور وجود انتزاع می شود و در نهایت حکم به تصور واقعیت انتزاع می شود.

لذا این مفاهیم بر سه دسته هستند :

۱- مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشا آثار خارجی بودن است که اگر در ذهن وارد شوند انقلاب در ذات آنها رخ می نماید وجود و صفات حقیقی آن که در خارج عین وجودند و کثرت آنها بواسطه تحلیلهای عقلی بدست میاید از این قبیل می باشند مانند وحدت و وجوب و.....

۲- مفاهیمی که حیثیت مصداقشان آن است که در خارج تحقق نداشته باشند بدلیل انقلاب در ذات توضیح آنکه وجود ذهنی بر همان چیزی که وجود خارجی را می پذیرد عارض می شود و تنها تفاوتشان در ترتب و عدم ترتب آثار میباشد حال اگر فرض شود عدم بگونه ای است که معروض وجود ذهنی واقع شود باید بتواند معروض وجود خارجی نیز قرار گیرد درحالیکه حیثیت عدم عین حیثیت عدم خارجیت است

۳- مفاهیمی که حیثیت مصداقشان در ذهن بودن است و در واقع اوصاف و احکام سایر مفاهیم ذهنی می باشند و مصداقشان تنها در ذهن تحقق دارد (ذاتی اوصاف موضوعات منطقی می باشد جنس و فصل بدون تصور ماهیت ذهنی انتزاع نمی شوند)

محققین دو دسته نخست را معقولات ثانیه فلسفی و دسته اخیر را معقولات ثانیه منطقی می نامند.

ما با نحوه پیدایش مفاهیم ماهوی آشنا شدیم و دانستیم حیثیات آنها آثار ذهنی و آثار خارجی داشتن است اما می خواهیم به این مسئله پردازیم که آن دسته از مفاهیمی که چنین قابلیت را ندارند چگونه عقل آنها را انتزاع می نماید زیرا آنها نیز مفاهیمی حصولی بوده و یک علم حصولی در ذهن متوقف بر ارتباط با مصداق آن مفهوم است بنابراین این مفاهیم از مصداقی که در ذهن هستند انتزاع می شوند

علامه طباطبائی در مبحث اتحاد عقل و عاقل صفحه (۲۵۷-۲۵۸) می گوید :

۱- نحوه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی : مفهوم وجود و امور ملحق به آن

نفس نخستین بار که از راه حواس به پاره‌های از ماهیات محسوس دست می یابد آن ماهیت را می گیرد و در خزانه خیال بایگانی می کند و آنگاه که آنرا در زمان دوم ادراک می کند و برای بایگانی در خزانه خیال آن را اخذ می کند آن مفهوم را عین مفهومی که پیش از این ادراک کرده بود، منطبق بر او می یابد این همان حمل و اتحاد دو مفهوم در وجود می باشد آنگاه که نفس مفهوم را چند بار اعاده کند و سپس آن مفاهیم را یکی گرداند این در واقع یک حکم و یک فعل صادر از نفس خواهد بود و در عین حال یک فعل نفسانی است، ویژگی حکایت از خارج را نیز دارا می باشد این فعل موجب اعتبار یک نسبت وجودی و یک رابط است که قائم به دو طرف خود می باشد.

پس از تشکیل حکم، نفس می‌تواند آن حکم را که در حقیقت فعل نفس است، تصور نماید و با آنکه یک وجود رابط است نظر استقلالی به آن کند و آن را در حالیکه مضاف به موصوف خود است ادراک نماید

انگاه نفس قیدش را حذف کرده و مفهوم وجود را بصورت مفرد و بدون مضاف ادراک نماید بدین نحو مفهوم وجود از حکم انتزاع می‌شود و بر مصادیق خارجی اش اطلاق می‌شود البته حیثیت مصادیق مفهوم وجود حیثیت بودن در خارج است و لذا اموری که این مفهوم بر آن صدق می‌کند تنها مصداق آن مفهوم است و نمی‌تواند مانند ماهیت دارای افراد باشد. پس از تشکیل مفهوم وجود در نفس ذهن از مصادیق این مفهوم، صفات و ویژگیهای خاص وجود را انتزاع می‌کند مانند وحدت، کثرت، قوه، فعل، و ...

نحوه انتزاع مفهوم عدم:

آنگاه که نفس یکی از ماهیات محسوسه دست یافت آن را در خزانه خیال بایگانی کرده و سپس ماهیت دیگری مباین با آن را درک کرد در این صورت ماهیت دوم را عین ماهیت نخست نخواهد یافت یعنی حکم به اتحاد آنها نخواهد کرد اما در این حال نفس این عدم حمل را یک فعل محسوب می‌کند که همان سلب حمل در برابر حمل می‌باشد و آنگاه که مضاف به طرفین خود است نفس به آن نظر استقلالی می‌کند و مفهوم سلب محمول از موضوع را از آن به دست می‌آورد سپس قید آن را حذف کرده و آن را بطور مطلق تصور می‌کند بدین صورت مفهوم سلب و عدم در نفس نقش می‌بندد پس از تشکیل مفهوم عدم در ذهن، نفس ویژگیهای برای آن در نظر می‌گیرد احکامی از قبیل نبودن امتیاز بین عدمها و تمیز آنها بواسطه اضافه به موجودات

۲- نحوه انتزاع مفاهیم ذهنی یا معقولات-ثانیه منطقی:

ذهن انتزاعات در نزد خود را مصداق قرار داده و خودش را لحاظ کند در این نگاه عقل خواص و ویژگیهای را در مفهوم می‌یابد و برای آن اعتبار می‌کند، مفهوم انسان را از چند فرد خارجی انتزاع کرده و مصداق قرار می‌دهد می‌یابد که آن مفهوم بیانگر تمام ماهیت مصادیق خود است (نوع) یا بیانگر جزء ماهیت افراد است (جنس و فصل) یا ویژگی بیرون از ذات مصادیق که یا مساوی با آن است (عرض خاصه) یا اعم از آن (عرض عامه) و یا صدق بر کثیرین می‌کند (کلیت)

عقل پس از طی این مراحل می‌باید که تصور ماهیت زاید و فرع بر وجود می‌باشد و می‌گوید آنچه اصالت دارد و وعاء خارج را پوشانده است وجود دارد یعنی حکم به وجود واقعیت فرع بر نسبتهای اولیه ای است که عقل ایجاد می‌کند

جمع‌بندی

بنابراین مابا سیر وجه اشتراک گیری از مراحل حس، خیال یا حافظه و تعقل آشنا شدیم به اینکه تاثرات یا منشاء آثار هستند و یا منشاء آثار نیستند صورت اول را ماهیت عینی و صورت دوم را ماهیت ذهنی نامیدیم که تصور ماهیت حقیقی در این مرحله انتزاع می‌شود اما اگر تاثرات این قابلیت را نداشته باشند یعنی مفهوم و صداقتشان در ذهن و خارج عینیت داشته باشد بلکه تمام حقیقت آنها در خارج باشد و فقط مفاهیم آنها در ذهن باشد از مفاهیم در آنها دو تصور وجود و ماهیت انتزاع می‌شود و سپس این مسئله طرح می‌شود که کدامیک از آنها آن وجود حقیقی واقعیت دار می‌باشد و کدامیک زاید و حد دیگری را تشکیل می‌دهد و هرگاه اصالت را به هر کدام دادیم تصور واقعیت شکل می‌گیرد

جمع‌بندی مباحث دور اول و دوم

پژوهش تطبیقی بر معرفت‌شناسی «۲»

موضوع: نگارش متن توضیح‌الگوی تطبیقی منطق صوری در سه سطح

جایگاه در نمودار: الگوی تطبیقی منطق صوری در سه سطح

مرحله: اول نوع پژوهش: کتابخانه‌ای نوع محصول: نهایی

سرپرست پژوهش: محبت‌الاسلام و المسلمین صدوق

تنظیم: محبت‌الاسلام علیرضا انجم‌شعاع

حسینیه
اندیشه

تاریخ پژوهش: بهار ۱۳۸۱

بِسْمِ تَعَالِي

این نکته مهمی است :

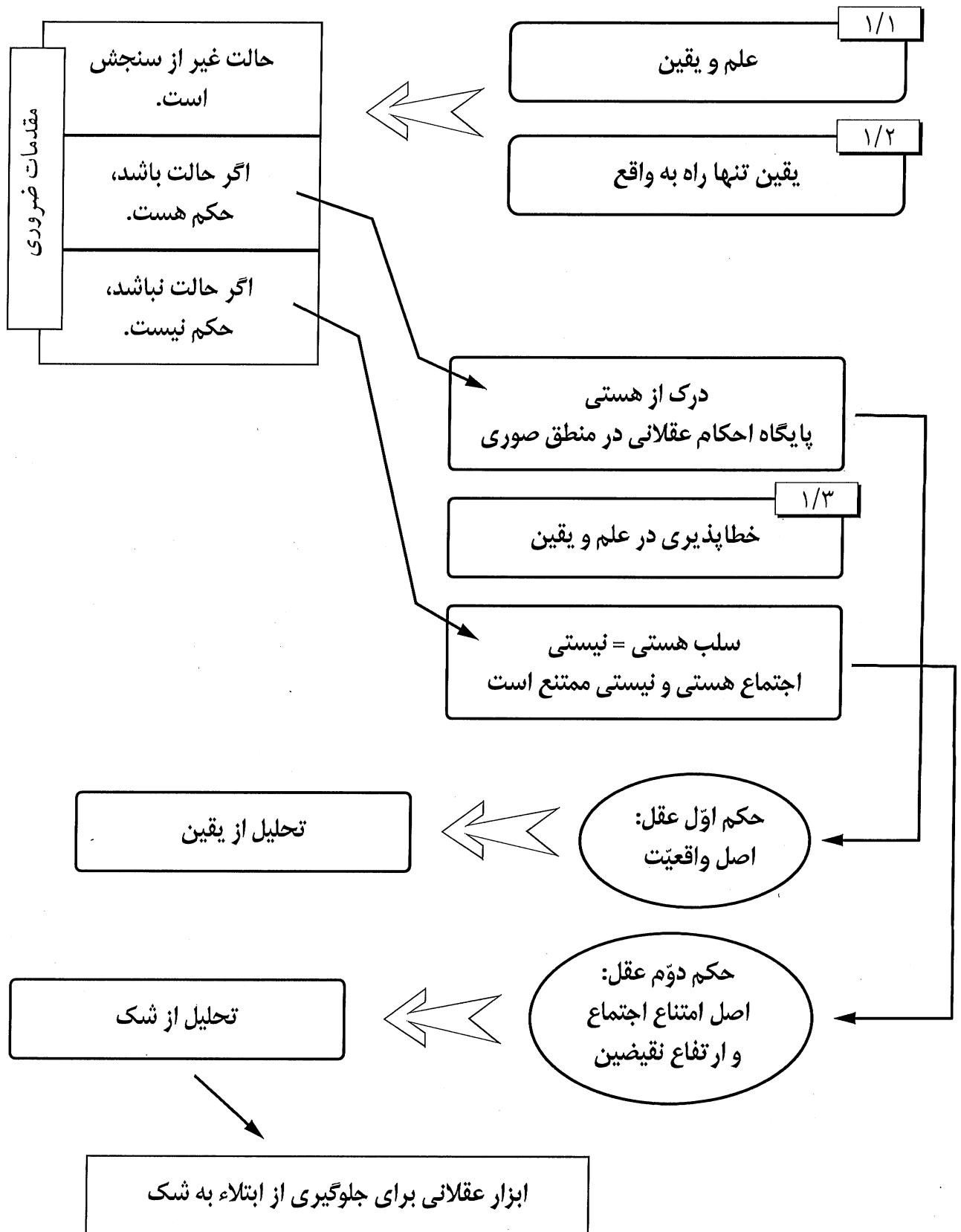
که اگر از پایگاه منطق نظام ولایت، بر علیه کسی استدلال کنید که بعداً می خواهید از شرع در این پایگاه سخن بگوئید حتماً او حق خواهد داشت که به شما اعتنائی نکند و شما در این حال، قدرت تطبیق را نخواهید داشت. البته اینکه ابتدا اشکال را در پیش خود ملاحظه کنید، سخن دیگری است ولی زمانی که وارد دیدگاه او می شوید بایست بر مبنای او سخن بگوئید تا او ببیند که نمی تواند در آن دیدگاه مستقر باشد.

بنابراین اگر از موضع خود در خصوص منطق مجموعه و منطق نظام ولایت و حاکمیت اختیار و... سخن بگوئید برای او هیچ ارزشی نخواهد داشت.

فلسفه اصول رابطه شناخت و حجیت (جلسه ۵۸)

حجة الاسلام حسینی الهاشمی (ره)

مکانیزم بیدار شدن حد معقول



سطح اول در تحلیل ساخت منطق صوری

۱/۱

یقین و شک پایگاه حرکت عام سنجش عقل

۱/۲

حد معقول منطق صوری: برقراری نسبت بمعنی الاعم

۱/۳

مکانیزم پیدایش حد معقول یا برقراری اولین نسبت

فهرست

سطح اول: بررسی حد معقول ساخت منطق صوری در سطح ملازمات عامه (برقراری نسبت بود و نبود)

۱/۱- ضرورت بررسی حد معقول بالمعنی الاعم

۱/۲- گام اول: اثبات نفس حرکت عقل

۱/۲/۱- تبیین اجمالی حالت و سنجش و تغایر آنها در پیدایش اولین حرکت عقلانی

۱/۲/۲- نسبت بین دو قوه سنجش و حالت در وعاء ذهن اثبات کننده پایگاه منطق

۱/۲/۳- بررسی نظریه عرفا و فلاسفه بر اساس درک از نسبت بین حالت و سنجش

۱/۲/۴- درک از هستی (واقعی هست) اولین حکم عقلانی

۱/۲/۵- واقعیتی هست لازمه تقوم نسبت بین حالت و سنجش

۱/۲/۶- تکیه جریان نسبت به حالت در پیدایش اولین حکم عقلانی

۱/۳- گام دوم: مکانیزم ساخت حد معقول منطق صوری در سطح ملازمات عامه (برقراری نسبت بود

و نبود) از طریق مسائل عملیاتی

۱/۳/۱- بررسی عناصر علم، یقین، واقعیت و استنباط عناوین حالت و سنجش و تغایر آنها بعنوان

مقدمات ضروری اولین حکم عقلانی

۱/۳/۲- چون سنجش غیر از حالت است، اگر انسان حالت داشته باشد حکم نیز هست. بعنوان اولین

نتیجه مقدمات ضروری حکم عقلانی

۱/۳/۳- درک از هستی = اصل واقعیت اولین حکم عقلانی و پایگاه تحلیل از یقین منطقی

۱/۳/۳/۱- بررسی یقین منطقی بعنوان یک کیفیت

۱/۳/۳/۲- یقین منطقی مبداء پیدایش نسبت و خروج کلیه مواد تعلیقی فلسفی از آن

۱/۳/۳/۳- ایجاد نسبت عقل توسط سلب و ایجاب پایگاه تحلیل از گزاره این همانی

۱/۳/۳/۴- نسبت و لوازم نسبت موضوع منطق و ضرورت وجود داشتن ماده و صورت در آن

۱/۴- بررسی عنصر خطا پذیری علم و یقین (مقدمه ضروری دومین حکم عقلانی)

۱/۴/۱- اگر حالت نباشد حکمی نیست. نتیجه مقدمه ضروری دومین حکم عقلانی

۱/۴/۲- امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین دومین حکم عقلانی و پایگاه تحلیل از شک

۱/۵- جمع بندی حد عقلانیت ساخت منطق صوری در سطح اول و لزوم تبدیل آن به سطح دوم

*تمه: تفاوت یقین منطقی و یقین فلسفی

سطح دوم: بررسی حد معقول ساخت منطق صوری در سطح ملازمات خاصه (تولید و طبقه بندی

کیفیات مقید به بود و نبود)

۲- ضرورت دستیابی به حد معقول ساخت منطق صوری در سطح خاص

- ۲/۱ - ضرورت بیرونی
- ۲/۲ - ضرورت درونی
- ۲/۳ - مراحل پژوهش در جهت دستیابی به حد معقول ساخت منطق صوری بالمعنی الاخص
- ۲/۳/۱ - پژوهش مبنائی در دو احتمال
- ۲/۳/۲ - پژوهش کتابخانه ای
- ۲/۳/۳ - پژوهش عملیاتی (مسائل نهاییه الحکمه)
- ۲/۴ - چگونگی ساخت حد معقول منطق از طریق عناصر عملیاتی (مسائل وجه اشتراک و وجه اختلاف)
- ۲/۴/۱ - ویژگیهای حد معقول (نسبت اندراجی) ساخت منطق صوری در سطح دوم
- ۲/۴/۲ - توضیح اجمالی گزاره های بکار رفته در ساخت حد معقول بالمعنی الاخص
- ۲/۵ - ضوابط ماده سازی در جهت جریان حد معقول حاکم در ساخت منطق صوری (نسبت اندراجی)
- ۲/۵/۱ - سطح اول - بررسی ضرورت ، ثبات ، استقلال به عنوان رکن اول ماده سازی
- ۲/۵/۲ - پیدایش حیثیات وجه اشتراک و وجه اختلاف بر اساس ضوابط تعریف و تقسیم رکن دوم در ماده سازی
- *الف: مراحل تشکیل حیثیات انتزاعی
- *ب: ضرورت ارائه حد یا پایگاه واحد برای علم حضوری ، علم حصولی ، حسی
- ۲/۵/۲/۱ - بررسی اولین عملکرد ماده سازی انتزاعی عقل
- *الف: چگونگی شکل گیری حیثیات ماهوی (ماهیت عینی ، ماهیت ذهنی)
- *ب: چگونگی شکل گیری حیثیات غیر ماهوی (وجود ، لاوجود ، اوصاف منطقی)
- *نحوه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی: وجود وامور ملحق به آن
- *نحوه انتزاع مفهوم عدم
- *نحوه انتزاع معقولات ثانیه منطقی یا مفاهیم ذهنی
- ۲/۵/۲/۲ - بررسی دومین عملکرد ماده سازی عقل (ساخت مواد از طریق عناصر - مسائل - عملیاتی)
- ۲/۵/۳ - ضروری بودن عملیات انتزاعی دستگاه صوری به عنوان متغیری مهم در تولید مواد
- *جریان مکانیزم ذات وذاتی در روش تعریف از اشیاء در دستگاه انتزاعی
- ۲/۵/۴ - تحلیل منطق صوری در ارائه تعاریف بالاثار
- *جریان مکانیزم ذات وذاتی در روش استدلال دستگاه انتزاعی
- ۲/۶ - ضوابط صورت سازی در جهت جریان حد معقول حاکم بر منطق صوری (نسبت اندراجی)
- ۲/۶/۱ - بررسی اولین عملکرد صورت سازی در دستگاه انتزاعی
- *کشف وحدت حیثیت ، ضابطه عام در صورت سازی (ضابطه هویت)
- *تصدیقی یا نفسانی بودن حکم

- * بررسی نسبت حکمیه در دستگاه انتزاعی
- ۲/۶/۱/۱ - چگونگی صورت بندی قضایا در منطق صوری
 تنبیه: وجود دو عنوان حکایت و تطابق در تعریف علم بنا بر مبنای قوم
- ۲/۶/۲ - بررسی دومین عملکرد صورت سازی (ساخت صورت از طریق عناصر - مسائل - عملیاتی)
- ۲/۶/۳ - بررسی معیار صحت سنجش صورت قضایای عقلانی (هیئت تالیف)
- ۲/۶/۳/۱ - قواعد عمومی قیاسات اقترانی
- ۲/۶/۳/۲ - تطبیق قواعد صورت بر حرکت سنجشی عقل (سیر از معلوم به مجهول)
- ۲/۶/۳/۳ - بررسی احکام تعلیقی و تنجیزی (قیاسات اقترانی، استثنائی) در منطق صوری
 * قطعی بودن حکم منطق صوری در قیاس شکل اول
- ۲/۶/۴ - معیار صحت سنجش قضایای عقلانی بلحاظ مقدمات (ماده قیاسات)
- ۲/۶/۵ - جمعبندی
- * تحلیل شناخت شناسی در دستگاه انتزاعی
- * بالانثار بودن جریان علیت مفهومی و موضوعی در دستگاه شناخت شناسی انتزاعی
- * جمعبندی تعریف منطقی علم در دیدگاه انتزاعی
- سطح سوم: بررسی حد معقول ساخت منطق صوری در سطح ملازمات اخص (نسبت اندراجی یقینی)
- ۳/۱ - ضوابط ساخت برهان بلحاظ صورت (هیئت تالیف)
- * تقسیم (عام) حملیه باعتبار موضوع و در شرطیه باعتبار احوال در ۴ قسم
- * تقسیم (خاص) قضیه حملیه به اعتبارات ثلاثه
- * بررسی منشاء پیدایش تقسیمات عام و خاص در منطق صوری
- ۳/۱/۱ - مکانیزم ساخت صورت برهانی
- * علیت اساس و شاکیه براهین
- * عدم علیت در بعض صور استدلال (استقراء و تمثیل)
- * تقسیم علیت به مفهومی، موضوعی، ماهوی برای تحلیل تعریف علم
- ۳/۲ - تبیین دو ماده شکلی و تطبیقی در منطق صوری
- * تبیین ماده شکلی یا تطابقی (خصوصیت معقول) در قالب مثال
- * ویژگیهای خصوصیت معقول
- ۳/۳ - ضوابط ساخت برهان از حیث مواد تطابقی (خصوصیت معقول)
- ۳/۳/۱ - بررسی قضیه برهانی از جهت مواد تطابقی
- ۳/۳/۲ - بررسی خصوصیات مواد برهانی بلحاظ اثر و عدم اثر (مطابقت و عدم مطابقت)
- ۳/۳/۳ - علیت معیار باز شناسی مواد قضایا (برهانی و غیر برهانی)

سطح اول: بررسی حد معقول ساخت منطق صوری در سطح ملازمات عامه (برقراری نسبت بود و نبود)

۱/۱ - ضرورت بررسی حد معقول بالمعنی الاعم

ساخت منطق صوری و تحلیل حد معقول معرفت شناسی آن در سطوح مختلفی قابلیت بررسی دارد. رهاوردی که از این سلسله مباحث خواهیم داشت پاسخ به سوالات ذیل می باشد. منطق چه نقشی دارد؟ شالوده منطق به چه امری باز می گردد؟ آیا به فهم از نسبت بازگشت می نماید؟ یا آنکه به مکانیزم فهم و پیدایش نسبت؟ یا هیچکدام؟ سطح اول در ساخت منطق صوری، شامل مطالب ذیل می باشد.

مطلب اول: در این مرحله یقین و شک بعنوان پایگاه پیدایش اولین احکامی که مورد لزوم ساخت منطق است، بررسی میشود.

مطلب دوم: در این مرحله تعریف سنجش و قیاس بالمعنی الاعم صورت می گیرد.

مطلب سوم: و در این مرحله مکانیزم پیدایش این حد معقول و احکام ناظر بر آن بررسی می شود. بنابراین غرضی که در سطح اول خواهیم داشت این است که نسبت بین حالت و سنجش دقیقاً مشخص شده و به این مسئله پردازیم که چگونه حکمی در وعاء عقل تشکیل می شود و اگر حکمی تحقق یابد با چه ابزاری کنترل شود تا به این نتیجه دست یابیم که آیا در حالت پایگاهی دارد یا خیر؟ و در نهایت این مطلب واضح شود که آیا ما دچار شک بودیم یا آنکه یقین داشتیم؟ و اینکه آیا حکم ما سلب شی عن نفسه می باشد؟ پس در مجموع نسبت بین حالت و سنجش ملاحظه شده تا هم جریان از حالت به سنجش (طریقه حکم نمودن) و هم بالعکس (احکام تخیلی که عقل می دهد) در عقل کنترل شود. یعنی پایگاهشان شک است یا یقین؟

در توضیح این سطح ما ناگزیر به ملاحظه مقدماتی چند می باشیم.

۱/۲ - گام اول: اثبات نفس حرکت عقل

مجموعه دستگاه ادراکی ما اعمال گوناگونی انجام می دهد که همگی آنها معرف این مطلب است که عقل انسانی متحرک بوده و بستر تحقق آن جدای از حرکت نمی باشد. منظور از حرکت عقل مقوله فلسفی آن نمی باشد، بلکه مجموعه ای از افعال و رفتارهایی که عقل انجام می دهد به این نکته اذعان دارد که هویت و تشخیص عقل در ایجاد نمودن افعالی است که از سوی او محقق می شود افعالی از قبیل: تهیه صور جزئی و نگهداری و یاد آوری و تجرید و تعمیم، مقایسه، تجزیه و ترکیب و حکم و استدلال همگی مبین حرکت عقل می باشند. بنابراین عامترین حرکت افعالی عقل این است که عقل ایجاد نسبت می نماید. بنابراین سخن در این است که:

۱- این نسبت چیست؟ ۲- پایگاه پیدایش آن متکی به ملاحظه چه عناصری می باشد؟ ۳- و در نهایت چه احکامی از آن صادر می گردد؟

۱/۲/۱ - تبیین اجمالی حالت و سنجش و تغایر

انها در پیدایش اولین حرکت عقلانی

در ادامه تبیین عامترین حرکت عقلانی (ایجاد و برقراری نسبت) به این مسئله می پردازیم که یکی از اعمال مخصوص عقل مقایسه و سنجش می باشد. آنچه که مسلم است اینکه عمل سنجش پس از عمل تخیل و پس از سپردن حداقل دو صورت به قوه حافظه انجام می گیرد. ذهن در اثر قوه سنجش، قدرت دارد که هر دو چیز را با یکدیگر بسنجد و تطبیق نماید و چون در این مرحله مقایسه بین دو مفهوم است و نظر به خارج نیست (به اصطلاح حمل اولی نه حمل شایع) و دو مفهوم بسیط را با یکدیگر مقایسه می کنیم، ذهن بلاواسطه حکم ایجاب و سلبی می نماید، یعنی حکم آن احتیاجی به حد وسط ندارد.

۱/۲/۲ - نسبت بین دو قوه سنجش و حالت در
وعاء ذهن اثبات کننده پایگاه منطق

مفروض این است که اساسا سنجش در عامترین سطح
خود ناظر به نسبت‌های بود و نبود است حال سوال این
است که قوه سنجش در ملاحظه چه عنصر دیگری
اعمال نفوذ می نماید و در پاسخ می گوئیم: که عقل
ابتدا تحت تاثیر مناشی خاص متأثر می شود که از
خواص آنها کشش بوده و خاصیتا با سنجش متفاوت
می باشند. ما به این نحوه تاثرات حالت می گوئیم.
حالات یاقینی هستند و یا مشکوک است.

یقین ناظر به حالت روانی بوده و شخص اعتقاد جزمی
و صددرد دارد. اما شک حالت بی اعتقادی و عدم
حکم صددردی است.

اصولا نبود حالات به معنای پیدایش تردید است و
شخص مردد هم قدرت حکم نمودن به نسبت سنجشی
را ندارد. لذا اگر تردید عام شود قدرت سنجش از
انسان سلب می شود.

بنابراین تکیه گاه سنجش حالت بوده و تغایر آنها در
این است که در سنجش، کیفیت اصالت دارد اما در
حالات کشش و تعلق اصل می باشند.

لذا از این جاست که حیطه فهم سنجشی معلق بر
حالت یقین می باشد و زمانی که تعلیق (حالت) و آنچه
که معلق (فهم) بر آن است محقق شود، حکم نیز جریان
می یابد. مسلما اگر نسبت‌های تعلیقی هنگام تحقق
شرط محقق نشوند نسبت نیز بر قرار نمی گردد. پس
حکم نیز حتما در ارتباط بین سنجش و حالت محقق
می شود، چرا که حکم بدون حالت ممکن نیست و
حالت هم بدون سنجش، دارای حکم و تحلیل و
نسبت نمی باشد. در مطالب آینده خواهیم گفت که
ملاحظه نسبت بین سنجش و حالت اولین حکم را
نتیجه خواهد داد

۱/۲/۳ - بررسی نظریه عرفا و فلاسفه بر اساس

درک از نسبت بین حالت و سنجش

مطلب دیگری که بعنوان تمه این قسمت از نظر می
گذرانید این است که، ممکن است، سنجش برای
عارف امری مغفول عنه باشد در حالی که او ادعای
شهود و دیدن را می کند، آیا آنچه که او شهود میکند
با امر دیگری تفاوت دارد؟ آیا ان امر دارای
خصوصیت و کیفیت است؟ می بینید که همگی اینها
از امور سنجشی است. فیلسوف نیز ممکن است،
نسبت به حالت و سنجش غفلت داشته باشد بگونه که
توجه نداشته باشد بدون حالت و نسبت به هستی،
جریان نسب محال می باشد. مشکل در این جاست که
حیطه قوه. دراکه عقل از قوه فاهمه جدا شده و قوه
عقل را فطری و معصوم از خطاء می نامند اما اگر در
حالات نیز معترف به نقص و کمال بوده باشیم، صحت
و حجیت آنها به سنجش باز می گردد و سنجش نیز تا
ارائه شاصه کیفی پیش می آید. لذا فهم غیر معصوم
خطاپذیر و نیازمند به سنجش می باشد.

بنابر این دو عنصر سنجش و حالت و تغایر و
تعلق آنها از یکدیگر بیانگر عام ترین سطح
حرکت عقلانی میباشند عامترین فعل عقلانی
برقراری نسبت بود و نبود بوده که متکی به
ملاحظه دو قوه سنجش و حالت می باشد نفی
شدن حالت سلب قدرت سنجشی عقل را به
دنبال داشته و نتیجه آن ضعف و نارسائی
همآهنگ نمودن کلیه رفتارها و نفی تطرق
احتمال در حرکت سنجشی عقلانی می باشد.

۱-۲/۴ - درک از هستی (واقعیتی هست) اولین

حکم عقلانی

تا کنون گفتیم که عناصر مهمی در ساخت منطق
صوری و حد عقلانیت آن نقش دارند بر قراری نسبت
بود و نبود در اجمالی ترین سطح خود که از ملاحظه
دو عنصر حالت و سنجش دریافت میشود بعنوان اولین
فعل عقل تبیین گردید. حال نکته مهم در این مسئله
این است که عقل به بود و نبود چه امری حکم میکند؟

در مطالب گذشته گفتیم که برقراری نسبت متکی بر ارتباط قوه سنجش با حالت داشته و حالت اساس پیدایش هر گونه حکمی است حال اولین حکمی که از ملاحظه نسبت بین حالت و سنجش به دست می آید چیست؟ ان حکم این است اگر حالتی هست، واقعیتی است. یعنی اذعان عقل به اینکه حالتی دارم و مردد و متوهم نمی باشم. پس حالت داشتن یعنی درک از هستی دارم و حالت نداشتن یعنی درکی از هستی ندارم پس چون حالت دارم، واقعیتی هست.

عقل برای رسیدن به این حکم دو سنجش را انجام میدهد، اول: آنکه تغایر سنجش و حالت را ملاحظه مینماید و دوم: آنکه نسبت بین حالت و سنجش را ملاحظه کرده و از ملاحظه این نسبت حکم به بود و نبود واقعیت می نماید و این حکم به بود و نبود واقعیت در اساس به حالت داشتن و حالت نداشتن از هستی منتهی می شود.

در این جا یک این همانی اصلی صورت میگیرد که از همین جا منطق از زیر ساخت خود خارج شده و بسط پیدا می نماید و هر قضیه ای که باشد تابعی از این همانی اصلی می باشد و این همانی اصلی همان الوجود لا یساقو العدم است. اصولاً بحث این همانی بحث صحت و فساد نسبت است و بر پایه آن سایر احکام شکل می گیرد، لذا حالت (علت) و حکم به واقعیت (معلول) می باشد.

۱/۲/۵ - واقعیتی هست لازمه تقوم نسبت بین سنجش و حالت

واقعیت اولین حکمی است که حد سفسطه و فلسفه را معین می نماید. ما در این قسمت سعی داریم اولین حکم عقل را یعنی اصاله الواقعیات را در سطحی وسیعتر ملاحظه نماییم. استاد مطهری در این رابطه می گوید: این اصل اصلی است یقینی و قطعی و مورد قبول تمام اذهان بشری میباشد. محققین حکما به این نکته

برخورده اند که یگانه اصلی که صلاحیت دارد، مبدا و نقطه شروع فلسفه قرار گیرد، همان اصل واقعیتی هست، می باشد که سرحد فلسفه یا رئالیسم و ایده ایسم محسوب میشود. حتی خود سفسطی نیز بدون آنکه توجه داشته باشد در حاق ذهن به ان معترف است پس از قبول این اصل و اذعان و تصدیق عقل به اینکه واقعیتی هست، مرحله دوم سیر عقلانی آغاز می شود و ان اینکه مظاهر این واقعیت چیست؟ به عبارت دیگر چه چیز هست و چه چیز نیست؟ گفته شد که اولین حکم عقل، حکم به وجود واقعیت است و اصل در تحقق ان حالت می باشد. یعنی زمانی که میگوئیم واقعیتی هست و عقل به این نسبت اذعان دارد، نفی تردید و اثبات حالت می نمایم. لذا واقعیت از تقوم سنجش و حالت تشکیل شده، سلب هر کدام اثبات تردید می باشد.

۱/۲/۶ - تکیه جریان نسبت به حالت در

پیدایش اولین حکم سنجشی

چنانچه بیان شد حالت را نمی توان از مفهوم سلب کرد تا نسبت، جریان پیدا کند. یعنی نسبت تعلیقی میان دو مفهوم (که مصنوع ذهنی است) اگر تعلیقی باشد، اما تعلیق به واقعیت نباشد، ممکن نخواهد بود مثلاً شما دو مفهوم ساخته اید که می خواهید نسبتی بین آنها برقرار نمائید، حال اگر فرض واقعیت (وجود) نشود ان امر ممکن نیست لذا تعلیق به وجود بمعنای اصل قرار گرفتن، نفس وجود در نسبت است. وجود اصل در کیفیت این مفهوم است، گرچه این مفهوم سلبی یا ایجابی باشد. در هر حال خصوصیتی که به این دو مفهوم نسبت داده می شود یا سلب می گردد، بدون تعلیق ان به واقعیت ممتنع می گردد.

