

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

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

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

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

پیش نویس اولیه
پیرامون تحلیل نظام مند از
معرفت شناسی انتزاعی

نگرشی نو از کیفیت ساخت منطق صوری

<input type="checkbox"/>	کتاب اول: مبادی
<input checked="" type="checkbox"/>	کتاب دوم: مبانی
<input type="checkbox"/>	کتاب سوم: نتایج

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجت الاسلام و المسلمین صدوق

رساله‌ی تنظیمی از: علیرضا انجم شعاع

دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

● پیش‌نویس اولیه در جمع‌بندی مباحث کنترل الگوی تطبیقی
استنباط قاعده‌مند از شناخت‌شناسی منطق صوری

سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق
رساله‌ی تنظیمی از: علیرضا انجم‌شعاع
ویراستاران مفهومی: حجة الاسلام سید مهدی موسوی موشح
حجة الاسلام روح‌الله صدوق

چاپ: اوّل / آذر ۱۳۸۱

طرح جلد: سمیم

فهرست مطالب

پیشگفتار	۳
مقدمه	۱۵

بخش اول

فصل اول (ضرورت تحلیل پایگاه منطق صوری)	۲۴
۱- ضرورت تبیین پایگاه منطق در عام‌ترین سطح	۲۵
۱/۱- گام اول: اثبات نفس حرکت عقل	۲۷
۱/۲- گام دوم: ضرورت تبیین حالت و سنجش و و بررسی تغایر آن‌ها در	۲۸
پیدایش اولین حکم عقلانی	۲۸
۱/۲/۱- بررسی غفلت عرفا و فلاسفه در موضوع سنجش و حالت	۳۰
فصل دوم (ضرورت تبیین اولین حکم عقلانی در ساخت منطق صوری)	۳۲
۱- درک از هستی اولین حکم عقلانی (حکم عقل به گزاره‌ی «واقعیتی هست»)	۳۳
۱/۱- عناصر دخیل در شکل‌گیری گزاره، «واقعیتی هست»	۳۳
۱/۲- گزاره «واقعیتی هست» لازمه‌ی تقویم نسبت بین سنجش و حالت	۳۴
۱/۲/۱- حکم عقل به وجود واقعیت حاکم بر کلیه احکام عقلی	۴۲
۱/۳- نتیجه: تکیه ایجاد نسبت عقل به حالت در اولین حکم سنجشی عقل	۴۳
فصل سوم (مکانیزم ساخت پایگاه منطق صوری در سطح ملازمات عامه از طریق مسایل نه‌ایة الحکمة)	۴۵
۱- چگونگی انجام فعالیت مستند، در اثبات مطالب سطح اول	۴۶
مرحله اول (چگونگی ساخت اولین حکم عقلانی در منطق صوری)	۴۸
۱/۱- عناصر ضروری اولین حکم عقلانی (علم، یقین، واقعیت)	۴۹
۱/۱/۱- استنباط عناوین حالت و سنجش به عنوان مقدمات حکم اول عقل	۴۹

- ۱/۲ - نتیجه‌ی مقدمات حکم اول عقل ۵۰
- ۲ - درک از هستی (واقعیتی هست) اولین حکم عقلانی و پایگاه تحلیل از یقین منطقی ۵۰
- ۲/۱ - بررسی کیفیت یقین منطقی و تفاوت آن با یقین فلسفی ۵۱
- ۲/۱/۱ - یقین منطقی مبداء پیدایش نسبت و خروج موضوعی کلیه مواد تعلیقی فلسفی از آن ۵۲
- ۲/۲ - ایجاد نسبت عقل توسط اولین حکم عقلانی، پایگاه تحلیل از گزاره این‌همانی ۵۲
- ۲/۳ - تعریف موضوع منطقی بر اساس اولین حکم عقلانی ۵۲
- ۲/۳/۱ - ضرورت اتحاد ماده و صورت، موضوع علم منطقی در عام‌ترین سطح ۵۵
- مرحله دوم (چگونگی ساخت دومین حکم عقلانی در منطقی صوری) ۵۶
- ۳ - مقدمه ضروری در دومین حکم عقلانی (خطاپذیری علم و یقین) ۵۷
- ۳/۱ - نتیجه‌ی مقدمه‌ی دومین حکم عقل ۵۸
- ۴ - امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، دومین حکم عقلانی و پایگاه تحلیل از شک ۵۹
- ۵ - جمع‌بندی: حدّ عقلانیت ساخت منطقی صوری در سطح اول و لزوم تبدیل آن به سطح دوم ۶۰

بخش دوم

- ۱ - تفاوت سطح اول از بررسی حد منطقی صوری با سطح دوم از بررسی حد معقول منطقی صوری ۶۷
- ۲ - ضرورت تبیین حد معقول منطقی صوری در سطح خاص (ملازمات اندراجی) ۶۸
- ۲/۱ - ضرورت بیرونی: طرح بحث از طبقه‌بندی و جایگاه منطقی ۶۸
- ۲/۲ - ضرورت درونی: طرح بحث از مسایل درونی منطقی ۶۹
- فصل اول (مراحل پژوهش در ساخت حد معقول منطقی صوری) ۷۱
- ۱- پژوهش مبنایی در دو احتمال ۷۲
- ۱/۱ - احتمال اول: طرح بحث از موضوع فلسفه منطقیها ۷۲
- ۱/۲ - احتمال دوم: طرح مباحث آکادمیک ۷۲
- ۲- پژوهش کتابخانه‌ای (بانک اطلاعات) ۷۳
- ۳- پژوهش عملیاتی بر روی مسایل معرفت‌شناسی کتاب نه‌ایة الحکمة (احتمال مقبول) ۷۴
- ۳/۱ - چگونگی ساخت حد معقول از مسایل معرفت‌شناسی نه‌ایة الحکمة ۷۴

- ۳/۱/۱ - استخراج ۵ سر فصل کلی از فیش‌های نه‌ایة الحکمة ۷۵
- ۳/۱/۲ - اعمال مکانیزم وجه اشتراک و وجه اختلاف در ۵ سر فصل کلی ۷۵
- ۳/۱/۳ - نسبت سنجی بین عناوین ۳ گانه ۷۶
- ۳/۲ - توضیح اجمالی گزاره‌های بکار رفته و ساخت حد معقول بالمعنی الخاص (نسبت اندراجی) ۷۸
- ۳/۳ - مروری بر سیر عملیات دستیابی به گمانه حد معقول منطق صوری ۷۹
- ۲/۳/۱ - مرحله اول: اعمال مکانیزم وجه اشتراک‌گیری بر مسایل ۷۹
- ۲/۳/۲ - مرحله دوم: نسبت سنجی بین مسایل مشترک ۷۹
- ۲/۳/۳ - مرحله سوم: نسبت سنجی در بین عناوین و استنباط حد معقول در عام‌ترین سطح ۸۰
- ۲/۳/۴ - فیش‌های بکارگرفته شده در سیر عملیات دستیابی به حد معقول منطق صوری ۸۱
- ۳/۲/۵ - کیفیت تبدیل فیشها در سیر عملیات ۸۲
- ۳/۴ - مروری کوتاه بر نسبت اندراجی در منطق صوری ۸۴
- ۴ - ویژگیهای حد معقول منطق صوری در سطح خاص (اندراجی) ۸۵
- ۴/۱ - ویژگی اول: عقلانی بودن نسبت اندراجی ۸۵
- ۴/۲ - ویژگی دوم: تطابق و اندراج با واقع ۸۵
- ۴/۳ - ویژگی سوم: حضور علیت در نسبت اندراجی ۸۶
- فصل دوم (بررسی تفصیلی نسبت اندراجی از نقطه مختصات ماده‌سازی عقل) ۸۷
- ۱- ارکان ماده‌سازی عقل در جهت جریان نسبت اندراجی در منطق صوری ۸۸
- ۱/۱ - رکن اول در ماده‌سازی: بررسی ذاتیت، کلیت، ثبات در مفاهیم ۸۹
- ۱/۲ - رکن دوم در ماده‌سازی: ۹۰
- ۱/۲/۱ - مراحل تشکیل حیثیات انتزاعی ۹۰
- ۱/۲/۱/۱ - مرتبه حس ۹۱
- ۱/۲/۱/۲ - مرتبه خیال ۹۱
- ۱/۲/۱/۳ - مرتبه تعقل ۹۱
- ۱/۲/۲ - ضرورت ارائه پایگاه واحد برای مواد حضوری، حصولی، حسی ۹۲
- ۲ - بررسی رکن اول ماده‌سازی انتزاعی عقل ۹۳

- ۲/۱ - چگونگی شکل‌گیری حیثیات (مواد) ماهوی (ماهیت عینی، ماهیت ذهنی) ۹۵
- ۲/۱/۱ - چگونگی شکل‌گیری حیثیات غیر ماهوی (وجود، لا وجود، اوصاف منطقی) ۹۶
- ۲/۲ - نحوه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی: مفهوم وجود و امور ملحق به آن ۹۷
- ۲/۲/۱ - نحوه انتزاع مفهوم عدم ۹۸
- ۲/۳ - نحوه انتزاع مفاهیم ذهنی یا معقولات ثانوی منطقی ۹۹
- ۳ - خلاصه بحث ۹۹
- ۴ - بررسی رکن دوم ماده‌سازی انتزاعی عقل (ساخت مواد از طریق مسایل نه‌ایة الحکمة) ۱۰۲
- ۴/۱ - سطح ثبوتی: ذات مقدم بر ذاتی ۱۰۳
- ۴/۲ - سطح اثباتی: ذاتی مقدم بر ذات ۱۰۳
- ۴/۳ - فیشهای بکار رفته در دومین عملکرد ماده‌سازی، عقل ۱۰۵
- ۵ - مروری بر عملیات انتزاعی دستگاه منطقی صوری در تولید مواد (مکانیزم ذات و ذاتی) ۱۰۸
- ۵/۱ - جریان مکانیزم ذات و ذاتی در روش تعریف از اشیاء ۱۱۰
- ۵/۱/۱ - ارائه تعریف بالآثار بر اساس ماده‌سازی ذات و ذاتی ۱۱۰
- ۵/۲ - جریان مکانیزم ذات و ذاتی در روش استدلال در دستگاه انتزاعی ۱۱۱
- فصل سوم (بررسی تفصیلی نسبت اندارجی از نقطه مختصات صورت‌سازی عقل) ۱۱۲
- ۱ - بررسی اولین عملکرد صورت‌سازی انتزاعی عقل ۱۱۵
- ۱/۱ - کشف ضابطه هویت در صورت‌سازی ۱۱۵
- ۱/۲ - فیشهای بکار رفته در اولین عملکرد صورت‌سازی عقل ۱۱۶
- ۲ - بررسی مسئله حکم در منطق صوری ۱۱۹
- ۲/۱ - تصدیقی یا نفسانی بودن حکم ۱۱۹
- ۲/۲ - تبیین نسبت حکمیه در دستگاه انتزاعی ۱۱۹
- ۳ - چگونگی صورت‌بندی فضا یا در منطق صوری ۱۱۹
- ۳/۱ - نظریه اول: ۱۲۰
- ۳/۲ - نظریه دوم: ۱۲۰
- ۴ - بررسی دومین عملکرد صورت‌سازی انتزاعی عقل ۱۲۲

- ۴/۱ - ملاک وجه اشتراک و وجه اختلاف در حمل مفاهیم. ۱۲۲
- ۴/۲ - فیشهای بکاررفته در دومین عملکرد صورت‌سازی عقل. ۱۲۳
- ۵ - بررسی معیار صحت سنجش صورت قضایای عقلانی (هیأت تالیف). ۱۲۴
- ۵/۱ - بررسی هیأت تالیف قیاس. ۱۲۵
- ۵/۱/۱ - قواعد عمومی قیاسات اقترانی. ۱۲۶
- ۵/۲ - فیشهای بکاررفته در معیار سنجش هیأت تالیف نسبت اندراجی. ۱۲۷
- ۶ - تطبیق نسبت اندراجی بر سیر سنجشی متعارف (سیر از معلوم به مجهول). ۱۲۸
- ۷ - بررسی هیأت تالیف قیاسات اقترانی و استثنایی (احکام تعلیقی و تنجیزی). ۱۲۹
- ۸ - قطعی بودن حکم منطقی صوری بر اساس صورت قیاس شکل اول. ۱۳۰
- ۹ - بررسی معیار صحت سنجش مواد قضایای عقلانی (ماده و مقدمات قیاسات). ۱۳۱
- ۹/۱ - شروط مقدمات برهان (مواد). ۱۳۳
- ۱۰ - خاتمه بخش دوم. ۱۳۴

بخش سوم

- ۱- ضرورت حد معقول ساخت منطقی صوری در سطح سوم. ۱۳۹
- فصل اول (ضوابط ساخت صورت برهانی). ۱۴۳
- ۱- بررسی صورت قضایای برهانی از نقطه مختصات ماده‌سازی انتزاعی عقل. ۱۴۴
- ۱/۱ - ماده‌سازی انتزاعی عقل بر اساس دستگاه اصالت الوجود. ۱۴۴
- ۱/۱/۱ - آیا شیوه‌ی ماده‌سازی فلسفی نام است؟. ۱۴۵
- ۱/۱/۲ - آیا ماده‌سازی فلسفی برای دستگاه فلسفه پاسخگو است؟. ۱۴۶
- ۲ - چگونگی شکل‌گیری صورت قضایای منطقی. ۱۴۸
- ۲/۱ - تقسیم قضایای منطقی به حملیه و شرطیه. ۱۴۸
- ۲/۱/۱ - تقسیمات عام شرطیه و حملیه. ۱۴۸
- ۲/۱/۲ - تقسیمات خاص قضیه حملیه به اعتبارات ثلاثه. ۱۵۰
- ۲/۱/۳ - تقسیمات خاص قضیه شرطیه به اعتبارات ثلاثه. ۱۵۰

- ۳- بررسی منشأ پیدایش تقسیمات عام و خاص قضایای منطقی ۱۵۱
- ۳/۱- منشأ تقسیمات عام قضایای منطقی ۱۵۱
- ۳/۲- منشأ تقسیمات خاص قضایای منطقی ۱۵۲
- ۳/۳- تنظیم صورت و مواد قضایا بر اساس حکم امتناع و ارتفاع نقیضین و جریان علیّت مفهومی ۱۵۳
- ۴- بررسی منشأ پیدایش صورت برهان (نسبت اندراجی یقینی) ۱۵۴
- ۴/۱- حضور علیّت در مکانیزم ساخت صورت برهان ۱۵۵
- ۴/۲- عدم حضور علیّت در بعضی از صور استدلال (استقراء و تمثیل) ۱۵۸
- ۴/۲/۱- تعریف استقراء ۱۵۸
- ۴/۲/۲- استقراء ناقص ۱۵۸
- ۴/۳- تبیین تقسیم علیّت به مفهومی، ماهوی، موضوعی ۱۵۹
- ۴/۳/۱- علیّت مفهومی ۱۵۹
- ۴/۳/۲- علیّت ماهوی ۱۶۰
- ۴/۳/۳- علیّت موضوعی ۱۶۰
- فصل دوم (ضوابط ساخت مواد برهانی) ۱۶۲
- ۱- تبیین دو ماده‌ی تطابقی و تطبیقی در منطق صوری ۱۶۴
- ۱/۱- بررسی سه متغیر اصلی در تبیین مواد برهانی ۱۶۵
- ۱/۲- تبیین ماده تطابقی در قالب مثال (ماده شکلی یا «خصوصیت معقول») ۱۶۶
- ۱/۳- ضرورت تفکیک مواد تطابقی و مواد تطبیقی در مواد برهان ۱۶۸
- ۲- ویژگی‌های ماده تطابقی («خصوصیت معقول») ۱۶۹
- ۳- تبیین قضایای برهانی بر اساس مواد تطابقی منطق صوری ۱۷۱
- ۴- بررسی خصوصیات مواد برهانی از حیث مطابقت و عدم مطابقت ۱۷۲
- ۴/۱- تعریف مطابقت ۱۷۲
- ۴/۲- خواص مطابقت ۱۷۳
- فصل سوم (معیار بازشناسی مواد تطابقی قضایا) ۱۷۵
- ۱- جریان مواد تطابقی بر اساس مکانیزم علیّت ۱۷۶

- ۱/۱ - حاکمیت موادّ تطابقی بر جریان یقین ۱۷۷
- پیوست اول ۱۸۴
- ۱ - مبانی علامه در مبحث کاشفیت علم و معلوم ۱۸۴
- ۲ - بررسی مبحث کاشفیت علم در معرفت‌شناسی ۱۸۶
- ۲/۱ - تبیین علم به کشف بر اساس مبنای اصالت‌الماهیه ۱۸۶
- ۲/۱/۱ - عجز از برقراری ارتباط فهم با خارج ۱۸۷
- ۲/۱/۲ - خلط بین حمل اولی و حمل شایع در صورت ذهنی ۱۸۷
- ۲/۱/۳ - عدم ارائه‌ی تحلیل صحیح از رابطه‌ی فهم و خارج ۱۸۹
- ۲/۱/۴ - ماهیت بودن صورت ذهنی به حمل اولی و عدم ارتباط آن با ماهیت خارجی ۱۹۰
- ۲/۱/۵ - اشکال دوم: ناسازگاری این تحلیل با نظام علت و معلول ۱۹۱
- ۲/۱/۵/۱ - احتمال اول: دخیل بودن خصوصیات مدرک در نحوه ادراک ۱۹۱
- ۲/۱/۵/۱/۱ - تعطیل شدن قانون علیت در صورت تأثیر خصوصیات مدرک در نحوه‌ی ادراک ۱۹۲
- ۲/۱/۵/۲ - احتمال دوم: دخیل بودن خصوصیات مدرک در نحوه‌ی ادراک به معنای خاص نسبت ۱۹۲
- ۲/۱/۶ - ناسازگاری تعریف علم به کشف با نسبت در علم ۱۹۳
- ۲/۱/۶/۱ - معنای اول از نسبت (تفاوت کئی درک‌ها) ۱۹۳
- ۲/۱/۶/۲ - معنای دوم: نسبت به معنای تفاوت کیفی ادراک‌ها ۱۹۴
- ۲/۱/۷ - احتمال سوم: برابری مدرک‌ها در قوه‌ی عاقله و برابری درک‌ها نسبت به خارج ۱۹۵
- ۲/۱/۷/۱ - اشکال اول: مبتنی بودن این تحلیل بر مبنای اصالت‌ماهیت ۱۹۶
- ۲/۱/۷/۲ - اشکال دوم: دخیل بودن خصوصیات مدرک واحد در نحوه ادراک ۱۹۷
- ۳ - خلاصه‌ی اشکالات وارده بر نظریه‌ی کشف ۱۹۸
- پیوست دوم ۲۰۵
- ۱ - بالآثار بودن جریان علیت مفهومی و موضوعی در دستگاه شناخت‌شناسی منطق صوری ۲۰۶
- ۲ - تعریف منطقی علم در دیدگاه انتزاعی ۲۰۸
- ۲/۱ - وجود دو عنوان حکایت و تطابق در تعریف علم بنا بر مبنای قوم ۲۱۰
- پیوست سوم ۲۳۵

پیشگفتار

اولین نکته‌ای که در مورد جریان تعبد و پذیرش دعوت انبیاء به ذهن می‌رسد این است که عقل در حرکت خود ابتدا باید تسلیم شده و تعجیز نسبت به کلمات ایشان داشته باشد و این تسلیم بودن به معنای حاکم شدن بندگی خدای متعال بر جهت سنجش می‌باشد. هرگاه اطلاق از فهم برداشته شده و عقل تسلیم ایشان گردد، موضوع عمل سنجش از طریق قوه عقل برای برقراری ارتباط عقل با خود و غیر خود مطرح می‌شود.