بنابراین جریان نسبت در پیدایش اولین سنجش بین هستی و نیستی متکی بر حالت است لذا منشا هر نوع یقینی حالت داشتن به اصل هستی می باشد در اینصورت کلیه احکام تعلیقی به احکام تنجیزی و آنها نیز به اصل هستی باز می گردند

۱/۳ - گام دوم: مکانیزم ساخت حد معقول
منطق صوری در سطح ملازمات عامه (برقراری

نسبت بود و نبود) از طریق مسائل عملیاتی در ادامه تبیین حد تحلیلی ساخت منطق صوری به این مسئله می پردازیم که، مکانیزم و چگونگی دستیابی عقل به عامترین احکام و اثبات پایگاه سنجشی خود با چه موادی این سیر را ادامه می دهد.

ما برحسب مراحل پژوهشی خود با دو دسته مواد این مرحله را آغاز می نمائیم. اول: موادی که بشکل قاعده مند از درون مباحث فلسفی کتاب نه‌ی‌ه الحکمه استخراج نموده ایم (مسائل معرفت شناسی) که در هر سطح از آنها استفاده کرده و آنها را مواد عملیاتی می نامیم دوم: موادی که به عنوان مقدمات ضروری و اثبات شده‌ای این سطح قلمداد می شوند که در واقع از تحلیل مسائل عملیاتی استخراج شده اند.

در سیر پژوهش کتابخانه‌های عنوانی که برای ساخت سطح اول منطق مورد نیاز داشتیم انتخاب کردیم اما این انتخاب قاعده مند بوده و نهایت بذل و سع صورت گرفته است؛ به این شکل که با مکانیزم وجه اشتراک گیری عناوین عام در سطح اول و عناوین خاص در سطح دوم قرار گرفت.

حال از سوئی دیگر تحلیل ساخت منطق در دو سطح ملاحظه گردید: ۱- سطحی که حد معقول به برقراری نسبت متکی است. ۲- سطحی که حد معقول به نسبت اندراجی وابسته است. بنابراین از آن دو سطح اول (عناوین عام و خاص) هر عنوانی که مربوط به سطح برقراری نسبت می باشد در سطح اول ساخت منطق قرار می گیرد. و هر عنوانی که مربوط به نسبت خاص می باشد در سطح دوم ساخت منطق قرار می گیرد.

۱/۳/۱ - بررسی عناصر علم، یقین، واقعیت و استنباط عناوین حالت و سنجش و تغایر آنها بعنوان مقدمات ضروری اولین حکم عقلانی

علم و یقین و واقعیت سه عنوانی هستند که در عامترین ملاحظه با یکدیگر تغایر دارند، زیرا ما در صدد تحلیل اولین حکم هستیم، لذا در این بررسی احتیاج به خصوصیات داریم که علم را از یقین و هر دوی آنها را از واقعیت متمایز نماید.

در واقعیت حس اصل است در علم سنجش و مقایسه و تمیز اصل می باشد، در یقین حالت و کشش اصل می باشد. این خصوصیات نیز به عنوان جنس و فصل منطقی نمی باشند، بلکه در عامرین سطح وجه اشتراک گیری ملاحظه می شوند، یعنی به دنبال این نیستیم که بگوئیم که حالت یا سنجش چیست؟ بلکه فقط بتوانیم، این حکم را سلب نمائیم، حالت غیر از سنجش و هر دو غیر از واقع می باشند.

بنابراین علم برابر با سنجش، یقین برابر با حالت، و واقعیت برابر طرف حالت محسوب می شوند. اصولاً تحلیل، جز از عقل نظری صادر نمی شود. اما موضوع آن می تواند، عقل عملی یا بصورت عام یا حتی خود اختیار باشد.

سنجش قوتی است که خاصیتش غیر از خاصیت حالت است. هر جا جای استدلال و ایجاد تناسب و نسبت است، حتماً جای سنجش است و آنجا که حالت است ولی سنجش نیست، دیگر نسبت و تناسب نیست. در واقع نسبت و تناسب از اوصاف عمل سنجش است نه خود سنجیدن یعنی سنجش عملی است که این عمل، چیزی جز ایجاد نسبت و تناسب نیست.

۱/۳/۲ - چون سنجش غیر از حالت است اگر در انسان حالت باشد حکم نیز هست، اولین نتیجه مقدمات ضروری حکم عقلانی

پس از دستیابی عقل به مقدمات ضروری تحلیل اولین حکم عقلانی و دریافت سلبی از آنها (حالی غیر از سنجش) نتیجه اولی که دارد این است که اگر حالت باشد، انسان دارای حکم می باشد و اگر تردید داشته باشد حکمی نیز نمی باشد بنابراین ابتدا به نظر می رسد که، حالت علت پیدایش حکم باشد یعنی جریان

نسبت بالاجمال از حالت به حکم است. اما در واقع حالت پایگاه اصل سنجش می باشد.

حداقل مطلب این است که از منظر منطق صوری اگر حالت داشتن نسبت به هستی از بین برود، حساسیت نسبت به هستی نیز صفر می شود و دیگر عمل از آن بر نمی خیزد، گرچه این عمل صرفاً ذهنی باشد.

آیا می توان پذیرفت که کسی حالت نسبت به هستی (که اصل است نداشته باشد) اما از حالت نسبت به کیفیات هستی برخوردار باشد؟ معنای این کلام آن است که علم حضوری ادنی مرتبه از هستی است.

۱/۳/۳ - درک از هستی = اصل واقعیت (چیزی هست) اولین حکم عقلانی و پایگاه تحلیل از یقین منطقی

اذعان عقل به اینکه حالتی دارم یعنی چیزی هست - واقعیتی هست - گویای این مطلب است که معیاری برای حالت داشتن ارائه نماید. اینکه عقل حکم به بود و نبود واقعیت می نماید، پایگاه آن به حالتی است که نسبت به هستی دارد و این حالت است که به قضیه منطقی تبدیل شده و یقین منطقی محسوب می گردد. زیرا اگر به قضیه منطقی تبدیل نشود، یقین منطقی شکل نمی گیرد.

۱/۳/۳/۱ - بررسی یقین منطقی به عنوان یک کیفیت

یقین یک کیفیت از کیفیات مختلف عالم وجود است و اتفاقاً کیفیتی نیست که شما به حکم یقین منطقی، از لوازم اصل هستی، آنرا با تحلیل عقل به دست آورده باشید بلکه کیفیتی است که وجود آن را یافته اید مثل کیفیاتی که حس می کنید. یقین منطقی یعنی یقین به نسبت و نسبت نیز ذاتی سنجش می باشد نه ذاتی یقین اصولاً سنجیدن یعنی برقراری نسبت و اولین موضوع این برقراری هم موضوع بود و نبود و سلب و ایجاب است. حال اگر سلب و ایجاب را بر داریم، حتماً عقل از ارائه یک قضیه ناتوان خواهد بود، با این وصف

۱/۳/۳/۲ - یقین منطقی مبداء پیدایش نسبت و خروج موضوعی کلیه مواد تعلیقی فلسفی از آن یقین منطقی را می توان به اصل پیدایش نسبت تعریف نمود. البته کلیه توصیفات نیز به همین قدرت ایجاد سنجش و نسبت باز می گردد، توصیف، توصیف نمی شود، مگر آنکه قدرت ایجاد نسبت داشته باشد و البته نسبت هم منوط به سلب و ایجاب است.

اولین قضیه منطقی این است که هستی با نیستی برابر نیست، بنابراین موجودات با عدم خود برابر نیستند. حدود هر موجودی، محدود به خود است و تغایر انکارناپذیر است.

خود اصل هوویت نیز بوسیله نسبت پیدا می شود اگر این نسبت سلب و ایجاب منتفی شود ابهام شدیدی جایگزین آن می شود. بنابراین کسی که یقین منطقی را نفی نماید به این معنا خواهد بود که هیچگونه نسبتی (علاوه بر تناسب) نخواهیم داشت، زیرا که تناسب فرع بر نسبت بوده و در نتیجه مجرای جریان اختیار مسدود می شود. انکار یقین منطقی انکار حد اکبر کلیه حدود می باشد در این قضیه به دلیل اطلاقش ماده و صورت آن با یکدیگر متحد هستند و اساساً ماده آن از قبیل قضایای تعلیقی فلسفی نمی باشند

اما ما در نسبت، انحصار قضیه را در چه امری تمام می کنیم تا بتوانیم از یقین منطقی سخن بگوئیم؟ در پاسخ می گوئیم در جایی که حد وسط برای آن محال باشد. چون نسبت یا هست و یا نیست یعنی یا پای ضرورت در میان است و یا استحاله یا نسبت، نسبت به اصل وجود، وجود دارد و یا محال است که وجود داشته باشد. نسبت عدم با وجود برابر نیست بصورت ضرورت و امتناع است یعنی ممتنع است که برابر باشد، در این حال، فقط این همانی در عالترین سطح خواهد بود. بنابراین درک از هستی پایگاه تحلیل یقین منطقی بوده و تبیین آن حد منفصل یقینهای فلسفی و مصداقی خواهد بود.

به تعبیر دیگر ضرورت برقراری نسبت بالاغم پایگاهش به یقین و سنجش باز می گردد یعنی چگونگی ساخت منطق صوری در عام ترین حد عقلانیتش در این مبحث تبیین می گردد در نهایت نسبت، بدون سنجش واقع نمی شود و اولین چیزی که نسبت به آن احتیاج دارد درک از هستی و نیستی است که آن نیز موقف بر حالت می باشد بنابر مبنای قوم نیز، یک یقین منطقی وجود دارد که ماده و صورت آن یکی است و پایگاه آن نیز حالت است نه اینکه یقین، نسبت بین حالت و مفهوم است بلکه پایگاه نسبت حالت است لذا بدون حالت نسبت برقرار نمیشود

۱/۳/۳/۳ - ایجاد نسبت عقل توسط سلب و ایجاب پایگاه تحلیل از گزاره این همانی مطلب دیگر که تبیین آن خالی از لطف نیست اینکه، وقتی که می گوئیم هستی نیستی نیست یعنی هویت نیست اصولاً (هویت) پس از ملاحظه هستی است. هویت حد داشتن هستی است و نه اطلاق آن. (همان) در (این همانی) به معنای امر داری حد است. اگر هم از (هر) سخن بگوئیم روی هویت می آید.

قضیه اول که مبنای منطق است بگونه ای است که ما اطلاق و وجود را برابر نیستی، آن هم بنحو مطلق ملاحظه کنیم لذا صرفاً سلب و ایجاب است نه بیشتر از این رو اولین مبنای منطق بودن، بمعنای ملاحظه خود نسبت است ما غیر از هستی می گوئیم، هستی نیستی نیست که به معنای ملاحظه نسبت و هستی است. یعنی نسبت در اینجا شان خود هستی است نه شان هویت. هستی، علت نسبت و شان است و مشخص است که علت شان هم برابر خودش است، به این معنا که هستی، اثر هستی دارد نه اینکه اثر خاص داشته باشد. برخلاف هویت که دارای اثر خاص می باشد.

بنابراین سلب و ایجاب اول روی نفس هستی می آید و هویت به صورت صغرای، کبرای (هستی نیستی نیست) قرار می گیرد.

۱/۳/۳/۴ - نسبت و لوازم نسب موضوع منطق و ضرورت وحدت داشتن ماده و صورت آن همانطور که در مقدمه گفتیم: باز گشت شالوده منطق به نسبت و لوازم آن است. مقصود از لوازم آن نظام نسبتها می باشد.

بنابراین هرگاه بحث بر سر اصل هستی است به آن یقین منطقی می گوئیم و هرگاه جهت هستی موضوع مطالعه عقل باشد به آن یقین فلسفی میگوئیم، که در آن کلیه تعاریف به آن بازگشت مینماید و سپس از جهت هستی تعینات را تعریف می کنیم که کیف هستی نام دارد و از تعینات هم یک تعین تعلیقی تعریف می گردد.

در هر حال از این به بعد تعریف فلسفه در نسبتی که به منطق دارد، معنا می یابد لذا منطقی، فقط در حیطه اصل هستی می تواند، نظر دهد.

حال چگونه نسبتها به یکدیگر نسبت پیدا می کنند؟ آیا در آنها ماده و صورت به خود وجود باز می گردد؟ در این رابطه باید گفت، تمامی نسبتها بایست با مواد یکی باشند چرا که اگر ماده با نسبت، دونیت داشته باشد حکمی در کار نخواهد بود اگر ما چنین بگوئیم که اذعان به موضوع، مقوم اذعان به نسبت است، امری قابل درک است. یعنی ما تا هستی را تصدیق نکنیم نمی توانیم تصدیق به نسبت را مدعی شویم و اگر اصل هستی را تصدیق نمائیم می توانیم تصدیق به نسبت داشته باشیم. اینها سوالاتی است که پاسخ آنها در مطالب قبل مطرح گردید.

۱/۴ - بررسی عنصر خطا پذیری علم و یقین

مقدمه ضروری دومین حکم عقلانی یکی از خصوصیات که علم و یقین را از واقعیت متمایز می کند، خطا پذیری آن دو می باشد فلاسفه معتقدند: که برای هر امر صوابی خطائی مطرح است، لذا در واقعیت محسوس خطائی نیست هر جا که خطا

محقق شود در مرتبه ادراک و حکم و مقایسه با خارج است. بنابراین وجود خطا در خارج بالذات نیست، بلکه بالعرض است. یعنی در جایی که ما خطا می کنیم هیچیک از قوای مدرکه و حاکمه در کار مخصوص به خود خطا نمی کنند، بلکه در مورد دو حکم مختلف از دو قوه مثلا، حکم این قوه را به قوه دیگر تطبیق می نماییم (حکم خیال را به مورد حکم حس و یا به مورد حکم عقل) و این نکته مضمون سخنی است که فلاسفه می گویند: که خطا در احکام عقلیه به واسطه مداخله قوه خیال است. از این جا دانسته میشود که اگر ما در نفس علوم بالذات و بالعرض دقت نماییم می توانیم کلیات خطا و صواب خود را واقف شویم. حالات انسان محدود به یقین نبوده بلکه شک و تجزیمات را نیز در بر می گیرد. در شک نیز مانند یقین کشش و تعلق اصل می باشد، اما با این تفاوت که در شک تردید و سلب الحکم حاکم است، همانطور که یقین برابر حالت می باشد، شک نیز برابر با عدم حالت میباشد همانگونه که یقین از تحلیل هستی و اصاله الواقعه بدست می آید، شک نیز از تحلیل نیستی به دست می آید.

استاد مطهری در رابطه با پیدایش شک گرای میگوید: پیروان مکتب سپتی سیسم یا مکتب شکاکان عقیده دارند که راه وسطی را انتخاب کرده اند نه پیرو سوفسطائیان شدند که گفتند واقعیتی در ماوراء ذهن انسان اصلا وجود ندارد و نه فلسفه جزمی که مدعی ادراک اشیاء انگونه که در واقع و نفس الامر هستند پیروان این مکتب گفتند: ادراکات ما از امور جهان بستگی کامل دارد با وضع خاص ذهن شخص ادراک کننده، و آنچه هر کس از امور جهان می فهمد انچنان است که ذهن وی اقتضاء کرده نه انچنانکه ان شی در واقع و نفس الامر هست. اما اینکه حقیقت چیست؟ نمیدانیم این جماعت گفتند راه صحیح برای انسان در جمیع مسائل خودداری از نظر جزمی است، جمیع

مسائل علمی و فلسفی حتی ریاضیات را به عنوان احتمال و یا تردید باید تلقی نمود ...

بنابراین ما در این قسمت به دنبال آن هستیم که معیار صحت احکام مشکوک (احکامی که از تخیل جریان می یابد) را کنترل نموده تا سلب شی عن نفسه پیش نیاید

۱/۴/۱ - اگر حالت نباشد حکمی نیست

نتیجه مقدمه ضروری دومین حکم عقلانی همانطور که گفته شد حالت پایگاه تحلیل از سنجش می باشد، حال زمانی که حالت نباشد سلب الحکم بوده و در سلب هیچ گونه سنجشی صورت می گیرد همانگونه که در مطلب گذشته گفتیم، عقل به تغایر سنجش و حالت اذعان دارد و پس از درک از این تغایر مقایسه دومی انجام می دهد و ان اینکه هر جا حالت باشد حکم است و هر جا حالت نباشد سلب الحکم میشود لذا همان گونه که یقین قابلیت تحلیل را دارد شک نیز از این مزیت برخوردار است.

پایگاه سلب الحکم نفی حکم عقلانی (واقعی هست) بوده و مجوز امکان اجتماع و ارتفاع نفیضین می باشد بنابراین عقل در حرکت عقلانی خود به دنبال معیار صحتی در رفع حالت شک بوده تا میدانی برای سلب شی عن نفسه قرار نگیرد. از سوئی حالت شک علاوه بر انکه علت تغایر و حرکت را نفی می نماید، نفی اصل هستی و جواز سفسطه را به دنبال خواهد داشت.

۱/۴/۲ - امتناع اجتماع و ارتفاع نفیضین دومین

حکم عقلانی و پایگاه تحلیل از شک

اصل امتناع تناقض تکیه گاه تمام احکام بدیهی و نظری ذهن می باشد. صدر المتالهین در مقام تمثیل می گویند: نسبت اصل تناقض با سایر اصول و تصدیقات بدیهی و نظری مانند نسبتی است که در عالم اعیان، ذات واجب الوجود با سایر موجودات دارد.

زیرا اگر این اصل را از فکر بشر بیرون کنیم جز شک مطلق و تصوره‌های درهم و عاری از تصدیق چیزی باقی نخواهد بود در غیر این صورت قطعا ذهن جزم و گرایش پیدا نمی کند و یا آنکه به هر دو طرف نقیضین گرایش پیدا میکند که در این صورت از قانون علم بیرون است.

بنابراین اصل امتناع نقیضین معیار صحت بود و نبود برقراری نسبت می باشد (یعنی ابزاری است برای سلب شک) لذا هر قضیه ای که در مقابل این اصل قرار گیرد، سلب حالت پیش آمده و دچار شک می گردد. عقل به خود این اجازه حکومت به قدر متیقن ها را میدهد و می گوید: وقوع و واقعیت، موهوم نیستند پایگاه اصل تناقض نیز همین امر است. هست و نیست با هم جمع نمی شوند در واقع یک حد اولیه نسبت به عینیت واقعیت دارد که تناقض در آنجا مطرح می شود یعنی آن واقعیتی که هست و نه واقعیت موهوم پس نمی تواند با نقیض خود جمع شود و البته با یک حد اولیه هم می تواند آن واقعیت را ببیند.

در هر حال عقل نمی تواند واقع وقوع را انکار مطلق نماید و زمانی که چنین بود می تواند آنرا متیقن به قدر حد اقل ببیند ولی جازم به همان حد اقل در نفس کیفیت نیست بلکه صرفا در اصل وجودش، قائل به متیقن است نه در کیفیتش.

۱/۵ - جمع بندی: حد عقلانیت ساخت منطق صوری در سطح اول و لزوم تبدیل آن به سطح دوم

نسبت به معنای منطق است و اولین نسبتی را هم که داریم همان سلب و ایجاب اولی است به اینکه وجود عدم نیست. یعنی موجود را بر پایه هست یا نیست سنجیدن بدون آنکه ماده ای در کار باشد لذا توجه منطق به صورت در واقع توجه به نسبت است.

حال پس از این، اولین حکم میان هستی و نیستی امتناع اجتماع نقیضین است پس از این مرحله است

که حق ماده سازی داریم، مثلا کبری را به صورت تعریف یک نسبت، تعریف می کنیم یعنی حد اکبر و حد اصغر را به تعریف یک نسبت، تعریف می کنیم چون که می خواهیم هویت را در حد اصغر از اجمال به تبیین برسانیم و البته چنانکه بعدا توضیح خواهیم داد نسبت حمله کار خود را خواهد کرد پس در این جا نسبت پایه است و بر همین اساس هم نظام شامل و مشمول شکل می گیرد.

حال در این نسبت ماده ای خواهیم ریخت که به محض قرار گرفتن جهت معنا پیدا می کند اما تا ماده به این یقین اول ضمیمه نشود منطق شکل نمی گیرد همانگونه که تا جهت به آن ضمیمه نشود فلسفه شکل نمی گیرد اینکه بگوئیم هستی نیستی نیست، چگونه میتوان از آن رابطه اندراج را استفاده کرد؟ مطالبی است که در سطح دوم به آنها خواهیم پرداخت. مطالبی را که در سطح اول آموختیم به قرار ذیل می باشد:

۱- نسبت بین دو قوه سنجش و یقین در وعاء ذهن اثبات کننده وجود پایگاه منطق بعنوان ابزار هماهنگ سازی

۲- موضوع سخن منطق صوری بررسی اصل هستی در ضرورت و امتناع و تعینات منطقی (که بازگشت به اصل هستی دارد)

۳- حالت داشتن نسبت به اصل هستی پایگاه جریان امور سنجشی بر مبنای منطق صوری

۴- ضروری بودن ملاحظه نسبت بین حالت و سنجش در جهت دستیابی پایگاه دلالت

۵- یقین منطقی (درک از اصل هستی) جریان درک هستی از حالت به سنجش است.

۶- نسبت و نظام نسبتها موضوع یقین منطقی و سخن از تعریف و تحلیل موضوع یقین فلسفی

۷- این همانی و امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین

قواعد معیار صحت حکم سنجشی عقل

۸- نسبت هستی و نیستی پایگاه تعریف حد

اکبر و حد اصغر

۹- نسبت پایگاه حد وسط و موضوع منطق

سخن از حمل اوصاف حد اکبر بر حد اصغر

۱۰- بازگشت احکام منطقی به نفس هستی -

ضرورت وجود احکام جزمی منطقی برای بهینه

احکام تعلیقی فلسفی

۱۱- قطعی بودن حکم منطقی شکل اول در

قیاس به دلیل بازگشت آن به ام القضا یا که در

سطح آینده خواهد آمد .

*تمه : تفاوت یقین منطقی و یقین فلسفی

یقین منطقی آن است که، شما هیچ جهتی را در آن

دخالت ندهید چون در منطق، اصل هستی را مد نظر

قرار می دهند و کلیه تعاریف مثل ضرورت، امتناع و

امکان را با سلب و ایجاب، از خود هستی اخذ میکنند

اما در فلسفه یکی از جهات هستی را موضوع ملاحظه

لوازم قرار داده و به اصالت الوجود می رسد و یا کسی

دیگر جهت متفاوتی را دخالت می دهد و به اصالت

الماهیه می رسد . مثلا کسی که جهت وحدت را

ملاحظه می کند اصل را وجود می بیند و اگر جهت

کثرت را ملاحظه کند اصل را ماهیت می داند لذا اگر

از جهات متعدد وجود بحث شود استحکام یقین منطقی

را نخواهد داشت . یعنی انکار اینکه هستی منحصر در

این امر است به انکار اصل هستی بازگشت پیدا نمیکند

کما اینکه کس که انکار اصاله الماهیه می کند بمعنای

انکار اصل هستی نیست، بلکه انکارش، صرفا انکار

جهتی از هستی می باشد لذا اصالت الماهیه وجود را

اعتباری می نامد .

سطح دوم : بررسی حد معقول ساخت

منطق صوری در سطح ملازمات خاصه

(تولید و طبقه بندی کیفیات مقید به

نسبت بود و نبود)

مقدمه : ضرورت تبدیل سطح اول به سطح

دوم

در سطح گذشته حد معقول ساخت منطق صوری را

از زاویه ملازمات عامه بررسی کردیم به این نتیجه

رسیدیم که خاصیت آن برقراری نسبت بود و نبود

میشود . یعنی اعلام به بود و نبود هر شی که از گذشته

و آینده بریده شده تا بتواند طرف تعلقی ثابت قرار

گیرد .

امادر این سطح علاوه بر مفروض بودن (بود هر

چیزی) کیفیت و حیثیت (ذات) آن نیز مورد مذاقه قرار

می گیرد . (به تعبیر دیگر هر ذاتی که از خصوصیات

آن کلیت، ثبات، ضرورت باشد)

عقل یک خصوصیتی را از یک بودی انتزاع کرده

(بود یعنی، منشا انتزاع) و ماده دومی را می سازد که

اگر این فعالیت عقلانی انجام نگیرد (ساختن ماده دوم)

عقل نمی تواند، معلومات را در یکدیگر منداک نماید

پس ماده سازی در سطح دوم به قید خصوصیت بوده و

عملیات انتزاع عقل برای ساختن مواد سطح دوم میباشد

لذا برخلاف سطح اول از واقعیت فاصله گرفته و

تاخروج موضوعی از منطق شدن پیدا کند پس در

سطح اول چرائی (بودن) اصل بوده و در سطح دوم

همین چرائی در محیطی که عملیات انتزاع عقل قویتر

می باشد، جریان میابد .

همانگونه که در سطح گذشته یک ماده سازی بر

اساس سلب و ایجاب (که منتهی به شک و یقین می

شوند) داشتیم، در این سطح نیز یک ماده سازی بر

اساس عملیات انتزاع و یک صورت سازی براساس

ضوابط حمل و هوویت خواهیم داشت همچنین یک

قواعد عامی را برای صورت و ماده سازی ارائه میشود

(یعنی ضرورت، ثبات، کلیت به عنوان قواعد عام ماده سازی و وجه اشتراک و وجه اختلاف به عنوان قواعد عام صورت سازی)

پس در این سطح کیفیت جریان ماده سازی و قواعد آن را بررسی کرده تا عقل توان عملیات مقایسه ای داشته باشد.

۲- ضرورت دستیابی به حد معقول ساخت منطق صوری در سطح خاص

۲/۱: ضرورت بیرونی

در ابتدا می خواهیم بینیم که آیا برای علم منطق میتوان موضوع حاکم تعیین کرد یا خیر؟ همانطور که علم منطق با مکانیزم خاص خود برای علوم موضوع تعیین می کند، آیا برای خودش نیز جایز است موضوع حاکم تعیین کنیم یا خیر؟ به نظر می آید در تعریف یک علم و تعیین موضوع کردن آن، ابتدا طبقه بندی شامل و مشمول صورت می گیرد یعنی یک نظر بیرونی به کلیه علوم می دهد تا از تداخل موضوعات و مسائل شامل و هم عرض جلوگیری نماید و بتواند حدود هر یک را متمایز نماید، این مطلب ضرورت بیرونی تعیین موضوع حاکم علم را ارائه می دهد

۲/۲: ضرورت درونی

اما از منظری دیگر هماهنگ نمودن کلیه اجزاء و سطوح و مسائل درونی یک علم وابستگی به موضوع آن علم دارد. زیرا در غیر این صورت تعیین حد شامل و مشمول علوم، استقرائی شده و تداخل مسائل پیش می آورد. لذا هم به لحاظ درونی و هم به لحاظ بیرونی ما محتاج تحدید حد معقول علم منطق هستیم

مطلب دیگر آنکه در آینده خواهیم گفت که حد معقول منحصر به آنچه که منطق انتزاعی ارائه می نماید نیست، بلکه دامنه سنجشهای عقلانی فراتر از نسبتهای اندراجی است

۲/۳: مراحل پژوهش در جهت دستیابی به حد معقول ساخت منطق صوری بالمعنی الخاص

۲/۳/۱- پژوهش مبنائی در دو احتمال

احتمال اول: *

اگر بحث را از نقطه ای آغاز نمایم که بسیار ریشه ای باشد، در این صورت لازم است هم عرض، علم منطق را شناسائی نمایم مثلاً علم منطق با علم فلسفه با یکدیگر ارتباط نزدیکی دارند، در منطق بحث کلیات و در فلسفه بحث کلی وجود مطرح می شود بعد بینیم این دو علم (قبل از شامل و مشمول نمودن آنها) آیا بر آنها نسبت شاملی یافت می شود؟ یعنی موضوعی که بر هر دو علم شامل باشد وجود دارد یا خیر؟

پس از دستیابی به آن موضوع شامل بر اساس منطق صوری حیثیتی را معرفی کرده و سپس بر پایه مکانیزم سلب و ایجاب تقسیمات منطقی را انجام می دهیم حال اگر علم فلسفه و علم منطق قسم یکدیگر باشند هر دو تعریف می شوند و در غیر این صورت شامل و مشمول بودن (مقسم و قسم) این دو علم مشخص می شود

احتمال دوم

یک روش را نیز دفتر فرهنگستان علوم اسلامی در دستیابی به فلسفه منطق و ریشه ها مطرح شده است که حضرت استاد بنابر ضرورتهای پیدایش انقلاب (به دنیای تاسیس منطق عمل برای جریان احکام) آن را به دست میاورند و بعد در هماهنگ نمودن سه حوزه استنتاج، استناد، انطباق به بررسی فلسفه منطقها پرداخته و در آنجا مسائلی از قبیل: وحدت و کثرت، زمان و مکان، اختیار و آگاهی و حدودی که بر آنها حاکم است (اصاله شی، شرایط، ربط، تعلق) مطرح می شود این مرحله به علت آنکه با ارتکازات موجود فاصله داشته و تفاهم با آن سخت می باشد فعلاً از آن صرف نظر کرده تا مرحله ای را که امید داریم به تفاهم

فرهنگ جامعه برسد، انجام شده تا در سطحی دیگر به این مرحله پردازیم بنابراین احتمال اول و دوم از مراحل کار خارج می باشد هر چند در احتمال اول اگر عملیاتی را که در بحث روشی انجام داده ایم در فیشهای فلسفی نیز تکرار شود این احتمال نیز قابل اجرا می باشد

۲/۳/۲: پژوهش کتابخانه ای

در این شیوه آثار علم منطق و فلسفه و هم کلیه علمی که با علم فلسفه و منطق ارتباط دارند (فیزیک، شیمی، ریاضیات و ...) مورد پژوهش قرار می گیرد در این پژوهش نتایج معرفت شناسی و متدولوژی این علوم نسبت به یکدیگر ملاحظه می شود مثلا: علم فیزیک روش تحقیق خود را از منطق صوری اتخاذ کرده و حد جامع منطق در این علم جریان یافته است به تعبیر دیگر از منظر روش شناسی این علوم (نه نفس این علوم) به پژوهش می پردازیم.

این پژوهش نیز از آنجا که کاری گسترده بوده و نیاز به مقدمات وسیعی (بانک اطلاعات) دارد از موضوع بررسی ما خارج است

۲/۳/۳: پژوهش عملیاتی (مسائل نهایی الحکمه)

در این شیوه ما یک منبعی را از مسائل اصاله الوجود انتخاب کرده و همچنین مسائلی را از اصاله الماهیه به نقل از اصاله الوجود (کثرت مسائل معرفت شناسی) تهیه کرده ایم (یک منبع، یک اصاله) در مدت کوتاهی توانستیم مسائل معرفت شناسی اصالت الوجود و اصالت ماهیت را دسته بندی کرده و بنابر مبنای منطق صوری با مکانیزم وجه اشتراک و وجه اختلاف حد معقول را استخراج نمودیم که در این سطح دوم به آن خواهیم پرداخت، هر چند کار دقیقتر است که مبنای اصالت ماهیت از منابع خودش استخراج شود.

این سیر پژوهش که راهی کوتاه مدت و کیفی می باشد. بنابر مقدمات دفتر انجام گرفته است

۲/۴: چگونگی ساخت حد معقول از طریق عناصر عملیاتی (مسائل وجه اشتراک و وجه اختلاف)

در این شیوه قبل از هر گونه دسته بندی، بنابر یک تعاریفی مسائل فلسفی را خارج کرده و مسائل معرفت شناسی را دسته بندی (اصلی، فرعی، تبعی) کرده سپس از این مسائل یک وجه اشتراک گیری اول را انجام می دهیم و آنها را مسائل درجه یک معرفت شناسی می نامیم. همچنین سایر مسائل را که مفید به قید می باشند به عنوان مسائل درجه دوم معرفت شناسی معرفی می نمایم.

در نهایت هر حکمی که در مسائل درجه یک مطرح است به مسائل درجه دوم نیز سرایت می کند (البته نحوه فعلهائی که در این مرحله انجام گرفته است در جزوه مستقلی مطرح خواهد گردید و در آن سعی نموده ایم قواعد منطق صوری رعایت شود) حال می خواهیم حد معقول معرفت شناسی علم منطق را گمانه زنی کنیم، لذا با به کار گیری عناصر عملیاتی که از کتاب نهایی الحکمه استخراج کرده ایم (شامل ۵ سر فصل کلی، تصورات، برهان، علم، یقین، ذاتیات) و اعمال مکانیزم وجه اشتراک و وجه اختلاف در آنها به نسبت سنجی و تبدیل ۵ سر فصل به ۳ سر فصل علم و یقین (دو سکه راه به واقع) برهان (اندراج صغری در کبری) ذاتیات (حیثیاتی که عقل با عملیات انتزاع به دست آورده و می تواند آن را در دو مرتبه ملاحظه نماید: ۱- در قوه حافظه که متأثر از حس، شهود، عقل می باشد ۲- مرتبه دیگر آنکه اگر عقل بر روی این تأثرات عملیاتی را انجام بدهد توان جمع آوری ذاتیات بیشتری را دارد (خواه آنکه عقل فعال باشد یا آنکه تحت علیت مجبور باشد) و در نهایت پس

از دستیابی به این عناوین ۳ گانه بین آنها نسبت سنجی می‌نمائیم به اینکه بین برهان (معنای تفصیلی علم) و یقین و علم (که به معنای کشف واقعی اجمالی است) و کلیت (که از طریق مکانیزم وجه اشتراک و وجه اختلاف به دست می‌آید و منتجه ان تطبیق کلیت به افرادش است) نسبت سنجی کرده و نتیجه می‌گیریم که علم در دستگاه صوری به معنای نسبت اندراجی است (اندراجی افرادی تحت کلیت) بنابراین موضوع حاکم بر ساخت علم منطق در سطح دوم نسبت اندراجی می‌باشد.