بر این اساس سنجش، واسطه بین فهم انسان و حقائق می‌گردد، و از آن جا که خطا در آن راه دارد و برای به حداقل رساندن خطای در فهم، باید آن را قاعده‌مند نمود. برای تشخیص صحت حرکت عقلانی لازم است، ادراک خطاپذیر از ادراک خطا ناپذیر تبعیت نماید و این بمعنای جریان

تعبد در نفس حرکت سنجشی عقل و دلالت آن می‌باشد. (البته این نکته قابل ذکر است که ما در این رساله به طرح این مبنا نخواهیم پرداخت بلکه از زاویه بحث متعارف در معرفت‌شناسی به ارزیابی و تحلیل و حرکت عقلانی در منطق صوری می‌پردازیم) اصطلاح دلالت به معنای هدایت‌شدن از طریق استدلال صحیح است، اما معمولاً برای انواع استدلال، معیارهای مختلفی در معنای صحت ارائه می‌شود، که در فرهنگ شرق و غرب برای معقولیت یا قوه تعقل، شاخصه‌هایی به رسمیت شناخته شده است. یکی از معانی و موارد معقولیت، معقولیت مبتنی بر مطابقت با قوانین منطق انتزاعی قیاسی است. بنابراین شیوه معقولیت استنتاج اندراجی «خیابانها خیس‌اند» از دو مقدمه «باران می‌بارد» و «اگر باران ببارد، خیابانها خیس می‌شوند، (از طریق قانون وضع مقدم) معقول خواهد بود، در حالی که استنتاج خیابانها خیس نیستند از همان مقدمات، نامعقول است. اما محدوده و بُرد دقیق چنین قانونهایی مورد اختلاف و قابل تأمل می‌باشد؛ مثلاً می‌توان این تلقی را از منطق قیاسی داشت که نه تنها شامل قوانینی در مورد استنتاجات متکی بر ادات گزاره‌ای مانند (اگر و یا) و همچنین سورهائی همچون (بعض و همه) است، بلکه شامل قوانینی درباره استنتاجات متکی بر جهت‌هایی همچون (امکان و ضرورت) نیز می‌باشد و یا آن‌که خاصیت عقلانیت منطق قیاسی حاکم بر کلیه مواد و صورتها باشد (بررسی این حد از عقلانیت مورد پژوهش و تأمل این رساله می‌باشد) اما شکل‌های دیگری را که در مورد

عقلانیت مطرح است و در فرصتهای آتی به بررسی آنها خواهیم پرداخت از این قرار می باشد:

- ۱- عقلانیت متکی بر استنتاجات ریاضی
- ۲- عقلانیت متکی بر معانی کلمات نه واژگان منطقی و ریاضی
- ۳- عقلانیت متکی بر استقراءهای توسعه‌ی *ampliative*
- ۴- معقولیت متکی بر تخمینهای صحیح احتمال ریاضی
- ۵- معقولیت متکی بر استنتاجهایی که از یک تعمیم مبتنی بر واقعیت به دست می آیند.

۶- معقولیت متکی بر عمل و اهداف و اعمال عامل

۷- معقولیت متکی بر عمل از پایگاه ارتباطی زبان و هرمنوتیک

در هر صورت اگر پایگاه معقولیت تبیین نگردد، نمی توان در عمل بر سنجش قاعده مند حرکت نمود؛ و در اینصورت ادراکات و مفاهیم قدرت انتقال خود را از دست می دهد و ممکن است دچار انفعال گردد. زیرا که قاعده مند نمودن معقولیت به معنای زباندار نمودن اصل فهم و در نتیجه قاعده مند کردن تفاهم خواهد بود و پس از این مرحله، زبان ارتباطی مناسب با آن سطح از معقولیت ایجاد می گردد. اینکه در جامعه یک مطلب از یک حیث و از یک جهت به اثبات برسد، و همان مطلب از حیث و جهت دیگر نقض گردد، و برآیند آن، عدم هماهنگی معقولیت در درون نظام فکری می باشد.

الان در وضعیت فرهنگی جامعه اسلامی، شاهد یک سردرگمی در

رابطه با ارتباط بین اعتقادات و عمل هستیم و اگر این رابطه متکی بر یک معقولیت جامع در هماهنگی پژوهشها و تفاهم بین فرهنگ حوزه و فرهنگ دانشگاه تبیین نگردد، زمینه انحطاط و انحراف بیشتری در جامعه پدید آمده و رفته رفته اصل وحدت کلمه نظام بخاطر می‌افتد. در چنین شرایطی ایجاب می‌نماید که متفکرین حوزه و دانشگاه با تلاشی عمیق حرکت نموده و نظام فکری مدون و متناسب با سطوح مختلف جامعه را ارائه نمایند. آنچه را که در این رساله از نظر خواهید گذراند یک تجربه عملی پیرامون مباحث معرفت‌شناسی موجود می‌باشد. ضرورت این فعالیت برخاسته از تلاشهای چندین ساله و متممادی مرحوم حضرت آیه‌الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی رحمته‌الله در زمینه مباحث بنیادین و روندی را که در پژوهشهای تطبیقی مطرح گردیده است، می‌باشد. موضوع و مراحل پژوهشهای دفتر فرهنگستان علوم اسلامی زیر نظر حجت الاسلام و المسلمین سید محمد مهدی میرباقری مسئول دفتر فرهنگستان علوم اسلامی و حجج اسلام مسعود صدوق و علیرضا پیروزمند در حال انجام و پیگیری در بخشهای مختلف می‌باشد.

گزارش فعالیتها در عرصه پژوهش‌های تطبیقی در موضوع شناخت‌شناسی پژوهش تطبیقی برای هماهنگی با بخش فرهنگ تخصصی باید در سه موضوع «روش، فلسفه و مصداق» پی‌گیری شود تا نظام فکری مطلوب ارائه گردد.

بر این اساس بعد از رحلت بنیانگذار چگونگی اسلامی شدن مهندسی توسعه نظام ولایت اجتماعی، حضرت آیه‌الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی پژوهش‌های تطبیقی^۱ را از حوزه‌ی فرهنگ نظر و فعالیتها را در سه مرحله اصلی و فعالیت مقدماتی آغاز نمودیم.

فعالیت‌های مقدماتی

«فعالیت مقدماتی» بر روی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مرحوم علامه حضرت آیه‌الله سید محمد حسین طباطبایی انجام گرفت؛ زیرا این کتاب بالاترین توانمندی علمی فرهنگ حوزه‌ها را در برخورد با هجمه‌ی افکار التقاطی و الحادی در چند دهه‌ی اخیر داشته است.

این کتاب دارای دو بخش فلسفی و معرفت‌شناسی است و بخش معرفت‌شناسی آن به دو بخش ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری تقسیم می‌گردد. حاصل تطبیق در این بخش تفکیک پژوهش‌های تأسیسی حضرت استاد^{علیه السلام} پیرامون فلسفه و روش از یکدیگر بود و بدنبال آن به تطبیق نقد و نقض‌های فرمایشات حضرت استاد^{علیه السلام} با متن اصول فلسفه و روش رئالیسم پرداخته و سپس دو جدول مستقل در موضوع فلسفه و روش

۱. پژوهش‌های تطبیقی باید با وجود مقدمات مالی، اطلاعاتی، ابزاری و نیروی انسانی متخصص در هر بخش انجام گیرد، لذا با محدودیت موجود در دفتر فرهنگستان علوم اسلامی با کنترل و تست الگوی پژوهش‌های تطبیقی فعالیت‌ها آغاز شده است.

روش تطبیقی تنظیم گردید. ۶۰ نوار تحلیلی دستاورد کمی بخش فعالیت مقدماتی می باشد.

فعالیت مرحله‌ی اول

«فعالیت مرحله‌ی اول» در نسبت به کتاب نه‌ایة الحکمة مرحوم علامه طباطبایی انجام گرفت زیرا مقبولیت علمی آن در حوزه‌ها بعنوان خلاصه‌الاسفار مطرح است. در این مرحله، فعالیت بنحو قاعده‌مند و با استفاده از بعضی دسته‌بندی‌های حضرت استاد رحمته‌الله آغاز گردید؛ (تجزیه ادبی، تجزیه منطقی، تجزیه فرهنگی).

بعد از تفکیک مباحث روشی از فلسفی تجزیه منطقی^۱ را بوسیله فهرست نه‌ایة الحکمة بر مبنای قوم براساس سه دسته:

۱- نظام برهان

۲- نظام تعاریف

۳- نظام تقسیمات

انجام داده و با طبقه بندی اندراجی بر روی عناوین استخراجی، سعی شد به عناوین اصلی دست پیدا کرده و با نسبت سنجی بین آنها حد اولیه یا مبنای منطقی صوری را بدست آوریم. سپس به تحلیل سرفصلهای «اصلی، فرعی و تبعی» منطقی پرداخته و بعضی از مباحث نیز پالایش

۱. به دلیل محدودیت در مقادورات و تست الگو، تطبیق را به تجزیه‌ی منطقی محدود نموده‌ایم.

شدند. بر این اساس نظام سؤالات مطروحه از طرف منطق نظام ولایت بر ادعای‌های منطق صوری مانند «تطابق»، «کشف»، «حکایت» و... بسیاری از امور دیگر واضح گردید.

حاصل این مرحله از پژوهش کتابخانه‌ای تحلیل رفتاری از کیفیت ساخت مبنا در منطق صوری بود که در سه سطح ذیل ارائه گردید.

۱- ملازمات عامه یا سنجش فی‌الجمله در برقراری نسبت عام (یقین)

۲- ملازمات خاصه یا سنجش اندراجی در برقراری نسبت هوهویت

(تقابل)

۳- ملازمات آخص یا سنجش برهانی در برقراری نسبت قیاسی

(برهان)

فعالیت مرحله‌ی دوم

در مرحله دوم، فعالیت کتابخانه‌ای را بر روی «کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم» انجام دادیم. تجزیه مطالب، عنوان‌گذاری مطالب و دسته‌بندی موضوعی آن‌ها (اصلی، فرعی، تبعی) انجام گرفت. سپس عناوین آن در الگوی نظام مقایسه در سه سرفصل اصلی «مبادی، مبانی، نتایج» از بخش فلسفه روش تحقیق منحل گردید.

محصول کیفی این بخش نظام یافتن ساخت منطق صوری در سه سرفصل ذیل می‌باشد.

۱- مبادی:

۱ - ضرورت عمل: جلوگیری از انکار واقعیت در برخورد با

سوفسطایی

۲ - ضرورت نظر: جلوگیری از خطا در حرکت سنجشی عقلانی

انتزاعی

۳ - ضرورت توسعه: طبقه‌بندی اطلاعات برای بالا بردن حوزه‌ی

اختیارات

۲ - مبانی:

۱ - حد عام: سنجش در برقراری نسبت عام

۲ - حد خاص: سنجش خاص در برقراری نسبت اندراجی

۳ - حد کیفی: سنجش اخص در برقراری نسبت برهانی

۳ - نتایج:

۱ - کارآمدی در جدل ۱: اسکات خصم

۲ - کارآمدی در تفاهم ۲: الزام دوست

۳ - کارآمدی در فهم ۳: اقناع نفس

فعالیت مرحله‌ی سوم

در فعالیت مرحله سوم سعی شد برای تفاهم با مخاطبین در حوزه‌ها و

متخصصین فن معرفت‌شناسی برنامه‌ی ارتباط تنظیم گردد.

لذا سه منبع:

۱ - اصول فلسفه و روش رئالیسم: مرحوم علامه آیه‌الله

سید محمد حسین طباطبایی همراه با پاورقی شهید آیه‌الله مرتضی مطهری

۲- نهاية الحکمة: مرحوم علامه آیه‌الله سید محمد حسین طباطبایی

۳- اللمعات المشرقیة: فیلسوف و نابغه دهر مرحوم ملاصدرا

گزینش شده و برنامه‌ی نوشتاری و الگوی تدوین مباحث را از عناوین عام و اسم‌گذاری در هر سه منبع شروع کرده و سپس به نقد فهرست‌ها پرداخته‌ایم. در گام اول با بهینه‌ی عنوان منطق، «فلسفه دلالت» را بعنوان موضوع منطق به اثبات رسانده و سپس به نقد و نقض فهرست‌های منبع‌های یاد شده پرداخته و فهرست استنباط شده در مرحله دوم را به اثبات رساندیم.

در مرحله اول پژوهش‌های کتابخانه‌ای آغاز گردید. تأمین منابع در محور معرفت‌شناسی با محدودیت مقدرات به کتب اصول فلسفه و روش رئالیسم، نهاية الحکمة و بعضی از کتابهای منطقی قدما (اللمعات المشرقیة، رهبر خرد، منطق صوری (دکتر خونساری)، المنطق (مرحوم مظفر) و... اکتفا شد و تئوری جدید پژوهش‌های تطبیقی تست و کنترل گردید، (مراحل فعالیت در پیوست رساله ذکر گردیده است) رساله حاضر برگرفته^۱ و که در طی یک روند تطبیقی و تحلیلی در بخش مبانی منطق صوری شکل یافته است و سایر بخشها در مراحل تحقیقات

۱. از دفت‌های ژرف و عمیق استاد فرزانه حضرت آیه‌الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی رحمته‌معلی در موضوع معرفت‌شناسی حاکم بر فرهنگ حوزه و تطبیق‌های ساختاری انجام گرفته توسط حجة الاسلام و المسلمین صدوق، می‌باشد.

صوری شکل یافته است و سایر بخشها در مراحل تحقیقات معرفت‌شناسی (در سطوح تحلیلی و میدانی) در حال مطالعه و تأمل بیشتر می‌باشد.

این رساله در سه بخش و ۹ فصل و دو پیوست برای ضرورت نمایشگاه تنظیم گردیده است. این پژوهش در طول ۲ سال متمادی ادامه یافته و مراحل پایانی ان‌شاء‌الله ۳ سال دیگر ادامه خواهد داشت. در این جا از سایر همکاران ارجمند، جناب حجة الاسلام سید مهدی موسوی موشح و حجة الاسلام روح‌الله صدوق که در تنظیم این رساله و سایر مراحل پژوهش همکاری نموده‌اند، تشکر و قدردانی می‌نمایم.

مقدمه

ساخت منطق صوری و تحلیل حدّ عقلانیت و مکانیزم معرفت‌شناسی آن در سطوح مختلفی قابلیت بررسی دارد. دستاوردی را که از این سلسله مباحث خواهید داشت، پاسخ به سوالات ذیل است.

منطق در بین علوم از چه جایگاهی برخوردار است؟
شالوده و بنیانهای منطق براساس چه اصول و قواعدی شکل یافته است؟

آیا برای فهمیدن خاستگاه منطق، قواعد و ابزارهای موجود کافی است یا خیر؟

آیا معرفت‌شناسی موجود توان تحلیل از پایگاه منطقی خود را دارد یا خیر؟ اساساً ابزار معرفت‌شناسی موجود توان تحلیل از ساختار، مسایل و

مبادی خود را دارد یا خیر؟ آیا امکان تحلیل جدید از معرفت‌شناسی موجود وجود دارد؟ و اگر امکان دارد، در چند سطح و به چه میزان، تغییرات و ضرائب، این امکان فراهم است؟ چگونه میتوان طرحی از معرفت‌شناسی موجود را تدوین نمود، بدون آنکه خلطی در مباحث منطق و فلسفه صورت گیرد؟

در هر صورت، ما در این دوره (مرحله اول از پژوهش کتابخانه‌ای) به دنبال تبیین چگونگی و نوع افعال عقل در نگرش انتزاعی بوده تا با کنکاش در نسبت‌های عقل در منطق صوری، حد و حدود عقلانیت این روش را تحلیل استدلالی نماییم و در نهایت کلیه طبقه‌بندیها و احکام منطق صوری براساس آن حد معقول تبیین گردد. برای آنکه بتوان به این منظور دست یافت، ناگزیر از طرح سه پارامتر اساسی در سه سطح می‌باشیم.

سطح اول:

شامل مباحث سنجش عام (ملازمات عامه) بوده که در آن بحث تناقض و یقین منطقی (نسبت بین بود و نبود) مورد بررسی قرار گرفته و در آن اولین گام‌های تفکر پیرامون معرفت‌شناسی منطق صوری را از نظر خواهید گذرانند.

سطح دوم:

شامل مباحث سنجش اندراجی (قیاسی) بوده و در آن کیفیت حمل (هوهویت) و یقین فلسفی (کیفیات مقید به نسبت بود نبود) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

سطح سوم:

شامل مباحث سنجش برهانی بوده که در آن ماده قیاس اندراجی و یقین موضوعی مورد بررسی قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر برای ساخته شدن دستگاه منطق صوری باید سه مرحله متوالی طی شود:

۱- ابتدا عقل برای اصل هستی حکم می‌نماید یعنی بداهت نفس حرکت عقل و اولین حکم سنجشی (اجتماع و ارتفاع نقیضین) به اصل واقعیت باز می‌گردد. بنابراین حرکت عقل در این سطح با «حکم داشتن» و «حکم نداشتن» («یقین و شک» در «بود و نبود» یعنی قیاسات عام) آغاز می‌شود. (که نتیجه این حکم داشتن و نداشتن اثبات کننده، حرکت عقل از نسبت بین سنجش و حالت می‌باشد)

واضحتر آنکه در این سطح، عقل می‌بایستی یقین و شک (که پایگاه احکام اولیه و زیر ساخت نفس سنجش می‌باشند) را تمام نماید.

۲- در این مرحله عقل بایستی پس از اثبات قیاسات عام، حمل و هوهویت را که در آن وحدت حیثیت و نسبت بین موضوع و محمول

است، را تمام نماید.

۳- پس از اثبات دو مرحله قبل اکنون عقل می‌بایستی مواد و صورتی را که در دو مرحله گذشته به اثبات رسانیده است را ترکیب نموده و از آن‌ها برهان بسازد.

محتوی این رساله پیرامون بررسی مبانی منطق صوری در قالب سطوح مختلف، (به عنوان یک ابزار معرفت‌شناسی) است. در این مطالعه، منطق صوری از زاویه کلیه زیر ساختها، احکام، دسته بندی‌ها، تعاریف و در یک کلام آنچه بعنوان مبانی منطق (اعم از فلسفه منطق) محسوب می‌گردد، مورد تعمق قرار گرفته و دارای ویژگی‌های از قرار ذیل می‌باشد:

۱- عام‌ترین مفاهیمی که می‌توان از زاویه آن‌ها منطق را مورد تأمل قرار داد، چیست؟

۲- آیا می‌توان براساس آن مفاهیم منطق صوری را مجدد ساخت؟

۳- جایگاه مفاهیمی مانند علم، یقین، شک، حکم، تعریف، تقسیم، برهان، تطابق و صدها مفهوم دیگر در تفکر منطق انتزاعی چگونه است؟

۴- آیا می‌توان از نقطه مختصات یک فعالیت تطبیقی در کتابهای مانند نه‌ایة الحکمة و اصول فلسفه و روش رئالیسم و تعدادی کتاب پیرامون علم منطق، موادی را استخراج نمود و سپس براساس آن مواد، تفکر و عقلانیت مبتنی بر منطق صوری را مجدد ساماندهی نمود؟

۵- بنابراین پس از ساخته شدن زیر بنای منطق صوری براساس

شاخصه کتابخانه‌ای (مستند) سایر موارد درونی علم منطق (در حد نیاز) مورد ارزیابی و دقت قرار می‌گیرد.

۶- تفکیک عقلانیت منطق صوری و اثبات ضرورت ملاحظه لوازم آن در سطوح سه گانه (ملازمات عامه، ملازمات خاص، ملازمات اخص)

۷- تبیین جایگاه و تحدید حدود، مسایل و موارد منطق صوری بر اساس ملازمات سه گانه

۸- چگونگی سیر از مبنا به سمت مسایل و بالعکس در سه سطح

۹- اثبات اجمالی خلاء و ناهنجاری در ساختار منطق صوری

۱۰- تبیین خاصیت عقلانیت مبتنی بر منطق صوری و اثبات ضروری بودن آن در انجام محاسبات انتزاعی

۱۱- ضرورت عقلانیت منطق صوری در تبیین موضوع منطق و طبقه بندی موضوعات آن

۱۲- تبیین ارتباط معقولیت منطق صوری با سایر علوم

من الله التوفيق و عليه التكلان

علیرضا انجم شعاع

بخش اول

بررسی حدّ معقول ساخت

منطق صوری

در سطح ملازمات عامه یا سنجش اجمالی

(برقراری نسبت بود و نبود)

فصل اول:

ضرورت تحلیل پایگاه منطق صوری

۱- ضرورت تبیین پایگاه منطق در عام‌ترین سطح

هدفی را که در این بخش دنبال خواهیم نمود این است که آیا پایگاه منطق به بداهتها بازگشت می‌کند و یا این امر خود نیز قابل تحلیل است، ملاحظه دقیق نسبت بین حالت و سنجش پاسخ به این هدف است. آیا اساساً ملاحظه این نسبت لازم است یا خیر؟ و چه لزومی به طرح حالت در کنار سنجش وجود دارد؟ مطلبی است که در طول بحث به آن خواهیم پرداخت.

و همچنین، چگونه حکمی در عقل شکل می‌گیرد و اگر حکمی تحقق یابد با چه ابزاری کنترل می‌شود؟ آیا منطق در حالت، پایگاهی دارد یا خیر؟ آیا معیاری برای کنترل شک از یقین وجود دارد؟ گزاره «سلب شیء عن نفسه» یعنی چه؟ چه عواملی موجب «سلب شیء عن نفسه» می‌شود؟ پس در مجموع هدف ما از بخش اول این خواهد بود که نسبت

بین حالت و سنجش (به عنوان دو متغیر مهم) ملاحظه شده تا هم جریان از حالت به سنجش (طریقه حکم نمودن) و هم بالعکس (احکام تخیلی که عقل می‌دهد) تبیین گردد. جمع‌بندی هدف فوق بطور خلاصه و فشرده عبارت است از:

اولاً: چگونه میتوان نگرشی فراگیر نسبت به این دو متغیر داشت و ارتباط این دو با یکدیگر چیست؟

ثانیاً: اینکه چگونه حالت در سنجش و بالعکس جریان یافته و همدیگر را متأثر می‌نمایند.

ثالثاً: جریان حالت به سنجش و بالعکس را به چه نحو بوسیله عقل کنترل می‌شود؟

رابعاً: پایگاه معقولیت فعالیت عقل چیست؟

لذا پیش از آنکه هر نوع حکمی از جانب عقل صادر شود، عقل از مبانی حرکت و فعالیت خود تحلیل داشته و این تحلیلها را، مبنای ساختارسازی و شکل‌بندی دستگاه فکری خود قرار می‌دهد.

بنابراین سوال اساسی این است که، آیا اولین حکم عقلانی، حکم به وجود و عدم است؟ یا آنکه همین حکم به وجود و عدم متأثر از احکام دیگری است که عقل ابتدا، نسبت به آنها قضاوت داشته و سپس سایر احکام از آن حکم اولیه سرچشمه می‌گیرد؟

آیا اولین پایگاه معرفت شناسانه قضایای بدیهی هستند؟ آیا پایگاه معرفت‌شناسی در «علم فلسفه» قرار دارد؟ و یا آنکه سؤالات طرح شده بر هر دو علم منطق و فلسفه حاکم می‌باشد؟ خلاصه اینکه آیا پایگاه تحلیلی منطق، شک است یا یقین؟ وجود است یا عدم؟ بداهت است یا

فطرت و شهود؟ در توضیح این سطح ناگزیر به طرح چندین گام اساسی هستیم.

۱/۱ - گام اول: اثبات نفس حرکت عقل

مجموعه دستگاه ادراکی ما اعمال گوناگونی انجام می‌دهد که همگی آن‌ها، معرف این مطلب است که، عقل انسانی فعالیت داشته و بستر فعالیت آن جدای از حرکت آن نیست.

منظور از تحرک عقل مقوله‌ی فلسفی آن نمی‌باشد و بدون آن‌که وارد تعریف مقوله عقل در فلسفه یا مباحث روانشناسی ذهن شویم، باید تعریف عام و صحیحی از حرکت اجمالی عقل ارائه کرد که قابلیت مفاهمه با غیر را داشته باشد.

بلکه ما از مجموعه افعال و رفتارهایی که عقل انجام می‌دهد به این نکته منتقل می‌شویم که هویت و تشخیص عقل، در ایجاد نمودن افعالی است که از حقیقت عقل محقق گردیده است.

افعالی از قبیل: «تهیه صور جزئی»، «نگهداری»، «یادآوری»، «تجربید»، «تعمیم»، «مقایسه»، «تجزیه»، «ترکیب»، «حکم» و «استدلال»، همگی این افعال، مبین حرکت عقل می‌باشند.

بنابراین عام‌ترین تعریف از حرکت عقل براساس فعل عقلانی می‌باشد، و آن این است: عقل دارای محاسبه و سنجش بوده و در سنجش خود ایجاد نسبت می‌نماید. بنابراین حرکت عقل به ایجاد نسبت تعریف می‌شود.

از این رو مطلب مهم در گام اول این است که:

۱- سنجش چیست؟

۲- ایجاد نسبت چیست؟

۳- پایگاه پیدایش این نسبت وابسته به چه عناصری می‌باشد؟

۴- چه احکامی از این نسبت صادر می‌گردد؟

۵- و در نهایت ایجاد نسبت چه فایده‌ای در تحلیل حد عقلانیت منطق

صوری خواهد داشت؟

برای پاسخ به سوالات فوق باید سایر اجزاء و عوامل دیگر که حرکت

عقل وابسته به آن‌ها می‌باشد را شناسائی و تبیین نمود.

۱/۲- گام دوم: ضرورت تبیین حالت و سنجش و و بررسی تغایر آن‌ها در

پیدایش اولین حکم عقلانی

پس از آن‌که حرکت عقل را در عام‌ترین سطح خود به سنجش و ایجاد

و برقراری نسبت تعریف نمودیم حال به بررسی اعمال و افعالی را که

عقل انجام می‌دهد می‌پردازیم.

یکی از اعمال مخصوص عقل مقایسه و سنجش می‌باشد. مرحوم

استاد حضرت آیه‌الله مطهری^۱ در این باره می‌فرمایند:

آنچه که مسلم است اینکه عمل سنجش پس از عمل تخیل و پس

از سپردن حداقل دو صورت به قوه حافظه انجام می‌گیرد ذهن در

اثرسنجش، قدرت دارد که هر دو چیز را با یکدیگر بسنجد و تطبیق

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله پنجم، ص ۲۰۱

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 می‌کنیم، ذهن بلاواسطه حکم ایجاب و سلبی می‌نماید، یعنی حکم آن احتیاجی به حد وسط ندارد.

حال سوال این است که قوه سنجش باملاحظه چه عنصر دیگری اعمال نفوذ می‌نماید؟ و در پاسخ می‌گوییم: عقل ابتدا تحت تأثیر منشأهای خاصی متأثر می‌گردد که از خواص آن مناشیء کشش بوده و خاصیتاً با سنجش متفاوت هستند. ما به این نحوه تأثرات (که از خاصیت کشش برخوردار می‌باشند) حالت می‌گوییم.

حالات یا یقینی هستند و یا مشکوک است.

یقین ناظر به حالت روانی بوده و شخص اعتقاد جزمی و صد در صد دارد. اما شک حالت بی‌اعتقادی و عدم حکم است.

اصولاً نداشتن حالت 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 می‌گردد.

بنابراین بدون حالت، سنجش غیر ممکن بوده و تغایر آنها در این است که در سنجش، کیفیت اصالت دارد، اما در حالت کشش و تعلق اصل می‌باشد.

مرحوم حضرت حجت الاسلام و المسلمین حسینی علیه السلام می‌فرمایند^۱:

از این مرحله (نسبت سنجش و حالت) است که حیطة فهم

سنجشی معلق بر حالت یقین می‌باشد و زمانی که تعلیق (حالت) و

آنچه که معلق بر آن است (فهم) محقق گردد، حکم نیز جریان می‌یابد.

مسئلاً اگر نسبت‌های تعلیقی هنگام تحقق شرط، محقق نشوند، نسبت نیز بر

قرار نمی‌گردد. پس حکم نیز حتماً در ارتباط بین سنجش و حالت محقق می‌شود، چرا که حکم بدون حالت ممکن نیست و حالت هم بدون سنجش، دارای حکم و تحلیل و نسبت نمی‌باشد. مفروض این است که اساساً سنجش در عام‌ترین سطح خود ناظر به نسبت‌های بود و نبود است و ادراک از این نسبت بدون حالت غیر ممکن است. در مطالب آینده خواهیم گفت که ملاحظه نسبت بین سنجش و حالت، اولین حکم را نتیجه خواهد داد.

۱/۲/۱- بررسی غفلت عُرفا و فلاسفه در موضوع سنجش و حالت

مطلب دیگری که بعنوان تئمه این قسمت از نظر می‌گذرانید (و سپس به اصل بحث باز می‌گردیم) این است که: امکان دارد سنجش برای عارف امری مغفول‌عنه باشد، در حالی که او ادعای شهود و دیدن را می‌کند، آیا آنچه که او شهود میکند با امر دیگری تفاوت دارد؟ آیا آن امر دارای خصوصیت و کیفیت است؟ می‌بینید که همگی این‌ها از امور سنجشی است. فیلسوف نیز ممکن است، نسبت به حالت و سنجش غفلت داشته باشد بگونه‌ای که توجه نداشته باشد بدون حالت چیزی را به هستی، نسبت داده و جریان نسب محال می‌باشد.

مشکل این غفلت در این است که حیطة قوه‌ی دراکه عقل از قوه‌ی فاهمه جدا شده و قوه عقل را فطری و معصوم از خطاء می‌کنند.

اما اگر در حالات نیز معترف به نقص و کمال بوده باشیم، صحت و حجیت آن‌ها به سنجش باز می‌گردد و سنجش نیز تا ارائه شاخصه کمی پیش می‌رود. لذا هم حالت و هم فهم غیر معصوم خطاپذیر و نیازمند به سنجش می‌باشد.

بنابراین دو عنصر سنجش و حالت و تغایر و تعلق آن‌ها از یکدیگر بیانگر

عام‌ترین سطح حرکت عقلانی هستند.
عام‌ترین فعل عقلانی برقراری نسبت بود و نبود بوده که متکی به ملاحظه
دو قوه سنجش و حالت می‌باشد.
نفی حالت، سلب قدرت سنجشی عقل را به دنبال داشته و نتیجه آن
ضعف و نارسائی هماهنگ نمودن کلیه رفتارها و نفی تطرق احتمال در
حرکت سنجشی عقلانی می‌باشد.

فصل دوم:

ضرورت تبیین اولین حکم عقلانی
در ساخت منطق صوری

۱- درک از هستی اولین حکم عقلانی (حکم عقل به گزاره‌ی «واقعیتی هست») تاکنون گفتیم که عناصر مهمی در ساخت منطق صوری و حد عقلانیت آن نقش دارند. بر قراری نسبت بود و نبود (سلب و ایجاب) از اجمالی‌ترین ملاحظه دو عنصر حالت و سنجش نسبت به یکدیگر استنباط می‌شود. از این‌رو اولین فعلی را که عقل برای ساختن یک دستگاه منطقی آغاز مینماید، همین ملاحظه نسبت بین سنجش و حالت و عام‌ترین ادراکی را که از این نسبت دارد، می‌باشد.

حال نکته مهم در این مسئله این است که عقل به بود و نبود چه امری مصداقاً حکم می‌نماید؟

در مطالب گذشته گفتیم که برقراری نسبت، متکی بر ارتباط قوه سنجش با حالت بوده و حالت اساس پیدایش هرگونه حکمی است؛ حال اولین حکمی که از ملاحظه نسبت بین حالت و سنجش به دست می‌یابد، چیست؟

آن حکم این است که اگر حالتی هست، واقعیتی است. یعنی انسان اذعان دارد به اینکه «حالتی دارم و مردد و متوهم نمی‌باشم». پس حالت داشتن

یعنی درک از هستی داشتن و حالت نداشتن یعنی درک از هستی نداشتن. پس انسان می‌گوید: چون حالت دارم، واقعیتی هست.

۱/۱ - عناصر دخیل در شکل‌گیری گزاره، «واقعیتی هست»

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

اول: آن‌که تغایر سنجش و حالت را ملاحظه می‌نماید.^۱

دوم: آن‌که نسبت بین حالت و سنجش را ملاحظه کرده و از ملاحظه این نسبت حکم به بود و نبود واقعیت می‌نماید.

بنابراین حکم به بود و نبود واقعیت، به حالت داشتن و حالت نداشتن از هستی منتهی می‌شود.