۲/۴/۱: ویژگیهای حد معقول (نسبت اندراجی) ساخت منطق صوری در سطح دوم
* بیان اول
اول عقلانی بودن:

یعنی از دایره خارج و وهمیات و خیال بیرون است. این ویژگی را از وجه اشتراک گیری که بین کلی، علم، برهان انجام داده بودیم بدست آمد (کلی لا موجود در خارج و یا تغیر در علم مادی کننده علم نیست و یا برهان غیر جاری در جزئیات است)

دوم تطابق و اندراج با واقع:

یعنی یک امر کلی در یک افرادی صدق بکند و یا آنکه افراد در این کلیت مندرج بشود بنابراین اگر موضوع منطق کلی و صادق بر کثیرین و جاری بر آنها باشد در این صورت اندراج نیز مطرح می‌شود بنابراین موضوع علم منطق به لحاظ کلیت صادق بر کثیرین می‌باشد و به لحاظ برهان اندراج صغری و کبری را در بر می‌گیرد از این جهت اندراج و تطابق مفهومها برابر یکدیگر قرار گرفته و در آنها علیت جریان می‌یابد زیرا برای کشف واقع نیاز به علیت است در غیر این صورت به ان علم و مصحح خطا گفته نمیشود بنابراین از نسبت سنجی که بین عناوین کلی، برهان، یقین، ذاتیات انجام می‌دهیم این مطلب به دست می‌آید

که موضوع منطق عقلانی بوده و در عقلانیت، تطابق و اندراج اصل می‌باشد و آنها نیز می‌بایستی تحت علیت (ماده و صورت)، قرار گیرند، تا راه به واقع انجام شود لذا موضوع منطق در این سطح نسبت اندراجی بوده و تحت ضوابطی از وهم و خیال جدا می‌شود لذا نسبت اندراجی را اعم از صحیح و غلط ملاحظه (اجمالا) کرده و در نهایت به نسبت اندراجی تفصیلی که صحت (کشف از واقع) را نتیجه می‌دهد، منتهی می‌شود
* بیان دوم:

علم یا کلی است یا جزئی در کلیت حضور به واسطه ذاتیات می‌باشد که این حضور از طرق جریان علیت، برهان (ابزار یقین) و اندراج (تحت علیت) صورت می‌گیرد و اعم از اکتساب و عدم اکتساب، صحیح و غلط، سلب و ایجاب، تحت علیت نظری و غیر تحت علیت نظری می‌باشد

۲/۴/۲: توضیح اجمالی گزاره های بکار رفته

در ساخت حد معقول بالمعنی الخاص

مطلب را اینگونه آغاز می‌کنیم و ان اینکه عقل فعالیت و حرکت داشته و حرکت او چیزی جز ارتباط برقرار کردن با معلومات انتزاع شده در نزد خود نیست معلوماتی که در خزانه ذهن محفوظ بوده و عاری از هر گونه حکمی می‌باشد عقل به مقایسه و سنجیدن معلومات انتزاع شده پرداخته و می‌یابد که آنها صورتهای ذهنی غیر متغیری هستند (فیش ۳) و ان صورتهای ذهنی را کلی - صادق بر کثیرین - می‌نامد (فیش ۱۱) سپس عقل می‌یابد مفاهیمی که این خصوصیت را دارند لا موجود در خارج میباشند (فیش ۱) در ادامه عقل به حرکت خود در بین کلیات می‌پردازد، می‌یابد که آنها تصوراتی بیش نیستند (تصورات فیش ۲) و ثابا اینها ذاتیاتی هستند که معنی نسبت به یکدیگر ندارند (ذاتیات فیش ۱۴)

مثلا صورت ذهنیه انسان، حیوان، جماد و..... هر کدام از وعائی خاص انتزاع شده اند و منعی نسبت به هم ندارند بنابر این عقل می‌یابد که هر آنچه غیر متغیر است

کلی و هر آنچه که متغیر است جزئی می‌باشد بر خلاف علم به تغیر که ان نیز کلی است (فیشهای ۴-۵-۷) لذا عقل یافت (حصول) خود را به واسطه علم به ذاتیاتی که وجودشان ذهنی و کلی و صادق بر کثیرین است نیابد (۱۵-۱۳-۱۶) سپس این کلیات را یا در نزد خود حاضر و بدون احتیاج به فکر و استدلال نیابد (بدیهی) و یا آنکه غایب و محتاج فکر و استدلال نیابد (نظری) انانکه غایب و محتاج استدلال می‌باشند را یا با حکم ایجاب و سلب (تصدیق) و یا بدون حکم ایجاب و سلب در نظر می‌گیرد (۹-۱۰) در این قسمت نیز بنا بر سیر عملیاتی از عناصر (۴-۵-۷-۹-۱۰-۱۳-۱۵-۱۶) وجه اشتراک گیری کرده و عنوان علم حصولی را انتخاب می‌کنیم سپس از عناوین کلی، تصورات، علم حصولی (علم) را انتزاع می‌کنیم. خصصتهای کلی که این عناصر ذهنی را دارند موجب ان می‌شوند که عقل برای انها ایجاد نسبت نماید، ایجاد نسبت عقل برای انها در واقع با مندرج کردن (مندرج) انها در یکدیگر صورت می‌گیرد و ان را نسبت اندراجی می‌نامد نسبت اندراجی نیز دارای ان خصصتها بوده و ذاتا کلی می‌باشد و لازمه ان جریان علیت در ذوات مستقل و منفصل است و این نسبت در جزئیات (که صادق بر کثیرین نیستند) جریان نداشته و ان را برهان می‌نامد و برهان تنها ابزاری است که توسط ان عقل یقین به نتیجه پیدا می‌کند (فیش ۱۲-۱۷) و یقین تنها راه رسیدن به واقعیت می‌باشد (فیش ۸) در یک نسبت سنجی دیگر نسبت بین عناوین علم و یقین ملاحظه می‌شود و ان این است که هر دوی انها کشف نسبتهای کلی سنجشی واقعی را برای عقل به ارمان می‌آورند در آخرین حرکت عملیاتی نسبت بین عناوین سه باکس علم و یقین، برهان، ذاتیات ملاحظه می‌شود و ان اینست که، دستگاه منطق صوری متکفل کشف نسبتهای سنجشی واقعی به وسیله اندراجی کردن (برهانی نمودن) ذاتیات مستقل و منفصل در یکدیگر است. بنابراین حد معقول پیشنهادی برای این سطح از منطق

صوری نسبت اندراجی می‌باشد. لذا عقل نسبت اندراجی را قاعده‌های عام و مسلم برای رسیدن به مطلوب بکار می‌گیرد و انرا در قالب قیاسی ارائه نموده و حد منفصل سایر طرق استقرائی و تمثیلی قرار می‌دهد.

در تعریف قیاس می‌گوید: قول مولف من قضایا متی سلیمت لزوم عنه قول اخر کلمه لزوم عنه بیانگر ان است که تالیف قضایا از مقدمات و برقراری نسبت لذاته از اندراج متابعت کرده و تبعیت ان گزاره دیگری را به دنبال دارد. متابعتی که در هیچ یک از طرق استقرائی و تمثیلی یافت نمی‌شود. نسبت اندراجی تنها در یک ارتباط صوری و شکلی خلاصه نمی‌شود بلکه از ارتباط عمیقی که اساس و شاکله براهین و قیاسات را تشکیل می‌دهد، برخوردار است نسبت اندراجی در قیاس موجب علاقه مولفه بین حد اکبر و حد اصغر شده و موصل به نتیجه می‌گردد (ان العمده فی القیاس هو الحد الوسط) و در برهان عله یقین به نتیجه است حال اگر حد وسط عله ثبوت اکبر برای اصغر نیز باشد به ان برهان (لمی) و در غیر این صورت برهان (انی) می‌باشد موضوع برهان به همین مطلب خلاصه نمی‌باشد و در سطح سوم این مقاله به بررسی ان از زوایای مختلف خواهیم پرداخت. بنابراین نسبت اندراجی (حدوسط) یقینی نمودن منتجه‌ها و علیتی شدن صغریات و کبریات را اعمال می‌کند لذا با اشراف نسبت اندراجی بر یقین محدوده معقولیت کل دستگاه را معین می‌کند برای ساخت یک دستگاه منطقی براساس این حد جامع (که در واقع کیفیت بود و نبود می‌باشد) نیاز به طبقه بندی کیفیات از طریق قواعد صورت سازی و ماده سازی داریم مطالب آینده به بررسی این قواعد و کیفیت پیدایش و تولید انها خواهد پرداخت. ملاحظات ما در این مقاله گویای این مطلب است که ساخت منطق با ملاحظه مجموعه ای از قواعد درون و بیرون دستگاه منطق صوری امکان پذیر است.

۲/۵: ضوابط ماده سازی در جهت جریان حد معقول حاکم در ساخت منطق صوری (نسبت اندراجی)

عقل برای آنکه با خودش و خارج، ارتباط برقرار کند (تا ورودی های مختلفی داشته و توان قضاوت بیشتری داشته باشد) نیاز به ماده سازی دارد. حال چه این مواد برای نفس دستگاه منطقی باشند و چه آنکه این مواد برای تطبیق این دستگاه به غیر خودش باشد هر دو فرض را شامل می شود. در این قسمت همان نسبت اندراجی تفصیل بیشتری می یابد به تعبیر دیگر خود موضوع مجددا تبیین می گردد (حفظ موضوع)

۲/۵/۱: سطح اولی - بررسی ضرورت، ثبات، استقلال به عنوان رکن اول ماده سازی

در رابطه با اهمیت این مواد استاد مطهری می گوید: پس هنگامی که ذهن در تکاپو و جنبش است و میخواهد مجهولی را تبدیل به معلوم سازد در حقیقت می خواهد رابطه واقعی بین مفهوم را به دست آورد و عاقبت از راه میانجی ساختن یک مفهوم سوم به نتیجه مطلوب می رسد. پس ارتباط تولیدی ادراکات با این ترتیب است که از ادراک رابطه (حد اوسط) بایک مفهوم و ادراک رابطه اش با مفهوم دیگر ادراک رابطه خود آن مفهوم تولید می شود. از این جا معلوم میشود که پیشروی فکری ذهن بر اساس درک روابط است و ان روابط واقعی و نفس الامری است یعنی هر چند فکر یک نوع فعالیت است ولی این فعالیت دلخواه و آزاد نیست بلکه تابع واقع و نفس الامر است و اگر ذهن بلاواسطه یا مع الواسطه به تلازم یا تعاند یا تساوی یا اندراج حکم می کند از این جهت است که در واقع و نفس الامر چنین است. محققین منطق در فن برهان منطق در مقام تحقیق آنکه در مقدماتی که در برهان بکار برده می شود بین موضوع و محمول چگونه ارتباطی باید برقرار باشد تا بتواند در نتیجه ذهن را به کشف یک رابطه واقعی و نفس الامری برساند یعنی واقعا بتواند حقیقتی را معلوم سازد ذکر کرده اند و از

همه مهمتر سه شرط ذاتیت، ضرورت، کلیت... ولی جمهور منطقیین و فلاسفه این نکات مهم را مورد غفلت قرار داده اند و همین تغافل منشاء لغزشهای زیادی شده است (اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله ۶ صفحه ۳۹۹)

۲/۵/۲: پیدایش حیثیات وجه اشتراک و وجه اختلاف بر اساس ضوابط تعریف و تقسیم رکن دوم ماده سازی

*الف: مراحل تشکیل حیثیات انتزاعی

قدم و همچنین متاخرین برای ادراکات انسان از خارج سه مرتبه قائل هستند مرتبه حس، مرتبه خیال، مرتبه تعقل،

مرتبه حس: عبارت است از ان صوری از اشیا که در حال مواجهه و مقابله و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنجگانه در ذهن منعکس می شوند.

مرتبه خیال: ادراک حسی پس از آنکه از بین رفت اثری از خود به جا می گذارد که ان صورتی جزئی است و فقط بر خودش در خارج صادق است (صورت جزئی) لذا هر وقت انسان بخواهد می تواند ان صورت را از حافظه یا خیال حاضر نموده و به وسیله ان فرد خود را تصور نماید.

مرتبه تعقل: ذهن پس از ادراک چند صورت جزئی قادر است که یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد، این مکرر دیدن معنا در افراد مختلف ذهن را مستعد ان می کند که از همان معنا یک صورت کلی قابل صدق بر افراد کثیر انتزاع نماید خلاصه اینکه قوه مدر که یا خیال کارش عکس برداری از واقعیات و اشیا است، چه واقعیات بیرونی (خارجی) و چه واقعیات درونی (نفسانی) تمام تصورات ذهنی که در حافظه مجتمع و متمرکز است و اعمال مختلف روی انها انجام میگردد همگی به این قوه باز می گردد

پس شرط اصلی پیدایش تصورات اشیا و واقعیتها برای ذهن ارتباط و اتصال وجودی ان واقعیتها با واقعیت قوه مدر که است و البته قوه مدر که که کارش صورت گیری است از خود واقعیتی مستقل نداشته بلکه شعبه‌ای از قوای نفسانی میباشد، بنابراین همینکه نفس به عین واقعیتی دست یافت و ان واقعیت را با علم حضوری یافت قوه مدر که - قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی - صورتی از ان می سازد و در حافظه بایگانی می کند و به اصطلاح ان را با علم حصولی در نزد خود معلوم می سازد.

* ب: ضرورت ارائه حد یا پایگاه واحد برای

علم حضوری، حصولی، حسی

آثار از خارج (مثل چشم، گوش) در یک سیر از علم حصولی (مفاهیم) می گذرد و به نفس رسیده و کیف حال می شود در این صورت نفس در علم حضور کیفیتی پیدا می کند که واجد ان می شود بطور مثال همانطور که چای داخل استکان فرم استکان را به خود می گیرد، مفاهیم مانند ظرف، نفس را در خود جای می دهند و به ان فرم خاص می دهند اما مفاهیم اگر با نفس دوئیت داشته باشند در کی حاصل نمی شود و در صورت وحدت ظرف و مظروف علم حضوری تحقق می یابد. لذا موضوع فعل علم حصولی حین العمل با نفس دوئیت داشته و هنوز محصول به دست نیامده است و در زمانی که کیفیت نفسانی گردد به ان عالم می شود.

بنابراین بین نفس و موضوع حین العمل دوئیت وجود دارد و نفس از افعال خود در وعاء ذهن مقایسه و سنجش دارد. البته نفس فی وحده کل القوا علم وجدانی و یافت از خودش تا مفاهیم و امور حسی حاضر بوده و همه قوا را دربر می گیرد همه مجاری علوم اعم از یافت، فهم، حس بعنوان یک مصداق تحت قوه نفس و علم حضوری تشکیل یک کل می دهند و علم حصولی و عقل نظری با سلب خصوصیات از موجودات و اعیان خارجی به مفهوم

مشترک (هستی) رسیده و با یک نحوه تحلیل عقلانی، مفهوم هستی را نفی و به مفهوم عدم که یک امر ذهنی می رسند و با سلب و ایجاب و سنجش و مقایسه در ملاحظه نسبت اندراجی مفاهیم ابزاری را تکثیر می نماید این موجودات ذهنی واسطه در تفاهم و تخاطب و تصدیق قرار می گیرند و برهان منطقی در انها جریان میابد.

اما علوم حسی جزء مفاهیم جزئی بوده که هم در ذهن و هم در نفس وجود دارند اما بنفسه (مصادقا) در برهان نظری نمی توانند حاضر شوند و از طریق مجاری حسی قابل فهم هستند.

بنابراین برای این سه دسته از علوم نیاز به حد واحد میباشد تا هماهنگی در تصرف انجام گیرد

۲/۵/۲/۱ - بررسی اولین عملکرد ماده سازی

انتزاعی عقل

مسئله اساسی این است که اولین حکم که ذهن در سیر عملیات خود صادر می کند چیست؟

همانطور که می دانید یکی از اعمال مخصوص ذهن مقایسه و سنجش است که رتبتا بعد از مرحله تخیل انجام می گیرد همانطور که می دانید، در سنجش ملاحظه حداقل دو صورت لازم است، زیرا ذهن در اثر قوه سنجش قدرت دارد که هر دو چیز را با یکدیگر بسنجد و تطبیق کند بدون اینکه نظر به خارج داشته باشد (و به اصطلاح به حمل اولی نه حمل شایع) ذهن بدون واسطه حکم ایجابی یا سلبی صادر می کند یعنی در تصدیق خود نیازی به حد وسط ندارد از این جا معلوم می شود که اولین تصدیقهای که عقل به انها نائل می شود مربوط به عالم مفاهیم است نه عالم خارج حال سوال اساسی ما این است که اولین حکم عقل چیست؟ آیا حکم به وجود دنیای خارج است یا مطلب دیگری است؟ قبل از انکه حیثیات وجه اشتراک و وجه اختلاف را طبقه بندی کنیم آیا انها خود متکی به تصوراتی هستند، که عقل انها را از نسبت بین تاثرات در نزد خود انتزاع کرده تا پلکانی برای

سنجش عام سایر تاثرات قرار گرفته تا بتواند حرکت خود را در درون و بیرون مفاهیم در نزد خود منفتح تر نماید؟ آنها چه نوع مفاهیمی هستند که سایر مفاهیم فرع بر آنها هستند؟

انچه مسلم است اینکه تاثرات در نزد عقل یا منشاء آثار هستند یا غیر منشاء آثار یعنی یا منشاء، پیدایش تاثراتی هستند که بر اساس آنها سایر حیثیات انتزاع میشود و یا آنکه هیچ نوع اثری ندارند مانند ماهیت ذهنی مفهوم عدم.

عقل در اولین گامهای حرکتی خود دو مفهوم عام را از تاثرات در نزد خود انتزاع می کند:

اول: تصور اینکه این اثرات ماهیت هستند اعم از اینکه حیثیشان عینی یا ذهنی باشد

دوم: آنکه این تاثرات واقعیت دارند، اعم از آنکه این واقعیت ذهنی یا عینی باشد

بنابراین در این مبحث ما اولین پلکانهای ماده سازی عقل را تبیین مینمائیم تا نقطه شروعی برای ساختن دستگاه منطقی قرار گرفته و سایر قواعد تشکیل یابد.

همان گونه که واضح است، صحبت از حیثیات ذات و ذاتی و ترسیم موضوع منطقی و اوصاف حیثیتی و تحلیل حد تحلیلی عقلانی منطق صوری همگی فرع بر نسبتهای عام ماده سازی هستند اینکه حکم به واقعیت و حکم به ماهیت چگونه پیدایش می نماید؟ مباحث مهم این باب را در بر میگیرد. سابقا (در پیش نویس اول) می گفتیم عقل در برخورد با ذات کثرت حیثیات ذاتی را انتزاع می نماید، اما در واقع بر اساس مکانیزم وجه اشتراک و وجه اختلاف محقق می شود و آن را فعل اول ماده سازی عقل قرار می دهیم

اما سخن در این است که قبل از این حرکت فعالیت عقل چگونه است؟ آیا سنجشهای آن مانند سلب و ایجابهای درون دستگاه منطق صوری است؟ و یا آنکه با آن متمایز بوده و حرکت منحصر به فردی دارد؟

*الف - چگونگی شکل گیری حیثیات ماهوی (ماهیت عینی، ماهیت ذهنی)

محققین در رابطه با مفاهیم در نزد عقل می گویند: گاهی یک مفهوم هم در خارج موجود می شود و آثارش بر آن بار می شود و گاهی در ذهن و فاقد آثار خارج می شود لازمه چنین ویژگی یکسان بودن نسبت مفهوم به وجود و عدم است و در نتیجه نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار لا بشرط است مانند مفهوم انسان که هم در ذهن است و هم خارج لذا یک نوع عینیت بین مفهوم و مصداق برقرار است علم به شی همان شی را به ما نشان می دهد و ذاتش را برای ما مکشوف می سازد بنابراین به آنها مفاهیم حقیقی می گویند از این جا عقل دو تصور ماهیت (افراد) ذهنی و ماهیت (افراد) خارجی را انتزاع می کند.

*ب - چگونگی شکل گیری حیثیات غیر ماهوی (وجود، لا وجود، اوصاف منطقی)

در مقابل این مفاهیم مفاهیمی هستند که این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیایند و هم در خارج لذا میان آنچه که در ذهن و آنچه که در خارج است عینیت نیست که به آنها مفاهیم اعتباری می گویند عقل در این مرحله دو مفهوم را انتزاع می کند یکی وجود خارجی داشتن و منشا آثار بودن و دیگری تحقق مفهوم وجود در ذهن که از آن تصور ماهیت و تصور وجود انتزاع می شود و در نهایت حکم به تصور واقعیت انتزاع می شود.

لذا این مفاهیم بر سه دسته هستند:

۱- مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشا آثار خارجی بودن است که اگر در ذهن وارد شوند انقلاب در ذات آنها رخ می نماید وجود و صفات حقیقی آن که در خارج عین وجودند و کثرت آنها بواسطه تحلیلهای عقلی بدست میاید از این قبیل می باشند مانند وحدت و وجوب و.....

۲- مفاهیمی که حیثیت مصداقشان آن است که در خارج تحقق نداشته باشند بدلیل انقلاب در ذات توضیح آنکه وجود ذهنی بر همان چیزی که وجود خارجی را می پذیرد عارض می شود و تنها تفاوتشان

در ترتب و عدم ترتب آثار می‌باشد حال اگر فرض شود عدم بگونه ای است که معروض وجود ذهنی واقع شود باید بتواند معروض وجود خارجی نیز قرار گیرد درحالیکه حیثیت عدم عین حیثیت عدم خارجی است ۳- مفاهیمی که حیثیت مصداقشان در ذهن بودن است و در واقع اوصاف و احکام سایر مفاهیم ذهنی می‌باشند و مصداقشان تنها در ذهن تحقق دارد (ذاتی اوصاف موضوعات منطقی می‌باشد. جنس و فصل بدون تصور ماهیت ذهنی انتزاع نمی‌شوند)

محققین دو دسته نخست را معقولات ثانیه فلسفی و دسته اخیر را معقولات ثانیه منطقی می‌نامند.

ما با نحوه پیدایش مفاهیم ماهوی آشنا شدیم و دانستیم حیثیت آنها آثار ذهنی و آثار خارجی داشتن است اما می‌خواهیم به این مسئله پردازیم که ان دسته از مفاهیمی که چنین قابلیت را ندارند چگونه عقل آنها را انتزاع می‌نماید زیرا آنها نیز مفاهیمی حصولی بوده و یک علم حصولی در ذهن متوقف بر ارتباط با مصداق ان مفهوم است بنابراین این مفاهیم از مصادیقی که در ذهن هستند انتزاع می‌شوند.

علامه طباطبائی در مبحث اتحاد عقل و عاقل صفحه ۲۵۷-۲۵۸ می‌گوید:

* نحوه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی: مفهوم وجود و امور ملحق به ان

نفس نخستین بار که از راه حواس به پارهای از ماهیات محسوس دست می‌یابد ان ماهیت را می‌گیرد و در خزانه خیال بایگانی می‌کند و انگاه که انرا در زمان دوم ادراک می‌کند و برای بایگانی در خزانه خیال ان را اخذ می‌کند، ان مفهوم را عین مفهومی که پیش از این ادراک کرده بود، منطبق بر او می‌یابد این همان حمل و اتحاد دو مفهوم در وجود می‌باشد انگاه که نفس مفهوم را چند بار اعاده کند و سپس ان مفاهیم را یکی گرداند این در واقع یک حکم و یک فعل صادر از نفس خواهد بود و در عین حال یک فعل نفسانی است، ویژگی حکایت از خارج را نیز دارا می‌باشد

این فعل موجب اعتبار یک نسبت وجودی و یک رابط است که قائم به دو طرف خود می‌باشد.

پس از تشکیل حکم، نفس می‌تواند ان حکم را که در حقیقت فعل نفس است، تصور نماید و با انکه یک وجود رابط است نظر استقلالی به ان کند و ان را در حالیکه مضاف به موصوف خود است ادراک نماید.

انگاه نفس قیدش را حذف کرده و مفهوم وجود را بصورت مفرد و بدون مضاف ادراک نماید بدین نحو مفهوم وجود از حکم انتزاع می‌شود و بر مصادیق خارجی اش اطلاق می‌شود البته حیثیت مصادیق مفهوم وجود حیثیت بودن در خارج است و لذا اموری که این مفهوم بر ان صدق می‌کند تنها مصداق ان مفهوم است و نمی‌تواند مانند ماهیت دارای افراد باشد پس از تشکیل مفهوم وجود در نفس ذهن از مصادیق این مفهوم، صفات و ویژگیهای خاص وجود را انتزاع می‌کند مانند وحدت، کثرت، قوه، فعل، و ...

* نحوه انتزاع مفهوم عدم:

انگاه که نفس یکی از ماهیات محسوسه دست یافت ان را در خزانه خیال بایگانی کرده و سپس ماهیت دیگری مابین با ان درک کرد در این صورت ماهیت دوم را عین ماهیت نخست نخواهد یافت یعنی حکم به اتحاد آنها نخواهد کرد اما در این حال نفس این عدم حمل را یک فعل محسوب می‌کند که همان سلب حمل در برابر حمل می‌باشد و انگاه که مضاف به طرفین خود است نفس به ان نظر استقلالی می‌کند و مفهوم سلب محمول از موضوع را از ان به دست می‌آورد سپس قید ان را حذف کرده و ان را بطور مطلق تصور می‌کند بدین صورت مفهوم سلب و عدم در نفس نقش می‌بندد پس از تشکیل مفهوم عدم در ذهن، نفس ویژگیهای برای ان در نظر می‌گیرد احکامی از قبیل نبودن امتیاز بین عدماها و تمیز آنها بواسطه اضافه به موجودات.

* نحوه انتزاع مفاهیم ذهنی یا معقولات ثانیه
منطقی

۲/۵/۲/۲: بررسی دومین عملکرد ماده سازی
عقل (ساخت مواد از طریق عناصر - مسایل -
عملیاتی)

پس از دستیابی عقل به تصور واقعیت مرحله دیگری
آغاز می شود و آن اینکه جمع بندی از یک دستگاه
منطقی وابستگی به تحکیم مواد اصلی آن دستگاه دارد
لذا مواد دومی شکل می گیرد که کلیه آن دستگاه بر
اساس آن مواد تکثیر می شود.

مقدمتا اینکه عقل حیثیات را از خازج (ذهنی، عینی)
انتزاع کرده و آنها را در خزانه خیال قرار می دهد
(حرکه العقل من المشکل الی معلومات المخزونه
عنده) و در وقت مناسب آنها را از خزانه خیال فرا
می خواند، ملاحظه آنها به این گونه است که از آنها
وجه اشتراک گیری کرده و اختلافات رابه کنار
می گذارد، به عنوان مثال زید - عمرو - اسب و ... را
وجه اشتراک گیری کرده و انسان و حیوان را، وجه
اشتراک مصادیق فوق می داند و در ادامه سیر اشتراک
گیری خود را تا رسیدن به مفاهیم وجود و ماهیت دنبال
می نماید (سیکل معقولات اولیه و ثانویه)

اینکه عقل قدرت اینگونه حرکت را داشته باشد (وجه
اشتراک گیری) معرف قدرت سنجشی آن می باشد.
اما عامل مهم در تبیین قدرت سنجشی عقل مناشی و
پایگاههای وجه اشتراک گیری و وجه اختلاف گیری
حیثیات می باشد. زیرا ما به دنبال تبیین وحدت منطقی
حد حرکت عقلانی عقل هستیم (وحدت منطقی یعنی
ملاحظه حیثیات - اوصاف - و موضوع منطقی) در
مکانیزم وجه اشتراک عقل حیثیت ثبات و تغیر را
ملاحظه کرده حیثیاتی را بعنوان ذوات (لا یتعلل و لا
یتغیر) و حیثیاتی را بعنوان ذاتی (آثار منتزع از ذات)
می نامد. عقل برای دریافت مکانیزم واحدی در وجه
اشتراک نسبت ذات و ذاتی را بیکدیگر می سنجد، گاه
این نسبت را ثبوتی و گاه اثباتی ملاحظه می کند لازم
به ذکر است فیشهای بکار رفته در این بخش منطبق بر
شمارگان پیش نویس اول می باشند.

ذهن انتزاعات در نزد خود را مصداق قرار داده و آن را
لحاظ می کند، در این نگاه عقل خواص و ویژگیهای
را در مفهوم می یابد و برای آن اعتبار می کند، مفهوم
انسان را از چند فرد خارجی انتزاع کرده و مصداق قرار
می دهد می یابد که آن مفهوم بیانگر تمام ماهیت
مصادیق خود است (نوع) یا بیانگر جزء ماهیت افراد
است (جنس و فصل) یا ویژگی بیرون از ذات مصادیق
که یا مساوی با آن است (عرض خاصه) یا اعم از آن
(عرض عامه) و یا صدق بر کثیرین می کند (کلیت)
عقل پس از طی این مراحل می یابد که تصور ماهیت
زاید و فرع بوجود می باشد و می گوید آنچه اصالت
دارد و وعاء خارج را پوشانده است وجود دارد یعنی
حکم به وجود واقعیت فرع بر نسبتهای اولیه ای است
که عقل ایجاد می کند.

جمع بندی

با سیر وجه اشتراک گیری از مراحل حس، خیال یا
حافظه و تعقل آشنا شدیم به اینکه تاثرات یا منشاء آثار
هستند و یا منشاء آثار نیستند صورت اول را ماهیت
عینی و صورت دوم را ماهیت ذهنی نامیدیم که تصور
ماهیت حقیقی در این مرحله انتزاع می شود اما اگر
تاثرات این قابلیت را نداشته باشند یعنی مفهوم و
صداقشان در ذهن و خارج عینیت داشته باشد بلکه تمام
حقیقت آنها در خارج باشد و فقط مفاهیم آنها در ذهن
باشد از مفاهیم در آنها دو تصور وجود و ماهیت انتزاع
می شود و سپس این مسئله طرح می شود که کدامیک
از آنها ان وجود حقیقی واقعیت دار می باشد و
کدامیک زاید و حد دیگری را تشکیل می دهد و
هر گاه اصالت را به هر کدام دادیم تصور واقعیت شکل
می گیرد.

*سطح ثبوتی

مانند: ثبوت ذاتی برای ذات ضروری وعلیتی است، یعنی پیدایش حیثیات متوقف بر ذات است (کشف علیت پائینی)

*سطح اثباتی

ثبوت ذاتی مقدم بر ثبوت ذات است (کشف علیت بالائی فیش ۹) یعنی تا اثار نباشد به اثر منتقل نمیشویم تا جنس و فصل نباشد، به نوع دست نمی یابیم. ذاتیات غیر مانع از یکدیگر هستند (فیش ۱۱) زیرا منشاء انتزاع آنها واحد است. ذاتی انتزاع شده از ذات است (فیش ۱۰)

حال اگر مکانیزم ذات و ذاتی را از پایگاه یک دستگاه منطقی مورد مذاقه قرار دهیم، نقطه شروع این حرکت از عیام ترین مفاهیم آن دستگاه خواهد بود. یا آن مفهوم کلی وجود (بسیط و عامترین مفهوم فیش ۱۳، ۱۲) است و یا ماهیت کلی.

بر اساس هر پایگاه تحلیلی خاص از ذات و ذاتی ارائه می شود، در اصله وجود: وجه مشترک منشاء انتزاع حیثیات واقعیت

واصله ماهیت: وجه مشترک منشاء انتزاع حیثیات ماهیت (نوع) است. کثرت حیثیات انتزاع در مبنای اول وجود (وجه اشتراک) و ماهیت (وجه اختلاف) و در مبنای دوم: جنس (وجه اشتراک) و فصل (وجه اختلاف) است. لذا وجه مشترک منشاء انتزاع حیثیات هر دو دستگاه (ذات). و وجه مشترک نفس حیثیات انتزاع شده هر دو دستگاه (ذاتی) است.

اینکه وجود را از حیث ذهنی و خارجی تقسیم میکنیم به این دلیل است که وجه اشتراک آنها در حیثیت ترتب و عدم ترتب اثار است (فیش ۶) یا اینکه نسبت وحدت را به وجود تساوی می گیریم، بعلت واحد بودن منشاء انتزاع آنها است (فیش ۷)

نوع را موضوع منطقی و جنس، فصل را اوصاف حیثیتی آن می نامیم، به عله آن است که حیثیات انتزاع شده وجه مشترکی به نام ذاتی دارند که خود از نوع

انتزاع شده است. جنس رابه ذاتی که مشترک در چند نوع (فیش ۲) و فصل رابه ذات مختص یک نوع و تقسیم آن به فصل منطقی (حیثیت اعم و اخص) و فصل اشتقاقی (تمام حیثیت نوع) می نمایم، همگی به این عله است که عقل در برخورد با ذوات، کثرت حیثیات ذاتی را انتزاع کرده و با بکارگیری قواعد تقسیم و تعریف دستگاه منطقی خود را تنظیم می کند. از اینجاست که منطق دانان در تعریف مقبول خود از ذاتی می گویند: اللذاتی هو المحمول الذی یؤخذ فی حد الموضوع او الموضوع او احد مقوماته یؤخذ فی حده) یعنی ذاتی محمولی است که در حد (تعریف) موضوع ماخوذ است و یا آنکه موضوع یا یکی از مقومات آن در حد (ذاتی) اخذ شود.

بنابراین مکانیزم پیدایش وجه اشتراک گیری در یک دستگاه دو فرض دارد:

فرض اول: وجه اشتراک منشاء انتزاع حیثیات (ذات)

فرض دوم: وجه اشتراک نفس حیثیات انتزاع شده (ذاتی)

با این تفاوت که در فرض اول: وجه اشتراک منشاء کثرت حیثیات ذاتی را دریافت می کنیم. و در فرض دوم: وجه اشتراک حیثیات (اوصاف) را که خود موضوعات منطقی یک دستگاه را تشکیل می دهند، زیرا که حد معقول منطق صوری یعنی کشف نسبتهای سنجشی واقعی ریشه در ملاحظه اوصاف و ذرات و موضوع منطقی دستگاه انتزاعی دارد.