مرحوم حضرت حجت الاسلام و المسلمین حسینی علیه السلام می‌فرمایند:^۲

در این ملاحظه یک این‌همانی اصلی شکل می‌گیرد، لذا از همین

قسمت منطق از زیر ساخت خود خارج شده و بسط پیدا می‌نماید و هر

قضیه‌ای که باشد تابعی از این‌همانی اصلی است.

منظور از این گزاره همان اصل «الوجود لا یساقو العدم» است. اصولاً بحث این‌همانی بحث صحت و فساد نسبت است و بر پایه آن سایر احکام شکل می‌گیرد، لذا حالت «علت» و حکم به واقعیت «معلول» می‌باشد.

۱/۲ - گزاره «واقعیتی هست» لازمه تقوم نسبت بین سنجش و حالت

اصل واقعیت اولین حکمی است که حد سفسطه و فلسفه را معین می‌نماید. ما در این قسمت سعی داریم اولین حکم عقل (واقعیت) را در

۱. این امر نشان می‌دهد که علت تغایر اولین سنگ بنای استدلال است که در فلسفه شدن اسلامی به آن اشاره می‌شود، اما در این دوره از مباحث سعی شده است بنا بر مبنای حکما استدلال شود.

۲. فلسفه اصول، جلسه ۶۱

سطحی و سيعتر ملاحظه نماييم، نه به آنچه که در کتب متداول فلسفه به عنوان امری بدیهی یا در جواب شبهات سوفسطائی مطرح شده است. مرحوم علامه طباطبائی رحمته الله علیه فرماید^۱:

انا بعد حسم اصل شک و سفسطه و إثبات أصیل الذی هو واقعیه
اشیاء أولما ترجع الی اشیاء تجدها مختلفه متمایزه مسلوبا بعضها عن
بعض فی عین آنها جمیعا متحده فی دفع ما كان یحتمله السوفسطی
من بطلان واقعیه.

ایشان به بررسی گروه‌های مختلفی از سوفسطاییان پرداخته و آن‌ها را در ۹ گروه مورد مطالعه قرار می‌دهد و در تعریف آن‌ها می‌فرماید^۲:

السوفسطی و هو المنکر لوجود العلم مطلقا لا یسلم قضیه اولی
الاولئ، اذ لو سلمها ذلک اعترافا منه بان کل قضیتین متناقضین فان
احدهما حقّه صادقه، و فیه اعترافا بوجود العلم ما.

سپس ایشان می‌فرماید: سوفسطی که نسبت به هر قضیه‌ای اظهار شک و تردید می‌کند از دو حال بیرون نیست، یا اعتراف می‌کند 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 می‌گوید نسبت به شک خود نیز مردد می‌باشم.

اگر سوفسطی اعتراف کند که به شک خود علم دارد و از حالت تردیدش آگاه است، در این صورت به یک علم اعتراف کرده است و او ناچار است که قضیه امتناع و اجتماع تثقیضین را بپذیرد، زیرا که اگر آن را نپذیرد نمی‌تواند نسبت به شک خود علم داشته باشد، چرا که اشکال همچنان باقی

۱. نهاية الحکمة، مقدمه

۲. نهاية الحکمة، مرحله ۱۱

می‌ماند، در عین حالیکه شک دارد، شک نداشته باشد. پس با پذیرش این قضیه، این علم را دارد که از هر دو قضیه متناقض، یکی راست و صادق است و دیگری کاذب اعتراف به آن منجر به فهم از علوم دیگر می‌گردد. اما درباره گروه دوم (که نسبت به شک خود نیز شک دارد) می‌فرمایند^۱:

و هذا الانسان اما مصاب بافه اختل بها ادراکه، فليراجع الطيب و
 اما معاند للحق يظهر ما يظهر ليدحض به الحق فيتخلص من لوازمه
 فليضرب و ليعذب و ليمنع مما يحبه و ليحبر على ما يبغضه اذ كل شيء
 و نقيضه عنده سواء

بنابراین حقیقت سفسطه، انکار علم (ادراک مطابق با واقع) بوده و نتیجه آن انکار اصل عدم تناقض می‌باشد.

اما گروه دیگری نیز هستند که استاد مطهری از آن‌ها به اسم شکاک یا سپتیسسیم نام می‌برد^۲ و علامه نیز در تحلیل گروه‌های سوم تا نهم سوفسطایی به بررسی آن‌ها می‌پردازد.^۳

این گروه فائلند 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 بگوییم ادراکات ما مطابق با واقع و نفس الامر می‌باشند، باطل است. اما اینکه حقیقت چیست؟ نمی‌دانیم! لذا انسان باید از رأی جزمی در مسایل علمی و فلسفی خوداری نماید ایشان این گروه را نیز به دسته اول ملحق می‌نمایند.

۱. نهاية الحكمة، مرحله ۱۱

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۴

۳. نهاية الحكمة، مرحله ۱۱

بنابراین سوفسطی، تردید به اصل واقعیت دارد و شکاک نیز تردید به فهم و ادراک مطابق با واقع دارد. از این رو هر دو از مشکلی یکسان برخوردار می‌باشند و آن اینکه تردید به اصل واقعیت بدون واسطه و با واسطه مقسم، هر دو به حالت بازگشته و از آن جا به ادراکات منتهی شده است. لذا مشکل هر دو در حالت می‌باشد.

استاد شهید آیه‌الله مطهری گروه دیگری را در مقابل اینان نام می‌برد^۱ و آن‌ها جزمیون و یقینیون می‌باشند. آن‌ها معتقدند که، تحصیل علم مطابق با واقع ممکن است، یعنی ذهن انسان دارای خاصیتی است که می‌تواند اشیاء را آنطور که هستند درک نماید و به یک سلسله قواعد منطقی قائلند که رعایت کامل آن‌ها ذهن را از خطا حفظ می‌نماید.

اما آیا صحبت دو گروه گذشته بر سر علم و مطابقت آن با خارج است؟ آیا مشکل آن‌ها در رعایت ننمودن یک سری قواعد خطاناپذیر است؟ آیا شک آن‌ها نسبت به واقعیت ناشی از بکار نگرفتن قواعد منطقی می‌باشد؟^۲ در جایی دیگر مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید^۳:

ما هرگز تردید نداریم و نباید داشته باشیم در اینکه در نخستین گامی که می‌خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیاء مواجه و سر و کار ما با واقعیت هستی خواهد بود یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده و با غریزه غیر قابل دفع خود بجستجو و کنجکاوای از واقعیت‌های گوناگون خواهیم پرداخت، و به عبارت دیگر می‌دانیم (واقعیتی هست) و سپس به تولید و تکثیر این حقیقت که

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۴

۲. یا سخن آن‌ها در تحلیل از پیدایش و تغییرات مقوله‌ی علم از موضع فلسفه‌ی چگونگی است که در جای خود پاسخ مناسب را به تعریف علم از موضع متدلوژی حسی خواهیم داد.

۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۸

حقیقت‌های دیگری را به وجود می‌آورد پرداخت.

سؤال دیگری از مرحوم علامه طباطبایی در پاسخ سوفسطایی مطرح است و آن اینکه منظور از کلمه غریزه در این جا چیست؟ از مطالعه ۷۲ موردی که کلمه غریزه در کتاب اصول فلسفه بکار رفته است، به این جمع‌بندی رسیدیم که مرحوم علامه طباطبایی منشأ پیدایش غرایز را یکسری احساسات درونی اعتباری دانسته و کنکاش سوفسطی در ارتباط با واقعیت، به حکم همین امر غریزی باز می‌گردد. زیرا همان‌گونه که انسانها افعال مختلفی بر اساس قوای فعاله درونی خود انجام می‌دهند، نسبت به واقعیت نیز همین‌گونه عمل می‌نمایند.

صحبت در این جا این است که یا باید تعبیر غریزه را برای تسامح بکار گرفت و یا باید متعهد به لوازم آن نیز شد، چنانکه ایشان اصل متابعت از علم را به حکم اعتبار واقعیت اثبات می‌نمایند. استاد مطهری در ذیل این مطلب می‌فرماید^۱:

اذعان و تصدیق به اینکه اجمالا موجود هستیم و بر خلاف زعم سوفسطاییان، جهان هیچ در هیچ و موجود بودن، امری پوچ نیست. اگر این حقیقت (خارج از من جهانی است که من در آن کارهای خود را به حسب خواهش انجام می‌دهم) را که ذهن از مجموعه‌ای از معلومات و ادراکات که اجزاء و عناصر اولیه آن به شمار می‌رود، ترکیب نموده و تجزیه و تحلیل نماییم، به عددی قابل توجه از معلومات ابتدائی برخوردیم خورد که در ایجاد این حقیقت شرکت داشته‌اند، این معلومات ابتدائی را در منطق مبادی تصویری و تصدیقیه و گاهی ضروریات و بدیهیات می‌نامند.

ایشان در جایی دیگر می‌فرمایند:

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۲

پس در مورد کنجکاوی از اصل واقعیت و احکام وی به یک رشته تصدیقات اولیه که ما به اضطرار و خواه ناخواه آن‌ها را پذیرفته‌ایم باید دست زد.

منظور از کلمه اضطرار در این جا چیست؟

به نظر می‌رسد این همان اعتبارِ واقعیتی است که انسان به علم، ناچاراً متناسب می‌نماید، چنانچه نسبت به سایر افعال خود نیز چنین اعتباری را معین می‌نماید.

علامه طباطبائی رحمته‌الله در این مورد می‌فرمایند:^۱

ما در صحنه فعالیت خود با واقعیت خارج کار داریم، واقعیت خارج را می‌خواهیم، با کسی که سخن می‌گوییم با شنونده خارجی را زگوئی می‌نماییم، به سوی مقصدی که روانه می‌شویم مقصد را می‌جوییم... در همه‌ی این مراحل سر و کار ما با خارج و واقعیت هستی است، زیرا ما به حسب فطرت و غریزه رئالیست و واقع‌بین هستیم. پس ناچاراً به علم، اعتبار واقعیت داده‌ایم، یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم و در میان حالات گوناگون خود تنها علم است که می‌تواند این خاصه را داشته باشد... موجودی که وجودش مظنون یا مشکوک و یا موهوم است نمی‌توان گفت موجود است (بی قید علم) اگر چه به حسب دقت معلوم الوجود است. ولی وقتی که به این جا می‌رسیم، (موجودی که پیش ماست به حسب دقت موجود نیست، بلکه معلوم الوجود، یعنی صورت علمی است نه خود موجود خارجی) باز می‌بینیم، معلوم الوجود معلوم الوجود است نه معلوم معلوم الوجود.

و باز هر چه بیشتر می‌رویم 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 قطع به اصطلاح علم اصول)

بنابراین ما با دو مطلب اساسی مواجه هستیم:

اول این که وقتی می‌گوییم واقعیتی هست یعنی چه؟
و دوم آن که چگونه انسان حکم به واقعیت می‌نماید؟
استاد مطهری در این رابطه می‌فرماید^۱:

این اصلی یقینی و قطعی و مورد قبول تمام اذهان بشری می‌باشد. محققین حکما به این نکته برخوردند که یگانه اصلی که صلاحیت دارد، مبدا و نقطه شروع فلسفه قرار گیرد، همان اصل واقعیتی هست، باشد (که سرحد فلسفه یا رئالیسم و ایده‌الیسم محسوب میشود).

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

علامه طباطبایی نیز می‌فرماید^۲:

انسان در سرآغاز زندگی خود خاطره‌ای از خود دارد که همان «خارج از من» جهانی است که در وی کارهای خود را به حسب خواهش انجام می‌دهد و اگر باز هم این عمل را تکرار کرده و در هر یک

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۷

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۲

از اطوار زندگی نظر خود را بیازماید همان خاطره به وی جلوه‌گر می‌شود.

اما از سوی دیگر کسانی را می‌یابد که معلوم فطری را در انسان و یا اصل واقعیت را در جهان خارج منکر هستند، ایشان از دیدگاه رئالیستی خود قائل است که:

هیچکدام از این منکرین فطرتاً منکر و سفسطه‌گر نبوده‌اند، اینان مانند ما در ادراکات ساده و اولیه هم‌داستان می‌باشند، هیچگاه دیده نشده به جای خنده بگیرند یا به جای خوردن بخوابند!

در جایی دیگر نیز می‌فرمایند^۱:

إِنَّا، مَعَاشِرَ النَّاسِ، أَشْيَاءٌ مَوْجُودَةٌ جَدًّا وَ مَعْنَا أَشْيَاءٌ أُخْرَ مَوْجُودَةٌ،
رُبَّمَا فَعَلْتَ فِينَا أَوْ إِنْ فَعَلْتَ مِنَّا، كَمَا نَحْنُ نَفْعَلُ فِيهَا أَوْ نَفْعَلُ مِنْهَا، هُنَاكَ
هَوَاءٌ نَسْتَنْشِقُهُ، وَ غَدَاءٌ نَتَغَدَّى بِه... وَ هَيْجَ يَكُ مِنْ أَمُورِي كَمَا نَحْنُ
مِي كُنِيْمٌ غَيْرُ وَاقِعِي وَ بَاطِلٌ نِيْسْتَنْدُ، زِيْرَا حَقِيْقَتًا وَجُودَ دَارِنْدُ وَ اَزْ ثُبُوتِ
وَاقِعِي بِرَخُورْدَارِ هِيْسْتَنْدُ.

پس ما نه می‌توانیم در اینکه در خارج از ما وجودی هست تردید نماییم 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.

از این رو اولین حکم عقل، حکم به وجود واقعیت است و اصل در تحقق آن حکم، «حالت» می‌باشد. یعنی زمانی که می‌گوییم «واقعیتی هست» و عقل به این نسبت اذعان دارد، تردید را نفی و وجود «حالت» را اثبات می‌نماییم. لذا واقعیت از تقوّم «سنجش» و «حالت» به یکدیگر تشکیل شده است و سلب هر کدام از این دو به معنای اثبات تردید می‌باشد!

۱. نه‌ایة الحکمة، مقدمه

علامه طباطبایی در این رابطه می‌فرماید^۱:

در نخستین بار که چشم ما به جهان خارج باز شد، از خواص مختلفی ادراک داشتیم، مانند سفیدی و سیاهی که هر دو مغایر با یکدیگر می‌باشند و ذهن بین این دو حرکت کرده و دو نحوه حمل را برقرار می‌کند: «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 آن جا که حکم نموده و چه آن جا که حکم ننموده است، کاری انجام داده و آن حکم نمودن به بود و نبود می‌باشد.

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 اینکه به وجود و عدم یا وحدت و کثرت و یا ضرورت و امکان یا امتناع آن‌ها (تحلیل کیفیتی) پردازیم، عقل آن‌ها را با یکدیگر مقایسه کرده و می‌گوید که از دوئیت موجود بین آن‌ها «حکم دارم» و آن حکم یعنی اینکه «حالت دارم».

استاد مطهری در این رابطه می‌گوید^۲:

بعضی پنداشته‌اند اولین حکمی را که ذهن می‌دهد حکم به وجود دنیای خارج است و البته این نظر از چند جهت نادرست است؛ زیرا این متفرد بر آن است که شما تصویری از «وجود» داشته باشید که این تصور نه فطری است و نه از حواس وارد ذهن می‌شود، بلکه پس از توفیق یافتن بر حمل و حکم بین دو چیز برای ذهن پیدا می‌شود، پس قبل از این که ذهن به وجود دنیای خارج حکم نماید، لاقلاً یک حکم دیگری باید کرده باشد.

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۵

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۵

۱/۲/۱ - حکم عقل به وجود واقعیت حاکم بر کلیه احکام عقلی

سؤال: اگر حکم به وجود، حاکم بر هر حکم دیگری است، آیا نفس این حکم از مقایسه دو چیز با هم استنباط نگردیده است؟ آیا حکم به وجود کیفیت و جهتی از هستی نیست؟!

در صورت مثبت بودن پاسخ، باید گفت: کیفیت نمی تواند حکم اول قرار گیرد، 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 به وجود می آید، اما «حکم»، «وجود نسبت خاصی» است که هم در پیدایش و هم در اعمال آن عناصر گوناگونی نقش دارند.

پس اذعان عقل به اینکه «فعلی انجام می دهم»، یعنی «نسبت به واقع حالتی دارم» که اگر این حالت نباشد دیگر حکم به واقع نخواهد بود. بنابراین در پاسخ به این پرسش که «واقعیتی هست یعنی چه؟» می گوییم: 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 می گوییم: «چون حالت دارم واقعیتی هست». لذا حکم به بود و نبود اشیاء، به داشتن و نداشتن حالت باز می گردد.

۱/۳ نتیجه: تکیه ایجاد نسبت عقل به حالت در اولین حکم سنجشی عقل

چنانچه بیان شد، حالت را نمی توان از سنجش سلب کرد، زیرا در حقیقت، حکم به نسبت بین «حالت و سنجش»، باز می گردد. اگر گزاره ای تعلیقی باشد، اما این تعلیق به واقعیت تعلق نداشته باشد، در این صورت هیچ جریان حکمی امکان پذیر نیست.

به عنوان مثال: شما دو مفهوم ساخته‌اید که می‌خواهید نسبتی بین آن‌ها برقرار نمایید، حال اگر فرض واقعیت (وجود) در آن ملاحظه نشود، جریان نسبت ممکن نیست. لذا تعلیق به وجود، بمعنای اصل قرار گرفتنِ نفس وجود در نسبت است. وجود، اصل در برقراری نسبت (ایجاب) است، و در این جا سلب معنا ندارد.

در هر حال خصوصیتی که «برقراری نسبت» دارد، ایجاب است و بدون تعلیق آن به واقعیت تحقق نمی‌یابد.