۲/۵/۳ - مروری بر عملیات انتزاعی دستگاه

صوری به عنوان متغیری مهم در تولید مواد از مطالعات گذشته به این نتیجه رسیدیم که، حد معقول معرفت شناسی منطق صوری ارتباط تنگاتنگی با تحلیل حرکت سنجشی عقل دارد. در این راستا توان انتزاعی عقل از حیثیات (مکانیزم وجه اشتراک) و چگونگی ایجاد و اندراج نسبتهای واقعی یقینی را توضیح دادیم. حال شرحی را از مطالب گذشته مرور

کرده و در ادامه به موضوع اصلی یعنی شیوه تولید مواد و منشاء تکثیر کل دستگاه انتزاعی می پردازیم. اولین خصلت 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 (پائین به بالا) صورت می گیرد، یعنی از کثرتها شروع میشود، ابتدا مابه 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 (را از بالا به پائین) صورت می گیرد، به این صورت که از عامترین مفهوم شروع شده و با ضمیمه کردن قیود متباینه به آن مفهوم، دایره آن ضیق میشود، که تا رسیدن به 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 اشیا است تا بتواند آنها 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 اشیا (ذات) و وجه اختلاف حقیقی اشیا (ذاتی) شروع به ملاحظه نسبت ذات و ذاتی می نماید گاه آنها را از بالا به پائین (کشف علیت بالائی) و گاه از پائین به بالا (کشف علیت پائین)

گزاره هائی از قبیل: پیدایش حیثیات متوقف بر ذات است یا تا آثار نباشد به اثر منتقل نمیشویم تا جنس و فصل نباشد به نوع دست نمی یابیم. گاه آنها را از ملاحظه منشاء پیدایش کثرت حیثیات ملاحظه می کنیم

یا از درون دستگاه منطقی. در هر صورت حضور ذات و ذاتی در روش استدلال و صورت استدلال (قواعد تعریف و تقسیم) منطق صوری امری مبرهن است.

*جریان مکانیزم ذات و ذاتی در روش تعریف از اشیاء در دستگاه انتزاعی

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 آنکه 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، مثلا میگویند: تعریف یا تعریف تام و یا تعریف ناقص است:

تعریف تام آن است که، تمام ذاتیات شی (جنس و فصل قریب) در تعریف بیان شود بر خلاف تعریف ناقص که از غیر ذاتیات در تعریف استفاده می شود.

۲/۵/۴: تحلیل منطق صوری در ارائه تعاریف بالاثار

در دستگاه انتزاعی تعریف بالاثار 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 تمام حقیقت نوع به وسیله جنس و فصل معین گشته و این امر با ملاحظه آثار مشترک و مختلف بین آنها به دست می آید تعیینهای ماهوی با تعیینهای خارجی نیز کاملا 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 تعیین خارجی دارند، تحت تعیینات ماهوی قرار می گیرند، البته واقعیت 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 کلی از مصادیق می باشد، لذا قدرت تبیین جهات متعدد از موضع وحدت را ندارد.

*جریان مکانیزم ذات و ذاتی در روش استدلال در دستگاه انتزاعی

اصول موضوعه منطق صوری در باب روش استدلال هم بر مبنای ذات سازگار است، چرا که در شکل اول برهان ذکر می کنند: ما یک موضوعی در صغری داریم که حد وسط به نحو یقینی بران حمل می شود که این محمول ذاتی موضوع می باشد.

سپس این ذاتی را موضوع قضیه کبری قرار داده وحد اکبر را بران حمل می کنیم، که حد اکبر هم برای آن موضوع ذاتی و ثبوتش یقینی می باشد با کمی دقت می یابیم که این بیان با بینش اصالت ذات و لازمه اش ممکن است، زیرا می گویند: ذاتی داریم و این ذات لوازمی دارد و ما می خواهیم لوازم این ذات را بری 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 می آورد که از طریق این لازمه بین به لازمه دوم برسیم که این معنی برهان میشود 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.

۲/۶: ضوابط صورت سازی در جهت جریان حد معقول حاکم بر منطق صوری (نسبت اندراجی)

در ادامه تبیین حد معقول معرفت شناسی منطق صوری به بررسی مبحث صورت و ضوابط آن پرداختیم، گفته شد که مکانیزم حرکت عقل در دستگاه منطق صوری تکیه بر اصالت ذات و لوازم آن دارد، طریقه اخذ وجه اشتراک و ذوات جامع و چگونگی حمل ذات و ذاتیات بر یکدیگر و قواعد آن بررسی شد.

حال می خواهیم به این مسئله پردازیم که محمولات ذاتی آن موضوع از یک جهت اتحاد و از یک جهت اختلاف دارند یا بر آن موضوع حمل می شوند؟ یا آن که بر عکس بر آن موضوع حمل نمی شوند؟ (یعنی شکل خاصی که از ارتباط با یکدیگر پیدا می کنند)

آیا حمل مذکور تنها تصویری ساده را در نزد عقل ایجاد می نماید یا آنکه مسئله ای جدید مطرح است؟

محمولاتی که ذاتی یک موضوع هستند و کلیت ذات در حیثیات آن افراد مندرج است، حکم به آنها موجب تصدیق و اذعان نفس به مطابقت صورت متصوره با واقع می باشد: ادراک زوآیا المثلث، و ادراک الزاویتین القائمین، و ادراک النسبه التساوی بینهما کلهما (تصورات مجرد) لا یتبعها حکم و تصدیق اما ادراک ان هذا التساوی صحیح مطابق للحقیقه فی نفس الامر فهو (تصدیق) و کذالک اذا ادركت ان النسبه فی الخبر غیر مطابقه للواقع.

صورت چیست؟ و مکانیزم پیدایش و طرق کاربرد آن در قضایا چگونه است؟

۲/۶/۱ - بررسی اولین عملکرد صورت سازی در دستگاه انتزاعی

سطح اول: کشف وحدت حیثیت ضابطه عام در صورت سازی (ضابطه هو هویت)

پیدایش حکم اساساریشه در حمل و قواعد صورت دارد، در توضیح این مطلب گفته شد که، لحاظ

حیثیت وجه اشتراک و وجه اختلاف در حمل مفاهیم، یک وجه اشتراک و وجه اختلاف دیگری به نام (هوهویه و تقابل) ارائه می نماید در هوهویه کشف وحدت حیثیات و در تقابل کشف کثرت حیثیات رخ می نماید (فیش ۱ و ۲)

هرگاه دو چیز بلحاظ خودشان اقتضای جمع نشدن با یکدیگر داشته باشند مانند: تناقض و عدم و ملکه (جمع نشدن نسبی و مطلق فیش ۹ و ۱۰ و ۱۱) بر خلاف واحد و کثیر که تقابل آنها ذاتی نیست زیرا از جهتی بر یکدیگر حمل و از جهتی مختلف می باشند (فیش ۴)

در اینکه منشاء انتزاع حمل را چه بدانیم، حمل و به تبع آن حکم متفاوت خواهد بود. اینکه فصل غیر مندرج تحت جنس (فیش ۶) یا جنس و فصل امتناع حمل اولی (فیش ۷) و نسبت نوع به فصل اولی (فیش ۸) بر اساس این است که وجه اشتراک منشاء انتزاع حیثیات را (نوع) دانسته و انگاه (جنس) وجه اشتراک (فصل) وجه اختلاف باشد، لذا فصل جنس نخواهد بود.

اما اگر منشاء انتزاع کثرت حیثیات را واقعیت بدانیم، در دو قضیه نقیض هنگامی که در حیثیات مختلف باشند این دو نقیض با یکدیگر جمع می شوند (فیش ۳) در حالیکه اگر مبنا ماهیت باشد این امکان سلب می شود. بنابراین حکم و تصدیق به موازات تحلیل مکانیزم پیدایش وجه اشتراک و اختلاف جریان می یابد.

* تصدیقی یا نفسانی بودن حکم

الف ب است: الف (موضوع) ب (محمول) و است (رابطه) عقل پس از دریافت اینکه الف و ب دو مقدمه ای هستند که رابطه ضروری بین آنها بر قرار است یعنی الف ذات و ب ذاتی انتزاع شده است، حکم به اتحاد الف و ب میکند اگر الف و ب رابطه اتحادی داشته باشند حکم به ایجاب و در غیر این صورت حکم به سلب می نماید،

* بررسی نسبت حکمیه در دستگاه انتزاعی

این حکم به لحاظ قضیه منطقی وجودی رابطی داشته و متکی به دو طرف قضیه است، حکم مذکور (نسبت اتحادی) الف و ب را نمایان می سازد و دیگر کاری به مطابقت خارجی آن ندارد.

اما این در واقع نقش حکم را افاده نمی کند، بلکه تنها نسبت حکمیه ای است که اتحاد را می رساند اما حکم فعلی نفسانی است که اذعان مطابقت نسبت را با واقع را می نماید.

نکته مهم این است که ملاحظه نسبت حکمیه در منطق صوری بدون ملاحظه سلب و ایجاب در ذات موضوع بوده و مابه الاشتراک گیری (کلی سازی) و مابه اختلاف گیری در آثار بوسیله قانون اندراج بوده تا تحلیل نظری و جریان دلالت اثبات شود و برای ارائه تعاریف و صحت احکام آن ناچار از بکارگیری روش برای پائین آوردن درجه خطا می باشد

۲/۶/۱/۱: چگونگی صورت بندی قضایا در

منطق صوری

دو نظریه در رابطه تنظیم قضایا وجود دارد:

قضیه مشتمل بر چهار جز است: موضوع، محمول، نسبت حکمیه، حکم. یعنی ذهن موضوع و محمول و نسبت اتحادی را تصور می کند و حکم که یک نوع فعل نفسانی است و نظر خارج دارد، خارجیت آن نسبت تصور شده را در ذهن تثبیت می کند.

ب - قضیه مشتمل بر سه جزء است: موضوع، محمول، حکم یا نسبت حکمیه. تصور موضوع و محمول کافی است که ذهن برای حکم کردن آماده شود و حکم به اتحاد این در ظرف خارج کند. مطابق این نظریه حکم و نسبت حکمیه دو چیز نیستند بلکه عین هم هستند.

استاد مطهری در مورد حکم و جنبه های مختلف آن می گوید: ... این عمل خاص در میان همه امور نفسانی که امتیاز مخصوص دارد و آن اینکه دارای دو جنبه

است از یک جنبه انفعالی و حصولی و ذهنی است و از جنبه دیگر فعلی و حضوری و غیر ذهنی است توضیح آنکه امور نفسانی دو دسته اند:

دسته اول: همان صور ذهنیه است که مربوط به دستگاه ادراکی است اینصورت، انفعالی هستند یعنی قوه مدر که در بر خورد با یک واقعیت، روی خاصیت مخصوص صورت پذیری خود، آنها را تهیه کرده است. و حصولی هستند یعنی یک واقعیتی غیر از واقعیت خودشان ارائه می دهند و ذهنی هستند یعنی وجودشان قیاسی و هیچ هویت و تشخصی غیر از صورت شیء دیگر بودن ندارند و امتیاز این صور از یکدیگر تابع امتیازی است که محکی عنه های آنها با یکدیگر دارند مثلاً تصور انسان و درخت و اسب هیچ هویت و تشخصی ندارند جز اشیا خاص خارجی و امتیاز آنها به متعلقات باز می گردد.

دسته دوم: نفسانیات غیر ذهنی، این دسته از امور مربوط به سایر دستگاههای نفسانی می باشد مانند اراده، لذت، شوق، رنج این امور اولاً صورت چیزی نیستند و ثانیاً حضوری و نه حصولی هستند و ثالثاً غالباً فعلی نه انفعالی.

حکم دارای هر دو جنبه است از یک جهت صورتی است که واقع و نفس الامر را نمایان مسازد و وجود خارجی ارتباط محمول را با موضوع منکشف ساخته از این جنبه باید او را علم حصولی و صورت ذهنی و کیفیت انفعالی بدانیم و از طرف دیگر باید او را از جنبه قیاسی و نفسانی که صورت امر خارجی نیست و در ردیف سایر امور نفسانی قرار میگیرد (فعلی) محققین منطق این عمل خاص را از جنبه انفعالی و حصولی (تصدیق) و از جنبه دوم که فعلی و حضوری و غیر ذهنی است (حکم) می نامند.

نکته مهمی که ذکر آن خالی از لطف نیست اینکه اگر علم حضوری قدرت حکایت نداشته باشد و تنها از جنبه مراتب برخوردار باشد از دایره صدق و کذب خارج بوده و نمیتوان در دایره مفاهیم صحبت از صدق

و کذب و تطابق و عدم تطابق ان نمود و لذا از ان در دایره خویری و بدی فعل و حال بحث می شود.
*تنبيه:

وجود دو عنوان حکایت و تطابق در تعریف علم بنا بر مبنای قوم

در تعریف علم چنین آمده است که داری قدرت حکایت است و و حاکی و محکی، نحوه وجود واقعیتی هستند که حاکی و محکی حکایت می کند یعنی معلومی دارد که نسبت به ان عالمند لذا سه امر عالم، علم، معلوم را بنحو مستقل ملاحظه نمود وقتی حقیقت معلوم همان علم باشد و علم کیف نفسانی عالم باشد هر سه با هم متحدند. اگر بین عالم و علم دوئیت باشد غیبت حاصل شده و درکی صورت نمی گیرد از همین روست که اتحاد اینها در دایره نفس بوده و در وعاء ذهن معنا ندارد همچنین در رابطه با تطابق نیز می گویند: علم مصداق نسبت به ماهیتی است که خصلت ماهیت علت تطابق ان به بقیه مصادیق دیگر در خارج می شود البته اشکالی را در قدیم به وجود ذهنی وارد نموده اند که آنچه که در علم تحقق دارد مصداقی از مقوله کیف بوده و ماهیات نمی توانند مرات ماهیات دیگر باشند بلکه برای صورت ذهنیه نوعی شباهت قائل بودند که به تناسب نزدیک تر است و در ان تطابق نفی می شود اما مرحوم صدر المتالهین برای رفع اشکال و حل وجود ذهنی حمل اولی و شایع را در این موضع مطرح کرده اند. پس تطابق علم با معلوم مانند الف ب است، تصور الف تصور ب تصور نسبت بین آنها عقل را بر ان می دارد که مطابقت یا عدم مطابقت این نسبت اتحادی تصور شده را با خارج بنگرد در قضیه موجه خارجی و واقعی بودن این نسبت اتحادی را در ذهن تثبیت می کند و در قضیه سالبه خارجی نبودن و واقعی نبودن انرا اثبات می کند. بنابراین از مطالب گذشته می یابیم که علم وجه اشتراک و معلوم وجه اختلاف. علم نفس معلوم است بعینه (فیش ۱۲ و ۱۳) و همچنین ضروری و ذاتی بودن مقدمات این قاعده و اینکه

تطابق فقط در کلیت مطرح است (فیش ۱۴ و ۱۵)

کثرت، وحدت، اندراج، کلیت (فیشهای ۸، ۹، ۷، ۱۲)

۲/۶/۲: بررسی دومین عملکرد صورت سازی (ساخت صورت از طریق عناصر - مسایل - عملیاتی)

از مقدمات گذشته به این نکته منتقل شدیم که ذاتیات تحت ذوات جامع قرار می گیرند. محمولاتی که ذاتی موضوعات هستند. حال می خواهیم بر اساس مسائلی که از کتاب نهایی استخراج نموده ایم مجدداً ساختمان حمل را بررسی نمایم.

در این مورد منطقیین می گویند: انا الحمل هو اتحاد بین شیئین، لان معناه ان هذا ذاک و هذا المعنی كما يتطلب الاتحاد بین الشیئین يستدعی (لازم دارد) المغایره بینهما. لیكونا الفرض ولولاها لم یکن الا شی واحد لا شیئان وعلیه، لا بد فی الحمل من الاتحاد من جهة والتغایر من جهة اخرى، كما یصح الحمل. و لذا لا یصح بین المتباینین اذ لا اتحاد بینهما ولا یصح حمل الشی علی نفسه، اذالشی لا یغایر نفسه. بنابر اتحاد حیثیات مختلفه از یک حیثیت (فیش ۱)

* ان حیثیت چیست؟

اینکه افراد مختلفه تحت ذات قرار می گیرند (فیش ۱۳) خواه ان کلی طبیعی، منطقی، عقلی باشد.

* کلیت ذات چیست؟

اشتراک افراد در حیثیه انتزاع وان چیزی جز کلیت ذات نیست. (فیش ۱۰)

* وجه اشتراک و وجه اختلاف نفس حمل چه هستند؟ وجه اشتراک حمل، اندراج فرد در کلی و وجه اختلاف ان کثرت حیثیات ذاتی است. (فیش ۱۲)

* چرا اندراج فرد در کلی است نه اندراج در جزئیات؟ زیرا در اندراج لوازم یک ذات کلی بررسی می شود (فیش ۱۱)

* ضوابط حمل چه چیزهایی است:

* حمل مفاهیم و ملاکات ان؟

حمل مفاهیم دارای یک وجه اختلاف (فیش ۲) و یک وجه اتحاد ان وحدت (غیر قابل تقسیم) و وجه اختلاف ان کثره (قابل تقسیم) (فیش ۴، ۵) حمل مفاهیم گاه هو هویه (این همانی) و گاه غیر ان (تقابل) هر گاه دو چیز از جهتی با هم اتحاد داشته و از جهتی اختلاف لازمه ان اینست که یکی را بر دیگری حمل شود اگر چه حمل تنها در بعضی از اقسام اتحاد متعارف است و غیریت ذاتی یعنی میان دو چیز مستند به ذات خودشان بوده و به اقتضای خود یک جا جمع نشوند مانند نفی واثبات. بنابرین مکانیزم ذات و ذاتی در نفس حمل و ضوابط ان نیز جریان دارد.

۲/۶/۳: بررسی معیار صحت سنجش صورت قضایای عقلانی (هیئت تالیف)

مقدمه

بنابر مطالب گذشته، عناصر درونی حد معقول معرفت شناسی منطق صوری تبیین گردید شامل: (مکانیزم پیدایش حیثیات ذات و ذاتی، حمل و قواعد ان، حکم و مکانیزم تحققش) همگی حکایت از فرهنگ اصاله ذات بر انها داشت.

حال می خواهیم به این مسئله بپردازیم که مناط و معیار صحت کل دستگاه سنجشی منطق صوری چیست؟ و چگونه پیدایش نموده است؟

سابقاً دانستیم که حد معقول منطق صوری، کشف نسبتهای واقعی اشیا توسط نسبت اندراجی بوده و توسط ان انتاج یقینی مطابق با واقعیت صورت می گیرد کشف نسبتهای واقعی یعنی مطابقت یا عدم مطابقت (حقیقت یا خطا) شناختی که شانیت ارتباط با واقع را دارد و انتاج یقینی زمانی محقق می شود که، نسبت اندراجی شرایط قضایا را بلحاظ صورت و مواد رعایت کرده باشد.

ما تا کنون گامهای اساسی در رابطه با شناخت حد معقول منطق صوری (در پیش نویس اول) بر داشته‌ایم؛
 الف: مفاهیم آن از چه نوع مفاهیمی بوده و چگونه و از چه راهی به دست می‌آیند؟ (حس، حافظه، انتزاع)
 ب: رابطه آن مفاهیم (ذات و ذاتی) و چگونگی حکم عقل به اتحاد آنها؟ (حمل و ضوابط آن)
 ج: و سومین حرکت نهائی، معیار باز شناسی صحت و خطای آنها در سنجش عقلانی.

اصل بحث:

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، ما ناگزیر به شناخت قالبهای قیاسی و برهانی هستیم، تا اهمیت نسبت انداجی بعنوان معیار صحت دستگاه سنجشی مبین تر گردد. منطقیین در این رابطه می‌گویند:

صورت قیاس عبارت است: از شکل و هیات قرار گرفتن قضایا و به دو دسته اقترانی و استثنائی تقسیم می‌شود: (اگر در ضمن مقدمات به نتیجه یا نقیض آن تصریح نشده باشد قیاس اقترانی و در غیر این صورت قیاس استثنائی می‌گویند)

قیاس اقترانی دارای سه حد است: حد وسط که به آن واسطه در اثبات و در هر دو مقدمه تکرار شود حد اکبر و حد اصغر

۲/۶/۳/۱: قواعد عمومی قیاسات اقترانی:

الف - باید حد وسط در هر دو مقدمه تکرار شود

ب - باید یکی از دو مقدمه موجه باشد.

ج - باید یکی از دو مقدمه کلی باشد.

د - نتیجه تابع اخص مقدمات است.

حد وسط به صورت‌های مختلفی در قیاس قرار می‌گیرد موقعیت آن نسبت به طرفین اشکال ۴ گانه را معین

مینماید. اشکال ۴ گانه قواعدی هستند که کنترل حد وسط را بعهدہ 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 (فیش ۲)

قاعده مذکور کنترل ضرب چهارم از شکل دوم را بعهدہ دارد. منطقیین در مورد منشا پیدایش این قاعده می‌گویند: ...

گاهی انسان به طور مستقیم نمی‌تواند دلیل بیاورد در این صورت راه غیر مستقیمی را انتخاب می‌کند، به دنبال دلیلی برای بطلان نقیض مطلوب خود می‌رود تا صدق مطلوبش ثابت شود چرا که نقیضین هر دو با هم کاذب نیستند ...

مطلب فوق گواه این مطلب 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 صحه گذاشته است.

قاعده مذکور یکی از ابعاد ضابطه صحت حکم عقل را تشکیل میدهد یعنی امتناع اجتماع نقیضین که در واقع ضابطه ای است برای کنترل (بود و نبود نسبت اندراج فیشهای ۵، ۹، ۷، ۶) مجموعه احکامی تحت عنوان:

تناقض و عکس نقیض و عکس مستوی به تبیین این ضابطه می‌پردازند (بود و نبود نسبت اندراجی مانند علم به یک قضیه متوقف بر علم به کذب نقیض است

فیش ۱)

۲/۶/۳/۲: تطبیق قواعد صورت بر حرکت

سنجشی عقل (سیر از معلوم به مجهول)

همانگونه که در رابطه با معلوم تصویری حرکت فکر را تبیین نمودیم در رابطه با معلوم تصدیقی نیز این سیر مطرح است. اساساً ضرورت این مسئله به تبیین جایگاه نسبت اندراجی به عنوان حد وسط در قضایا باز می‌گردد زیرا که او ضابطه کنترل بود و نبود را در این سطح (صورت) اعمال می‌کند.

مراحل ۵ گانه ای که برای آن مطرح شده است از این قرار می‌باشد:

* برخورد با مشکل

* شناسائی نوع مشکل (این دو مرحله جزء مقدمه فکر هستند)

* حرکت عقل از مشکل به سوی معلومات.

* جستجو در میان معلومات (نمونه)

* موضوع و محمول مطلوب را تفکیک می‌کنیم
موضوع حد اصغر و محمول حد اکبر

* هر چه بر موضوع و محمول قابل حمل یا از آن دو قابل سلب است و نیز هر چه بر آن قابل حمل یا از آن قابل سلب است به دست می‌آوریم تا مجموعه ای از قضایا به دست آید

* بین حد اصغر و حد اکبر تقارن ایجاد می‌کنیم (اما اگر از راه قیاس استثنائی حرکت نمائیم از لوازمات نقیض به نتیجه می‌رسیم)

* حرکت از معلوم به مشکل

۲/۶/۳/۳: بررسی احکام تعلیقی و تنجیزی (قیاسات اقترانی و استثنائی) در منطق صوری در دستگاه منطق صوری، نوع جریان یقین که منطق عهده دار آن است به دو شکل تقسیم می‌شود به شکل قیاس اقترانی که در آن از رابطه اندراج استفاده میشود که این نیز رابطه صغری و کبری است و اما نوع دوم قیاس استثنائی که در آن از تلائم و شرطیت یا تباین و به تعبیر دیگر از قضایای شرطیه متصله و منفصله استفاده میشود و می‌گویند به لحاظ صورت یقین منطقی و بلحاظ صوری یقین آور است اما برخی سعی کرده اند که شرطیه را به دیگری باز گردانند اما لب کلام آن

است که حملیه نیز به شرطیه باز می‌گردد که البته آن نیز تعلیقی است چرا که هیچ جا را نمی‌توان یافت مگر آنکه بگوئیم اگر الف ب باشد و ب ج باشد پس الف ج است طبعاً جریان اندراج نیز همین است خلاصه چون تعلیق نیز یقین منطقی است لذا اندراج هم حتماً به تعلیق باز می‌گردد

* قطعی بودن حکم منطق صوری در قیاس
شکل اول

اما در قیاس اقترانی با دو امر (صورت) و (اضافه بر صورت) مواجه هستیم نفس صورت مستقیماً به خود وجود و عدم باز می‌گردد چرا که حد اکبر و حد اصغر هر دو دارای خصوصیات ثابت برای خود هستند نوع تعلیقی که در اینجا داریم تعلیقی است که به حد اولیه باز گشت دارد و انکار آن، انکار همان حد اولیه است در قیاس استثنائی، صورتی را به ماده ای می‌دهیم که لزوماً چنین نیست و در واقع دو تعلیق است در اینجا تعلیق آن نسبت به اصل هستی نسبت است و در اینجا اصل هستی نسبت نیست بلکه نسبت موضوع است لذا موضوع اضافه بر آن است اصولاً قدرت قیاس استثنائی یا تعلیقی، فقط به صورت است چرا که درباره ماده نمی‌تواند سخن بگوید یعنی قدرت شرطیتی که در قیاس اندراجی ذکر می‌شود به نفس موضوع نسبت است نعه اضافه به نسبت، و البته نسبت هم به خود وجود متصل است. اصولاً نفس صورت به معنای نفس نسبت است و نفس نسبت به معنای نسبت سلب و ایجاب است

۲/۶/۴: معیار صحت سنجش قضایای عقلانی

بلحاظ مقدمات (ماده قیاسات)

این مبحث را از آن جهت مطرح نمودیم تا هم تکمله‌ای برای مرحله قبل باشد و هم مقدمه ای برای سطح سوم قرار گیرد. منطقیین در این رابطه می‌گویند:

ماده قیاس عبارت است از نفس مقدمات قیاس با قطع نظر از نحوه تالیف آنها و این مقدمات گوناگون هستند

شود اولی یعنی: محمولی که برای حمل بر موضوع نیازی به واسطه در عروض ندارد.

۲/۶/۵: جمع‌بندی

* - تحلیل شناخت‌شناسی در دستگاه انتزاعی نسبت به شناخت حقیقت امور در این دستگاه وقتی که به تعریف ماهیت می‌رسند می‌گویند ماجل الله ممشه ممشه بل اوجدها لذا در بیان علل ماهیت و خصوصیات موضوع به ذات باز گشت می‌نمایند. اما در بیان تفصیلی امور به ملاحظه علت مفهومها و موضوعا می‌پردازند در ملاحظه مفهومی بعد از فرض مفهوم ذهنی و ملاحظه لوازم ان (توسط برهان سلب و ایجاب) امور را طبقه‌بندی کرده و نسبت حکمیه را جاری می‌کنند که به ان علت مفهومی گفته می‌شود. و در بیان علت موضوعی توجه به اصل هستی و وجود و غایت آن و علت فاعلی و علت مادی و صوری اشیاء می‌پردازند.

در علت فاعلی توجه با آثار نهائی از هستی داشته و به بیان علت ایجاد می‌پردازند و در بیان علت مادی سخن از تحقق بوده و برای ماهیات هیولا معرفی می‌نمایند و در علت صوری سخن از علت خصوصیت و اوصاف و مقومات ماهیت است که علت را به ماهیات برگردانده و می‌گویند به کثرت الموضوع قد کثرا از این رو منطق صوری با تکیه به بدیهیات عاجز از بیان مکانیزم برای تغییر فهم است زیرا علت را در قبل از ماهیت و در وعاء ذهن جستجو می‌کند، لذا ملاحظه لوازم مفهومی برای جریان نسبت حکمیه و تنظیم عناوین و نامگذاری، اولین مرتبه بکارگیری از بداهت در این منطق می‌باشد.

* بالاثار بودن جریان علیت مفهومی و موضوعی در دستگاه شناخت‌شناسی منطق صوری

سر مطلب آن است که در این مبنا به علیت مفهومی و تعریف بالاثار توجه می‌شود و از مکانیزم تغییرات غفلت شده و توجه به ماهیات بوده که به حسب تعدد

گاه مورد تصدیق و گاهی نیست در صورت نخست یقینی و در صورت دوم غیر یقینی هستند و به انها (صناعات خمس می‌گویند)

اگر ماده یقینی باشد به ان برهان می‌گویند و در تعریف ان می‌گویند: قیاسی است که مرکب از مقدمات یقینی که ذاتا نتیجه یقینی (بالاخص) بدست می‌دهد و به دو قسم لمی و انی تقسیم می‌شود برهان لمی: حد وسط دران هم واسطه در اثبات نتیجه (علت علم به نتیجه) است و هم واسطه در ثبوت (علت ثبوت اکبر برای اصغر) برهان انی: حد وسط در ان تنها واسطه در اثبات نتیجه است.

برهان لمی یا مطلق است یا غیر مطلق:

برهان لمی مطلق: حد وسط در ان علت وجود اکبر است قی نفسه و علت ثبوت ان برای اصغر (نتیجه) نیز می‌باشد

برهان لمی غیر مطلق: حد وسط علت وجود اکبر به طور مطلق نیست بلکه علت وجود اکبر در اصغر است. تا این جا فهمیدیم که نسبت اندراجی ارتباط تنگاتنگی با صورت و مواد قضایا داشته و سوء تالیف در ان موجب عدم تصدیق و یقین می‌گردد

لذا اساس فکری تولید برهان مبتنی بر دو قاعده بدیهی: امتناع وجود ممکن بدون علت و امتناع تخلف معلول از علت که نتیجه ان یقین و تنها راه رسیدن به واقعیت است (فیش ۴، ۳)

شروط مقدمات برهان

باید مقدمات تقدم طبعی بر نتیجه داشته باشند (برهان لمی)

باید تقدم زمانی بر نتیجه داشته باشند.

باید نزد عقل شناخته تر از نتیجه باشند.

محمول مقدمات برای موضوعاتشان ذاتی و اولی باشند ذاتی یعنی: محمولی که در حد موضوع ماخوذ است یا انکه موضوع یا یکی از مقومات ان در حدش اخذ می

موضوع تکثر پیدا می‌کند، یعنی هر دو شی با ماهیت خاص و خصوصیات خودش وجود دارند و بقیه اشیا با ماهیات دیگر و خصوصیات خودشان وجود دارند و سخن از تغییر ماهیت به ماهیت جدید نبوده و علت ماهیات و خصوصیات آنها به نفس و ذات بازگشت می‌کند و آنها را از امور نفس‌الامریه می‌دانند.

و علت ایجاد ماهیات را نیز به اصل هستی و فاعل هستی بر می‌گردانند یعنی کیفیت و خصوصیات از فعل فاعل نبوده زیرا ماهیات قبل و بعد از خلقت دارای ماهیت و فرمول خاص خود هستند و بعد از خلقت نمی‌توانند از آن خصوصیات تخلف کنند، از اینرو علت فاعلی مربوط به اصل هستی و علت ایجاد بوده و ماهیت هم مبین علت صوری، علت غائی، و علت مادی است.

بنابراین اساس شناخت امور بعد از اصل هستی و از ماهیت به بعد بوده و تعریف بالاثار تحویل داده می‌شود. لذا اختلاف هویات به تغایر آثار بازگشت می‌نماید که اگر تغایر آثار در مرتبه ذات بر داشته شود، هیچ بیانی نمی‌تواند اعلام کند، ذات اساس در بیان خصوصیات بوده و مقوم ماهیات است و در صورت تمیز آنها می‌توان آنها را مقوم خصوصیت ماهیت در تشخیص معرفی نمود. یعنی مقومات در اصل پیدایش ماهیت موضوعیت ندارند، زیرا ماهیت در مرتبه ذات، وحدت داشته و بسیط است، از اینرو دستگاه شناسائی به آثار بوده و روش انتزاعی شارح چگونگی پیدایش تغایرات در هیچ سطحی نمی‌باشد. در دستگاه صوری بیان علت مفهومی و نظام استدلالی آنها با تکیه به فرض یک مفهوم بدیهی با روش سلب و ایجاب نسبت به یک مفهوم در رابطه با سایر مفاهیم مشخص می‌شود، یعنی خصوصیات وجود امکان، امتناع، و جوب از خصوصیات تحقق بوده که به تحلیل عقلی و از لوازم ماهیات ذهنی به دست می‌آیند و همه مفاهیم از امور ممکن می‌باشند و معنای بالغیر دارند و امور ممکن نمی‌توانند بالذات باشند.