بنابراین جریان نسبت (پیدایش اولین سنجش بین حالت و سنجش)، متکی بر حالت است، لذا منشأ هر نوع یقین و حالت داشتن، به اصل هستی بازگشت می‌نماید. از این رو نتیجه می‌گیریم که به این صورت کلیه احکام تعلیقی، به احکام تنجیزی، و آن‌ها نیز به اصل هستی باز می‌گردند.

فصل سوم:

مکانیزم ساخت پایگاه منطق صوری

در سطح ملازمات عامه

از طریق مسایل نه‌ایة الحکمة

۱- چگونگی انجام فعالیت مستند، در اثبات مطالب سطح اول دانستیم پیش از انجام هرگونه حکمی از ناحیه‌ی عقل، ابتدا: عقل نسبت به فعالیت خود تحلیل داشته و آن را در عام‌ترین سطح، به-ایجاد نسبت بین سنجش و حالت تعریف می‌نماید؛ و ثانیاً: اینکه حکمی را که صادر می‌نماید وابسته به نسبت بین سنجش و حالت می‌باشد. لذا حکم به (واقعیتی هست) را به عنوان گزاره اولیه، نسبت به سایر احکام و حتی ساختمان دستگاه منطقی خود قرار می‌دهد. بنابراین کلیه احکام منطقی و فلسفی مانند امتناع و اجتماع نفیضین و حکم این‌همانی در منطق و احکامی مانند اصالت وجود در فلسفه، متوقف بر ادراک از گزاره (واقعیتی هست) می‌باشند؛ این گزاره، ادراکی متأثر از قواعد درونی منطق و فلسفه نیست، بلکه مفهومی حاکم بر نظامات فلسفی و منطقی است.

حال در این فصل مطالب تحلیلی گذشته را با یک فعالیت مستند شده‌ی کتابخانه‌ای، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم. (البته در بخش دوم همین کتاب به زوایای دیگری از فعالیت کتابخانه‌ای و نحوه‌گردش

عملیات آن خواهیم پرداخت).

برای آن‌که بتوان یک فعالیت منطقی را در این قسمت آغاز نمود به دو دسته از مواد احتیاج می‌باشد:

مواد اول:

موادی که به شکل قاعده‌مند از درون مباحث کتاب نه‌ایة‌الحکمة علامه طباطبایی رحمته‌الله استخراج گردیده‌است.^۱

مواد دوم:

موادی که به عنوان مقدمات ضروری و اثبات شده در این سطح قلمداد میشوند، که در واقع از تحلیل مسایل عملیاتی استخراج شده‌اند.

در سیر پژوهش کتابخانه‌ای، عناوینی که برای ساخت سطح اول (احکام مقید به نسبت بود و نبود) شناخت‌شناسی منطق مورد نیاز داشتیم، انتخاب گردید. این انتخاب به صورت قاعده‌مند و در نهایت بذل و وسع صورت گرفته است؛ به این صورت که با مکانیزم وجه‌اشتراک‌گیری (شیوه‌ای که در منطق صوری اعمال می‌شود) عناوین عام در سطح اول، و عناوین خاص و مقید، در سطح دوم قرار گرفت.

حال از پس از ملاحظه عناوین سطح اول (عام) با دو دسته از مواد مواجه شدیم:

دسته اول:

موادی که حدّ عقلانیت منطق صوری را تنها در برقراری نسبت عام تعریف می‌نمایند.

دسته دوم:

موادی که حدّ عقلانیت منطق صوری را تنها وابسته به نسبت اندراجی

۱. مسایل معرفت‌شناسی از مراحل ۳، ۵، ۷، ۱۱ که در هر سه بخش این کتاب مورد استفاده قرار

گرفته و آن‌ها را مواد عملیاتی می‌نامیم.

(قیاسی) منحصر می‌دانند.

بنابراین برای آن‌که بتوان در ساخت منطق صوری از هر دو دسته مواد استفاده نمود، مواد دسته اول (برقراری نسبت عام) را، در بخش اول و مواد دسته دوم (برقراری نسبت اندراجی) را، در بخش دوم قرار می‌گیرند؛ زیرا که شناخت‌شناسی منطق صوری دارای سطوحی پیچیده و مرتبط با یکدیگر می‌باشد.

مرحله اول:

چگونگی ساخت اولین حکم عقلانی در منطق صوری

۱/۱ - عناصر ضروری اولین حکم عقلانی (علم، یقین، واقعیت)

علم، یقین و واقعیت سه عنوانی هستند که در عام‌ترین ملاحظه با یکدیگر تغایر دارند، تغایر آن‌ها از یکدیگر، ما را به تحلیل اولین حکم منطق صوری نزدیک می‌کند؛ لذا در این بررسی احتیاج به خصوصیتی داریم که علم را از یقین، و هر دوی آن‌ها را از واقعیت متمایز نماید.

۱/۱/۱ - استنباط عناوین حالت و سنجش به عنوان مقدمات حکم اول عقل

در درک از واقعیت، حس اصل است، و در سنجش و مقایسه، تمیز اصل می‌باشد، و در یقین، حالت و کشش اصل می‌باشد. این خصوصیات نیز به عنوان جنس و فصل منطقی نمی‌باشند، بلکه در عام‌ترین سطح وجه اشتراک‌گیری ملاحظه می‌شوند، یعنی به دنبال این نیستیم که بگوییم: حالت یا سنجش چیست؟ بلکه فقط می‌خواهیم بگوییم: حالت غیر از سنجش و هر دو غیر از واقعیت می‌باشند. (یعنی اجمالاً بدانیم حالت غیر از سنجش است، نه آن‌که بحثی فلسفی را در ارتباط با چیستی و چرایی حالت و سنجش مطرح نماییم.)

بنابراین عنوان علم، متناظر با سنجش، و عنوان یقین متناظر با حالت، و عنوان واقعیت متناظر با هستی و متعلق آن محسوب می‌شود. اصولاً تحلیل محض، جز از عقل نظری صادر نمی‌شود. اما موضوع تحلیل می‌تواند، عقل عملی یا حتی خود اختیار باشد. سنجش، قدرتی است که خصوصیاتش غیر از خاصیت حالت است. هر جا، استدلال و ایجاد نسبت است، حتماً جای سنجش نیز است و آن جا که حالت است، دیگر سنجش نیست، نسبت و تناسب نیست، بلکه پای عمل به میان می‌آید. در واقع نسبت و تناسب از اوصاف عمل سنجش است، نه خود ذات سنجیدن؛ یعنی سنجش عملی است که این عمل، چیزی جز ایجاد نسبت و تناسب نیست.

۱/۲ - نتیجه‌ی مقدمات حکم اول عقل

چون سنجش غیر از حالت است، اگر انسان دارای حالت باشد، حتماً دارای حکم نیز هست.

پس از دستیابی عقل به مقدمات ضروری (حالت و سنجش)، اولین حکم عقلانی، استنباط سلبی آن مقدمات است، یعنی حالت غیر از سنجش می‌باشد. اولین نتیجه‌ای که در تحلیل عقلانیت، منطق صوری براساس آن ارائه نمود، این است که اگر حالت باشد، انسان دارای حکم می‌باشد و اگر تردید داشته باشد، حکمی نیز نمی‌باشد.

بنابراین ابتدا به نظر می‌رسد که، حالت علت جریان حکم باشد، یعنی جریان نسبت بالاجمال از حالت به حکم است. اما تعبیر دقیق‌تر این است که حالت، پایگاه اصل سنجش می‌باشد.

حداقل مطلب این است که از منظر منطق صوری اگر حالت داشتن نسبت به هستی از بین برود، حساسیت نسبت به هستی نیز صفر می‌شود و دیگر

عمل از آن بر نمی خیزد، گرچه این عمل صرفاً ذهنی باشد. به تعبیر دیگر در زمانی که عمل قفل میشود، دیگر هیچ‌گونه واکنشی از انسان به وجود نمی آید.

آیا می‌توان پذیرفت کسی نسبت به هستی، هیچ حالتی نداشته باشد اما نسبت به کیفیات از هستی دارای حالت باشد؟
معنای این کلام آن است که علم حضوری ما نسبت به هستی، در ادنی مرتبه تحرک و واکنش نسبت به واقعیت می‌باشد.

۲- درک از هستی (واقعیتی هست) اولین حکم عقلانی و پایگاه تحلیل از یقین منطقی

ادعان عقل به اینکه حالتی دارم، یعنی چیزی هست (واقعیتی هست) گویای این مطلب است که عقل می‌خواهد معیاری برای حالت داشتن ارائه نماید.

اینکه عقل حکم به بود و نبود واقعیت می‌نماید، پایگاه آن به حالتی است که نسبت به هستی دارد، و این حالت است که به قضیه منطقی تبدیل شده و یقین منطقی محسوب می‌گردد. زیرا اگر حالت به قضیه منطقی تبدیل نشود، یقین منطقی تحقق نمی‌یابد

۲/۱- بررسی کیفیت یقین منطقی و تفاوت آن با یقین فلسفی

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 یافته‌اید؛ مثل کیفیاتی که حس می‌کنید.

یقین منطقی، یعنی یقین به نسبت، و نسبت نیز ذاتی فعلِ سنجش می‌باشد، نه ذاتی یقین. اصولاً سنجیدن یعنی برقراری نسبت و اولین

موضوع این برقراری هم بود و نبود و سلب و ایجاب است. حال اگر سلب و ایجاب را برداریم، حتماً عقل از ارائه حتی یک قضیه ناتوان خواهد بود. بنابراین یقین منطقی آن است که شما هیچ جهتی را در آن دخالت ندهید؛ چون در منطوق، اصل هستی را مد نظر قرار می‌دهند 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 قرار داده و به اصالت وجود می‌رسند و یا شخص دیگری جهت متفاوتی را دخالت می‌دهد و به اصالت ماهیه می‌رسد. مثلاً کسی که جهت وحدت را ملاحظه می‌کند، وجود را اصل می‌بیند و اگر جهت کثرت را ملاحظه کند اصل را ماهیت می‌داند، لذا اگر از جهات متعدد از اصل هستی بحث شود، استحکام یقین منطقی را نخواهد داشت.

یعنی انکار اینکه هستی منحصرأ در وجود یا ماهیت است، به انکار اصل هستی بازگشت پیدا نمی‌کند؛ کما اینکه شخص دیگری که انکار اصالت ماهیت می‌کند بمعنای انکار اصل هستی نیست، بلکه انکارش، صرفاً انکار جهتی از هستی می‌باشد؛ لذا اصالت ماهیت، وجود را اعتباری دانسته، و اصالت وجود، ماهیت را اعتباری می‌داند.

۴/۱/۱ - یقین منطقی مبداء پیدایش نسبت و خروج موضوعی کلیه مواد تعلیقی

فلسفی از آن

یقین منطقی را می‌توان به اصل پیدایش نسبت تعریف نمود. البته کلیه توصیفات نیز به همین قدرت ایجاد سنجش و نسبت باز می‌گردد، به تعبیر دیگر توصیف، توصیف نمی‌شود، مگر آن‌که قدرت ایجاد نسبت داشته باشد. (البته برقراری نسبت همان حکم به ایجاب است.)

بعد از اولین قضیه‌ی منطقی می‌توان از اجتماع و ارتفاع نقیضین سخن گفت، یعنی می‌توان گفت: هستی با نیستی برابر نیست، بنابراین

موجودات با عدم خود برابر نیستند. حدود هر موجودی، محدود به خود است و انکارناپذیر است.

خود اصل هویت نیز بوسیله:

۱. اصل برقراری نسبت

۲. درک از هستی

۳. سلب درک از هستی (عدم) پیدا می شود. اگر این نسبت سلب و ایجاب منتفی شود، ابهام شدیدی جایگزین آن می گردد.

بنابراین کسی که یقین منطقی را نفی نماید، به این معنا خواهد بود که هیچگونه نسبتی (حتی اعلام تناسب) نخواهد 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 قضایای حقیقی و اعتباری می باشد. در یقین منطقی به دلیل اطلاقش، ماده و صورت آن با یکدیگر متحد هستند و اساساً ماده از قبیل قضایای تعلیقی فلسفی نمی باشد.

سؤال اساسی در این قسمت آن است که در نسبت، انحصار قضیه در چه مصداقی منطبق می شود تا بتوان از یقین منطقی سخن گفت؟

در پاسخ باید گفت: در جایی که حد وسط برای آن محال باشد. چون نسبت یا هست، و یا نیست. یعنی پای ضرورت یا استحاله‌ی نسبت، در میان است. نسبت به اصل وجود، یا حکمی وجود دارد و یا محال است که حکمی وجود داشته باشد؛ و از آن جا که نسبت عدم با وجود برابر نیست، بصورت ضرورت و امتناع است؛ یعنی ممتنع است که برابر باشد، در این حال فقط این همانی در عالی ترین سطح معنا می شود.

بنابراین درک از هستی، پایگاه تحلیل یقین منطقی بوده و تبیین یقین منطقی، حد منفصل یقینهای فلسفی و مصداقی خواهد بود.

به تعبیر دیگر ضرورت برقراری نسبت بالمعنی الاعم پایگاهش به یقین و سنجش باز می گردد.

بنابراین چگونگی ساخت منطق صوری در عام‌ترین حد از عقلانیتش در این مبحث تبیین گشته و در نهایت این مسئله اثبات می‌گردد که: نسبت، بدون سنجش محقق نمی‌شود و اولین چیزی که نسبت به آن احتیاج دارد، درک از هستی و نیستی است؛ که آن نیز متوقف بر حالت می‌باشد. بنا بر 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.

۲/۲ - ایجاد نسبت عقل توسط اولین حکم عقلانی، پایگاه تحلیل از گزاره این‌همانی

وقتی که می‌گوییم هستی با نیستی برابر نیست، یعنی هوهویت نیست. اصولاً هوهویت پس از ملاحظه هستی است. هوهویت، به معنای حد داشتن هستی است، نه اطلاق هستی.

«کلمه همان» در «این‌همانی» به معنای امر دارای حد است. اگر هم از «هر» سخن بگوییم روی هوهویت می‌آید.

مرحوم حضرت استاد^{علیه السلام} می‌فرمایند^۱:

گزاره اول که مبنای منطق است، باید بگونه‌ای باشد که ما اطلاق و وجود را برابر نیستی (آن هم به نحو مطلق) ملاحظه کنیم؛ لذا صرفاً سلب و ایجاب است نه بیشتر.

لذا اولین مبنای منطق، ملاحظه‌ی نسبت است. ما غیر از درک از هستی می‌گوییم: هستی با نیستی برابر نیست. این به معنای ملاحظه نسبت و هستی است. یعنی نسبت در این جا شأن خودِ هستی است، نه شان

۱. فلسفه اصول، رابطه شناخت و حجیت، حجة الاسلام و المسلمین حسینی^{علیه السلام}

هوهویت. هستی، علت پیدایش نسبت است و شأن است و مشخص است که علت شأن هم برابر خودش است، به این معنا که هستی، دارای اثر است، نه اینکه اثر خاص داشته باشد. برخلاف هوهویت که سخن از اثر خاص می‌باشد.

بنابراین سلب و ایجاب، اول بر روی نفس هستی می‌آید و هوهویت به صورت صغرای، کبرای گزاره‌ی «هستی، نیستی نیست.» قرار می‌گیرد.

۲/۳- تعریف موضوع منطق بر اساس اولین حکم عقلانی

همانطور که در مقدمه گفتیم: بازگشت شالوده‌ی منطق به درک از هستی و لوازم آن است. (مقصود از لوازم، برقراری نسبت و نظام نسبتها می‌باشد.) بنابراین هرگاه بحث بر سر اصل هستی است، به آن یقین منطقی می‌گوییم، و هرگاه جهت هستی، موضوع مطالعه‌ی عقل باشد به آن یقین فلسفی می‌گوییم، که در آن کلیه تعاریف، به یقین منطقی بازگشت می‌نماید و سپس براساس جهت هستی، سایر تعینات نیز تعریف می‌شوند؛ که آن تعینات، کیف هستی نام داشته و از تعینات نیز تعین تعلیقی تعریف می‌گردد.

در هر حال از این به بعد، تعریف فلسفه در نسبتی که به منطق دارد، معنا می‌یابد. لذا شخص منطقی، فقط در حیطه «اصل هستی» می‌تواند، نظر دهد.

۲/۳/۱- ضرورت اتحاد ماده و صورت، موضوع علم منطق در عام‌ترین سطح چگونه نسبتها به یکدیگر نسبت پیدا می‌کنند؟ آیا در آنها ماده و صورت به وجود باز می‌گردد؟

در این رابطه باید گفت: تمامی نسبتها می‌بایست با مواد، وحدت پیدا نمایند، چرا که اگر ماده با نسبت، دوئیت داشته باشد، حکمی در کار

نخواهد بود. در این صورت اذعان به موضوع، مقوم اذعان به نسبت است، و این امری قابل فهم می‌باشد.

به تعبیر دیگر تا هستی را تصدیق نکنیم، نمی‌توانیم تصدیق به نسبت را مدعی شویم؛ و اگر اصل هستی را تصدیق نماییم، می‌توانیم تصدیق به نسبت را داشته باشیم. این‌ها نکاتی بود که پاسخ آن‌ها در مطالب قبل مطرح گردید.

مرحله دوم:

چگونگی ساخت دومین حکم عقلانی
در منطق صوری

۳- مقدمه ضروری در دومین حکم عقلانی (خطاپذیری علم و یقین)

یکی از خصوصیت‌هایی که علم و یقین را از واقعیت متمایز می‌کند، خطاپذیری آن دو می‌باشد. مرحوم علامه طباطبایی معتقد است^۱:
 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 می‌کنیم، هیچ یک از قوای مدرکه و حاکمه در کار مخصوص به خود خطا نمی‌کنند، بلکه در مورد دو حکم مختلف از دو مثلاً، حکم این قوه را به قوه دیگر تطبیق می‌نماییم. (حکم خیال را در مورد حکم حس و یا در مورد حکم عقل) و این نکته مضمون سخنی است که فلاسفه می‌گویند: خطا در احکام عقلیه به واسطه مداخله قوه‌ی خیال است. از این جا دانسته می‌شود که اگر ما در نفس علوم بالذات و

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۴

بالعرض دقت نماییم، می‌توانیم کلیات خطا و صواب خود را واقف شویم. حالات انسان محدود به یقین نبوده، بلکه شک و تجزّومات را نیز دربر می‌گیرد. در شک نیز مانند یقین کشش و تعلق اصل می‌باشد، اما با این تفاوت که در شک، تردید و سلب الحکم حاکم است.

بنابراین همانطور که یقین با حالت و داشتن حکم برابر می‌باشد، شک نیز برابر با عدم داشتن حکم خواهد بود؛ و همانگونه که یقین از داشتن تحلیل نسبت به هستی و اصالت واقعیت بدست می‌آید، شک نیز از تحلیل اجتماع و ارتفاع نقیضین به دست می‌آید.

استاد مطهری در رابطه با پیدایش شک‌گرایی می‌فرماید^۱:

پیروان مکتب سپتسیسم یا مکتب شکاکان عقیده دارند که راه وسطی را انتخاب کرده‌اند. نه پیرو سوفسطاییان شدند که گفتند: واقعیتی در ماوراء ذهن انسان اصلاً وجود ندارد و نه فلسفه جزمی که مدعی ادراک اشیاء آنگونه که در واقع و نفس الامر هستند. پیروان این مکتب می‌گویند: ادراکات ما از امور جهان، بستگی کامل دارد با وضع خاص ذهن شخص ادراک کننده، و آنچه هر کس از امور جهان می‌فهمد، آن‌چنان است که ذهن وی اقتضاء کرده نه آن‌چنان که آن شیء در واقع و نفس الامر هست. اما اینکه حقیقت چیست؟ نمی‌دانیم. این جماعت گفتند راه صحیح برای انسان در جمیع مسایل، خودداری از نظر جزمی است، جمیع مسایل علمی و فلسفی حتی ریاضیات را به عنوان احتمال و یا تردید باید تلقی نمود...

در هر صورت وجود خطا در کیفیات امری غیر ممکن نبوده و در کلی‌ترین سطح بمعنای درک از هستی معنا ندارد، در هر صورت در این قسمت به دنبال آن هستیم که معیار صحت احکام مشکوک (احکامی که از تخیل جریان می‌یابد) را کنترل نموده تا سلب الشی عن نفسه پیش نیاید.

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۴

۳/۱- نتیجه‌ی مقدمه‌ی دومین حکم عقل

همانطور که گفته شد حالت پایگاه تحلیل از سنجش می‌باشد، حال زمانی که حالت نباشد، سلب الحکم بوده و در سلب الحکم هیچ‌گونه سنجشی وجود ندارد. همان‌گونه که در مطلب گذشته گفتیم، عقل به تغایر سنجش و حالت اذعان دارد و پس از درک این تغایر، مقایسه دوم را انجام می‌دهد و آن این است که هر جا حالت باشد، حکم است و هر جا حالت نباشد، سلب الحکم می‌شود. لذا همان‌گونه که یقین، قابلیت تحلیل را دارد، شک نیز از این مزیت برخوردار است.

پایگاه سلب الحکم، نفی حکم عقلانی (واقعیتی هست) بوده و مجوز امکان اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌باشد.

بنابراین عقل در حرکت عقلانی خود به دنبال معیار صحتی در رفع حالت شک و خطاپذیری عقل بوده تا میدانی برای سلب الشی عن نفسه باقی نماند. از سوئی حالت شک، علاوه بر آن‌که علت تغایر و حرکت را نفی می‌نماید، نفی اصل هستی و جواز سفسطه را نیز به دنبال خواهد داشت.

۴- امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، دومین حکم عقلانی و پایگاه تحلیل از شک اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، تکیه گاه تمام احکام بدیهی و نظری ذهن می‌باشد. صدرالمتألهین^۱ در مقام تمثیل می‌فرماید:

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 در

۱. نقل از اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۷

هم و عاری از تصدیق، چیزی باقی نخواهد بود. در غیر این صورت قطعاً ذهن جزم و گرایش پیدا نمی‌کند، و یا آن‌که به هر دو طرف نقیضین گرایش پیدا می‌کند که در این صورت از قانون علم بیرون است. بنابراین اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، معیار صحت کنترل بود و نبود و برقراری نسبت می‌باشد. یعنی ابزاری برای سلب شک است. لذا هر قضیه‌ای که در مقابل این اصل قرار گیرد، سلب حالت در آن پیش آمده و دچار شک می‌گردد.

عقل، به خود اجازه‌ی حکومت بر قدرمتیقن‌ها را می‌دهد و می‌گوید: وقوع و واقعیت، موهوم نیستند و پایگاه اصل تناقض نیز همین امر است. «هست و نیست» با هم جمع نمی‌شوند؛ در واقع یک حد اولیه نسبت به عینیت و واقعیت دارد، که تناقض در آن جا مطرح می‌شود. به تعبیر دیگر، واقعیتی که هست (نه واقعیت موهوم)، نمی‌تواند با نقیض خود جمع شود. البته با حد اولیه می‌تواند آن واقعیت را ببیند. در هر حال عقل نمی‌تواند واقع و وقوع را انکار مطلق نماید و زمانی که چنین بود، می‌تواند آنرا در حداقل امکان ببیند، ولی مجازم به همان حداقل در نفس کیفیت نیست، بلکه صرفاً در اصل وجودش، قائل به متیقن است، نه در کیفیت وجود.

۵- جمع‌بندی: حد عقلانیت ساخت منطق صوری در سطح اول و لزوم تبدیل آن به سطح دوم

برقراری نسبت در درک از هستی به معنای یقین منطقی است و اولین نسبتی را نیز که داریم، ایجاب اولی است، سپس آنرا سلب کرده و بعد از آن نسبت بین دو درک از هستی و درک از نیستی را ملاحظه کرده، حکم می‌کنیم به اینکه، وجود عدم نیست؛ یعنی وجود را بر پایه‌ی هست یا نیست سنجیدن، بدون آن‌که خصوصیتی در کار باشد. لذا توجه منطق در

واقع توجه به نسبت است.

حال پس از این مطلب، اولین حکم میان هستی و نیستی، گزاره امتناع اجتماع نقیضین است. پس از این مرحله است که عقل شروع به ماده سازی می نماید.

مثلاً کبری را به صورت تعریف در یک نسبت، ملاحظه می کند. (یعنی حد اکبر و حد اصغر را به تعریف در یک نسبت، تعریف می کند). چرا که عقل می خواهد هوویت را در حد اصغر، از اجمال به تبیین برساند.

و البته چنان که بعداً توضیح خواهیم داد، نسبت حملیه کار خود را خواهد کرد. پس در این جا نسبت پایه است و بر همین اساس، 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 یقین اول ضمیمه نشود، صورت در هوویت شکل نمی گیرد، همان گونه که تا جهت به آن ضمیمه نشود، ماده ای فلسفی شکل نمی گیرد.

لذا سخن از نسبت اندراجی، مطلبی است که در بخش دوم به آن خواهیم پرداخت.

مطالب مطرح شده در سطح اول از قرار ذیل می باشد:

۱ - نسبت بین دو قوهی سنجش و حالت در وعاء ذهن، اثبات کنندهی درک از وجود به عنوان پایگاه منطق و ابزار هماهنگ سازی

۲ - موضوع سخن منطق صوری، بررسی اصل هستی در ضرورت و امتناع و تعینات منطقی که بازگشت به اصل هستی دارد، می باشد.

۳ - حالت داشتن نسبت به اصل هستی، پایگاه جریان امور و افعال سنجشی بر مبنای منطق صوری است.

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

۵ - در یقین منطقی یعنی درک از اصل هستی، جریان درک هستی، از

- حالت به وعاء سنجش است.
- ۶- نسبت و نظام نسبتها، موضوع یقین منطقی و سخن از تعریف و تحلیل موضوع یقین فلسفی است.
- ۷- این همانی و امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین قواعد معیار صحت حکم سنجشی عقل است.
- ۸- درک از هستی، پایگاه حد وسط و موضوع سخن منطقی، حمل اوصاف حد اکبر بر حد اصغر (نسبت اندارجی)، می باشد.
- ۹- بازگشت احکام منطقی به نفس هستی می باشد. (ضرورت وجود احکام جزمی منطقی برای بهینه احکام تعلیقی فلسفی)

بخش دوّم

بررسی حدّ معقول ساخت

منطق صوری

در سطح ملازمات خاصه

(سنجش اندراجی)

چگونگی تولید و طبقه‌بندی

کیفیات مقتد به نسبت بود و نبود

۱ - تفاوت سطح اول از بررسی حد منطق صوری با سطح دوم از بررسی حد معقول منطق صوری

در بخش اول، حد معقول را در ساخت منطق صوری از زاویه ملازمات عامه بررسی نمودیم، و به این نتیجه دست یافتیم که ویژگی این نحوه از تعیین حد عقلانیت برای منطق صوری، منحصر در برقراری نسبت بود و نبود (سلب و ایجاب) و احکام عامی چون ارتفاع و اجتماع نقیضین است. به تعبیر دیگر اعلام عقل به بود و نبود هر شی‌ای که از گذشته و آینده بریده شده تا آن شیء بتواند در وعاء و تعلق ثابتی، مورد تحلیل قرار گیرد. اما در بخش دوم علاوه بر مفروض بودن (هستی هر چیزی) کیفیت و حیثیت (ذات) آن شیء نیز مورد دقت قرار می‌گیرد.

به تعبیر دیگر هر ذاتی که خودش و خصوصیاتش دارای وصف «کلیت، ثبات و ضرورت» باشد، در بخش دوم کتاب مورد مطالعه قرار می‌گیرد. برای آن‌که به ضرورت پرداختن به بخش دوم منتقل شوید؛ مطلبی کوتاه را با هم مرور می‌نماییم:

عقل یک خصوصیت و آثاری را از هستی انتزاع کرده، و به تعبیر دیگر

هستی، منشأ انتزاع حرکت سنجشی عقل بوده و ذات، خصوصیت هستی را می‌کند و آن خصوصیت را به عنوان ماده‌ی اول حرکت خودگزینش می‌نماید؛ و سپس ماده‌ی دومی را از ماده‌ی اول انتزاع می‌کند. از این رو با این فعالیت عقلانی، یعنی ساختن ماده دوم، امکان مندرک کردن معلومات بوسیله عقل فراهم می‌شود.

بنابراین ماده‌سازی دوم عقل در سطح دوم (ملازمات اندراجی) به قید خصوصیت و کیفیت بوده و عملیات انتزاع عقل بر روی آن خصوصیات انتزاع شده، انجام می‌گیرد.

لذا در سطح دوم، برخلاف سطح اول که با واقعیت، ارتباط اولیه دارد، فاصله گرفته و در این صورت از فلسفه چرایی فاصله پیدا می‌کند. پس در سطح اول سخن از فلسفه‌ی چرایی (بودن) در منطق بوده و در سطح دوم سخن از فلسفه چپستی در ساخت منطق است.

۲- ضرورت تبیین حد معقول منطق صوری در سطح خاص (ملازمات اندراجی)

۲/۱- ضرورت بیرونی: طرح بحث از طبقه‌بندی و جایگاه منطق

در ابتدا می‌خواهیم ببینیم که آیا برای علم منطق می‌توان، موضوع حاکم تعیین کرد یا خیر؟ همانطور که علم منطق با مکانیزم خاص خود برای علوم، موضوع تعیین می‌کند، آیا برای خودش نیز جایز است موضوع حاکم تعیین نماییم یا خیر؟

به نظر می‌آید در تعریف یک علم و تعیین موضوع برای آن، ابتدا باید طبقه‌بندی شامل و مشمول صورت گیرد. یعنی یک نظم بیرونی به کلیه علوم می‌دهد، تا از تداخل موضوعات و مسایل شامل و هم عرض جلوگیری نماید، و بتواند حدود هر یک را متمایز کند.

در هر صورت نمی‌توان بدون آن‌که وضعیت بیرونی یک علم را مشخص نمود، برای آن موضوع معین نمود؛ زیرا که همیشه بین مبادی و مبانی یک

علم ارتباط ارگانیک برقرار بوده و این ارتباط معلول نظمی است که یک علم در طبقه‌بندی شامل و مشمول سایر علوم، از جایگاه منطقی برخوردار است. بنابراین تعیین حد عقلانیت یک علم در وضعیت بیرونی آن (نه برحسب مسایل و موارد درونی آن علم)، موجب می‌گردد که یک علم از خاستگاه منطقی و نسبت تأثیرگذاری و تأثیرپذیری ویژه‌ای برخوردار گردد و بتواند تعاملات آن علم را در والاترین سطح، نسبت به سایر علوم، مورد بررسی قرار دهد. از این رو تعیین حد عقلانیت یک علم در سطح بیرونی متوجه موضوع و رکن اصلی یک علم می‌باشد.

۲/۲- ضرورت درونی: طرح بحث از مسایل درونی منطقی

اما از منظری دیگر نیز می‌توان حد عقلانیت یک علم را مطالعه نمود، و آن اینکه در نسبت تأثیری که با مسایل و موارد درونی دارد، مورد ارزیابی قرارگیرد؛ در این صورت باز نگرش ما معطوف به موضوع آن علم است، زیرا هماهنگ نمودن کلیه اجزاء و سطوح و مسایل درونی یک علم، وابستگی به موضوع آن علم دارد.

اما این نگرش بر موضوع، در سطح درونی یک علم، مبدائی برای هماهنگ نمودن ساخت علم و حدود درونی آن قرار می‌گیرد، زیرا در غیر این صورت تعیین حد شامل و مشمول علوم، استقرائی شده و تداخل مسایل و مصادیق روی می‌دهد.

لذا هم به لحاظ درونی و هم به لحاظ بیرونی محتاج تحدید «حد معقول» علم منطقی هستیم.

اما در مورد علم منطقی، از آن جایی که این علم دارای مبادی تصویری و تصدیقیه‌ی مشخصی می‌باشد و همچنین مکانیزم حرکت عقل و تفکر در این دستگاه، متوقف بر موادی است که بر اساس تعاملات فلسفی بدست آمده و منطقی، آن مواد را در ساختمان خود به کار گرفته است و عملیات و

نگرش خود را بر حسب آن مواد فلسفی انجام داده و انتاج و عدم انتاج و هر نوع صورت‌بندی را در تعامل با آن مواد به دست می‌آورد. از این رو شایسته است، حد عقلانیت منطق صوری را در هر دو سطح درون و بیرون، مورد ارزیابی قرارداداده تا به این سوال پاسخ داده شود که آیا حد سنجیدن، فقط در عملیات انتزاعی صوری ممکن است؟ یا آن‌که حد معقول منحصر به آنچه که منطق انتزاعی ارائه می‌نماید نیست، بلکه دامنه سنجش‌های عقلانی فراتر از نسبت‌های اندراجی است.

فصل اول:

مراحل پژوهش در ساخت
حد معقول منطق صوری
(سطح خاص)

۱- پژوهش مبنایی در دو احتمال

۱/۱- احتمال اول: طرح بحث از موضوع فلسفه منطقها

اگر در صدد آن باشیم که بحثی مبنایی را پیرامون پایگاه علم منطق صوری ارائه نماییم؛ لازم است علم هم عرض منطق را شناسائی نماییم؛ به عنوان مثال: علم منطق و علم فلسفه با یکدیگر ارتباط نزدیکی دارند، در منطق بحث سنجش و برقراری نسبت و در فلسفه بحث کلی وجود (تعیین) مطرح می شود. بعد باید دید، بر این دو علم (قبل از شامل و مشمول نمودن آنها) نسبت شاملی یافت می شود؟ یعنی موضوعی که بر هر دو علم شامل باشد وجود دارد یا خیر؟ به تعبیر دیگر وجه حیثیت حاکم بر این دو علم چیست؟ آیا آن وجه حیثیت حاکم بر کلیه تقسیمها و مقسمها قرار می گیرد یا آن که خود محکوم مسایل درونی این دو علم می باشد.

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

قسم) این دو علم مشخص می‌گردد.

۱/۲ - احتمال دوم: طرح مباحث آکادمیک

یک روش را نیز دفتر فرهنگستان علوم اسلامی در دستیابی به فلسفه منطقی و سایر ریشه‌ها مطرح کرده است که حضرت استاد رحمته‌الله بنا بر ضرورت‌های پیدایش انقلاب و به دنبال تاسیس منطقی عمل برای جریان احکام آن را به دست آورده است.

و بعد از این مرحله در هماهنگ نمودن سه حوزه‌ی «استنتاج، استناد، انطباق»، به بررسی فلسفه‌ی منطقیها پرداخته و در آن جا 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 می‌شود. از توضیح این مرحله به علت آن‌که با ارتکازات موجود فاصله داشته و تفاهم با آن سخت انجام می‌گیرد، فعلاً صرف‌نظر کرده تا مرحله‌ی که تفاهم آن با فرهنگ جامعه ممکن است، انجام داده تا در سطحی دیگر به آن مرحله برسیم.