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

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

اما نسبت به فلسفه چیستی بدلیل عدم ارائه طبقه بندی مواد و نظام مواد و عدم ملاحظه نسبت بین آنها دارای برهان ناقص و غیر قاعده مند است، بطور مثال اصالت وجودیها و اصالت ماهیت در حد اولیه اجمالی از درک هستی دارای وجه مشترک بوده اما در درک از لوازم بالاثار تخصصی می‌باشد دچار اختلاف می‌گردند، یعنی هر کدام از جهت خاصی به مقدمات دیگری آغاز می‌کنند. بنابراین منطق صوری در قاعده مند کردن مواد دارای معیار صحت نمی‌باشد

* جمع‌بندی تعریف منطقی علم در دیدگاه

انتزاعی

در این دستگاه که بر فلسفه بودن تاکید دارد وجود هستی را بعنوان یک ارتکاز عمومی و بدیهی بالاجمال و آبی را حد اولیه دانسته که نیازمند به انتزاع و قدر مشترک گیری و تحلیل نمی‌باشد، اما به وسیله انتزاع از خارج و با در نظر گرفتن جهات مختلف حرکت سنجشی خود را در پیدایش مفاهیم ذهنی و کثرت مفاهیم ادامه می‌دهد، با تحلیل نظری و نسبت بین این مفاهیم بازگشت مفاهیم جدید به مفهوم بالاجمال بدیهی و عمومی وجود بوده که با نفی آن سلب شی عن نفسه پیش می‌آید، یعنی روش تعریف با حد تام و تعیین جنس (مشترک گیری) و تعیین فصل (تعیین وجه اختلاف) با تکیه به سلب و ایجاب و جریان قانون

سطح سوم: بررسی حد معقول ساخت
منطق صوری در سطح ملازمات اخص
(نسبت اندراجی یقینی)

مقدمه

در این سطح علاوه بر طرح کلیه مواد سطح اول و دوم مطالبی اضافه تر نیز مطرح می شود در ماده سازی آن علاوه بر ضرورت و کلیت (که حیثیتی می باشند) دسته بندی نوینی در مورد آن انجام می گیرد مواد یقینی و مواد غیر یقینی مواد یقینی موادی واقعی بوده و نسبت بین واقعیتها را در یکدیگر برقرار می کند (واقعیت مورد نظر اعم از خارج و نفس الامر میباشد) این مواد علاوه بر آنکه تحت علیت و نسبت بین حمل اعمال می شوند، آثاری نیز در عقل دارند لذا به آنها مواد یقین گفته می شود بنابراین اگر مواد ذهنی باشند تحت علیت ذهنی و در غیر این صورت تحت علیت خارجی قرار می گیرند و هر آنچه که خارج از این باشد توهم می باشد

۳/۱: ضوابط ساخت برهان بلحاظ صورۃ
(هیئت تالیف)

در مطالب گذشته نحوه شکل گیری و تنظیم قضایا را بررسی نمودیم حال مجدداً از پایگاه ماده سازی نگاهی دوباره بر ساخت قضایا خواهیم انداخت .
آیا همانگونه که مکانیزم ذات و ذاتی در طبقه بندی و ارزش گذاری اشیاء حضور داشت دسته بندی ها نیز موثر است؟ در یک تعبیر کلی می توان گفت که آنچه منشاء پیدایش حیثیات است مبداء تحقق تقسیم نیز می باشد . بنابر دستگاه منطق صوری کلیت ذات مبداء حیثیات بوده و حیثیات ذاتی آن می باشند حال اگر آن مبداء را وجود بدانیم کثرت آن را چگونه خواهیم یافت؟

بنابر اصالة الوجود: وجود یا دارای اثر خارجی است یا دارای اثر خارجی نیست (ذهنی) بنابراین تقسیم وجود از حیث آثار و عدم آثار صورت گرفته است. از

اندراج و برهان نظری است و از این رو بدهت مفهوم وجود تعریف تفصیلی پیدا می کند، یعنی ساختمان نظام مفاهیم ذهنی از موجودات ذهنی و موجودات خارجی در قالب حقیقت نوعیه و بوسیله جنس و فصل بوده که با ملاحظه نسبت این حقیقتها و سنجش بین آنها نسبت برقرار می شود و نظام درست می کنند. بنابراین تعریف علم به لوازم تمام گشته و به علیت مفهومی و آثار تکیه دارد از این جهت از بیان حقیقت و ذات ماهیت عاجز است. لذا علم حصولی بالاتر تعریف می گردد. بدین لحاظ علمی که از معلومات خارجی حاصل می گردد به معنای دستیابی به جنس و فصلهای مختلف در سه سطح تاثیر، تاثر، آثار بوده که متکفل دسته بندی و آدرس بندی آثار است و در این منظور نیاز به هستی داشته و در غیر این صورت حد و حدود و ایجاد تناسب از بین می رود. از سوئی علمی که انسانها در آن حضور جدی دارند، درک از مسئله چگونگی است و با داشتن فلسفه چگونگی تصرفات لازم را در طبیعت و جوامع انسانی انجام می دهد که دستگاه انتزاعی از بیان آن عاجز است. در حرکت سنجشی بر مبنای قوم یعنی سیر تاثیر از شی و حرکت به طرف تاثیر گذاری یک شروع و یک ختم دارد که به قسم اول آن اطلاق علم می شود اخذ آثار و تاثرات در تعریف علم بعنوان شاخصه اصلی (بدانکه انسان را قوه ای دار که است که در او منقش گردد صور اشیاء چنانچه در اینه) و حضور انسان در تکامل خودش موضوعاً از تعریف انسان خارج میشود زیرا مرحله تاثیر گذاری در حرکت سنجشی از تعریف علم خارج می شود.

سوئی می یابیم که افراد هر یک خصوصیات مقسم خود را در بر دارند افراد وجود ذهنی فاقد آثار خارجی و افراد خارجی واجد آثار خارجی. لذا دسته اول را کلیات و دسته دوم را جزئیات مینامند و دسته سوم می توان فرض نمود که خارج از دو قسم قبل باشد و ان خیالی بودن (عدمی) افراد است.

در هر صورت نحوه تشکیل قضایا در منطق صوری متفرع بر ملاحظه تقسیمات خارجی و ذهنی بوده و عدم تفکیک آنها از یکدیگر موجب عدم تشکیل قضایای صحیح و در نهایت عقیم شدن و عدم راهیابی به یقین و واقعیت می گردد.

با هم گزارشی را از منطق صوری مرور کرده تا منشاء تقسیمات قضایا و چگونگی شکل گیری آنها را متنبه شویم.

در منطق صوری اقسام قضیه را به دو قسم حملیه و شرطیه تقسیم می نمایند و سپس اقسام هر یک را بر حسب اعتبارات گوناگون تقسیم می نمایند

*تقسیم (عام) حملیه باعتبار موضوع و در شرطیه باعتبار احوال در ۴ قسم موضوع یا جزئی است که به ان شخصیه (مخصوصه) می گویند.

موضوع یا کلی است که سه فرض در ان متصور است: الف- یا حکم بر نفس موضوع کلی بما هو کلی (بدون افراد) حمل می شود که به ان قضیه طبیعی می گویند مانند انسان نوع.

ب- یا حکم بر موضوع کلی به ملاحظه افراد ان حمل می شود که در او دو فرض مطرح است:

۱- یا کمیت افراد در ان ملاحظه نمی شود که به ان قضیه مهمله گویند

۲- و یا کمیت افراد موضوع ملاحظه میشود که به ان قضیه محصوره یا مسوره گویند. در محصوره یا حکم بر جمیع افراد حمل می شود که به ان محصوره کلیه و در غیر این صورت محصوره جزئیه گویند.

اما منطقیین می گویند: تنها قضایای محصوره اعتبار دارند زیرا که قضیه شخصی از قضایای منطق به (دلیل عام بودن) موضوعا خارج است. قضیه طبیعی نیز ملحق به شخصی است، قضیه مهمله نیز ملحق به جزئیه است زیرا در ان هم حکم به جمیع افراد میشود و هم حکم به بعض افراد و این یصح السکوت نیست.

بنابراین قضیه محصوره (کلیا، جزئیا) معتبر بوده و با (کمیه) انواع قضیه از ان به دست می آید: موجه کلیه - موجه جزئیه - سالبه کلیه - سالبه جزئیه، بنابراین قضیه حملیه به اعتبار کیف به موجه و سالبه، باعتبار موضوع به شخصی، مهمله، طبیعی، و محصوره و ان نیز به کلیه و جزئیه تقسیم می شود.

اما این تقسیمات عام بوده و قضیه شرطیه را نیز در بر می گیرند لذا قضیه حملیه از تقسیمات مخصوصی نیز بر خودار است

*تقسیم (خاص) قضیه حملیه به اعتبارات ثلاثه

الف - وجود موضوع در قضیه موجه (ذهنی، خارجی، حقیقیه)

ب - وجود، عدم موضوع و محمول (محصله و معدوله)

ج - جهت قضیه (وجوب، امکان، امتناع) وجود موضوع اگر در ذهن باشد به ان ذهنیه اگر در خارج (خصوص افراد محقق الوجود در یکی از زمانهای سه گانه) باشند به ان خارجیه اگر موضوع در نفس الامر (محقق و مقدر الوجود) باشد به ان حقیقیه گویند، اگر موضوع یا محمول شی موجود باشند به ان محصله و در غیر این صورت معدوله گویند.

محمول در نسبت ان به موضوع سه صورت عقلا دارد: یا ضرورت ثبوت محمول برای موضوع است بر وجهی که سلب ان ممتنع باشد مثل اربعه بالنسبه به زوجیت که به ان وجوب گویند.

اگر ثبوت محمول برای موضوع محال باشد به ان امتناع گویند مثل اجتماع بالنسبه به نقیضین، اگر ثبوت

محمول برای موضوع نه واجب و نه ممتنع باشد (سلب ضرورتین) که به آن امکان خاص یا حقیقی گویند

* تقسیم (خاص) قضیه شرطیه به اعتبارات ثلاثه الف - شخصی، مهمله، محصوره (به اعتبار احوال و ازمان)

ب - متصله، منفصله (به اعتبار نسبت) متصله (لزومیه، اتفاقیه) منفصله (عنادیه، حقیقیه و مانعه الجمع و مانعه الخلو)

ج - موجبه، سالبه (به اعتبار کیف)

تقسیمات خاص شرطیه باعتبار احوال و ازمان صورت می گیرد زیرا در آنها می توان تلازم و عناد را برقرار کرد، به عنوان نمونه متصله به لزومیه و اتفاقیه تقسیم می شود در تعریف لزومیه گویند: متصله بین طرفین اتصال حقیقی برقرار می کند به اینکه یک طرف مستلزم (عله) دیگر یا اینکه هر دو معلول عله دیگر باشند و در تعریف اتفاقیه گویند: بین طرفین اتصال حقیقی بدلیل عدم ملازمه و علیت برقرار نیست.

و هر یک از منفصله به عنادیه و اتفاقیه و حقیقیه و مانعه الجمع و مانعه الخلو تقسیم می شوند در تقسیم اول منفصله اعتبار تنافی و تعاند حیثیت تقسیم را تشکیل می دهد و در تقسیم دوم امکان اجتماع و ارتفاع طرفین قضیه وجه تقسیم را در بر می گیرد.

* بررسی منشاء پیدایش تقسیمات عام و خاص

در منطق صوری

تاکنون چگونگی تقسیمات قضایا را در منطق صوری را متذکر شدیم حال منشاء پیدایش این تقسیمات را جستجو می نمایم.

قضایای منطبق بلحاظ نفس قضیه بودن تابع وضعیت ذهنی یا خارجی بودن افراد آن قضایا هستند اگر از حیثیت خارجی بودن برخوردار باشند اتصاف جزئیت پیدا می نمایند زیرا وعاء خارج منشاء آثار خارجی بوده و تشخص لازمه ذات آن قضایا می باشد لذا به افراد آن شخصیه گویند و اگر از حیثیت ذهنی بودن برخوردار باشند اتصاف کلیت پیدا می نمایند زیرا وعاء ذهن

منشاء تحقق تاثراتی است که کلیت و صدق آنها بر افراد کثیر لازمه ذاتی آنها می باشد، حال اگر ملاحظه کمیت افراد شده باشد به آن قضیه محصوره و در غیر این صورت مهمله گویند.

بنابراین منشاء تقسیمات عام قضایا به حیثیت ذهنی، خارجی، وهمی باز می گردد به تعبیر دیگر مبداء این تقسیمات واقعیت می باشد که مجاری ارتباط حرکت سنجشی عقل را در بر می گیرد حس، حافظه، خیال مجاری تحقق تاثراتی هستند که عقل نحوه ارتباط خود را با واقعیت از بستر آنها بوجود می آورد، تاثرات را به تاثراتی تبدیل کرده که از جمله آنها قضیه سازی می باشد.

اما تقسیمات خاص قضایا (علاوه بر مفروض داشتن منشاء سطح عام) تابع حیثیاتی هستند که عقل از بستر تاثرات در نزد خود انتزاع نموده و با بکارگیری قواعد حمل و حکم در آنها به ارائه انواعی از قضایا می پردازد در واقع تقسیمات خاص قضایا (بلحاظ موضوع و محمول یعنی افراد) تابع معیار کنترل بود و نبود یعنی اصل اجتماع و ارتفاع نفیضین هستند و بلحاظ نسبت حکمیه تابع علیت می باشند، وجود و عدم موضوع و محمول محصله و معدوله بودن قضیه را تمام می کند و ثبوت (حکم) محمول برای موضوع ضرورت و وجوب و ضرورت امتناع و امکان را ارائه می کند، که این حالات سه گانه در واقع مواد قضایا را تشکیل می دهد در قضایای شرطیه نیز امر به همین منوال است تلازم مقدمه و تالی قضایای لزومیه و اتفاقیه بودن و امتناع و اجتماع نفیضین قضایای حقیقیه و مانعه الجمع و مانعه الخلو را ارائه می نماید و در نهایت هر آنچه که شرایط عام و خاص در قضایا را رعایت نکرده باشد به آن منحرفه (موهومه) گویند.

و پس از این مراحل است که عقل مسیر خود را در جهت دستیابی به احکام و نسب بین قضایا ادامه می دهد که مباحث تناقض و عکس مستوی و عکس نفیض را شامل می شود.

ما در این مباحث با خصلت و ذات قضیه را در منطق صوری آشنا شدیم فهمیدیم که هر قضیه ای از دو طرف و نسبتی 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) می نامند. این خصلت اتصال یا انفصال هر کدام حیثیات (افراد) مخصوص خود را دارند ذاتیاتی که متکی به ذوات (طرفین) هستند لذا عقل با حکم امتناع و اجتماع بود و نبود صورت قضیه و با حکم علیت مواد قضیه را تنظیم می نماید و در مراحل دیگر نفس قضیه ماده مفروضه دستگاه قیاسی قرار می گیرد.

۳/۱/۱: مکانیزم ساخت صورت برهانی

همانطور که در سطح گذشته مطرح گردید مکانیزم علیت علاوه بر آن که در صورت قضایا نقش فعالی دارد در ساخت صورت برهانی و یقینی نیز نقش مهمی دارد.

در منطق صوری می گویند: 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 می نامند، در واقع گزاره‌ها در حکم علل معده برای اتمام علت تامه (نسبت اندراجی) هستند.

اینها همه در صورتی است که مایک 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 می خواهیم لوازم بینش را برای آن بیاوریم تا از این لازمه بین لازمه غیر بین را اثبات نمائیم، این نحوه برقراری نسبت تحت مکانیزم علیت اعمال می شود و در نهایت سیر از کلیت ذات به سوی حیثیت جزئی

را ارائه می نماید، 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.

*علیت اساس و شاکله براهین

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:

۱- امتناع وجود ممکن بدون علت

۲- امتناع تخلف معلول از علت:

حال چون یقین به یک قضیه خود رویدادی در عالم واقع است باید علتی داشته باشد این علت یا در درون یک علت واقع می شود یعنی نفس تصور اجزاء قضیه علت یقین به قضیه است چنانکه در قضایای اولی می باشد.

اولیات: قضایای هستند که ذاتا مورد تصدیق عقل هستند به این صورت که تصور طرفین قضیه همراه با توجه نفس به نسبت میان آنها برای حکم و حصول قطع به صدق قضیه کفایت می کند مانند (کل اعظم از جزء یا اجتماع نفیضان)

و یا علت بیرونی است که خود بر دو نوع می باشد:

۱- اینکه توسط یکی از حواس ظاهریا باطن باشد مانند مشاهدات یا متواترات که در نهایت ادراک توسط عقل صورت می گیرد

۲- 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 می خواند، همان بدیهی نخست (امتناع وجود ممکن بدون علت) است و آنگاه که علت حاضر شد برهان تنظیم شده و یقین به

۳- استقراییکه مبتنی بر بداهت عقلی است در حقیقت نمی توان آن را استقراء نامید چرا که بر مشاهده توقف ندارد.

۴- استقرایی که مبتنی بر تماثل و تشابه باشد. اما در تبیین تمثیل گویند: اثبات حکم در یک جزئی با استناد به ثبوت آن در یک جزئی دیگر که مشابه آن است.

* تقسیم علیت به مفهومی، ماهوی، موضوعی برای تحلیل تعریف علم الف - علیت مفهومی:

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

ب - علیت ماهوی:

به معنای ملاحظه جریان اثر وجود همراه با ملاحظه جریان دلالت، علیت ماهوی به معنای علیت در چیستی بوده و بوسیله آثار تعیین می گردد یعنی مواد به جریان دلالت در آثار اضافه می شود. وقتی که علیت ماهوی به وجوب، امکان، امتناع تقسیم می شود به این معناست که بررسی وجود، مقتضی نبود مانع و بود شرایط و ملاحظه مجموعه عوامل در وجوب بودن و تحقق است. تعریف علیت به ماهیت ایجاب و امکان از مقوله های فلسفی است البته در این تعاریف جریان علیت و دلالت نیز وجود دارد و با ملاحظه نسبت بین مفاهیم وجوب، امکان، امتناع، جنس و فصل را به گونه ای تعریف می کنند که سلب شی عن نفسه بوجود نیاید در حقیقت شئون بداهت مفهوم اجمالی وجود را در مفهوم وجوب بررسی می کنند و سلب علیت یا سلب اثر جود را در مقتضی، شرایط و موانع جستجو می نمایند.

نتیجه حاصل می شود و این مبتنی بر بدیهی دوم (امتناع تخلف معلول) است.

حال هر آنچه تحت علیت نباشد یا فاقد حکم یقینی است که به آن مضمون 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 می شود و می بایستی در قالب قیاسی و مواد خمسه 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.

* عدم علیت در بعض از صور استدلال (استقراء و تمثیل)

منطقیین در تعریف استقراء گویند: استدلال به خاص بر عام و بر دو نوع تام و ناقص تقسیم می شود در استقراء تام همه جزئیات بررسی می شود و به این لحاظ یقین آور است برخی گفته اند این نوع استقراء به قیاس مقسم که در براهین به کار می رود باز می گردد (قیاس مقسم از نوع قیاس مرکب از منفصله و حمله است اما مقدمات حمله در آن به تعداد اجزای منفصله است در این نوع قیاس، قضیه منفصله به متصله باز نمی گردد بلکه به حال خود باقی می ماند و میتوان آن را به چند قیاس حمله، به تعداد اجزای منفصله تحویل برد.

اما استقراء ناقص: افاده یقین نمی کند و جز ظن و گمان افاده نمی کند منطق دانان قدیم تنها نظر به نوع ظنی استقراء می نمودند. اما استقراء انحاء گوناگونی دارد:

۱- استقرایی که بر مشاهده تنها متکی باشد که افاده ظن می نماید.

۲- استقرایی که علاوه بر مشاهده مبتنی بر تعلیل نیز باشد.

ج - علیت موضوعی :

به معنای دستیابی به تئوری برای تصرف و ساخت موضوعات جدید 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 می کند در 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 بالمطابق 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 ثابوی که روی آنها انجام می گیرد مورد استفاده قرار می گیرند.

۳/۲: تبیین دو ماده شکلی و تطبیقی در منطق

صوری

انتاج حقیقی زمانی محقق می گردد که نسبت حکمیه حمل محمول بر موضوع تابع نسبت اندراجی باشد و خاصیت آن جریان کلیت ذات از طریق رابطه علیت در مقدمات قضیه می باشد و هر آنچه خارج از علیت باشد مطلوب این نسبت نبوده و موهوم و مشکوک می باشد در یک تحلیل مستدل سه پارامتر برای تبیین دستگاه منطق صوری مطرح می گردد:

۱- خصوصیت (صورت) همان روش اندراجی است (نفس شکل)

۲- ماده تطبیقی که در آن روش اندراجی را به یک موردی تطبیق می دهیم.

۳- ماده شکلی (خصوصیت معقول) در واقع زمینه جریان آن روش در تطبیق است به تعبیر دیگر روش اندراجی باید، موضوع دارای لوازم عقلی داشته باشد تا بتوان آن لوازم را با روش اندراجی سنجید

بنابراین استدلال همیشه به ملاحظه خصوصیت معقول جریان می یابد.

* تبیین ماده شکلی یا تطابقی (خصوصیت معقول) در قالب مثال :

شما یک ماده و صورت دارید به نام العالم متغیر و کل متغیر حادث و العالم حادث در این جا نسبت حکمیه ای وجود دارد که حمل شده است و آن که تغیر بر عالم و حدوث بر تغیر حمل شده است، حال اگر این نسبت حکمیه عقلی نباشد و به خصوصیتی که عقل بر آن حاکم نباشد باز نگردد، دیگر استدلال شما عقیم می شود به اینکه دیگر حکم کلی در نسبت حدوث و تغیر عقلی نمی باشد.

بنابراین نفس این اندراج (نه موضوع اندراج) همیشه به یک خصوصیت متناسب با شکل باز می گردد اصلا همین که برهان می آوریم یا استدلال می کنیم، این استدلال یا شکل دارد یا ندارد اگر شکل نداشته باشد که محال است و اگر شکل دارد می بایست خصوصیت متناسب با شکل رعایت شود و آن خصوصیت عقلی است اگر چه ابتدا به نظر می رسد که مواد آن عقلی نباشد.

بنابراین دو مساله وجود دارد که می بایست از همدیگر تفکیک شود:

۱- ماده شکلی یا خصوصیت تنظیم که به آن خصوصیت معقول می گوئیم مقوم اندراج است و اگر آن را برداریم اندراج حذف می شود)

۲- ماده تطبیقی یا انجیزی که خصوصیت تنظیم را قبول می کند و قابل خصوصیت است مثلا اینکه این فرد این خصوصیت معقول است یا خیر؟ زیرا در شکل یک نحوه تنظیم داریم که غیر از خصوصیتی است که قابلیت تنظیم می باشد. (این بحث در قالب مبحث صناعات خمس مطرح می شود و ما به آن مواد تفاهمی خواهیم گفت) اما آنچه در این سطح ادامه می دهیم بحث مساله اول است: خصوصیت معقول امری عقلی است که باید به بداهت عقلی بازگشت کند و الا

اندراج جاری نمی‌شود، بعبارت دیگر نسبتی که در کبری برای محمول قرار دارد، باید اتکاء و استناد به خصوصیت معقول داشته باشد (استناد نه سند) یعنی تکیه‌گاه نسبت حکمیه در کبری قبل از اینکه تطبیق آن به مواد صحیح یا غلط، ظنی یا یقینی، یا به طور کلی اندراج در نسبت حکمیه، اگر به خصوصیت معقول تکیه نداشته باشد، صورت استدلال هم ممکن نیست بنابراین اگر خصوصیت معقول نباشد جریان شکل از اساس عقیم می‌شود.

پس به تحلیل معقول می‌رسیم، به طوری که اگر نفی شود سلب شیء عن نفسه پیش می‌آید از این جهت بدیهی است که سلب شیء جایز نیست زیرا وجود با حفظ خصوصیات و وحدتش نمی‌تواند سلب شیء عن نفسه واقع بشود والا امتناع اجتماع نقیضین پیدا می‌شود نه اینکه آن خصوصیت بلحاظ نفس موضوع و لوازم ذاتی آن پیدایش نموده باشد.

هرگاه لوازم ذاتی مفهوم معقول نفی شود، موضوع معقول نفی می‌شود اینک حد تعریفی این موضوع کامل است یا خیر؟ به تحلیل معقول باز می‌گردد

این تحلیل از بدیهی آغاز می‌شود نه اینکه به بداهت ختم شود. پس از این مرحله لوازم ذاتی آن مفهوم عقلانی طبقه بندی شده و نفی هر کدام ابطال حد تعریفی می‌باشد.

مطلب دیگر اینکه هر جا حد تعریفی تشکیل شود موضوع نیز محقق می‌گردد یعنی علم موضوع معقول پیدا می‌کند

* ویژگیهای خصوصیت معقول

۱- خصوصیت معقول پایگاه استناد نسبت

حکمیه در برهان

۲- خصوصیت معقول پایگاه خصوصیت

متناسب با شکل و اندراج

۳- خصوصیت معقول مصحح جریان اندراج

کلیت

۴- قدرت تحلیل علیتی داشتن نظام خصوصیت معقول از تمامی کیفیات و اثار.

۳/۳: ضوابط ساخت برهان بلحاظ موا د تطابقی (خصوصیت معقول)

مقدمه

گفته شد که حمل از جهت صورت و هم از جهت مواد قابل بررسی می‌باشد. حمل از جهت صورت حیثیتی عقلانی است که خاصیت آن جریان کلیت ذات از طریق رابطه علیت در مقدمات قضیه می‌باشد در یک کلام نسبت حکمیه حمل موضوع بر محمول تابع خصوصیتی عقلی است که به آن نسبت اندراجی می‌گوئیم.

بنابراین اندراج تابع این خصوصیت بوده و اگر آن را حذف نمایم اندراج ابطال می‌گردد از این جهت است که می‌گوئیم خصوصیت معقول مصحح جریان اندراج کلیت و پایگاه تحلیل علیتی از کلیه آثار و کیفیات است.

۳/۳/۱: بررسی قضیه برهانی از جهت

مواد تطابقی

اما خاصیت حمل محدود به صورت و شکل تنها نیست، بلکه از حیث مواد نیز قابل تقریر است، منظور از مواد در اینجا مواد نفس قضیه می‌باشد یعنی نسبت هائیکه که انتاج حقیقی (مطابقت با واقع) یا انتاج خطاء (غیر مطابقی) را در حرکت حملی عقل تثبیت می‌نمایند یعنی بررسی نسبت اندراجی در مطابقت و عدم مطابقت آن با خارج موضوع بررسی ما می‌باشد.

اگر یک قضیه منطقی را ملاحظه نمائید یا آنکه مبداء و منشاء یک اثر خارجی و عینی است و یا آنکه منشاء اثار نیست.

صورت اول را خارجی و دوم را ذهنی می‌نامند، به تعبیر دیگر یا از آن قضیه ما به مطابقت با آن واقعیتی که از آن حکایت می‌کند منتقل می‌شویم و می‌گوئیم

این قضیه حقیقت است؟ و یابر عکس به عدم مطابقت با آن واقعیت پی می بریم.

بنابراین منظور از ماده در این جا زمانی مطرح می شود که ارتباط یک قضیه را با خارج ملاحظه نماییم یعنی حمل وجوبی، امکانی، امتناع که مواد حملی یک قضیه منطقی را تشکیل می دهند آیا حقیقی و مطابق با واقع (دارای اثر ذهنی و نفس الامری یقینی) هستند یا خیر (اثر خارجی ظنی)؟

استاد مصباح یزدی در این رابطه می گوید: مشکل اساسی ما در باب معرفت شناسی همین مساله است: چگونه می توان اثبات کرد که سنجش عقلی انسان مطابق با واقع است؟ و این مشکل در زمانی مطرح است که بین شناسنده و متعلق شناخت واسطه ای در کار باشد یعنی علم غیر از معلوم باشد (علم حصولی) بنابراین شناختی که شانیت حقیقت بودن با خارج را دارد که حصولی باشد.

نقطه اصلی اشکال این است که چگونه می توان مطابقت علم حصولی را با متعلقش را تشخیص داد در حالی که تنها راه ارتباطی ما با خارج از وعاء همین صورتهای ادراکی می گذرد؟ اما مطابقت مفهومی بسیط بوده و ملاک تبیین آن خروج موضوعی از اثر خارجی دارد زیرا جایگاه خارج تغییر بوده و نمی تواند معیار باز شناسی حقایق از عدم حقایق قرار گیرد

۳/۳/۲: بررسی خصوصیات مواد برهانی از

حیث اثر و عدم اثر (مطابقت و عدم مطابقت)

مطابقت: ملاکی است که راز خطا ناپذیری قضایا را تثبیت می نماید (و لما كان العلم بها مطابقه للمعلوم فصورتها العلمیه غیر متغیره... نهاییه الحکمه ص ۲۴۶) اما در قضایای حسی راه تشخیص صدق و کذب سنجیدن آنها با واقعتهای متغیر است مثلا برای پی بردن به صحت این قضیه که آهن در اثر حرارت انبساط می یابد می بایست آهن را حرارت دهیم و تفاوت حجم آن را بیازمائیم ولی قضایای منطقی را باید

با مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آنها قرار دارد بسنجیم و برای تشخیص صحت و خطای آنها رابطه ذهن با خارج را مورد توجه قرار دهیم یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیات عینی آنها اعم از مادی و مجرد به گونه ای باشند که ذهن، مفاهیم مربوطه را انتزاع نماید.

اما این سنجش در دستگاه صوری ابتدادر قضایای وجدانی انجام می گیرد و با یک یا چند واسطه در سایر قضایا صورت می گیرد (و المراد بمطابقه القضیه مطابقتها لما عنده من الصور المعقوله نهاییه الحکمه ص ۳۰)

بنابراین در مبحث مطابقت صحبت از دلالت مفهوم بر مصداق یا عنوان بر معنوی می باشد منطقیین در این رابطه میگویند: اذا حکمت علی شیء بحکم قد یکون نظرک فی الحکم مقصورا علی المفهوم وحده، بان یکون هو المقصود فی الحکم، كما تقول (الانسان ناطق) فیقال للانسان حیثذ الانسان بالحمل الاولی و قد یتعدی فی الحکم الی ابعده من ذلک فتتظر الی ما وراء المفهوم، بان تلاحظ المفهوم لتجعله حاکیا عن مصداقه و دلیلا علیه، و لیس ملاحظه المفهوم فی الحکم و جعله موضوعا الا للتوصل الی الحکم علی الافراد، فیسمی المفهوم حیثذ (عنوانا) و المصداق (معنونا) فیقال لهذا الانسان، الانسان بالحمل الشایع بنابراین خاصیت مطابقت این است که ارتباط مفهوم و مصداق را حقیقی نماید.

از دیگر خواص تطابق، یقین می باشد یقین در منطق دارای دو تعبیر می باشد: یا مطلق اعتقاد جازم و یا اعتقاد به مطابقت با واقع که هیچ گونه احتمال نقیضی در آن نباشد و نیز از روی تقلید نباشد همین اصطلاح دوم منظور نظر در مواد مطابقی می باشد از این جا است که اولین مواد تطبیقی شکل می گیرد (صناعات خمس) این مواد با مواد در حرکت فهم متفاوت می باشند و اساسا خاصیت آنها در عرصه تفاهم بروز می نماید، لذا ما به آنها (مواد تفاهمی) می گوئیم.

اما فلاسفه مبحث مطابقت را تحت علیت معنا می کنند (و لما كان مطابقا للمعلوم بعينه كانت النسبه بين العلم بالمعلول و العلم بالعله هي النسبه بين نفس المعلول و نفس العله و لازم ذلك توقف العلم بالمعلول و ترته على العلم بعله نهائيه ۲۶۱)

۳/۳/۳: علیت معیار باز شناسی موادقضایا (برهانی و غیر برهانی)

حال که با خصوصیات ماده تطابقی آشنا شدیم به این مسئله می پردازیم که تطابق تحت علیت به جریان می آید.

علیت ماده منحصره ای است که جریان پیدایش یک نسبت را در حرکت عقل کنترل می نماید، اینکه برهان اجتناب ناپذیر و واجب القبول است همگی به این ماده عقلی باز می گردد در منطق صوری قضایا را از دو جنبه صورت و مواد تبیین می نمایند.

در مورد جزء مادی می گویند نفس مقدمات بدون هیئت تالیف آنها که گاهی مورد تصدیق و گاهی عدم تصدیق.

صورت نخست ممکن است یقینی یا غیر یقینی باشد مواد یقینی در نهایت یا واسطه در اثبات هستند یا واسطه در ثبوت در هر صورت مواد تطابقی یا یقینی هستند یا غیر یقینی که ریشه آنها به تصدیق و عدم تصدیق باز می گردد و تصدیق نیز به مناسبت حمل موضوع بر محمول باز گشت می نماید (یعنی مطابقت موضوع و محمول یا یقینی است یا غیر یقینی) تصدیق مساوی است، با نسبت راجح و نسبت راجح ممکن است جزمی یا غیر جزمی باشد.

بنابراین تصدیق چهار صورت پیدا می کند:

۱- اعتقاد جازم مطابق با واقع که واجد دو شرط جزم و مطابقت است و یقین نامیده می شود

۲- اعتقاد جازم غیر مطابق با واقع که تنها واجد شرط جزم است بدون مطابقت و ان جهل مرکب است

۳- اعتقاد غیر جازم در صورتی که مطابقت با واقع باشد و بعکس صورت قبل باشد زیرا واجد شرط مطابقت بدون جزم است و ان ظن صادق است اعتقاد غیر جازم و مخالف با واقع که فاقد جزم و مطابقت هر دو است که به ان ظن کاذب می گویند (خیال)

بنابراین هر گونه مطابقتی با خارج یکی از موارد فوق را شامل است در این صورت است که عقل نحوه ارتباط خود را با خارج از طریق این مواد کنترل می نماید به مطابقتی که صد درصد باشد یقینی و در غیر این صورت غیر یقینی می نامد حال خواه این خارج واقعیت عینی باشد یا ظرف ثبوت عقلی محکیات.

نکته دیگری که باقی می ماند اینکه در مطالب گذشته بحث خصوصیت معقول را مطرح نمودیم در اینجا از دو ماده شکلی و ماده تطبیقی صحبت شد.

اما بحث ماده تطبیقی یک پله با این بحث فاصله دارد، زیرا در این جا انطباق با خارج مطرح است (مقسم آثار و عدم آثار است) اما در اینجا مقسم تفاهم است (تاثیر و عدم تاثیر) و موارد و ملاکات این دو با هم مختلف است.

ماده تطبیقی در حکم قابلی است که فرد یک خصوصیت معقولی را تنظیم می نماید. اما ماده تطابقی صادق بودن و نفس الامری بودن قضایا را ارائه می نماید.