بنابراین احتمال اول به دلیل آن‌که صرفاً در مقام تحلیل بوده، به تحلیل حد معقول در سطح عام بسنده می‌نماید.

همچنین احتمال دوم به دلیل آن‌که فعلاً، تفاهم با آن به سختی صورت می‌گیرد، از دستور کار این مرحله پژوهشی خارج می‌باشد.

هر چند بنا بر احتمال اول، اگر عملیاتی را که در بحث روشی انجام داده‌ایم، در فیشهای فلسفی نیز تکرار شود، این احتمال نیز قابلیت مطالعه را دارد.

۲- پژوهش کتابخانه‌ای (بانک اطلاعات)

در این شیوه، آثار علم منطقی و فلسفه و کلیه علوم که با علم فلسفه و

می‌گیرد. در این پژوهش، نتایج معرفت‌شناسی و متدولوژی این علوم نسبت به یکدیگر ملاحظه می‌شود.

مثلاً: علم فیزیک، روش تحقیق خود را از منطق اتخاذ کرده و حد جامع منطق در این علم جریان یافته‌است. به تعبیر دیگر از منظر روش‌شناسی این علوم (نه نفس این علوم)، به پژوهش می‌پردازد.

این مرحله از پژوهش، از آن جا که فعالیتی گسترده را نیاز داشته و وابسته به مقدمات وسیعی (بانک اطلاعات) می‌باشد، لذا از موضوع بررسی ما خارج است.

۳- پژوهش عملیاتی بر روی مسایل معرفت‌شناسی کتاب نه‌ایة الحکمة (احتمال مقبول)

در این شیوه، یک منبعی را از مسایل اصالت وجود انتخاب کرده (کتاب نه‌ایة الحکمة علامه طباطبایی)، و همچنین مسائلی را از اصالت ماهیت به نقل از اصالت وجود (کثرت مسایل معرفت‌شناسی که در ذیل اصالت وجود مطرح شده است)، تهیه نموده‌ایم.

بنابراین با انتخاب نه‌ایة الحکمة، مسایل معرفت‌شناسی اصالت وجود و اصالت ماهیت را دسته‌بندی کرده و بنابر مبنای منطق صوری با مکانیزم وجه اشتراک و وجه اختلاف، حد معقول را استخراج نمودیم؛ که در سطح دوم به تبیین حد معقول و چگونگی عملیات کتابخانه‌ای در استخراج آن، خواهیم پرداخت. هر چند فعالیت دقیقتر در بخش کتابخانه‌ای، آن است که مبنای اصالت ماهیت، مانند مبنای اصالت وجود، از منابع خودش استخراج شود.

این سیر پژوهش که راهی کوتاه مدت و کیفی می‌باشد، بنابر مقدمات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی انجام گرفته است. تبیین دقیق چگونگی انجام کار و گردش عملیات کتابخانه‌ای در CPM و Flowchart تنظیم

انجام کار و گردش عملیات کتابخانه‌ای در CPM و Flowchart تنظیم گردیده است، که در پیوست ۳ کلیه مراحل پژوهش ترسیم شده است.

۳/۱ - چگونگی ساخت حد معقول از مسایل معرفت‌شناسی نه‌ایة‌الحکمة (مسایل وجه‌اشتراک و وجه‌اختلاف)

در این شیوه قبل از هرگونه دسته‌بندی، بنابر تعاریفی، مسایل فلسفی را خارج کرده و مسایل معرفت‌شناسی، دسته‌بندی (اصلی، فرعی، تبعی) گردید. سپس در این مسایل، وجه‌اشتراک‌گیری اول را انجام داده و آن‌ها را مسایل درجه یک معرفت‌شناسی می‌نامیم.

همچنین سایر مسائلی که مقید می‌باشند، به عنوان مسایل درجه دوم معرفت‌شناسی معرفی گردید.

در نهایت، هر حکمی که در مسایل درجه یک مطرح است، به مسایل درجه دوم نیز سرایت می‌کند.

حال می‌خواهیم، حد معقول معرفت‌شناسی علم منطق را گمانه‌زنی کنیم، لذا عناصر عملیاتی را از کتاب نه‌ایة‌الحکمة استخراج کردیم.

۳/۱/۱ - استخراج ۵ سر فصل کلی از فیش‌های نه‌ایة‌الحکمة

این ۵ سرفصل عبارت‌اند از:

۱. تصورات
۲. برهان
۳. علم
۴. یقین
۵. ذاتیات می‌باشد.

۳/۱/۲ - اعمال مکانیزم وجه‌اشتراک و وجه‌اختلاف در ۵ سر فصل کلی

اختلاف تبدیل به ۳ سر فصل:

۱. علم و یقین (دو روی سکه‌ی راه به واقع)
۲. برهان (اندراج صغری در کبری)
۳. ذاتیات (حیثیاتی که عقل با عملیات انتزاع به دست آورده و می‌تواند آن را در دو مرتبه ملاحظه نماید):
 - ۳/۱. در قوه حافظه که متأثر از «حس، شهود و عقل» می‌باشد.
 - ۳/۲. مرتبه دیگر آن‌که اگر عقل بر روی این تأثرات عملیاتی را انجام دهد، توان جمع‌آوری ذاتیات بیشتری را دارد. خواه آن‌که عقل فعال باشد یا آن‌که تحت علیّت مجبور باشد.

۳/۱/۳ - نسبت سنجی بین عناوین ۳ گانه

در نهایت پس از دستیابی به این عناوین ۳ گانه:

۱. ذاتیات،
۲. برهان یا علم
۳. یقین

بین آن‌ها به شیوه‌ی زیر نسبت سنجی می‌نماییم:

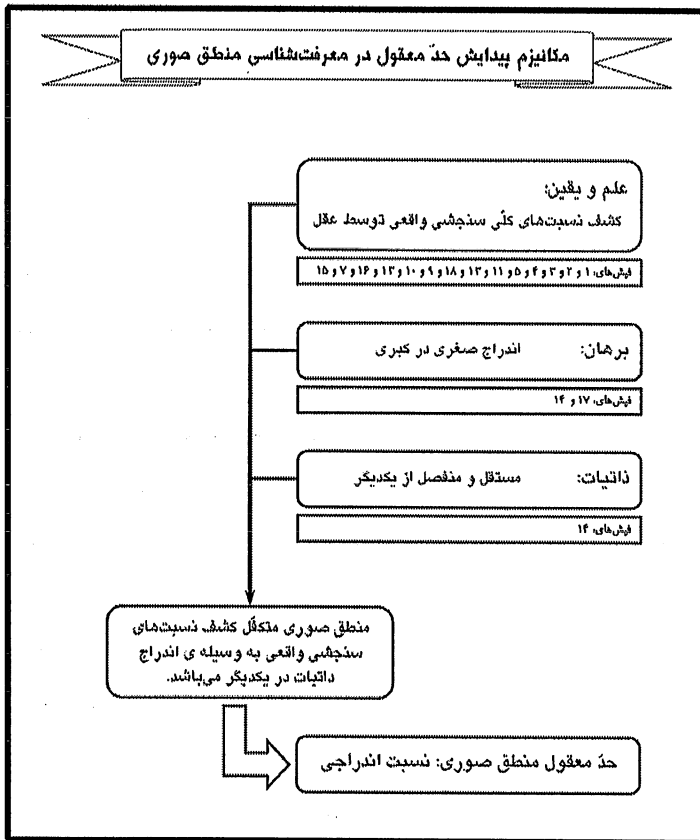
بین برهان (معنای تفصیلی علم) و یقین و علم (که به معنای کشف واقعیت بطور اجمالی است) و کلیت (که از طریق مکانیزم وجه اشتراک و وجه اختلاف به دست می‌آید و نتیجه آن، تطبیق کلیت به افرادش است) نسبت سنجی کرده و نتیجه می‌گیریم که: علم در دستگاه صوری به معنای نسبت اندراجی است؛ یعنی اندراج افرادی تحت کلیت صورت می‌گیرد. از این رو موضوع حاکم بر ساخت علم منطبق در سطح دوم نسبت اندراجی می‌باشد.

بنابراین: «علم و یقین» که عقل براساس آن‌ها، کشف نسبت‌های سنجشی واقعی می‌نماید، + «برهان» که در آن اندراج صغری در کبری صورت

واقعی می‌نماید، + «برهان» که در آن اندراج صغری در کبری صورت می‌گیرد، «ذاتیات» را که حیثیاتی منفصل و مستقل از یکدیگر می‌باشند، نتیجه می‌دهد.

منطق صوری متکفل کشف نسبت‌های سنجشی واقعی بوسیله اندراج ذاتیات در یکدیگر می‌باشد.

بنابراین حد معقول منطق صوری، گمانه نسبت اندراجی است.



۳/۲- توضیح اجمالی گزاره های بکار رفته و ساخت حد معقول بالمعنی الخاص
(نسبت اندراجی)

«کبریات، تعاریف و تقسیمات»

مطلب را اینگونه آغاز می‌کنیم:

عقل فعالیت و حرکت داشته و حرکت او چیزی جز ارتباط برقرار کردن با معلومات انتزاع شده در نزد خود نیست. معلوماتی که در خزانه‌ی ذهن محفوظ بوده و عاری از هرگونه حکمی می‌باشند.

عقل به مقایسه و سنجیدن معلومات انتزاع شده پرداخته و می‌یابد که آن‌ها صورتهای ذهنی غیرمتغیری هستند (فیش ۳)، و آن صورتهای ذهنی را، کلی صادق بر کثیرین می‌نامد (فیش ۱۱)، سپس عقل می‌یابد، مفاهیمی که این خصوصیت را دارند لا موجود (کلی و غیر متغیر) در خارج می‌باشند. (فیش ۱)

پس از آن‌که عقل مواد نزد خود را کلیاتی غیر متغیر و لا موجود در خارج دانست، آن‌گاه شروع به فعالیت در بین این مواد می‌نماید:

ابتدا می‌یابد که این مواد تصویری بیش نیستند (فیش ۲) و ثانیاً این‌ها ذاتیات و حیثیاتی هستند که غیر مانع از یکدیگر هستند (فیش ۱۴)، مثلاً صورت ذهنیه انسان، حیوان، جماد و.. هر کدام از وعائی خاص انتزاع شده‌اند و منعی نسبت به هم ندارند.

بنابراین عقل می‌یابد که هر آنچه غیر متغیر است کلی و هر آنچه که متغیر است، جزئی می‌باشد. بر خلاف علم به تغییر که آن نیز کلی است (فیشهای ۴، ۷ و ۵). لذا عقل به یافته‌های (حصول) خود، به واسطه علم به ذاتیاتی که وجودشان ذهنی و کلی و صادق بر کثیرین است، دست می‌یابد (فیش شماره ۱۶-۱۳-۱۵). سپس این کلیات را یا در نزد خود حاضر و بدون احتیاج به فکر و استدلال می‌یابد، (بدیهی)، یا آن‌که غایب و محتاج فکر و

استدلال (نظری)، آنانکه غایب و محتاج استدلال می‌باشند را یا با حکم ایجاب و سلب (تصدیق) و یا بدون حکم ایجاب و سلب در نظر می‌گیرد (فیش ۱۰-۹).

۳/۳ - مروری بر سیر عملیات دستیابی به گمانه حد معقول منطق صوری

۳/۳/۱ - مرحله اول: اعمال مکانیزم وجه اشتراک‌گیری بر مسایل

در این قسمت نیز بنابر سیر عملیاتی از عناصر (فیشهای شماره ۱۶ - ۱۵ - ۱۳ - ۱۰ - ۹ - ۷ - ۵ - ۴) وجه اشتراک‌گیری کرده و عنوان علم حصولی را انتخاب می‌کنیم، سپس از عناوین کلی، تصورات، علم حصولی (علم) را انتزاع می‌کنیم.

خصلتهای کلی که این عناصر ذهنی دارند، موجب آن می‌شود که عقل برای آن‌ها ایجاد نسبت نماید، ایجاد نسبت عقل برای آن‌ها، در واقع با مندرج کردن (مندرج) آن‌ها در یکدیگر صورت می‌گیرد و آن را نسبت اندراجی می‌نامد. نسبت اندراجی نیز دارای آن خصلتها بوده و ذاتاً کلی می‌باشد و لازمه آن جریان علیت در ذوات مستقل و منفصل است و این نسبت در جزییات (که صادق بر کثیرین نیستند) جریان نداشته و آن را برهان می‌نامد و برهان، تنها ابزاری است که توسط آن عقل، به صحت نتیجه یقین پیدا می‌کند، (فیش ۱۷ - ۱۲) و یقین تنها راه رسیدن به واقعیت می‌باشد (فیش ۸).

۳/۳/۲ - مرحله دوم: نسبت‌سنجی بین مسایل مشترک

در یک نسبت‌سنجی دیگر نسبت بین عناوین علم و یقین ملاحظه می‌شود، و هر دوی آن‌ها کشف نسبتهای کلی سنجشی واقعی را برای عقل به ارمغان می‌آورند.

۳/۳/۳ - مرحله سوم: نسبت‌سنجی در بین عناوین و استنباط حد معقول در

عام‌ترین سطح

در آخرین حرکت عملیاتی، نسبت بین عناوین سه عنوان: «علم یقین»، «برهان» و «ذاتیات» ملاحظه می‌شود و آن 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 باید، نسبت اندراجی باشد. لذا عقل نسبت اندراجی را به عنوان قاعده‌های عام و مسلم برای رسیدن به مطلوب بکار می‌گیرد و آنرا در قالب قیاس ارائه نموده و حد منفصل سایر طرق استقرائی و تمثیلی قرار می‌دهد.

۳/۳/۴ - فیش‌های بکارگرفته شده در سیر عملیات دستیابی به حد معقول منطق

صوری^۱

- ۱- کلی، لا موجود در خارج است. تعریف کلی (کبری مرحله ۳ ش ۵)
- ۲- بعض تصورات ما از خارج، کلی است. (صغری مرحله ۳ ش ۵)
- ۳- صورت ذهنیه (انتزاعی)، غیر متغیر، است (کبری مرحله ۱۱ ش ۶)
- ۴- علم (سنجش)، کلی یا جزئی، است. بر اساس حیثیت تغیر و عدم تغیر (تقسیم مرحله ۱۱ ش ۳۸)
- ۵- علم حصولی، کلی یا جزئی است. بر اساس حیثیت تغیر و عدم تغیر (کبری مرحله ۱۱ ش ۳۶)
- ۶- شیء مقنوم به یک شیء، دارای خواص آن شیء است. (کبری مرحله ۱۱)
- ۷- تغیر در علم به تغیر، مادی کننده علم، نیست. (کبری مرحله ۱۱ ش ۳۷)
- ۸- تضایف (جمع نشدن حقیقی)، تقابلی که طرفین آن وجودی است، (وابسته به یکدیگر)، (تعریف مرحله ۷ ش ۳۹)
- ۹- علم حصولی (سنجش)، تصور و تصدیق (تأثر و تأثیر)، است. (ایجابی یا سلبی)، (تقسیم مرحله ۱۱ ش ۴۳)
- ۱۰- علم حصولی، بدیهی و نظری، است. (حیثیت اکتساب و عدم اکتساب)، (تقسیم مرحله ۱۱ ش ۴۵)
- ۱۱- «مفهوم کلی»، صدق بر کثیرین، می نماید. (اندراج حاکم بر حمل) (کبری مرحله ۱۱ ش ۱۸، ۳)
- ۱۲- برهان، غیر جاری در جزئیات، است. (صغری مقدمه ش ۴)

۱. مراحل عملیات به ترتیب از شماره مرحله و شماره کد فیش و جدول تشکیل شده است.

صدق بر کثیرین (تقسیم مرحله ۱۱ ش ۲۸)

۱۴- ذاتیات (حیثیات)، غیر مانع از یکدیگر، هستند (کبری مرحله ۱۱ ش ۶۳)

۱۵- وجود ذهنی، علم، به حیثیات اشیاء است. (تعریف مرحله ۳ ش ۱)

۱۶- علم حصولی، علم به حضور واسطه حیثیات، است (تعریف مرحله ۱۱ ش ۲)

۱۷- برهان، تنها ابزار یقین، است (کبری مقدمه ش ۳)

۱۸- یقین، تنها راه رسیدن به واقعیت، است (صغری مقدمه ش ۳)

۳/۳/۵- کیفیت تبدیل فیشها در سیر عملیات

۱- استنباط عنوان «کلی» از فیش ۳، ۲، ۱، ۱۱

۲- استنباط عنوان «علم» از فیشهای ۴، ۵، ۷، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۵، ۱۶

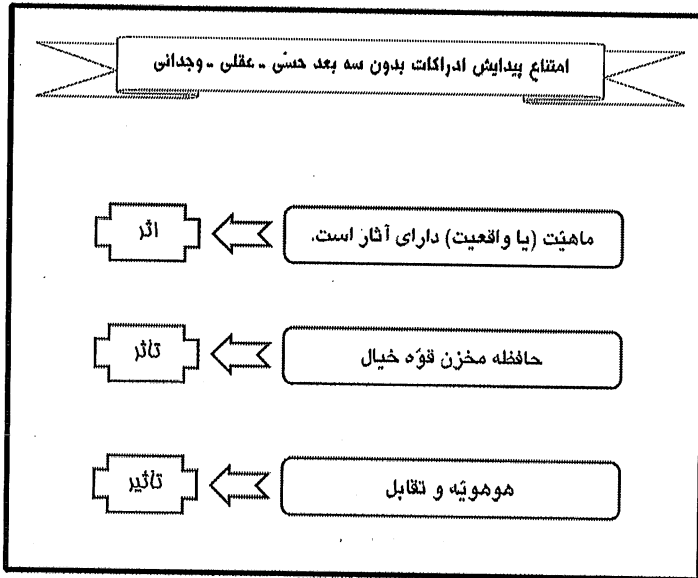
۳- استنباط عنوان «برهان» از فیشهای ۱۲، ۱۷

۴- استنباط عنوان «یقین» از فیش ۱۸

۵- استنباط عنوان «ذاتیات» از فیش ۱۴

۶- دستیابی به عناوین: «برهان، علم و یقین، ذاتیات و کلی»

۷- تنظیم جدول براساس عناوین استنباط شده



۳/۴ - مروری کوتاه بر نسبت اندراجی در منطق صوری

در تعریف قیاس آمده است:

قول مؤلف من قضایا، متی شملت لزم عنه قول آخر

إن العمدة في القياس هو الحد الوسط

این مطلب بیانگر آن است که تالیف قضایا از مقدمات و برقراری نسبت، لذا از اندراج متابعت کرده و تبعیت آن گزاره دیگری را به دنبال دارد. متابعتی که در هیچ یک از طرق استقرائی و تمثیلی یافت نمی شود. نسبت اندراجی تنها در یک ارتباط صوری و شکلی خلاصه نمی شود، بلکه از ارتباط عمیقی که اساس و شاکله براهین و قیاسات را تشکیل می دهد

اکبر و حد اصغر شده و موصل به نتیجه می‌گردد و در برهان حد وسط، علّت یقین به نتیجه است. حال اگر حد وسط علّت ثبوت اکبر برای اصغر نیز باشد، به آن برهان (لمّی) و در غیر این صورت برهان (اُئی) می‌گویند. موضوع برهان به همین مطلب خلاصه نمی‌باشد و در بخش سوم این رساله به بررسی آن از زوایای مختلف خواهیم پرداخت.