جمع‌بندی مباحث دور اول و دوم

پژوهش تطبیقی بر معرفت‌شناسی «۳»

موضوع: تدوین اول کتاب معرفت‌شناسی اصلاح شده - بخش اول: مبادی

جایگاه در نمودار: تبیین ضرورت، موضوع و هدف ۱ و ۲ و ۳

مرحله: اول نوع پژوهش: کتابخانه‌ای نوع محصول: نهایی

سرپرست پژوهش: محبت‌الاسلام و المسلمین صدوق

تنظیم: محبت‌الاسلام علیرضا انجم‌شعاع

حسینیه
اندیشه

تاریخ پژوهش: تابستان ۱۳۸۱

بسمه تعالی

تدوین اول کتاب

معرفت شناسی اصلاح شده

شامل:

سه بخش و ۹ فصل

بخش اول : مبادی

فصل اول: ضرورت (۱) موضوع (۱) هدف (۱)

ضرورت (۱) بررسی: انکار سوفسطایی در راهیابی به واقعیت

موضوع (۱) بررسی: وجدانی بودن صور ادراکی

هدف (۱) بررسی: خاصیت کاشفیت صورت ادراکی

سرپرست پژوهش تطبیقی: حجه الاسلام صدوق

تدوین: علیرضا انجم شعاع

شروع پژوهش: تیر ۱۳۸۱

پایان این مرحله: شهریور ۱۳۸۱

دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

فهرست

پیشگفتار

مقدمه بحث:

۱- اصل بحث: ضرورت (۱) انکار عقلانیت سوفسطی در راهیابی به واقع

۱/۱- اشتراک مردم در داشتن معلومات نظری و رفتار عینی

۱/۲- نظم در رفتار عمومی دلیل فطری بر وجود واقعیت خارج

۱/۳- تبیین موضع نزاع فیلسوف و سوفسطایی

۱/۳/۱- جمعبندی از سوالات اساسی سوفسطایی

۱/۴- بررسی کلام علامه در پاسخ به سفسطه

۱/۴/۱- پاسخ شبیهه اول:

۱/۴/۲- پاسخ شبیهه دوم:

۱/۴/۳- پاسخ شبیهه سوم:

۱/۵- مادی بودن ادراکات ریشه شبیهات سوفسطایی در نزد علامه

۱/۵/۱- برهان اول بر مجرد صور ادراکی

۱/۵/۲- برهان دوم بر مجرد صور ادراکی

۱/۵/۳- بررسی لوازم مجرد یا مادی بودن صور ادراکی

۱/۶- تبیین دعوای سفسطه و فلسفه از زاویه ای دیگر

۱/۶/۱- بررسی حکم عقل نسبت به وجود واقعیت (واقعیتی هست)

۲- اصل بحث: موضوع (۱) بالوجدان بودن صورت ادراکی

۲/۱- بدیهی و وجدانی مفهوم علم

۲/۲- تبیین اجمالی جایگاه صور ادراکی در قوای ادراکی انسان

۲/۳- بررسی حقیقی بودن یا نبودن صور ادراکی

۳- اصل بحث: هدف (۱) بداهت تعریف صورت ادراکی در داشتن خاصیت کاشفیت

۳/۱- مطلب اول: تعریف تطابق

۳/۲- مطلب دوم: توضیح مبانی علامه در مبحث کاشفیت علم و معلوم

۳/۳- بررسی تفصیلی مبحث کاشفیت علم در معرفت شناسی موجود

۳/۳/۱- بررسی تبیین علم به کشف بر اساس مبنای اصالت ماهیه
۳/۳/۲- عجز از برقراری ارتباط فهم با خارج (اشکال اول)
۳/۳/۳- خلط بین حمل اولی و حمل شایع در صورت ذهنیه
۳/۳/۴- عدم ارائه تحلیلی صحیح از رابطه فهم و خارج
۳/۳/۵- ماهیت بودن صورت ذهنی به حمل اولی و عدم ارتباط آن با
ماهیت خارجی

۳/۴- ناسازگاری این تحلیل با نظام علت و معلول (اشکال دوم)
۳/۴/۱- احتمال اول: دخیل نبودن خصوصیات مدرک در نحوه ادراک
۳/۴/۱/۱- تعطیل قانون علیت نسبت به تاثیر خصوصیات مدرک
در نحوه ادراک

۳/۴/۲- احتمال دوم: دخیل بودن خصوصیات مدرک در نحوه ادراک
بامعنای خاص از نسبییت

۳/۴/۲/۱- ناسازگاری تعریف علم به کشف با نسبییت در علم
معنای اول: از نسبییت (تفاوت کمی درکها)
معنای دوم: از نسبییت به معنای تفاوت کیفی ادراکها
۳/۴/۳- احتمال سوم: برابری مدرکها در قوه عاقله و نتیجتاً برابری
درکها نسبت به خارج

۳/۴/۳/۱- مبتنی بودن این تحلیل بر مبنای اصالت ماهیت
(اشکال اول)

۳/۴/۳/۲- دخیل بودن خصوصیات مدرک واحد در نحوه ادراک
(اشکال دوم)

۳/۵- خلاصه اشکالات به نظریه کشف

۴- جمعبندی:

۴/۱- تحلیل شناخت شناسی بر اساس دستگاه انتزاعی
۴/۱/۱- بالاآثار بودن جریان علیت مفهومی و موضوعی در دستگاه شناخت شناسی
۴/۲- وجود دو عنوان حکایت و تطابق در تعریف علم بر اساس دستگاه انتزاعی
۴/۳- جمعبندی تعریف علم در دستگاه انتزاعی

منابع (فیش)

- ۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم ص ۱۶۴
- ۲- نهاییه الحکمه ص ۹
- ۳- اصول فلسفه ص ۷۵
- ۴- نهاییه الحکمه ص ۳
- ۵- اصول فلسفه ص ۸۶
- ۶- نهاییه الحکمه ص ۲۳۵
- ۷- همان ص ۲۵۴
- ۸- اصول فلسفه ص ۸۶
- ۹- همان ص ۱۷۸
- ۱۰- همان ص ۱۷۹
- ۱۱- همان ص ۴۸۱
- ۱۲- همان ص ۸۹
- ۱۳- همان ص ۹۰-۹۱
- ۱۴- همان ص ۸۹
- ۱۵- همان ص ۸۹
- ۱۶- همان ص ۹۱
- ۱۷- همان ص ۹۱
- ۱۸- همان ص ۹۰
- ۱۹- همان ص ۹۱
- ۲۰- همان ص ۱۰۷
- ۲۱- نهاییه الحکمه ص ۲۳۷
- ۲۲- اصول فلسفه ص ۹۶
- ۲۳- نهاییه الحکمه ص ۲۳۷
- ۲۴- همان ص ۲۳۷
- ۲۵- اصول فلسفه ص ۲۸۶
- ۲۶- همان ص ۲۸۷
- ۲۷- همان ص ۲۸۶
- ۲۸- نهاییه الحکمه ص ۲۳۶
- ۲۹- اصول فلسفه ص ۱۱۱-۱۱۳
- ۳۰- همان ص ۱۹۷
- ۳۱- همان ص ۲۶۴
- ۳۲- اسفار الاربعه ج ۳ ص ۲۷۸
- ۳۳- نهاییه الحکمه ص ۲۴۵
- ۳۴- اصول فلسفه ص ۱۱۹
- ۳۵- همان ص ۱۱۵
- ۳۶- همان ص ۱۲۹
- ۳۷- همان ص ۱۱۴
- ۳۸- همان ص ۱۵۶ ۳۹- همان ج ۳ ص ۳۲
- ۴۰- اصول ج ۲ ص ۴۳۸
- ۴۱- نهاییه الحکمه ص ۲۳۹
- ۴۲- اصول فلسفه ص ۴۸۳
- ۴۳- همان ص ۴۸۴
- ۴۴- همان ص ۴۸۹
- ۴۵- همان ص ۱۵۳-۱۵۵
- ۴۶- همان ص ۱۶۰
- ۴۷- اصول ص ۱۵۶
- ۴۸- همان ص ۱۹۳
- ۴۹- همان ص ۱۶۱
- ۵۰- همان ص ۲۴۷-۲۴۸
- ۵۱- شواهد الربوبیه - اشراق نهم
- ۵۲- اسفار الاربعه ج ۳
- ۵۳- اصول فلسفه ص ۱۶۶
- ۵۴- همان ص ۱۵۳
- ۵۵- آموزش فلسفه ج ۱ ص ۲۴۷
- ۵۶- نهاییه الحکمه ص ۲۴۶
- ۵۷- آموزش فلسفه ج ۱ ص ۲۴۹
- ۵۸- نهاییه الحکمه ص ۳۰
- ۵۹- همان ص ۳۴
- ۶۰- منطق صوری ص ۱۶۸
- ۶۱- منطق صوری ص ۵۴
- ۶۲- نهاییه الحکمه ص ۲۶۱
- ۶۳- اصول فلسفه ص ۱۹۷
- ۶۴- اصول فلسفه ص ۱۹۷
- ۶۵- همان ص ۲۲۱
- ۶۶- همان ص ۲۲۰
- ۶۷- همان ص ۱۶۷
- ۶۸- نهاییه الحکمه ص ۵۵
- ۶۹- نهاییه الحکمه ص ۶۱

پیشگفتار

در این کتاب سعی بر آن داریم بر پایه شیوه‌های تولید شده در تطبیق معرفت‌شناسی موجود به نقد و بررسی این موضوع پرداخته و زوایای مختلف آن را تحلیل نمائیم. لذا در این مرحله تفاهم با مخاطبین و اساتین فن، اصل در فعالیت ما قرار گرفته و نتیجه آن گفتمان مهمی را دربر خواهد داشت.

ما پیش از آنکه به بررسی این مسئله بپردازیم بحث‌های مفصل و گسترده‌ای در رابطه با دستیابی به یک الگوی تطبیقی داشته ایم و پس از جمع بندی از آن مباحث وارد مرحله نقد و بررسی شده ایم، مراحل که با آزمون و خطا همراه بوده و پافشاری بر آن داشته ایم که دقت خود را از بحث گسترده تر و عمیق تر نمائیم. به عنوان مثال فهرست استخراج شده از همین موضوع را چندین بار بررسی و بهینه نموده ایم تا طبقه بندی دقیقی از متون انجام گیرد.

از این رو انضباط منطقی همواره فرا روی ما بوده و سعی وافر و دقت لازم را در بحث نموده ایم. اما چرا معرفت‌شناسی؟!

استاد مطهری در این زمینه می فرماید سروکار داشتن زیاد فلسفه با تجزیه و تحلیل‌های عقلانی، حکما و بالاخص حکماء جدید غرب را متوجه این نکته ساخت که قبل از ورود در حل و فصل و تجزیه و تحلیل معضلات فلسفی باید انسان و افکار و ادراکات و طرز اعمال ذهنی و عقلانی انسان را مورد بررسی و مطالعه قرار داد تا آنچه که بعضی یکباره معتقد شده اند که فلسفه خود انسان است، این توجه توجه بسیار بجا و به موقعی است و ضمناً اهمیت شگرف و عمیق منطق را که بخشی از این قسمت است روشن می سازد در این کتاب (اصول فلسفه) نیز همین اصل مورد توجه قرار گرفته است و قبل از هر چیز ادراکات و طرز اعمال ذهنی و عقلانی انسان مورد بررسی قرار گرفته است.

از نظر فلسفی ما شناخت وجود و واقعیت وقتی میسر است که انبوه اندیشه‌هایی را که محصول فعالیت‌های مختلف ذهن است به دست آوریم و آنچه نماینده واقعیت است از آنچه محصول و معلول فعالیت ذهن است تشخیص دهیم و به عبارت دیگر به بررسی ادراکات ذهن پرداخته آنچه حقیقت است از آنچه حقیقت نماند تمیز دهیم و به تعبیر فلاسفه اسلامی امور اصیل را از امور اعتباری باز شناسیم لذا این حقیقت را مجدداً تکرار می کنیم که تا ذهن را نشناسیم نمی توانیم فلسفه داشته باشیم. ۴۴

از این رو تلاش ما در مباحث معرفت‌شناسی بدان گونه بوده است که ابتدا حقائق معرفت‌شناسی را مورد تامل قرار داده و جزء به جزء آن را از مباحث فلسفی تفکیک نمائیم و دیگر آنکه بر اساس این مباحث جایگاه و ساختار مباحث فلسفی، معرفت‌شناسی و منطقی از یکدیگر (بلحاظ متدولوژیک) تمایز یافته تا بتوانیم یک جمع‌بندی منظم و منطقی برای پژوهش‌های تطبیقی فلسفی و معرفت‌شناسی ارائه نمائیم. (استخراج فیش و سطح بندی مطالب و نحوه عملیاتی را که ما در این بحث انجام داده ایم خود موضوعی است که می‌باید در جزوه‌ای جداگانه به آن پرداخت) لذا ما در این مبحث شیوه تفاهم را اصل قرار داده و بر حسب قدر متیقن از مطالب حرکت خود را آغاز می نمائیم.

هر چند که در آخرین تاملات خود به نتیجه رسیدیم که باید ابتدا معرفت‌شناسی موجود باز نویسی شده و پس از تفاهم آن متن با اهل فن و متخصصین حوزه مباحث اثباتی و انتقادات خود را در زمینه معرفت‌شناسی ارائه نمائیم. در اینجا بر خود لازم می‌دانم از زحمات استاد گرانمایه که به متانت طبع و درایت وافی در سیر پژوهش ما را یاری نمودند تشکر می‌نمایم ...

مقدمه بحث:

اساسا در ورود به مباحث معرفت شناسی با چند بحث مهم روبرو هستیم :

الف : اثبات واقعیت و اینکه ما از واقعیت ادراک و علم داریم (راه یابی به واقعیت). انا بعد حسم اصل شک و سفسطه و اثبات اصیل الذی هو واقعیه اشیاء اولما نرجع الی اشیاء نجدھا مختلفه متمایزه مسلوبا بعضھا عن بعض فی عین انھا جمیعا متحده فی دفع ما کان یحتمله السوفسطی من بطلان واقعیه ۲

ب : ادراک ما از واقعیت مطابق با آن بوده و هیچ گونه تناقضی در این تطابق و کاشفیت نبوده و ما به آن مطابقت ادراک خود با خارج یقین داریم.

ج : انکار اصل عدم تناقض موجب تردید ما نسبت به واقعیت شده و سر از دامان سفسطه در می آوریم .

بنابراین در سیر مباحث مقدماتی معرفت شناسی مراحل ذیل مطرح می گردد

۱- بررسی اصل واقعیت و اذعان به اینکه واقعیتی هست.

۲- تبیین علم ما به واقعیت در و اینکه آیا علم ما به واقعیت حالتی وجدانی و حضوری و بدیهی بوده و تطابق و کاشف از واقعیت دارد یا خیر؟

۳- تبیین اینکه تردید به اصل واقعیت موجب پذیرش اصل تناقض و فروختن در دامان سفسطه می شود؟

۱- اصل بحث : انکار عقلانیت سوفسطی در راهیابی به واقع (ضرورت ۱)

۱/۱- اشتراک مردم در داشتن معلومات نظری و رفتار عینی

(توضیح مبانی علامه در ارتباط با دعوی فلسفه و سفسطه)

مرحوم علامه طباطبائی در مقدمه ورود به بررسی های معرفت شناسی می فرمایند : انسان در سرآغاز زندگی خود خاطره ای از خود دارد که همان خارج از من جهانی است که در وی کارهای خود را به حسب خواهش انجام می دهد و اگر باز هم این عمل را تکرار کرده و در هر یک از اطوار زندگی نظر خود را بیازمایند همان خاطره به وی جلوگر می شود ۳

۱/۲- نظم در رفتار عمومی دلیل فطری بر وجود واقعیت خارج

اما از سوی دیگر کسانی را می یابد که معلوم فطری را در انسان یا اصل واقعیت را منکر هستند اما از دیدگاه رئالیستی خود می گوید هیچکدام یک از این منکرین فطرتا منکر و سفسطه گر نبوده اند، اینان مانند ما در ادراکات ساده و اولیه همداستان می باشند هیچگاه دیده نشده به جای خنده بگرینند یا به جای خوردن بخوابند ...

و یامی فرمایند: ان معاشر الناس اشیاء موجودا جددا و معها اشیاء اخر موجودا ربما فعلیت فینا او ان فعلت منا کما انا نفعل فیها او نفعل منها هناک هواء نستنشقه ، و غذاء نتغذی به و ... هیچ یک از اموری که درک می کنیم غیر واقعی و باطل نیستند زیرا جدا وجود دارند و از ثبوت واقعی برخوردار هستند. پس ما نه می توانیم در اینکه در خارج از ما وجودی هست تردید نمائیم و نه

اینکه اصل واقعیت را به طور مطلق منکر شویم، مگر آنکه در صدد مجادله و ستیز با حق باشیم در هر حال اگر هم انکار و تردیدی باشد تنها در مقام لفظ است ۴

۱/۳- تبیین موضع نزاع فیلسوف و سوفسطایی

آری اینان پس از رشد و تمیز به صحنه تفکر و بحث وارد می شوند. ایده الیسم و سفسطه را پذیرفته و می گویند (واقعیتی نیست) و برخی از آنان چون می بینند که در همین یک جمله واقعیت‌های بسیاری را تصدیق نموده اند شکل جمله را عوض کرده و می گویند (علم به واقعیت نداریم) و برخی از آنها بیشتر دقیق شده و می بینند باز هم در همین سخن خودشان و علم خودشان (فکر) را تصدیق کرده اند لذا می گویند واقعیتی خارج از ما و و فکر ما یعنی علم به واقعیت خارج از خودمان نداریم

و جمعی دیگر بغیر از خود و فکر خود را منکر شده اند البته خطر ناکتر اینکه عده‌ای از آنها مطلق واقعیت حتی واقعیت خود را منکر شده و بجز شک و تردید چیزی اظهار نمی نمایند. علامه در کتاب نه‌ایه نیز به بررسی گروه‌های مختلفی از سوفسطائیان پرداخته و آنها را در نه گروه مورد مطالعه قرا می دهد در تعریف آنها می گوید: السوفسطی و هو المنکر لوجود العلم مطلقا لا یسلم قضیه اولی الاوائل، اذ لو سلمها ذلك اعترافا منه بان کل قضیتین متناقضین فان احدهما حقه صادقه، و فیه اعترافا بوجود العلم ما ۶

سپس ایشان می فرمایند: سوفسطی که نسبت به هر قضیه‌ای اظهار شک و تردید می کند از دو حال بیرون نیست یا اعتراف می کند که من میدانم که در هر چیز شک و تردید دارم یعنی نسبت به حالت تردید و شک خود آگاه است و بدان علم دارد و یا آنکه می گوید نسبت به شک خود نیز مردد می باشم.

اگر سوفسطی اعتراف کند که به شک خود علم دارد و از حالت تردیدش آگاه است و در این صورت به یک علم اعتراف کرده است و او ناچار است که قضیه امتناع و اجتماع تنقیضین را بپذیرد زیرا که اگر آن را نپذیرد نمی تواند نسبت به شک خود علم داشته باشد چرا که اشکال همچنان باقی می ماند که در عین حالیکه شک دارد شک نداشته باشد. پس پذیرش این قضیه این علم را دارد که از هر دو قضیه متناقض یکی راست و صادق است و اعتراف به آن علوم دیگری را نیز به دنبال خواهد داشت.

اما گروه دوم که نسبت به شک خود نیز شک دارد و هذا الانسان اما مصاب بافه اختل بها ادراکه، فلیراجع الطیب و اما معاند للحق یظهر ما یظهر لیدحض به الحق فیتلخص من لوازمه فلیضرب و لیعذب و لیمنع مما یحبه و لیجبر علی ما ینغضه اذ کل شی و نقیضه عنده سواء ۷

بنابراین حقیقت سفسطه انکار علم (ادراک مطابق با واقع) بوده و نتیجه ان انکار اصل عدم

تناقض می باشد ۸.

اما گروه دیگری نیز هستند که استاد مطهری از آنها به اسم شکاک یا سپتی‌سیسم نام می‌برد و علامه نیز در گروه‌های سوم تا نهم به بررسی آنها می‌پردازد این گروه قائلند که ادراکات انسان ارزش یقینی نداشته و بستگی به یک سلسله عوامل خارجی و یک سلسله عوامل داخلی داشته و با تغییر آنها ادراکات نیز تغییر می‌نمایند پس اینکه بگوئیم ادراکات ما مطابق با واقع و نفس‌الامر می‌باشند، باطل است. اما اینکه حقیقت چیست؟ نمی‌دانیم! لذا انسان باید از رای‌جزمی در میسائل علمی و فلسفی خوداری نماید ایشان این گروه را نیز به دسته اول ملحق می‌نمایند ۹ بنابراین سوفسطی‌تردید به اصل واقعیت داشته و شکاک، تردید نسبت به فهم و ادراک مطابق با واقع دارد هر دو از مشکلی یکسان برخوردار می‌باشند و آن اینکه تردید به اصل واقعیت بدون واسطه و تردید با واسطه، مقسم هر دو به حالت بازگشته و از انجا به ادراکات منتهی شده است. استاد مطهری گروه دیگری را در مقابل اینان نام می‌برد و آن جزمیون و یقینیون می‌باشند که تحصیل علم مطابق با واقع را ممکن می‌دانند یعنی ذهن انسان دارای خاصیتی است که می‌تواند اشیا را انطور که هستند درک نماید و به یک سلسله قواعد منطقی قائلند که رعایت کامل آنها ذهن را از خطا حفظ می‌نماید ۱۰

اما آیا صحبت دو گروه گذشته بر سر علم و مطابقت آن با خارج است؟ آیا مشکل آنها در رعایت نمودن یک سری قواعد خطاناپذیر است؟ آیا شک آنها نسبت به واقعیت منبث از بکار نگرفتن قواعد منطقی می‌باشد؟

در جایی دیگر می‌فرمایند: ما هرگز تردید نداریم و نباید داشته باشیم در اینکه در نخستین گامی که می‌خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیا مواجه و سرورکار ما با واقعیت هستی خواهد بود یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده با غریزه غیر قابل دفع خود بجستجو و کنجکاوی از واقعیت‌های گوناگون خواهیم پرداخت و به عبارت دیگر می‌دانیم (واقعیتی هست) و سپس به تولید و تکثیر این حقیقت که حقیقت‌های دیگری را به وجود می‌آورد پرداخت. منظور از کلمه غریزه در اینجا چیست؟

از مطالعه ۷۲ موردی که کلمه غریزه در آن بکار رفته بود به این جمع بندی رسیدیم که ایشان منشاء پیدایش غرایز را یکسری احساسات درونی اعتباری دانسته و کنکاش او در ارتباط با واقعیت به حکم همین امر غریزی باز می‌گردد، زیرا همان گونه که انسانها افعال مختلفی بر اساس قوای فعاله درونی خود انجام می‌دهند نسبت به واقعیت نیز همین گونه عمل می‌نمایند. صحبت در اینجا این است که یا باید تعبیر غریزه را مسامحتا بکار گرفت و یا باید متعهد به لوازم آن نیز شد چنانکه ایشان اصل متابعت علم را به حکم اعتبار واقعیت برای آن مطرح می‌نمایند.

استاد مطهری در ذیل این مطلب می‌فرمایند این اصل عبارت است از: اذعان و تصدیق به اینکه اجمالا (موجود داریم) و بر خلاف زعم سوفسطائیان، جهان هیچ در هیچ و موجود بودن امری پوچ

اگر این حقیقت (خارج از من جهانی است که من در آن کارهای خود را به حسب خواهش انجام می دهم) را که ذهن از مجموعه ای از معلومات و ادراکات که اجزاء، اصلیه و عناصر اولیه ان به شمار می رود ترکیب نموده تجزیه و تحلیل نمائیم به عددی قابل توجه از معلومات ابتدائی بر خواهیم خورد که در ایجاد این حقیقت شرکت داشته اند این معلومات ابتدائی در منطق در مبادی تصویری و تصدیقیه و گاهی ضروریات و بدیهیات می نامند ۱۲

در جائی دیگر می فرمایند پس در مورد کنجکاوی از اصل واقعیت و احکام وی بیک رشته تصدیقات اولیه که ما به اضطرار و خواه ناخواه آنها را پذیرفته ایم باید دست زد ۳۹

منظور از کلمه اضطرار در اینجا چیست؟ به نظر می رسد این همان اعتبار واقعیتی است که انسان نسبت به علم ناچاراً می دهد چنانچه نسبت به سایر افعال خود چنین اعتباری را معین می نماید ما در اینجا عین عبارت علامه را ذکر می نمائیم تا ببینید که آیا برداشت ما مقرون به صحت بوده است یا خیر؟ ما در صحنه فعالیت خود با واقعیت خارج کار داریم، واقعیت خارج را می خواهیم، با کسی که سخن می گوئیم با شنونده خارجی راز گوئی می نمائیم، به سوی مقصدی که روانه می شویم مقصد را می جوئیم ... در همه این مراحل سر و کار ما با خارج و واقعیت هستی است زیرا ما به حسب فطرت و غریزه ژالیست و واقع بین هستیم. پس ناچاراً به علم، اعتبار واقعیت داده ایم یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج می گیریم و آثار خارج را از ان علم و ادراک می شماریم و در میان حالات گوناگون خود تنها علم است که می تواند این خاصه را داشته باشد... موجودی که وجودش مظنون یا مشکوک و یا موهوم است نمی توان گفت موجود است (بی قیدعلم) اگر چه به حسب دقت معلوم الوجود است. ولی وقتی که به اینجا می رسیم (موجودی که پیش ماست به حسب دقت موجود نیست بلکه معلوم الوجود یعنی صورت علمی است نه خود موجود خارجی) باز می بینیم معلوم الوجود معلوم الوجود است نه معلوم معلوم الوجود و باز هر چه بیشتر می رویم دست خود را به واقعیت خارج (یعنی روی علم به نام معلوم خارجی) خواهیم گذاشت نه روی علم به واقعیت خارج پس باید قضاوت کرد که انسان و هر موجود زنده هیچگاه از اعتبار دادن به علم (مقابل تردید) مستغنی نیست و به حکم اضطرار غریزی به علم اعتبار خواهد داد یعنی صورت علمی را همان واقعیت خارج خواهد گرفت (اعتبار واقعیت علم به اصطلاح این مقاله و حجیت قطه به اصطلاح علم اصول)... ۴۰

لازمه این سخنان در مباحث آینده ما این خواهد بود: العلم الحصولی اعتبار عقلی. یضطر الیه العقل و ماخوذ من معلوم الحضوری.... ۴۱

بنابر این ما با دو مطلب اساسی مواجه هستیم:

اول اینکه وقتی می گوئیم واقعیتی هست یعنی چه؟

و دوم آنکه چگونه انسان حکم به واقعیت می نماید؟

همانگونه که استاد مطهری می فرماید یگانه اصلی که صلاحیت دارد مبداء و نقطه شروع فلسفه قرار گیرد همان اصل (واقعیتی هست) می باشد که سرحد فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایده ایسم محسوب می شود و اصلی است یقینی و فطری و مورد تصدیق تمام اذهان بشری و حتی خود سوفسطائی نیز بدون آنکه متوجه باشد در حاق ذهن به ان معترف است.

۱/۳/۱- جمع بندی از سوالات اساسی سوفسطایی

علامه می فرماید سوفسطی چند سوال اساسی دارد:

اول: آنکه ما اگر علم به واقعیتی خارج از خودمان داشته باشیم می بایست خود ان واقعیت در نزد ما معلوم باشد و حال آنکه آنچه که بدست می اوریم علم است نه واقعیت (معلوم)
دوم: آنکه خطای در حواس و سایر وسایل و طرق غیر حسی زیاد بوده لذا چگونه می توان به واقعیتی وثوق و اطمینان پیدا کرد؟

سوم: اگر کاشفیت علم صفت واقعی باشد پس هیچگاه نمی بایست خطا و تخلفی در افکار روی دهد و حال آنکه در واقعیت خارج و فکر ما هیچگاه خطا روی نمی دهد پس نمی توان اثبات کرد علم ما از خارج کاشفیت دارد از این رو کاشفیت علم پنداری بیش نیست در ادامه علامه پس از پاسخ به این شبهات سه گانه می فرماید: سخنان سوفسطی اگر چه به شکل انکار واقعیت چیده شده است اما حقیقتا انکار اصل علم می باشد چرا که اگر با انکار واقعیت را با تسلیم وجود علم فرض کنیم نتیجه اش اثبات علم به عدم واقعیت خواهد بود و این واقعیتی است، خاصیت کاشفیت را اثبات می کند ۱۳

۱/۴- بررسی کلام علامه در پاسخ به سفسطه

ایا این پاسخها استدلالی و برهانی است و یا آنکه بر بداهت و وجدان تکیه شده است؟ در صورت استدلالی بودن ایا صحیح است از ماده و صورت ان سوال نمائیم یا خیر؟ یعنی از پایگاه استدلالی منطق صوری انتاج و عدم انتاج ان را سنجیده و در نهایت از صحت و سقم ان مطلع شویم. استاد مطهری می فرماید: شبهات ایده ایسم هر چند از ان جهت که می خواهد بر خلاف بدیهی و حقائق مسلمه نتیجه بگیرد فاقد ارزش است و هر کس می داند مغلطه است و معمولا در پاسخ به این شبهات به وضوح و بداهت قناعت می کنند لکن حل علمی و فلسفی این مغلطه ها دقت زیادی را لازم دارد و موقوف بر این است که حقیقتا علم و ادراک و ارزش معلومات دانسته شود. ۱۴

اما پاسخی که علامه به شبهات میدهد با سوال سوفسطائی تا حدودی کم ارتباط است.

۱/۴/۱- پاسخ شبهه اول :

چنانکه روشن است در ضمن شبهه واقعیتی فی الجمله اثبات شده است و ان واقعیت ما و فکر ما می باشد اما این تصویری خام است که بگوئیم اگر چه پیوسته علم دستگیر ما می شود نه معلوم پس واقعیت خارج از خودمان توهم و پنداری بیش نیست زیرا پیوسته علم با خاصیت کاشفیت خود دستگیر ما می شود نه بدون خاصیت و گر نه علم نخواهد بود کسی نیز مدعی این نیست که با علم به خارج خود واقعیت خارج را واجد می شویم نه علم را ۱۵

اما اینکه واقعیتی را فی الجمله معترف است از بحث ما خارج است یعنی سوالات ان ناشی از تردید به اصل واقعیت می باشد هر چند که منظور از فی الجمله بودن واقعیت (مادتا و صورتا) نیز باید روشن شود. مطلب دیگر آنکه سوفسطائی مدعی بررسی کاشفیت و یا عدم کاشفیت علم ما از خارج نیست بلکه او در این مسئله تردید دارد که به فرض واقعیت فکر و خودمان مسلم شود اما همچنان نسبت به واقعیت خارج مردد هستیم .

۱/۴/۲- پاسخ شبهه دوم :

خطا در واقعیت نمی گوید این مسئله (وجود خطاء) درست است و فلسفه نیز ادعای این را نداشته و به واقعیت فی الجمله تکیه می نماید ۱۶

و حال آنکه بحث ما ربطی به فلسفه نداشته چرا که موضوع سخن حقیقت و چیستی خطا نمی باشد هر چند که ایشان به تکیه بر تعدد مصداقها و فی الجمله بودن واقعیت خارج از استدلال در این مورد طفره رفته اند و می فرمایند ما خود به خود و فطرتا این واقعیت را اثبات می نمائیم ۱۷ استاد مطهری نیز می فرمایند: خود همین پی بردن به وجود خطا دلیل بر این است که یک سلسله حقائق مسلم وجود دارد و گر نه پی بردن به خطا معنا نداشت ۱۸

۱/۴/۳- پاسخ شبهه سوم:

ایده الیسم نمی تواند غرض خود را تامین نماید و سفسطه را نتیجه بگیرد تنهات نتیجه ای که می تواند از این مسئله نماید: وجود خطا چگونه می تواند با کاشفیت علم ارتباط داشته باشد ۱۹؟ همانطور که گفتیم متغیر اصلی در شخص سوفسطائی وجود تردید او به اصل واقعیت است و اینکه کاشفیت علم خطا پذیر است یا خیر فرع بر این مسئله می باشد و شاید بتوان این شبهه را خارج از ایده الیسم منکر دانست و ان را مربوط به ایده الیسم مشتبه دانست در هر صورت ایشان می فرمایند از این شبهه در مقاله چهارم سخن خواهیم نمود.

جدای از این مسئله تعریفی را که ایشان از سوفسطائی ارائه می نمایند بر اساس قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین بوده که خود جای تامل دارد. یا در جای دیگر می فرمایند ک مجددا یاد اوری می کنیم که این اصل کلی که نقطه شروع کنجکاوای فلسفی است پس از قبول اصل کلی امتناع تناقض است که زیر بنای جمیع افکار و اندیشه های بشری است ... ۴۲

صحبت ما این است که اصل امتناع تناقض ریشه تحلیل از شک و تردید است و اصل واقعیت ریشه تحلیل از علم و یقین می باشد از این رو حاکمیت تناقض بر اصل واقعیت به چه معنا است؟ و یا آنکه می فرمائید هر دو اصل از اصول متعارف فلسفه و به منزله دو باصلی است که سیر و پرواز فلسفی می باشد ۴۳

در هر صورت چه شما براساس سلب یک طرف و اثبات طرف مقابل یعنی با فرض نفی واقعیت و تسلیم به وجود علم خود واقعیت را نتیجه بگیرید (سلب ان دلیل بر اثبات است) و چه این کار را انجام ندهید ما با فرض سوفسطی مواجه هستیم که مطلق علم به واقعیت را انکار می کند. چنانکه علامه در نکته سوم از مقاله دوم ایده ایست حقیقی را همان سوفیست نفی کننده مطلق واقعیات ' معنا می نمایند ۲۰

یعنی سوالات ان ناشی از تردید به اصل واقعیت می باشد علامه نیز با تکیه بر دوئیت (سلب دلیل اثبات) پاسخهایی به شبهات ارائه می نمایند: ایشان در نکته سوم با تقسیم ایده ایسم به دو گروه مشتبه و مکابر برای هر کدام راهکارهایی جداگانه ارائه می نمایند.

و مطلب مهمی که سوفسطی را به این سوالات واداشته است حالت روانی و تردید واقعی ان نسبت به اصل واقعیت است آیا سوال اساسی او کشف و مطابقت علم از خارج دارد؟ و یا آنکه شبهه ای دیگر و مقدم بر این سوال در او جریان دارد؟

۱/۵- مادی بودن ادراکات ریشه شبهات سوفسطایی در نزد علامه

سپس علامه به کنکاش بیشتر در سوالات ایده ایسم پرداخته و شبهات ایشان را ناشی از ماهیت و حقیقت ادراک می داند ایشان دلایل مادیون بر مادی بودن ادراک را در مقاله دوم اختصارا و در مقاله سوم مشروحا مورد بررسی قرار می دهد. ممکن است این سوال مطرح شود که موضوع سخن در ارتباط با حقیقت و ماهیت ادراکات بحثی فلسفی بوده (چنانچه از نوع پاسخهای علامه به شبهات مادیین مشخص است) و نیازی به طرح این بحث نمی باشد کوتاه سخن اینکه همان گونه که ملاحظه کردید ریشه پاسخهای علامه نسبت به سفته در مسئله کاشفیت علم از واقعیت نهفته است کاشفیت زمانی اتفاق می افتد که ادراکات برای انسان حاضر بوده و هیچ گونه غیبتی در آنها نباشد یعنی حضور مجرد لمجرد باشد و در نهایت ان العلوم الحصولیه فی الحقیقه علوم حضوریه. بنابراین اگر مجرد ادراکات ثابت نشود دیگر جایی برای تطابق و کاشفیت علم از معلوم نمانده و موضوع سخن در ارتباط با اثبات علم از خارج رها می گردد.

امابه لحاظ منطقی بودن نوع استدلالهای ایشان در نهاییه از ادله ایشان در این قسمت استفاده می نمائیم:

۱/۵/۱- برهان اول بر تجرد صور ادراکی

إن صوره العلمیه کیفما فرضت مجردة من الماده عاریه من القوه و ذلك لوضوح أنها بما انها معلومه فعلیه لا قوه فیها لشی البته ... ۲۱

استدلال فوق یک قیاس استثنائی است و شکل منطقی ان چنین است اگر صورت علمی مادی باشد، قابل تغییر خواهد بود اما صورت علمی قابل تغییر نیست بنابراین صورت علمی مادی نیست بلکه مجرد می باشد، همان گونه که در اصول فلسفه می فرمایند: صورت علمی و تغییر هیچگونه سازشی با هم ندارند و اساسا حیثیت علم غیر از حیثیت تغییر و تحول می باشد و اگر بنا بر فرض صورت علمی تغییر کند، صورت جدید مابین با صورت پیشین خواهد بود و در نتیجه پدیده تذکر و یاد اوری امکان پذیر نخواهد بود ما در بسیاری موارد چیزی را که ادراک کرده ایم فراموش می کنیم و نگاه دوباره ان را به یاد می آوریم، اینها همه در صورتی است که مدرک ما یک واحد حقیقی و میرای از هر گونه تغییر و تحول باشد 22

۱/۵/۲- برهان دوم بر تجرد صور ادراکی

و ایضا لو كانت مادیه لم تفقد خواص الماده اللازمه ، وهی الانقسام و الزمان و المكان ... و لوكان مادیا و كل مادى متحرك لتغيير بتغيير الزمان و لا یشار الیه فی المكان و لوكان مادیا حل فی مكان 23

اگر صورت های علمی مادی باشد دارای خواص و ویژگیهای امور مادی خواهد بود. خواصی که ملازم با امور مادی و غیر قابل انفکاک از ان است مانند زمان، مکان و انقسام بنابراین چون صورت ادراکی ما خواص عمومی ماده را ندارد مادی نیست ۳۴

سپس علامه اشکالات مادیون را بر برهان دوم مطرح نموده و از انها پاسخ می دهد. 24

۱/۵/۳- بررسی نوازم مجرد یا مادی بودن صور ادراکی

دراین تحلیل از علم، علم صورت ادراکی مجرد از ماده می باشد. ولذا علم را به حضور مجرد لمجرد تعریف می نمایند البته بعضی قسمتی از علوم را که ادراکات غیر حسی می باشند را مجرد از ماده می دانند ولی بعضی تمام علوم را مجرد از ماده می دانند. فلاسفه اسلامی قبل از صدر المتالهین به پیروی از فلاسفه یونان تنها قوه عاقله را که مدرک کلیات است، مجرد از ماده می دانستند، براهینی که برای تجرد نفس اقامه می کردند در اطراف قوه عاقله دور می زدند؛ صدرالمتالهین معتقد شد که قوه خیال، بلکه همه قوای باطنه، از ماده مجرد هستند و تجرد انها را از راه عدم تطبیق خواص انها با خواص عمومی ماده اثبات می نماید. ۳۷

همانگونه که توضیح داده شد برای تجرد علم دو دلیل اقامه کرده اند:

اولین دلیل آنها: همان دلیل معروف انطباق صغیر در کبیر به اینکه بعضی از ادراکات انسان بزرگتر از بدن انسان هستند و لذا از آنجا که در ذهن جای می گیرند پس ادراک مادی نخواهد بود.

دومین دلیل آنها: امر مادی چون خودش منبسط و پخش است خودش نسبت به تمامی خودش حضور ندارد و لذا چگونه می تواند برای دیگری حضور داشته باشد. و همچنین عالم باید مجرد باشد در غیر این صورت اجزائی خواهد داشت که از او غایب شده و با غایب شده ان اجزائی خودش نیز غایب می شود (نفی کاشفیت) در این صورت حضوری محقق نگشته نه برای علم و نه برای عالم. و به اصطلاح فلسفه قهراً وجود خودش از خودش و وجود آنچه که با وی اتصال و پیوستگی ذاتی داشته باشد از خودش پنهان نیست و قادر است خود و آنچه که با وی پیوستگی ذاتی دارد دریابد و حضورا وجدان نماید و این همان ملاک علم حضوری است ۳۸

اما واقع مطلب این است که مقصود شما از مجرد و مادی بودن چیست؟ آیا مقصود از ماده چیزی است که جرم و زمان و مکان دارد و فضا اشغال می کند؟ اگر این تعریف مورد لحاظ باشد بسیاری از اجسام فیزیکی مادی می باشند ولی این خصوصیات را ندارند مانند انرژیها، امواج، و تصویرها که در فضا هستند و جرم و قابل مشاهده نیستند. و اگر مقصود شما از مجرد بودن بسیط بودن است

باز سوال می کنیم که بسیط به چه معنا است آیا منظور شما از بسیط بودن چیزی است که هیچگونه تغییر و کثرت در آن نیست و هیچگونه تحول نمی پذیرد و همچنین اوصاف متعددی ندارد؟ حداقل درک ما این است که این معنا تنها در مورد خداوند صادق است و لا غیر جدای از این مطلب نفس تکامل می پذیرد و تکامل بدون تغییر واقع نمی شود و تغییر با بساطت سازگار نمی باشد

به عبارت دیگر نفس انسان دارای اوصافی می باشد که این اوصاف بعضی بیرونی و بعضی درونی و این اوصاف مدام در حال تغییر می باشند بلکه حرکت بگونه حرکات موجودات مادی در نفس معنا ندارد ولی به چه دلیل باید ملاک مادی یا مجرد بودن این گونه حرکتها بدانیم

از همه این مطالب که بگذریم اینکه نفس مجرد بوده و هیچگونه تغییر و تبدیلی را پذیرا نباشد با اصل مخلوقیت انسان در تناقض است چرا که خداوند خلق کرده تا افاضه ای کند و رزق و رحمت را نصیب آن موجود نماید و قبول افاضه و ترکیب با اضافه و رزق خداوند از مقدمات مخلوق است و لذا هیچ مخلوقی نمی تواند بسیط و مجرد علی الاطلاق باشد. در هر صورت اطاله کلام در این قسمت مربوط به فلسفه بوده و از حوصله این مبحث خارج است.

۱/۶ - تبیین دعوی سفسطه و فلسفه از زاویه ای دیگر

ابتدا اینکه موضوع سخن در ارتباط با سفسطه مسئله واقعیت و تردید سوفسطایی نسبت به آن می باشد. نفس تردید قابلیت مطالعه و بررسی را دارد البته نه به عنوان مسئله ای روان شناختی

بلکه موضوعی کاملاً عقلی . دوم :اینکه می گوئیم واقعیتی هست ، در اجمالی ترین سطح از ملاحظه آن (که شما نیز به نظر کردن اجمالی به آن در پاسخهای خود عمل کرده اید) آیا مفهومی ذهنی است ؟ و یا قبل از آنکه مفهومی ذهنی قرار گیرد یک حکم نفسانی و کشش روانی است .؟ آیا بدون ملاحظه ذره ای حساسیت و حالت نسبت به واقعیت حکمی محقق می شود یا خیر ؟

اینکه انسان می گوید واقعیتی هست و یا آنکه واقعیتی نیست پیش از آنکه دامنگیر تحلیل فلسفی قرار گیرد یک نسبت بوده که از اجمالی ترین سطح ارتباط با واقعیت به دست می آید و آن اینکه من نسبت به واقعیت حالت دارم و یا آنکه نسبت به آن شاک می باشم هر چند که هم شما و هم سوفسطی به دوئیت حالت داشتن و حالت نداشتن معترفید، اما اساس آن در ارتباط با واقعیت شکل می گیرد.

لذا این دوئیت و ارتباط جایی را برای سوفسطی منکر اصل واقعیت مطلق باقی نمی گذارد از این رو او چاره ای جز اعتراف به دوئیت ندارد(زیرا که نفی آن برابر با اثبات دوئیت می باشد). بنابراین پیشنهاد ما در این قسمت آن است که از پایگاه حالت است که می توان سوفسطی را مجاب نمود نه اینکه با پیش فرض قرار دادن کاشفیت و تطابق علمدر صدد پاسخ به او باشید. در ادامه این نسبت(یعنی حالت یا عدم حالت نسبت به واقع) در قوه سنجشی عقل جریان یافته و باعث بروز عامترین محاسبات عقلانی می گردد (که سطوح و مراحل ساخت معرفت شناسی نوین را بر اساس نسبت بین سنجش و حالت) در مباحث مبانی معرفت شناسی از آن سخن خواهیم راند) حال به توضیح مختصری از این مبنا می پردازیم:

۱/۶/۱- بررسی حکم عقل نسبت به وجود واقعیت (واقعیتی هست)

عقل در فعالیت خود نسبت به واقع چگونه عمل می کند؟ به تعبیر دیگر ارتباط آن با واقعیت چگونه است؟

همانطور که دانستید عقل اعمال گوناگونی انجام می دهد که از جمله آنها سنجش و مقایسه می باشد این عمل پس از سپردن حداقل دو صورت به حافظه انجام یافته و ذهن در اثر این سنجش این قوه را دارد که هر دو چیز را با هم بسنجد ۲۵ (که مکانیزم شکل گیری آن را در بخش چهارم - مبانی - توضیح خواهیم داد).

سوال ما این است که عامترین مقایسه عقل چه می تواند باشد و پس از آن چه حکمی صادر می شود ؟ هر چند در صفحات آینده (بخش چهارم) به توضیح بیشتر مبحث حکم خواهیم پرداخت، زیرا که صحبت از مکانیزم حکم یک مطلب است و صحبت از اصل حکم و ماهیت آن مطلبی دیگر !

اما چون ما در صدد تحلیل حکم به واقعیت هستیم ناگزیر به طرح مقدمه ای در باب حکم و چیستی آن بسنده می کنیم. هر چند صحبت از نفسانی بودن یا نبودن حکم مطلبی است که در بخش مبانی به آن خواهیم پرداخت.

علامه در این رابطه می گوید: در نخستین بار که چشم ما به جهان خارج باز شد ما از خواص مختلفی ادراک داشتیم مانند سفیدی و سیاهی هر دو، مغایر بایکدیگر می باشند ذهن بین ایندو حرکت کرده و دو نحوه حمل را برقرار می کند این سیاهی سیاهی است و این سیاهی سفیدی نیست به عبارت دیگر بین سفیدی و سیاهی حکم ایجاد نموده است و نسبتی انجام داده است اما بین سیاهی و سفیدی کاری انجام نداده است در هر صورت چه آنجا که حکم نموده و چه آنجا که حکم نموده است کاری انجام داده است و آن حکم نمودن به بود و نبود می باشد ۲۶

این فعل عقلانی چیزی جز حمل چیزی بر چیزی نبوده و آن این است که ما نسبت به سیاهی حالتی را داریم که نسبت به سفیدی نداریم یعنی پیش از وجود وعدم آنها یا وحدت و کثرت و یا ضرورت و امکان یا امتناع آنها (تحلیل کیفیتی) بیردازیم عقل آنها با یکدیگر مقایسه کرده و میگوئید از دوئیت بین آنها حکم دارم و آن حکم یعنی اینکه حالت دارم.

استاد مطهری در این رابطه می گوید: بعضی پنداشته اند که اولین حکمی را که ذهن می دهد حکم به وجود دنیای خارجی است و البته این نظر از چند جهت خارج است زیرا که این متفرع بر آن است که شما تصویری از وجود داشته و این تصور، نه فطری و نه از هیچیک از حواس معقول وارد ذهن نمی شود بلکه پس از توفیق یافتن به حمل و حکم بین دو چیز برای ذهن دست می دهد پس لااقل قبل از آنکه ذهن حکم نماید به وجود دنیای خارج لااقل یک حکم دیگری باید کرده باشد ۲۷

ما با شما هم سخن هستیم که حکم به وجود حاکم بر هر حکمی است اما این حکم آیا خودش از مقایسه دو چیز دیگر به دست نیامده است؟

سلمنا که گفته شما کیفیت و جهتی از هستی نباشد؟ اما حکم به بود و نبود متفاوت با اصطلاح فلسفی حکم به وجود می باشد. زیرا که صحبت ما بر سر نسبت عامی است که از مقایسه دوئیت بوجود می آید اما حکم وجود نسبت خاصی است که هم در پیدایش و هم اعمال آن عناصر گوناگونی نقش دارند.

پس اذعان عقل به اینکه فعلی انجام می دهیم، یعنی حالتی دارم نسبت به واقع که اگر این حالت نباشد دیگر حکم به واقع نخواهد بود.

بنابراین در پاسخ به اینکه واقعیتی هست یعنی چه؟ می گوئیم: نسبتی سنجشی است که از حالت داشتن و درک از هستی تحقق یافته و در آن دوئیت و حمل بدون حد وسط ملاحظه شده است.

پس حالت داشتن یعنی درک از هستی داشتن و حالت نداشتن یعنی درک از هستی نداشتن پس چون حالت دارم واقعیتی هست . لذا حکم به بودو نبود به حالت داشتن و حالت نداشتن باز می‌گردد .

عقل برای رسیدن به این حکم دو سنجش را انجام میدهد ،

اول : انکه تقایر سنجش و حالت را ملاحظه مینماید .

دوم : انکه نسبت بین حالت و سنجش را ملاحظه کرده و از ملاحظه این نسبت حکم به بود و نبود واقعیت می‌نماید و این حکم به بود و نبود واقعیت در اساس به حالت داشتن و حالت نداشتن از هستی منتهی می‌شود . در این جایک این همانی اصلی صورت می‌گیرد که از همین جا منطق از زیر ساخت خود خارج شده و بسط پیدا می‌نماید و هر قضیه ای که باشد تابعی از این همانی اصلی می‌باشد و این همانی اصلی همان الوجود لا یساوق العدم است .

اصولا بحث این همانی بحث صحت و فساد نسبت است و بر پایه ان سایر احکام شکل می‌گیرد ، لذا حالت (علت) و حکم به واقعیت (معلول) می‌باشد .

و واقعیت اولین حکمی است که حد سفسطه و فلسفه را معین می‌نماید . ما در این قسمت سعی داریم اولین حکم عقل را یعنی اصاله الواقعیات را در سطحی وسیعتر ملاحظه نمائیم . همانگونه که از استاد مطهری در این رابطه نقل نمودیم که می‌فرمایند:

این اصل اصلی است یقینی و قطعی وموردقبول تمام اذهان بشری میباشد . محققین حکما به این نکته برخورد کرده اند که یگانه اصلی که صلاحیت دارد ، مبدا و نقطه شروع فلسفه قرار گیرد ، همان اصلی واقعیتی هست ، می‌باشد که سرحد فلسفه یا رئالیسم و ایده الیسم محسوب میشود .

حتی خود سفسطی نیز بدون انکه توجه داشته باشد در حاق ذهن به ان معترف است پس از قبول این اصل و اذعان و تصدیق عقل به اینکه واقعیتی هست ، مرحله دوم سیر عقلانی آغاز می‌شود و ان اینکه مظاهر این واقعیت چیست ؟ به عبارت دیگر چه چیز هست و چه چیز نیست ؟

گفته شد که اولین حکم عقل ، حکم به وجود واقعیت است و اصل در تحقق ان حالت می‌باشد . یعنی زمانی که میگوئیم واقعیتی هست وعقل به این نسبت اذعان دارد ، نفی تردید و اثبات حالت می‌نمائیم . لذا واقعیت از تقوم سنجش و حالت تشکیل شده ، سلب هر کدام اثبات تردید می‌باشد .

۲- اصل بحث : بالوجدان بودن صورت ادراکی (موضوع ۱)

۲/۱- بدیهی و وجدانی مفهوم علم

پس از آنکه مواضع نزاع با سوفسطی را از نظر گذرانید علامه می فرماید: یکی از مسائل مهم در اختلاف ما با سوفسطی مبحث چیستی و حقیقت علم و ادراک می باشد که در این ارتباط استدلالهای علامه را با هم مرور نمودیم هر چند که در واقع این مطلب مربوط به مطالعات فلسفی معرفت شناسی می باشد اما از باب ضرورت به طرح آن پرداختیم در توضیح این مطلب می فرمایند: وجود العلم ضروری عندنا بالوجدان و کذاک مفهومه بدیهی لنا ۲۸

زیرا که مفهوم علم یک مفهوم بدیهی که ابتدأً و بدون نیاز به وساطت مفاهیم دیگر در ذهن مترسم می گردد و این به سبب آن است که ما مفهوم علم را از اموری که بالوجدان و به طور حضوری در خود مییابیم بدست می آوریم همچون مفهوم تشنگی، گرسنگی، غم و شادی و چنین مفاهیمی خود به خود برای نفس آشنا و شناخته شده است و معرفت به آن نیاز به تعریف ندارد. بنابراین هر کسی بالبداهه و حضوراً به وجود یک سلسله امر ذهنی که آنها را علوم و ادراکات می نامند اذعان دارد وجود این امور بر انسان از وجود عالم خارج روشن تر است... پس وجود یک سلسله امور ذهنی که هر انسانی حضوراً به آنها آگاه است بدیهی بوده و احتیاجی به دلیل علمی و فلسفی ندارد ۳۵

صدر المتألهین نیز در این باره می گوید: چیزی روشن تر و شناخته شده تر از علم نیست زیرا علم حالت وجدانی و نفسانی است که موجود زنده دانا آن را در آغاز بدون هیچ ابهام و اشتباهی از ذات خود می یابد و چنین چیزی را هرگز نمی توان با مفهومی که از وضوح و ظهور بیشتری برخوردار باشد تعریف نمود 32

۲/۲- تبیین اجمالی جایگاه صور ادراکی در قوای ادراکی انسان

برای تبیین قوای ادراکی در انسان و همچنین جایگاه صور ادراکی در آنها مطالب دیگری را از علامه مرور می کنیم:

قدما و همچنین متأخرین برای ادراکات انسان از خارج سه مرتبه قائل هستند **مرتبه حس**، **مرتبه خیال مرتبه تعقل**،

مرتبه حس: عبارت است از آن صوری از اشیا که در حال مواجهه و مقابله و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنجگانه در ذهن منعکس می شوند.

مرتبه خیال: ادراک حسی پس از آنکه از بین رفت اثری از خود به جا می گذارد که آن صورتی جزئی است و فقط بر خودش در خارج صادق است (صورت جزئی) لذا هر وقت انسان بخواهد می تواند آن صورت را از حافظه یا خیال حاضر نموده و به وسیله آن فرد خود را تصور نماید:

مرتبه تعقل: ذهن پس از ادراک چند صورت جزئی قادر است که یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد، این مکرر دیدن معنا در افراد مختلف ذهن را مستعد آن می کند که از همان معنا یک صورت کلی قابل صدق بر افراد کثیر انتزاع نماید.

خلاصه اینکه قوه مدرکه یا خیال، کارش عکس برداری از واقعیات و اشیا است، چه واقعیات بیرونی (خارجی) و چه واقعیات درونی (نفسانی) تمام تصورات ذهنی که در حافظه مجتمع و متمرکز است و اعمال مختلف روی آنها انجام میگیرد همگی به این قوه باز می‌گردد، صورتی از آن می‌سازد و در حافظه بایگانی می‌کند و به اصطلاح آن را با علم حصولی در نزد خود معلوم می‌سازد.

پس شرط اصلی پیدایش تصورات اشیا و واقعیتهای برای ذهن ارتباط و اتصال وجودی آن واقعیتهای با واقعیت قوه مدرکه است و البته قوه مدرکه که کارش صورت‌گیری است از خود واقعیتهای مستقل نداشته بلکه شعبه‌ای از قوای نفسانی می‌باشد، بنابراین همینکه نفس به عین واقعیتهای دست‌یافت، آن واقعیت را با علم حضوری دریافت می‌نماید. (قوه مدرکه - قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی -) ۲۹

در هر صورت همان‌گونه که فعل متکی به فاعل است صورتهای ادراکی نیز قیام به نفس دارند همانگونه که استاد مطهری در پاورقی می‌فرماید:

صاحبان این نظریه (مکتب فلسفی ملاصدرا) ادراکات را فعالیت مستقیم نفس (جوهر غیر مادی) می‌دانند و اعمال عصبی را تنها مقدمه به وجود آمدن این ادراکات می‌دانند مطابق این نظریه نسبت ادراکات به نفس نسبت فعل است به فاعل و به اصطلاح فلسفی این ادراکات قیام صدوری به نفس دارند نه قیام حلولی و عین این صور ادراکی در صقع نفس باقی است و تذکر عبارت است به یادآوری همان صور اولیه ۳۶

اما همانطور که ملاحظه می‌فرمائید ایشان بحث قوای سه‌گانه را به مبحثی فلسفی تحت عنوان علم حضوری و علم حصولی تبدیل نموده زیرا که این مبحث را موضوع مطالعه فلسفی قرار داده و به چیستی مکانیزم آن پرداخته است علامه نیز مبحث علم و معلوم را در جرگه مباحث درجه یک فلسفه دانسته و می‌گوید موضع نزاع ما با سوفسطی علم و معلوم است ۳۰

مطلب دیگر آنکه قدما در مورد تقدم یا تاخر (کیفیت حصول علم) صور ادراکی نسبت به سایر ادراکات انسان تعابیر مختلفی را دارند ایشان می‌فرمایند: ادراکات جزئی مقدم بر ادراکات کلی بوده و ما احياناً در تعابیر خود می‌گوئیم ادراکات حسی بر ادراکات عقلی مقدم است ۳۱
همین بیان را می‌توان در رابطه با صورت خیالی و صورت حسی جاری ساخت زیرا اگر چنین رابطه‌ای نباشد، می‌بایستی هر صورت خیالی بر صورت حسی صدق نماید در حالیکه مطلب غیر از این است. ۳۳

از ثمرات این بحث آن است که دانشمندان اسلامی می‌گویند: تمام تصورات بدیهیه عقلیه اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است چیزی که هست فرق است بین انتزاع مفاهیم کلی منطبق به محسوسات و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه از قبیل وجود، عدم و ... و آن فرق این است که انتزاع دسته اول مستقیماً از راه تجرید و تعمیم

جزئیات محسوسه برای عقل حاصل شده است ولی دسته دوم به نحوی دیگر از دسته اول انتزاع می‌شوند (معقولات اولیه و معقولات ثانویه) ... در هر حال چه معقولات اولیه و چه معقولات ثانویه هر دو مسبوق به ادراکات جزئیة حسیه هستند. ۵۰

در نهایت صدرالمتألهین می‌فرماید:

اولین چیزی که از آثار محسوسات که معقول بالقوه هستند و در خزانه خیال (حافظه) مجتمع هستند حادث می‌شود بدیهیات اولیه است و آن عبارت است از اولیات و تجربیات ۵۱ سپس این تصورات حسیه، نفس را مستعد می‌کند برای حاصل شدن بدیهیات اولیه تصویریه و بدیهیات تصدیقیه ۵۲

و در نهایت این معیار منطق است که برای کنترل صحت و خطاء این انطباقات بکار گرفته می‌شود. معیار و مقیاس تشخیص حقیقت از خطاء منطق نامیده می‌شود و معروفترین اسلوبهای همان است که ارسطو تدوین نموده است.

۲/۳- بررسی حقیقی بودن یا نبودن صور ادراکی

گذشته از کلیه مطالبی که ذکر گردید همچنان سوالات عدیده ای فراروی ما می‌باشد به فرض وجود دنیای خارجی و تفاوت آن با وجود خودمان اثبات گردد و بگوئیم حد اقل واقعیتی فی‌الجملة وجود داشته و ما از آن ادراکات مختلفی داریم اما اینکه همین ادراکات ایا ارزشی دارند؟ یعنی ادراکات ما تا چه اندازه حقیقت و مطابق با واقع می‌باشند؟

انگونه که استاد مطهری می‌فرماید: آیا آنچه که ما با حس یا عقل خود می‌فهمیم می‌توانیم مطمئن باشیم که واقع و نفس الامر هم همین طور است که ما می‌فهمیم یا اینکه ممکن است که اصلا واقع و نفس الامر نباشد و جهان معلومات هیچ در هیچ باشد و یا اینکه واقع و نفس الامر طوری باشد و ما طوری دیگری که مقتضای ذهن ما تحت شرایط زمانی و مکانی است بفهمیم؟ ۵۳

ایشان بحث ارزش معلومات را از جهتی از اساسی ترین مسائل شمرده است و می‌فرمایند این بحث در اطراف حقیقی بودن ادراکات و مطابقت آنها با واقع است ۴۵
استاد مطهری در این باب با ذکر مقدمه مفصلی در این رابطه مطرح می‌نماید:

۱- ایا حقیقت فی‌الجملة وجود دارد یا اینکه تمام ادراکات بشر موهوم و باطل است؟

۲- میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟

۳- ایا ممکن است یک چیز هم حقیقت بوده باشد و هم خطا؟

۴- ایا حقیقت موقت است یا دائمی؟

۵- ایا حقیقت قابل تحول و تکامل است؟

۶- چرا حقیقت حاصل از تجربه غیر یقینی است؟ ایا حقیقت نسبی است یا مطلق؟ ۴۶

اما آنچه برای ما مهم است تعریف حقیقت و واقعیت می باشد ایشان می فرمایند : در اصطلاحات جدید معمولاً به خود واقع و نفس الامر واقعیت اطلاق می شود نه حقیقت و ما نیز از همین اصطلاح پیروی می کنیم و لهذا هر وقت واقعیت می گوئیم منظور ما خود واقع و نفس الامر است و هر وقت حقیقت می گوئیم منظور آن ادراکی است ما با واقع مطابقت دارد فلاسفه از دوره های قدیم ، حقیقت یا صدق را یا صحیح را به همین معنا می گرفتند ۴۷

بنابراین ما در ارزش معلومات با دو مسئله اساسی مواجه هستیم یکی حقیقت و دیگری خطا. ادراکی صحیح است که حقیقت داشته باشد و هر آنچه که حقیقت داشته باشد مطابق با واقع است

اما سایر مباحثی که ایشان مطرح می نماید مانند اینکه آیا حقیقت دائمی است یا موقت یا نسبی و مطلق و سایر مطالبی که در رابطه با تعیین حدود علم می باشد ملحق به ضرورتها ی بحث معرفت شناسی بوده و از دایره اصلی بحث خارج است .

در هر صورت در تعیین ارزش معلومات حداقل دوئیتی و ارتباطی ملاحظه می شود ، دوئیت ادراک ما با واقعیت و ارتباط آن ادراکات با واقع و نفس الامر حال حداقل نسبت و حکمی که عقل می نماید چیست ؟ و آیا آن حکم صحیح و مطابق با واقع است یا خیر؟

اما پیش از آنکه مطالب علامه را بررسی نمائیم این نکته قابل توجه است که استاد مطهری می فرمایند ، در خاتمه توضیح این مطلب لازم است که ارزش معلومات را از دو جنبه می توان مورد نظر قرار داد از جنبه عملی و جنبه نظری بیان جنبه نظری یعنی تحقیق اینکه آیا مدرکات و معلومات ما عین واقع و نفس الامر است که ذهن ما پیدایش یافته است و یا غیر آن؟

اما ارزش عملی معلومات یعنی تحقیق اینکه هر چند معلومات ما حقیقت را بر ما کشف نمی کند اما اینقدر هست که ما را در عمل هدایت کند ... و اجمالاً به وجود آنها واقف می کند ۴۸ باید گفت ملاک شما در تقسیم ارزش به عملی و نظری چیست ؟ چگونه شما حقیقت و مطابقت را با اطلاق تمام میکنید اما در رابطه با محسوسات قائل به بالإجمال ان هستید اگر دلیل شما وجود خطا باشد که اینگونه نیز هست آیا خطا در معقولات نمی باشد ؟

اگر بگوئید در مدرکات معیار کنترل خطا وجود دارد آیا در محسوسات معیار کنترل خطا مطرح نیست ؟ و دیگر آنکه شما فرض کاشف نبودن را معیاری در فائده عملی داشتن ارزش معلومات فرض نموده اید در حالیکه بر حسب مبانی شما این تصور که معلومات ما حقیقت را کشف ننمایند بکلی باطل می باشد.

و یا آنکه به کلی از استدلالی بودن این مبحث فارغ شویم انگونه که استاد مطهری می فرمایند: حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان (فی الجملة) بدیهی است یعنی اینکه همه معلومات بشر - علی رغم ادعای ایده ایستها - صددرصد خطا و موهوم نیست ، بر همه کس

در نهایت وضوح هویداست و احتیاج به استدلال ندارد بلکه استدلال بر این مطلب محال و غیر ممکن است... ۴۹

در هر صورت مسئله کاشفیت علم از مهمترین مهره‌های بحث علامه بوده و ایشان در دعوی سفسطه از آن استفاده نموده اند.

آنچه که گذشت

مباحثی را که تا کنون مطرح نمودیم:

- ۱- مسئله اصل واقعیت و اختلافات فیلسوف و سوفسطی در ارتباط با حکم نمودن به آن را بررسی نمودیم.
- ۲- ما به این واقعیت علم داشته و از آن صورتی ادراکی داشته که اولاً این صورت مجرد است نه مادی و دوم آنکه این تصویر حالتی وجدانی و منتسب به نفس و سایر قوای ادراکی می باشد.
- ۳- حال در این قسمت می خواهیم ببینیم اینکه ما از واقعیت علم داریم و می گوئیم (واقعیتی هست) آیا علم ما از واقع کاشفیت و بیرون نما بوده و با آن مطابقت دارد یا خیر؟ (ارتباط فهم با خارج) و در نهایت تبیینهای حکم به واقعیت را بررسی نمائیم و میزان صحت و سقم آنها را مشخص نمائیم.

۳- هدف (۱) بداهت تعریف صورت ادراکی در داشتن خاصیت کاشفیت

۳/۱- مطلب اول تعریف تطابق

اگر یک قضیه منطقی را ملاحظه نمائید یا آنکه مبداء و منشاء یک اثر خارجی و عینی است و یا آنکه منشاء آثار نیست. صورت اول را خارجی و دوم را ذهنی می نامند، به تعبیر دیگر یا از آن قضیه ما به مطابقت با آن واقعیتی که از آن حکایت می کند منتقل می شویم و می گوئیم این قضیه حقیقت است؟ و یابر عکس به عدم مطابقت با آن واقعیت پی می بریم.

به تعبیر استاد مطهری: اگر یک مفهوم ذهنی با واقعیتی از واقعیتها منطبق بود همیشه با همان واقع خود منطبق است و اگر منطبق نبود هیچ وقت منطبق نیست و بعباره آخری اگر راست بود همیشه راست است و اگر دروغ بود همیشه دروغ است و محال ممتنع است یک مفهوم ذهنی که از یک واقعیت خاص حکایت می کند نسبت به همان واقعیت در یک زمان راست و در یک زمان دیگر دروغ باشد ۵۳

بنابراین زمانی که ارتباط یک قضیه با خارج ملاحظه می شود یعنی این مسئله ملاحظه می شود که، حمل وجویی، امکانی، امتناعی (که مواد حملی یک قضیه منطقی را تشکیل می دهند) آیا حقیقی و مطابق با واقع (دارای اثر ذهنی و نفس الامری یقینی) هستند یا خیر (اثر خارجی ظنی)؟

استاد مصباح یزدی در این رابطه می گوید: مشکل اساسی ما در باب معرفت شناسی همین مساله است: چگونه می توان اثبات کرد که سنجش عقلی انسان مطابق با واقع است؟

این مشکل در زمانی مطرح است که بین شناسنده و متعلق شناخت واسطه ای در کار باشد یعنی علم غیر از معلوم باشد (علم حصولی) بنابراین شناختی که شائیت حقیقت بودن با خارج را دارد که حصولی باشد .

نقطه اصلی اشکال این است که چگونه می توان مطابقت علم حصولی را با متعلقش را تشخیص داد در حالی که تنها راه ارتباطی ما با خارج از وعاء همین صورتهای ادراکی می گذرد؟ اما مطابقت مفهومی بسیط بوده و ملاک تبیین آن خروج موضوعی از اثر خارجی دارد زیرا جایگاه خارج تغییر بوده و نمی تواند معیار باز شناسی حقایق از عدم حقایق قرار گیرد ۵۵

مطابقت: ملاکی است که راز خطا ناپذیری قضایا را تثبیت می نماید (و لما كان العلم بها مطابقه للمعلوم فصورتها العلمیه غیر متغیره ... ۵۶

اما در قضایای حسی راه تشخیص صدق و کذب سنجیدن آنها با واقعتهای متغیر است مثلاً برای پی بردن به صحت این قضیه که آهن در اثر حرارت انبساط می یابد می بایست آهن را حرارت دهیم و تفاوت حجم آن را بیازمائیم ولی قضایای منطقی را باید با مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آنها قرار دارد بسنجیم و برای تشخیص صحت و خطای آنها رابطه ذهن با خارج را مورد توجه قرار دهیم یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیات عینی آنها اعم از مادی و مجرد به گونه ای باشند که ذهن، مفاهیم مربوطه را انتزاع نماید ۵۷

اما این سنجش در دستگاه صوری ابتدادر قضایای وجدانی انجام می گیرد و با یک یا چند واسطه در سایر قضایا صورت می گیرد (و المراد بمطابقه القضیه مطابقتها لما عنده من

الصورة المعقولة ۵۸

بنابراین در مبحث مطابقت صحبت از دلالت مفهوم بر مصداق یا عنوان بر معنوی می باشد منطقیین در این رابطه میگویند: اذا حکمت علی شی بحکم قد یكون نظرک فی الحکم مقصورا علی المفهوم وحده ، بان یكون هو المقصود فی الحکم ، كما تقول (الانسان ناطق) فیقال للانسان حیثئذ الانسان بالحمل الاولی و قد یتعدی فی الحکم الی ابعده من ذلك فتتظر الی ما وراء المفهوم ، بان تلاحظ المفهوم لتجعله حاکیا عن مصداقه و دلیلا علیه ، و لیس ملاحظه المفهوم فی الحکم و جعله موضوعاً الا للتوصل الی الحکم علی الافراد ، فیسمى المفهوم حیثئذ (عنوانا) و المصداق (معنونا) فیقال لهذا الانسان ، الانسان بالحمل الشایع ۶۱ بنابراین خاصیت مطابقت این است که ارتباط مفهوم و مصداق را حقیقی نماید

از دیگر خواص تطابق، یقین می باشد یقین در منطق دارای دو تعبیر می باشد: یا مطلق اعتقاد جازم و یا اعتقاد به مطابقت با واقع که هیچ گونه احتمال نقیضی در آن نباشد و نیز از روی تقلید نباشد همین اصطلاح دوم منظور نظر در مواد مطابقی می باشد از این جا است که اولین مواد تطبیقی شکل می گیرد (صناعات خمس) این مواد با مواد در حرکت فهم متفاوت می باشند و اساساً خاصیت آنها در عرصه تفاهم بروز می نماید ، لذا ما به آنها (مواد تفاهمی) می گوئیم .

معرفت شناسی اصلاح شده

اما فلاسفه مبحث مطابقت را تحت علیت معنا می کنند (و لما كان مطابقاً للمعلوم بعينه كانت النسبه بين العلم بالمعلول و العلم بالعله هي النسبه بين نفس المعلول و نفس العله و لازم ذالك توقف العلم بالمعلول و ترتيبه على العلم بعله ۶۲)

۳/۲- مطلب دوم: توضیح مبانی علامه در مبحث کاشفیت علم و معلوم

ابتدا علامه در آغاز این بحث مساله علم و معلوم را از لحاظ اهمیت در جرگه مسائل درجه یک فلسفه قرار داده و می گوید تا ماهستیم با علم سروکار داریم نه غیر علم و البته نباید این سخن را دلیل سفسطه گرفت زیرا سوفسطی دائماً به دنبال علم است و می گوید ما علم می خواهیم اما ما به دنبال معلوم هستیم و علم به دست ما می آید و فرق این سخن بسیار واضح است ۶۳ همین ابتدا از ایشان سوال می کنیم آیا شما با فرض دوئیت و تعدد بین علم و معلوم می خواهید طرح بحث نمائید یا خیر؟

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

گذشته از این مطالب آیا کاشفیت علم وصفی اعتباری است یا حقیقی؟ یعنی آیا عقل آن را از روی ناگزیری برای علم جعل می نماید و یا آنکه مسئله چیز دیگری است؟ انگونه که می گوئید کاشفیت از ماوراء معلوم بالذات تنها به وسیله علم حضوری انهم به اعتبار عقل می باشد از این رو کاشفیت از معلومات بالعرض که توسط علم حصولی انجام می گیرد خارج است.

میزان پاسخدهی علامه در طول بحث با ایشان مشخص خواهد گردید. سپس علامه بحث را با تعریف از علم ادامه می دهند: در مقاله های گذشته گفته شد هر علم با معلوم خود از جهت مهیت یکی است و از هر فیلسوفی که سوال شود تعریف علم و معلوم چیست میگوید معلوم مرتبه ترتب آثار یا منشئیت آثار چیزی است و علم یا صورت علمی مرتبه عدم آثار و عدم منشئیت آثار است از این روی انطباق علم با معلوم (فی الجمله) از خواص ضروریه علم خواهد بود و به عبارتی واقعیت علم واقعیتی نشان دهنده و بیرون نما (کاشف از خارج) است و اینکه کاشف نباشد فرضی محال است پس این پرسش مطرح می شود که علم اگر دارای واقعیت است چگونه ممکن است خطا نموده و از معلوم خارج از خود تخلف نماید ۶۴

سوال اول ما از ایشان ان است که آیا کاشفیت مربوط به علم حصولی است یا علم حضوری؟ اگر گزینه اول باشد مگر نه این است که می گوئید علم حصولی یک اعتبار عقلی بیش نیست و عقل ناچاراً به آن تن داده است از این رو کاشفیت علم آیا صفتی حقیقی برای علم خواهد بود و یا آنکه او نیز محکوم به اعتباری بودن خواهد بود.

سوال دوم ما از ایشان این است که بحث صواب و خطا چه ارتباطی با مبحث کاشفیت علم از واقع دارد. بله در تطبیق علم به واقع خطاهائی صورت می گیرد اما آیا در نفس کاشفیت پرسش

از صواب و خطا چه جایگاهی دارد؟ جدای از این مسائل اینکه فی الجمله بودن انطباق چه معنی دارد (مادتا و صورتاً)؟

علامه می‌گوید برای روشن شدن این سخن باید توضیحات بیشتری دهیم خوب با ایشان در این مبحث همراهی می‌نمائیم تا ببینیم آیا جوابی برای سوال خود می‌بایم یا خیر؟

۳/۳- بررسی تفصیلی مبحث کاشفیت علم در معرفت‌شناسی موجود

۳/۳/۱- بررسی تبیین علم به کشف بر اساس مبنای اصالت الماهیه

با مختصر دقتی در کلمات علامه مشخص می‌شود ایشان بر اساس مبانی فلسفی اصالت ماهیت این بحث را مطرح می‌نماید هر چند که قبلاً مطرح کردیم سعی داریم در مباحث معرفت‌شناسی از بحث فلسفی دوری گزینیم اما سلمنا با شما هماهنگ می‌شویم تا ببینیم اصالت ماهیت آیا توان تحلیل از علم و ادراک را دارد یا خیر؟ و اساساً میزان تاثیر مباحث فلسفه در این بخش چه مقدار است؟

ایشان می‌فرمایند علم و معلوم از جهت مهیت یکی است و از این رو انطباق علم به معلوم (فی الجمله) از خواص ضروریه علم خواهد بود یعنی واقعیت علم کاشف از خارج می‌باشد. بنابراین بر اساس مبنای اصالت الماهیه علم تعریف به کشف می‌شود. کشف هم به این معنا که امری در افق ذهن پیدا می‌شود که جنبه حکایت و کاشفیت از غیر را دارد و غیر را نشان می‌دهد در نتیجه عالم نسبت به این صورت مُشرف و مُنکشف است.

۳/۳/۲- عجز از برقراری ارتباط فهم با خارج (اشکال اول)

اولین اشکالی که به چنین تعریفی از علم وارد است این است که بر اساس اصالت ماهیت علم را حتماً باید به ماهیت تعریف کرد لذا قائلین به این مبنا می‌گویند علم کیف نفسانی و از مقوله کیف است یعنی کیفی که موضوعش نفس است حال اگر علم به خارج خود از مقوله ماهیت باشد این سوال پیش می‌آید که کیف نفسانی برای خودش یک ماهیت است و خارج نیز ماهیتی دیگر برای خودش می‌باشد؟!

پس چطور شما می‌گوئید این ماهیت از آن ماهیت کشف می‌کند بخصوص با توجه به اینکه ماهیات محل و مَثار کثرت هستند یعنی مهیات نسبت به هم متباین می‌باشند پس اینکه این ذات از آن ذات کشف می‌کند یعنی چه؟

۳/۳/۳- خلط بین حمل اولی و حمل شایع در صورت ذهنیه

این مشکلی است که حکما و فلاسفه نیز در رابطه با آن بحث نموده و پاسخهای متعددی نیز به آن داده‌اند (البته استاد مطهری نیز به این مطلب اشاره می‌کنند که در فواصل مطلب به آن اشاره می‌کنیم) اما آخرین جوابی را که مرحوم صدر المتألهین به این اشکال داده‌اند از این قرار است که ایشان گفته‌اند:

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

پس رابطه ذهن با خارج بر اساس اصالت الماهیه را اینگونه تحلیل می کنند :

علم از مقوله ماهیات است اما ماهیت بودن علم به حمل شایع است به عبارت دیگر آنچه که به حمل شایع بر این وجود حمل می شود جوهر است ، همچنان که خود انسان جوهر ، نام ، ذوابعاد می باشد، مفهوم انسان هم جوهر میباشد اما به حمل اولی ، آنچه که به این وجود حمل می شود ماهیت خارجی است. این نهایت رابطه ای است که بین مفهوم و خارج گفته اند البته بنظر ما اینجا ، جای طرح مسئله حمل اولی و حمل شایع نمی باشد.

اما این نهایت توضیحی است که برای کشف داده اند ، می گویند ماهیت صور ذهنی که کیفیات نفسانی هستند اینها ضرورتا کشف از خارج دارند و اگر هم به این تحلیل اشکال شود که ماهیات مثار کثرت هستند ، این صورت ذهنی ماهیتی و خارج هم ماهیت دیگری میباشد چگونه ماهیت می تواند حکایت از ماهیت دیگر بکند ؟

و اگر این ماهیت بنا باشد حکایت از ماهیت دیگر بکند باید بگوئیم ماهیات متباین خارجی هم یکی از دیگری می تواند حکایت کند مثلا انسان از سنگ ، سنگ از درخت و... در حالی که شما این حکایت را قائل نیستید پس چه خصوصیتی در اینجا هست که می گوئید حکایت دارد؟ اینان در جواب می گویند : این البته ماهیتی که در ذهن محقق می شود مفهومی هم دارد که به حمل اولی مفهوم است یعنی از نظر مصداقی ، مصداق مقوله کیف است اما وقتی بخواهیم مفهومش را به حمل اولی تحلیل نمائیم آن ماهیت خارجی بر آن بار می شود و این مفهوم ، مفهوم ماهیت خارجی می شود . بنابراین می بینیم کشف براساس اصالت ماهیت اینگونه تحلیل می شود

استاد مطهری نیز در پاسخ به شبهات دیالکتیک که خاصیت کاشفیت علم را منکر هستند می گوید : فلسفه پاسخهای متعددی به این شبهات داده اند . بهترین پاسخها همان است که صدرالمتالهین داده و مورد قبول فلاسفه بعد از خودش قرار گرفته است اصل نظریه بدون ذکر مقدمات ان این است : مفاهیم از یک لحاظ عین ماهیت معلوم هستند (به حمل اولی ذاتی) ولی از لحاظ دیگر عین ان نیستند یعنی مصداق ماهیت معلوم نیستند (حمل شایع صناعی) و لهذا خواص و آثار معلوم را ندارند و از یک جهت اگر ما یک شی متکم یا متکیف بل متحرک را تصور کنیم، مفهوم متصور ما در عین اینکه با خارج عینیت و تطابق دارد خواص و آثار شی خارجی را ندارد یعنی مفهوم متصور ما دارای کمیت و کیفیت و حرکت نخواهد بود ۶۵

۴/۳/۳- عدم ارائه تحلیلی صحیح از رابطه فهم و خارج

به نظر ما این جواب، مشکل را حل نمی کند بلکه سوالات زیادی در مقابل این جواب مطرح می باشد. سوال ما بر سر همین رابطه مفهوم و مصداق بود اینکه می گوئید مفهوم خارج است یعنی چه؟ این را باید توضیح داد. بله این را می شود به اجمال برگزار کرد و بگوئیم مفهوم خارج است ما می گوئیم خارج این شی و مفهوم آن چه ارتباطی باهم دارند؟ اساسا مفهوم چیست؟ و رابطه واقع و خارج با آن چه می باشد؟

شما کشف را به مفهوم تعریف کرده و می گوئید این همان فهم ذهن از خارج است؟ اگر مجددا سوال کنیم فهم ذهن از خارج چیست؟ می گوئید این همان ماهیت به حمل اولی می باشد می بینید که تعبیر به حمل اولی عوض می کنند و اگر باز سوال کنیم این حمل اولی چیست؟ می گوئید همان مفهوم خارج است. بنابراین کشف تعریف نشده و آن را به بداهت برگزار می کنند و منکر کشف را سوفسطائی می نامند اما باید گفت پذیرش کشف نیز هم مانند انکار آن سفسطه می شود.

۵/۳/۳- ماهیت بودن صورت ذهنی به حمل اولی و عدم ارتباط آن با ماهیت خارجی

نکته دیگری که کمی دقیق می باشد این است که برگرداندن ارتباط بین وجود ذهنی و خارجی به ارتباط مفهوم و مصداق کشف را تمام نمی کند آن گونه که استاد مطهری در رابطه با شبهه دوم ماتریالیسم به اینکه اگر یک مفهوم حقیقت و مطابق با واقع باشد می بایستی خاصیت مصداق خود را داشته باشد، ایشان با طرح مبحث وجود ذهنی وجود دو حیثیت را برای آن مطرح می نمایند ۶۶

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

اگر دوئیت را قبول می کنید باید بگوئید این دومی (مفهوم خارج) ماهیت دارد، پس دو تا ماهیت کنار هم می باشد یعنی خود این دومی (حیثیت دوم) که حیثیت مفهومی است خودش به حمل شایع مصداق یک ماهیتی باید بشود زیرا غیر از ماهیت در این دستگاه معنا ندارد پس دو تا ماهیت کنار هم شکل می گیرد.

اما همانطور که دیدید این ماهیت اولی را (حیثیت مصداقیه) از مقوله کیف می دانند اما تکلیف ماهیت دوم را مشخص نمی کنند اگر بخواهیم بر اساس اصالت ماهیت این حیثیتها را تحلیل نمائیم باید هر حیثیتی برای خودش ذاتی داشته باشد حال اگر دو ماهیت شدند، یکی را می گوئید از مقوله کیف است (ماهیت در ذهن) اما سوال ما پیرامون ماهیت دوم می باشد به اینکه آن از چه مقوله ای می باشد؟ این ماهیت دوم که به حمل شایع شکل گرفته چکاره است؟ همان ماهیت خارج است یا ماهیتی دیگر است؟ در این صورت باز هم متباین با ماهیت خارجی

می‌شود مگر این را هم بیابید دو تا ماهیت بکنید و قس الی هذا که باز هم مشکلی را حل نمی‌کند.

۳/۴- اشکال دوم: ناسازگاری این تحلیل با نظام علت و معلول

اشکال دیگری که بر این تحلیل از علم وارد است این است که این تحلیل با تحلیل علیتی سازگار نمی‌باشد زیرا قائلین به این تحلیل یا خصوصیات مدرک را در نحوه ادراک دخیل میدانند و یا خیر؟ در اینجا چند احتمال مطرح است.

۳/۴/۱- احتمال اول دخیل نبودن خصوصیات مدرک در نحوه ادراک

تنها خصوصیات مدرک دخیل می‌باشند یعنی اگر استکان جلوی من باشد یک ادراک از آن پیدا می‌کنم که این ادراک هم از یک فیلترهای می‌گذرد تا تبدیل به یک مفهوم کلی استکان بشود و اگر قندان هم جلوی من باشد یک مفهوم دیگری در ذهن شکل می‌گیرد و تبدیل به مفهوم کلی قندان می‌شود اما خصوصیات مدرک در نحوه ادراک دخیل نمی‌باشد.

یعنی من هم که به قندان نگاه می‌کنم همان مفهومی در ذهن درک می‌کنم که شما در نگاه کردن خود درک می‌کنید. بنابراین بر اساس این احتمال ادراکات از موضوعات متعدد با یکدیگر برابر می‌باشند و فقط اختلاف در ادراک به اختلاف در موضوع مدرک بر می‌گردد.

۳/۴/۱/۱- تعطیل قانون علیت نسبت به تأثیر خصوصیات مدرک در نحوه ادراک

اگر این احتمال را بگویند لازمه اش این است که علیت فقط منحصر به خارج باشد اما اگر بنا باشد، خصوصیات مدرکها در ادراک موثر نباشد چرا خصوصیات مدرکها موثر باشد؟

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

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

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

۳/۴/۲- احتمال دوم: دخیل بودن خصوصیات مدرک در نحوه ادراک با معنای خاص از نسیت

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

۳/۴/۲/۱- ناسازگاری تعریف علم به کشف با نسبیت در علم

معنای اول از نسبیت (تفاوت کمی درکها)

آنچه که به نظر می رسد این است که نسبیت در علم با تعریف علم به کشف نمی سازد از آنجا که این تحلیل از نسبیتی که این آقایان ذکر می کنند با کشف نمی سازد پس در حقیقت این معنای از نسبیت، نسبیت نمی باشد در این بنا هم ادراکات و هم موضوعات ادراکات از یکدیگر جدا هستند. یعنی این شیوهها وصف دارد یک وصفش را شما می دانید که دیگری نمی داند اما باید توجه داشت که معنای این مطلب این نیست که ادراک نسبی می باشد بلکه شما ده ادراک مطلق دارید و او هم هشت ادراک مطلق دارد و هر دو ادراک مطلق هستند و برابری صد درصد با موضوع خودشان دارند.

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

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

اسا از مطالب فوق که عبور نمائیم استاد مطهری در مقدمه بحث ارزش معلومات به بررسی این قضیه می پردازد ۶۷د اما از آنجا که استفاده از این قسمت در فصل آینده صورت می گیرد (توسعه تدریجی علوم یا فلسفه) آن را به موکول به مطالب آینده می نمائیم

معنای دوم: نسبیت به معنای تفاوت کیفی ادراکها

یک معنای دیگری از نسبیت این است که بگوئیم هر دو در یک ابعادی عالم هستند اما در همان بعدی که عالمند ادراکات برابر ندارند به عبارت دیگر اختلاف کیفی در نحوه ادراک از یک

شی دارند نه اختلاف کمی، یعنی در یک موضوعی که هر دو عالمند کیفیتاً علم یکی شدیدتر و علم دیگری ضعیفتر و ناقصتر است.

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

۳/۴/۳- احتمال سوم: برابری مدرکها در قوه عاقله و نتیجتاً برابری درکها نسبت به خارج

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

و لی نکته مهم این است که مدرکها برابر می باشند یعنی با بینش اصالت الماهیه یک مابه اشتراک و یک مابه اختلاف داریم که هر کدام غیر از دیگری می باشد لذا اینکه گفته می شود ماهیات متواطی و تشکیک بردار نیست به همین علت است معنایش این است که همه انسانها در حیثیت انسانیت برابر می باشند و لذا عوارض آنها ربطی به انسانیت آنها ندارد عین همین مطلب را رد مورد قوه عاقله نیز می توان گفت براساس این بینش هر چند که خصوصیات مدرک دخیل در نحوه ادراک هستند ولی خصوصیات اینجا خارج از قوه عاقله و دراکه هستند. به عبارت دیگر اگر فرض شود که خصوصیات دخیل در درک و ذات مدرک باشد و ده گونه درک داشته باشیم، لازمه اش تفاوت ادراکات می شد.

فرض این است که ده گونه مدرک نداریم و این تفاوتها خارج از مدرک می باشد پس اگر این تحلیل را بکنید می توانید بگوئید ما قائل به کشف هستیم و خصوصیات علت را هم دخیل در خصوصیات معلول می دانیم و همچنین قبول داریم که اگر علت متفاوت شد اثر ان متفاوت می شود زیرا محال است که دو ماهیت یک اثر داشته باشد ولی اگر تنها مدرکهای بالذات را نگاه کنیم همه انسانها تنها یک ماهیت و یک ذات دارند و لذا به یک گونه هم می فهمند بلکه مدرکها

یک خصوصیات خارج از ذات دارند که آن خصوصیات متفاوت هستند مثلاً یکی قوی تر است که این وصفی کمی است اما اینها ربطی به انسانیت او ندارند.

۳/۴/۳/۱- مبتنی بودن این تحلیل بر مبنای اصالت ماهیت (اشکال اول)

لازمه این تحلیل این است که اشیا به کثرتها توصیف شوند یعنی قوای مدرکه انسان با خصوصیاتش منفصل شده و تقوم آنها مطرح نباشد لذا کثرتی بدون وحدت شکل می گیرد یعنی باید گفت که ده مدرک در قوای ادراکی برابر هستند اما اوصاف آنها از اینها خارج و نابرابر و کثرت ساز می باشند اما اینکه کثرت به وحدت منقوم باشد از حوزه بررسی ما خارج بوده و باید در مباحث فلسفی به آن پرداخت.

۳/۴/۳/۲- دخیل بودن خصوصیات مدرک واحد در نحوه ادراک (اشکال دوم)

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

اولا: اینکه شخصی نمی تواند باشد به اینکه بگوئیم در خارج یک عالم و یک علم تنها موجود می باشد زیرا این حرف شبیه حرف رجل همدانی می باشد (که بوعلی از او نقل می کند) که قائل است به اینکه کلی در خارج تنها یک فرد دارد و من هم ان را دیده ام پس در اینجا هم نمی توان گفت در خارج تنها یک ادراک و یک قوه عاقله موجود می باشد.

وثانیا: اگر اینگونه گفته نشود و بیان شود به تعداد افراد عالم در خارج داریم در اینصورت حتی اگر یک شخص هم بیشتر در خارج نباشد باز کشف معنی ندارد زیرا فرض بر این است که شما خصوصیات این را در درکش دخیل می دانید و لذا دیگر کشف بی معنا می شود.

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

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

همینکه خصلت را بخواهید در ادراک دخیل بدانید معنای ان این است اگر به گونه دیگری باشد به شکل دیگری می فهمد یعنی کشف نیست البته اشکال دیگری که در اینجا مطرح است این است که چرا ادراک را نسبت به این آدم می دهید یعنی اگر بر خصوصیات این آدم هیچ دخالتی در شکل گیری آن ادراک ندارد چرا می گوئید ادراک این آدم ؟ براساس این بینش علم یک چیز دیگر می شود چرا می گوئید علم این آدم ؟

معرفت شناسی اصلاح شده

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

۳/۵- بنابراین خلاصه اشکالات به نظریه کشف از این قرار خواهد بود:

الف کشف نسبت بردار نیست.

ب: رشد کیفی بردار نیست.

در اینصورت رشد کمی با معنای نسبت ادراکات نمی سازد

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

بنابراین اگر ادراک را به این مدرک خاص نسبت دهید به نحوی اثر علت و معلولی در درک خودش دارد یا باید استناد این علت را منکر شوید و یا همینکه استناد به علت دادید مجبورید سنخیت با مدرک را بیان نمائید و گفته شد سنخیت ادراک و مدرک با کشف نمی سازد خلاصه آنکه تعریف علم به کشف نه قابل دفاع میباشد و نه چیز خیلی مطلوبی ارائه می نماید.

۴- جمع بندی:

۴/۱- تحلیل شناخت شناسی بر اساس دستگاه انتزاعی

نسبت به شناخت حقیقت امور در این دستگاه وقتی که به تعریف ماهیت می رسند می گویند ما جعل الله ممشه ممشه بل اوجدها لذا در بیان علل ماهیت و خصوصیات موضوع به ذات بازگشت می نمایند.

اما در بیان تفصیلی امور به ملاحظه علت مفهوماً و موضوعاً می پردازند در ملاحظه مفهومی بعد از فرض مفهوم ذهنی و ملاحظه لوازم آن (توسط برهان سلب و ایجاب) امور را طبقه بندی کرده و نسبت حکمی را جاری می کنند که به آن علت مفهومی گفته می شود.

و در بیان علت موضوعی توجه به اصل هستی و وجود و غایت آن و علت فاعلی و علت مادی و صوری اشیاء می پردازند.

در علت فاعلی توجه با آثار نهائی از هستی داشته و به بیان علت ایجاد می پردازند و در بیان علت مادی سخن از تحقق بوده و برای ماهیات هیولا معرفی می نمایند و در علت صوری سخن از علت خصوصیت و اوصاف و مقومات ماهیت است که علت را به ماهیات برگردانده و می گویند «به کثرت الموضوع قد کثرا»

از این رو منطق صوری با تکیه به بدیهیات عاجز از بیان مکانیزم برای تغییر فهم است زیرا علت را در قبل از ماهیت و در وعاء ذهن جستجو می کند، از این رو ملاحظه لوازم مفهومی

برای جریان نسبت حکمیه و تنظیم عناوین و نامگذاری، اولین مرتبه بکارگیری از بداهت در این منطق می باشد .

۴/۱/۱- بالانار بودن جریان علیت مفهومی و موضوعی در دستگاه شناخت‌شناسی منطق صوری
پیش از آنکه به توضیح این مطلب بپردازیم تقسیم علیت را به موضوعی، مفهومی، ماهوی را به علت کاربرد آنها در این بحث و مباحث آینده توضیح می دهیم :

الف - علیت مفهومی :

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

ب - علیت ماهوی :

به معنای ملاحظه جریان اثر وجود همراه با ملاحظه جریان دلالت، علیت ماهوی به معنای علیت در چیستی بوده و بوسیله آثار تعیین می گردد یعنی مواد به جریان دلالت در آثار اضافه می شود .

وقتی که علیت ماهوی به وجود، امکان، امتناع تقسیم می شود به این معنا است که بررسی وجود، مقتضی نبود مانع و بود شرایط و ملاحظه مجموعه عوامل در وجود بودن و تحقق است .
تعریف علیت به ماهیت ایجاب و امکان از مقوله های فلسفی است البته در این تعاریف جریان علیت و دلالت نیز وجود دارد و با ملاحظه نسبت بین مفاهیم وجود، امکان، امتناع، جنس و فصل را به گونه ای تعریف می کنند که سلب شی عن نفسه بوجود نیاید در حقیقت شئون بداهت مفهوم اجمالی وجود را در مفهوم وجود بررسی می کنند و سلب علیت یا سلب اثر جود را در مقتضی، شرایط و موانع جستجو می نمایند .

ج - علیت موضوعی :

به معنای دستیابی به تئوری برای تصرف و ساخت موضوعات جدید 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 می کند در 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 .

سر مطلب آن است که در این مبنا به علیت مفهومی و تعریف بالاثار توجه می‌شود و از مکانیزم تغییرات غفلت‌شده و توجه به ماهیات بوده که به حسب تعدد موضوع تکرر پیدا می‌کنند، یعنی هر دو شی با ماهیت خاص و خصوصیات خودش وجود دارند و بقیه اشیا با ماهیات دیگر و خصوصیات خودشان وجود دارند و سخن از تغییر ماهیت به ماهیت جدید نبوده و علت ماهیات و خصوصیات آنها به نفس و ذات بازگشت می‌کند و آنها را از امور نفس‌الامریه می‌دانند. و علت ایجاد ماهیات را نیز به اصل هستی و فاعل هستی بر می‌گردانند یعنی کیفیت و خصوصیات از فعل فاعل نبوده زیرا ماهیات قبل و بعد از خلقت دارای ماهیت و فرمول خاص خود هستند و بعد از خلقت نمی‌تواند از آن خصوصیات تخلف کند. از اینرو علت فاعلی مربوط به اصل هستی و علت ایجاد بوده و ماهیت هم مبین علت صوری، علت غائی، و علت مادی است.

بنابراین اساس شناخت امور بعد از اصل هستی و از ماهیت به بعد بوده و تعریف بالاثار تحویل داده می‌شود. لذا اختلاف هویت به تغایر آثار بازگشت می‌نماید که اگر تغایر آثار در مرتبه ذات بر داشته شود، هیچ بیانی نمی‌تواند اعلام کند، ذات اساس در بیان خصوصیات بوده و مقوم ماهیات است و در صورت تمیز آنها می‌توان آنها را مقوم خصوصیت ماهیت در تشخیص معرفی نمود. یعنی مقومات در اصل پیدایش ماهیت موضوعیت ندارند، زیرا ماهیت در مرتبه ذات، وحدت داشته و بسیط است، از اینرو دستگاه شناسائی به آثار بوده و روش انتزاعی شارح چگونگی پیدایش تغییرات در هیچ سطحی نمی‌باشد. در دستگاه صوری بیان علت مفهومی و نظام استدلالی آنها با تکیه به فرض یک مفهوم بدیهی با روش سلب و ایجاب نسبت به یک مفهوم در رابطه با سایر مفاهیم مشخص می‌شود، یعنی خصوصیات وجود امکان، امتناع، وجوب از خصوصیات تحقق‌یافته که به تحلیل عقلی و از لوازم ماهیات ذهنی به دست می‌آیند و همه مفاهیم از امور ممکن می‌باشند و معنای بالغیر دارند و امور ممکن نمی‌توانند بالذات باشند.

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

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

اما نسبت به فلسفه چیستی بدلیل عدم ارائه طبقه بندی مواد و نظام مواد و عدم ملاحظه نسبت بین آنها دارای برهان ناقص و غیر قاعده مند است، بطور مثال اصالت وجودیها و اصالت ماهیت در حد اولیه اجمالی از درک هستی دارای وجه مشترک بوده اما در درک از لوازم بالاثار تخصصی

..... معرفت شناسی اصلاح شده

می باشد دچار اختلاف می گردند، یعنی هر کدام از جهت خاصی به مقدمات دیگری آغاز می کنند. بنابراین منطق صوری در قاعده مند کردن مواد دارای معیار صحت نمی باشد.

۴/۲- وجود دو عنوان حکایت و تطابق در تعریف علم بر اساس دستگاه انتزاعی

در تعریف علم چنین آمده است:

داری قدرت حکایت است و و حاکی و محکی، نحوه وجود واقعیتی هستند که حاکی و محکی حکایت می کند یعنی معلومی دارد که نسبت به آن عالمند لذا سه امر عالم، علم، معلوم را بنحو مستقل ملاحظه نمود وقتی حقیقت معلوم همان علم باشد و علم کیف نفسانی عالم باشد هر سه با هم متحدند. اگر بین عالم و علم دوئیت باشد غیبت حاصل شده و درکی صورت نمی گیرد از همین روست که اتحاد اینها در دایره نفس بوده و در وعاء ذهن معنا ندارد همچنین در رابطه با تطابق نیز می گویند:

علم مصداق نسبت به ماهیتی است که خصلت ماهیت علت تطابق آن به بقیه مصادیق دیگر در خارج می شود البته اشکالی را در قدیم به وجود ذهنی وارد نموده اند که آنچه که در علم تحقق دارد مصداقی از مقوله کیف بوده و ماهیات نمی توانند مرآت ماهیات دیگر باشند بلکه برای صورت ذهنیه نوعی شباهت قائل بودند که به تناسب نزدیک تر است و در آن تطابق نفی می شود اما مرحوم صدر المتألهین برای رفع اشکال و حل وجود ذهنی حمل اولی و شایع را در این موضع مطرح کرده اند.

پس تطابق علم با معلوم مانند الف ب است، تصور الف تصور ب تصور نسبت بین آنها عقل را بر آن می دارد که مطابقت یا عدم مطابقت این نسبت اتحادی تصور شده را با خارج بنگرد در قضیه موجب خارجیت و واقعی بودن این نسبت اتحادی را در ذهن تثبیت می کند و در قضیه سالبه خارجی نبودن و واقعی نبودن آنرا اثبات می کند.

بنابراین از مطالب گذشته می یابیم که علم وجه اشتراک و معلوم وجه اختلاف. علم نفس معلوم است بعینه 68 و همچنین ضروری و ذاتی بودن مقدمات این قاعده و اینکه تطابق فقط در کلیت مطرح است 69

۴/۳- جمع بندی تعریف علم در دستگاه انتزاعی

در این دستگاه که بر فلسفه بودن تاکید دارد وجود هستی را بعنوان یک ارتکاز عمومی و بدیهی بالاجمال و آن را حد اولیه دانسته که نیازمند به انتزاع و قدر مشترک گیری و تحلیل نمی باشد، اما به وسیله انتزاع از خارج و با در نظر گرفتن جهات مختلف حرکت سنجشی خود را در پیدایش مفاهیم ذهنی و کثرت مفاهیم ادامه می دهد، با تحلیل نظری و نسبت بین این مفاهیم بازگشت مفاهیم جدید به مفهوم بالاجمال بدیهی و عمومی وجود بوده که با نفی آن سلب شی عن نفسه پیش می آید، یعنی روش تعریف با حد تام و تعیین جنس (مشترک گیری) و تعیین فصل (تعیین

..... معرفت شناسی اصلاح شده

وجه اختلاف) با تکیه به سلب وایجاب و جریان قانون اندراج و برهان نظری است و از این رو بداهت مفهوم وجود تعریف تفصیلی پیدا می کند ،

یعنی ساختمان نظام مفاهیم ذهنی از موجودات ذهنی و موجودات خارجی در قالب حقیقت نوعیه و بوسیله جنس و فصل بوده که با ملاحظه نسبت این حقیقتها و سنجش بین آنها نسبت برقرار می شود و نظام درست می کند.

بنابراین تعریف علم به لوازم تمام گشته و به علیت مفهومی و آثار تکیه دارد از این جهت از بیان حقیقت و ذات ماهیت عاجز است . لذا علم حصولی بالآثار تعریف می گردد .

بدین لحاظ علمی که از معلومات خارجی حاصل می گردد به معنای دستیابی به جنس و فصلهای مختلف در سه سطح تاثیر ، اثر، آثار بوده که متکفل دسته بندی و آدرس بندی آثار است و در این منظور نیاز به هستی داشته و در غیر این صورت حد و حدود و ایجاد تناسب از بین می رود . از سوئی علمی که انسانها در آن حضور جدی دارند ، درک از مسئله چگونگی است و با داشتن فلسفه چگونگی تصرفات لازم را در طبیعت و جوامع انسانی انجام می دهد که دستگاه انتزاعی از بیان آن عاجز است .

در حرکت سنجشی بر مبنای قوم یعنی سیر تاثیر از شی و حرکت به طرف تاثیر گذاری یک شروع و یک ختم دارد که به قسم اول آن اطلاق علم می شود اخذ آثار و تاثرات در تعریف علم بعنوان شاخصه اصلی (بدانکه انسان را قواهی دار که است که در او منقش گردد صور اشیاء چنانچه در آینه) و حضور انسان در تکامل خودش موضوعا از تعریف انسان خارج میشود زیرا مرحله تاثیر گذاری در حرکت سنجشی از تعریف علم خارج می شود .

والسلام علی من تبع الهدی