بنابراین نسبت اندراجی (حدوسط)، در متجه‌ها یقین و در صغریات و کبریات علّیت را جاری می‌کند. لذا با اشراف نسبت اندراجی بر یقین، محدوددهی معقولیت را معین می‌کند.

برای ساخت یک دستگاه منطقی براساس این حد جامع (که در واقع کیفیت بود و نبود می‌باشد)، نیاز به طبقه‌بندی کیفیات از طریق قواعد صورت‌سازی و ماده‌سازی داریم. مطالب آینده به بررسی این قواعد و کیفیت پیدایش و تولید آن‌ها خواهد پرداخت.

مطالب این بخش گویای این مطلب است که ساخت منطق با ملاحظه‌ی مجموعه‌ای از قواعد درون و بیرون دستگاه منطق صوری، امکان‌پذیر است.

۴- ویژگیهای حد معقول منطق صوری در سطح خاص (اندراجی)

۴/۱- ویژگی اول: عقلانی بودن نسبت اندراجی

یعنی نسبت اندراجی از دایره خارج و وهمیات و خیال بیرون است. این ویژگی از وجه اشتراک‌گیری که بین «کلی، علم و برهان» انجام گرفته است، استخراج شده است.

مانند: کلی لا موجود در خارج است و یا تغییر در علم، مادی‌کننده‌ی علم نیست و یا برهان، غیر جاری در جزئیات است.

۴/۲- ویژگی دوم: تطابق و اندراج با واقع

یعنی یک امر کلی بر افرادی صدق کند و یا آن‌که افراد در این کلیت مندرج شود. بنابراین اگر موضوع منطق، کلی و قابل صدق 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 دربر می‌گیرد. از این جهت اندراج و تطابق مفهوماً برابر یکدیگر قرار گرفته و در آن‌ها علّیت مفهومی جریان می‌یابد.

زیرا برای کشف از واقع نیاز به علّیت است؛ در غیر این صورت به آن علم و مصحح خطا گفته نمی‌شود.

بنابراین از نسبت‌سنجی که بین عناوین «کلی، برهان، یقین، ذاتیات» انجام دادیم، این مطلب به دست می‌آید که موضوع منطق، حرکت عقلانی بوده و در عقلانیت، تطابق و اندراج اصل می‌باشد و آن‌ها نیز می‌بایست تحت علّیت (ماده و صورت) قرار گیرند، تا راه به واقع انجام شود.

لذا موضوع منطق در سطح ملازمات خاصه نسبت اندراجی بوده و با ضوابطی خاص، از «وهم» و «خیال» جدا می‌شود.

از این رو نسبت اندراجی را، اعم از صحیح و غلط، اجمالاً ملاحظه کرده و در نهایت، به نسبت اندراجی تفصیلی که صحت (کشف از واقع) را نتیجه دهد، منتهی می‌شود.

۴/۳- ویژگی سوم: حضور علّیت در نسبت اندراجی

در نسبت اندراجی که سخن از اهل هستی نیست، بلکه با تکیه به اصل هستی سراغ کیفیات از هستی می‌رود؛ چه وقت جریان نسبت برقرار

۱. وحدت حیثیت، بر موضوع و محمول حاکم است.
 ۲. این وحدت حیثیت نباید از قوه‌ی وهم و خیال برخاسته باشد.
 ۳. وحدت حیثیت از آثار اصل واقعیت (وجود یا ماهیت) باشد.
- و از آن جا که وحدت حیثیت از اصل هستی انتزاع شده است و بر آن نفس الامر حاکم است؛ عقل نمی‌تواند در برقراری نسبت از آن تخلف کرده و جبراً اذعان به نسبت بین موضوع و محمول می‌نماید.
- این بحث بصورت مستند از نه‌ایة‌الحکمة در ص ۱۳۵ بند ۱۴، درباره‌ی چگونگی صورت‌بندی قضایا در منطق صوری در همین کتاب تحلیل می‌گردد.

فصل دوم:

بررسی تفصیلی نسبت اندراجی از نقطه مختصات ماده‌سازی عقل



۱- ارکان ماده‌سازی عقل در جهت جریان نسبت اندراجی در منطق صوری پس از آن‌که حد معقول منطق صوری را (یعنی نسبت اندراجی) از مسایل کتاب نه‌ایة الحکمة استنباط نمودیم؛ اکنون می‌خواهیم این گمانه را در ساختمان منطق صوری بکار گیریم؛ به تعبیر دیگر بر این اساس، حد عقلانیت منطق صوری را مجدد تولید نماییم، تا ببینیم آیا این گمانه را می‌توان به عنوان پایگاهی برای تحلیل معرفت‌شناسی منطق صوری استفاده نمود و یا آن‌که شیوه بکار رفته دچار نقص و اشکال می‌باشد. در هر صورت باید بتوانیم این گمانه‌ی اجمالی را با کلیه سطوح منطق هماهنگ نماییم. برای ادامه این فعالیت چند مرحله دیگر را بایستی دنبال نمود و آن اینکه این نسبت اندراجی، براساس چه موادی قابلیت بکارگیری در ساختمان منطق صوری را دارا می‌باشد. همچنین آن مواد دارای چه ویژگی‌هایی از لحاظ سلولی و ساختاری (صوری) می‌باشند. به تعبیر دیگر ما دو بحث ریشه‌ای دیگری را قبل از جریان نسبت اندراجی در دستگاه صوری خواهیم داشت. ابتدا در ارتباط با مواد و ثانیاً در ارتباط با صورت خواهیم داشت.

مختصر آن‌که همانگونه که در بخش اول مطرح گردید ما با دو دسته از مواد مواجه هستیم:

یک دسته از مواد حد عقلانیت منطق صوری را در برقراری نسبت به شکل عام تعریف می‌کنند.

و دسته دیگری حد عقلانیت منطق صوری را در نسبت اندراجی و قیاسی تعریف می‌نمایند.

ما دسته اول مواد را برای اثبات سطح اول مباحث استفاده نمودیم. حال برای استدلال مباحث سطح دوم، از مواد سطح دوم استفاده می‌شود. یک ماده‌سازی بر اساس سلب و ایجاب داشتیم، که منتهی به شک و یقین می‌شود، و در سطح دوم نیز یک ماده‌سازی بر اساس عملیات انتزاع و یک صورت‌سازی بر اساس ضوابط حمل و هوویت خواهیم داشت.

همچنین یک قواعد عامی را برای صورت و ماده‌سازی ارائه می‌شود. به تعبیر دیگر عناصری مانند: «ضرورت، ثبات، کلیت» به عنوان قواعد عام ماده‌سازی و حمل و هوویت به عنوان قواعد عام صورت‌سازی مورد مطالعه و ارزیابی قرار خواهند گرفت.

پس در سطح دوم کیفیت جریان ماده‌سازی و صورت‌سازی را بررسی کرده تا عقل توان عملیات مقایسه‌ای و حد معقولی را که در ساختن منطق از او انتظار داریم محقق نماید.

اما اساساً ضرورت پرداختن به بحث مواد چیست؟

جواب این است که عقل برای آن‌که با خودش و خارج، ارتباط برقرار کند، نیاز به ماده‌سازی 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 می‌شود. در هر صورت در این بخش هم از مواد تحلیلی استفاده می‌شود و هم از مواد تطبیقی (کتابخانه‌ای) تا روند قاعده‌مندی گمانه اولیه هماهنگ گردد.

همانگونه که ذکر گردید، در این قسمت همان نسبت اندراجی تفصیل بیشتری می‌یابد به تعبیر دیگر خود موضوع مجدداً تبیین می‌گردد (حفظ موضوع).

۱/۱- رکن اول در ماده سازی: بررسی ذاتیت، کلیت، ثبات در مفاهیم

در رابطه با اهمیت این مواد و نقشی را که در دستگاه انتزاعی دارند به بیانی از استاد مطهری بسنده می‌نماییم. ایشان می‌فرماید^۱:

پس هنگامی که ذهن در تکاپو و جنبش است و می‌خواهد مجهولی را تبدیل به معلوم سازد، در حقیقت می‌خواهد رابطه واقعی بین مفهوم را به دست آورد و عاقبت از راه میانجی ساختن یک مفهوم سوم، به نتیجه مطلوب رسد. پس ارتباط تولیدی ادراکات به این ترتیب است که از ادراک رابطه (حد وسط) با یک مفهوم و ادراک رابطه‌اش با مفهوم دیگر، ادراک رابطه آن مفهوم تولید می‌شود.

از این جا معلوم می‌شود که پیشروی فکری ذهن بر اساس درک روابط است و آن روابط واقعی و نفس‌الامری هستند. یعنی هر چند فکر، یک نوع فعالیت است، ولی این فعالیت آزاد و رها نیست، بلکه تابع واقع و نفس‌الامر است و اگر ذهن بلاواسطه یا مع‌الواسطه به تلازم یا تعاند یا تساوی یا اندراج حکم کند، پس در واقع و نفس‌الامر نیز چنین است.

محققین منطقی در فن برهان (در صناعات خمس)، در مقام تحقیق در مقدمات برهان، از این موضوع سخن به میان می‌آورند که چگونه ارتباطی باید بین موضوع و محمول برقرار باشد تا آن برهان بتواند ذهن را به کشف یک رابطه‌ی واقعی و نفس‌الامری برساند، به این معنا که آن برهان واقعاً بتواند حقیقتی را معلوم سازد. این محققین سه شرط «ذاتیت، ضرورت،

کلیت» را برای این منظور ذکر کرده‌اند. ولی جمهور منطقیین و فلاسفه این نکات مهم را مورد غفلت قرار داده و همین تغافل منشأ لغزش‌های زیادی برای آنان شده است.

۱/۲- رکن دوم در ماده سازی:

پیدایش حیثیات با وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری بر اساس ضوابط تعریف و تقسیم انجام می‌گیرد.

۱/۲/۱- مراحل تشکیل حیثیات انتزاعی

قدما و همچنین متأخرین برای ادراکات انسان از خارج سه مرتبه قائل هستند^۱ مرتبه حس، مرتبه خیال، مرتبه تعقل،

۱/۲/۱/۱- مرتبه حس

«مرتبه حس» عبارت است از آن صوری از اشیاء که در حال مواجهه و مقابله و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنجگانه در ذهن منعکس می‌شوند.

۱/۲/۱/۲- مرتبه خیال

ادراک حسی پس از آن‌که از بین رفت، اثری از خود به جا می‌گذارد که آن صورتی جزئی است و فقط بر خودش در خارج صادق است (صورت جزئی) لذا هر وقت انسان بخواهد می‌تواند آن صورت را از حافظه یا خیال حاضر نموده و به وسیله آن، فرد مورد نظر را تصور نماید.^۲

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۴

۲. البته صورت‌ها همیشه از آثار و واقعیت در قوه‌ی حافظه حاضر نمی‌شوند، بلکه قوه‌ی خیال خود

۱/۲/۱/۳ - 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 می‌کند که از همان معنا یک صورت کلی قابل صدق بر افراد کثیر انتزاع نماید.

استاد مطهری می‌فرماید: اینکه قوه مدرکه یا خیال کارش عکس برداری از واقعیات و اشیاء 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 پس شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء 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 همین که نفس به عین واقعیتهای دست یافت و آن واقعیت را با علم حضوری دریافت، قوه‌ی مدرکه، یعنی قوه‌ی تبدیل‌کننده‌ی علم حضوری به علم حصولی، صورتی از آن می‌سازد و در حافظه بایگانی می‌کند و به اصطلاح آن را با علم حصولی در نزد خود معلوم می‌سازد.

۱/۲/۲ - ضرورت ارائه پایگاه واحد برای مواد حضوری، حصولی، حسی^۱

آثار از خارج، یعنی از طریق حواس مثل چشم و گوش، در سیر خود از علم حصولی، یعنی از مفاهیم، می‌گذرند، به نفس رسیده و کیف حال

نیز می‌تواند صورت بسازد.

۱. رابطه شناخت و حقیقت، حجة الاسلام و المسلمین حسینی علیه السلام

علم حصولی، یعنی از مفاهیم، می‌گذرند، به نفس رسیده و کیف حال می‌شوند. در این صورت نفس کیفیتی پیدا می‌کند که واجد آن علم می‌شود.

به طور مثال همان طور که چای داخل استکان، فرم استکان را به خود می‌گیرد، مفاهیم نیز مانند ظرف، نفس را در خود جای می‌دهند و به آن فرم خاص می‌دهند. اما اگر مفاهیم با نفس دوئیت داشته باشند، یعنی نفس غیر از مفاهیم و مفاهیم غیر از نفس باشند، درکی حاصل نمی‌شود و در فرض وحدت ظرف و مظروف نیز علم حضوری تحقق می‌یابد نه علم حصولی!

لذا موضوع علم حصولی در حین درک و کسب، با نفس دوئیت داشته و مادامی که بر دوئیتش باقی است محصول به دست نیامده است و تنها زمانی که کیف نفسانی می‌گردد، نفس به آن عالم می‌شود.

به دلیل این که بین نفس و معلوم، حین‌الدرك دوئیت وجود دارد، نفس می‌تواند از افعال خود در وعاء ذهن مقایسه و سنجش داشته باشد. البته بنا بر این که می‌گویند: «النفس في وحدته كلُّ القوی»، نفس نسبت به علم وجدانی، یافت از خودش تا مفاهیم و امور حسی حاضر بوده و همه‌ی قوا را در بر می‌گیرد.

همه مجاری علوم اعمّ ار یافت، فهم و حسّ به عنوان یک مصداق تحت قوه‌ی نفس تشکیل یک کلّ می‌دهند و علم حصولی و عقل نظری با سلب خصوصیات از موجودات و اعیان خارجیّه به مفهوم مشترک «هستی» دست یافته و با یک نحو تحلیل عقلانی، مفهوم هستی را نفی و به مفهوم عدم که یک امر ذهنی محض است می‌رسند. بعد از آن با سلب و ایجاب و سنجش و مقایسه در ملاحظه‌ی نسبت اندراجی بین مفاهیم، واسطه‌ی در تفاهم، تخاطب و تصدیق قرار می‌گیرند و برهان منطقی در آن‌ها جریان می‌یابد.

دارند. لکن بنفسه، یعنی مصداقاً، نمی‌توانند در برهان نظری حاضر شوند و از طریق مجاری حسّی قابل فهم باشند. بنابراین برای این سه دسته از علوم، نیاز به حدّ واحد و مشترکی می‌باشد تا هماهنگی در تصرّف انجام گیرد. بررسی رکن دوم از ماده‌سازی در منطق صوری در مطالب آینده بر اساس مسایل نه‌ایة‌الحکمة مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

۲- بررسی رکن اول ماده‌سازی انتزاعی عقل

مسئله اساسی این است که اولین حکم که ذهن در سیر عملیات انتزاعی خود صادر می‌کند چیست؟!

استاد مطهری در این باره می‌فرماید^۱:

یکی از اعمال مخصوص ذهن مقایسه و سنجش است که رتبتاً بعد از مرحله تخیل انجام می‌گیرد. در سنجش ملاحظه حداقل دو صورت لازم است، زیرا ذهن در اثر قوّه 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 می‌کند. یعنی در تصدیق خود نیازی به حد وسط ندارد. از این جا معلوم می‌شود که اولین تصدیقهایی که عقل به آن‌ها نائل می‌شود، مربوط به عالم مفاهیم است نه عالم خارج.

حال سؤال اساسی ما این است که اولین حکم عقل چیست؟ آیا حکم به وجود دنیای خارج است یا مطلب دیگری است؟

آنچه از سیر عملیات انتزاع عقل به ذهن می‌رسد این است که عقل ابتدا

آنچه از سیر عملیات انتزاع عقل به ذهن می‌رسد این است که عقل ابتدا حیثیات وجه‌اشتراک و وجه‌اختلاف را طبقه‌بندی کرده، سپس از نسبت بین آن حیثیات انتزاعاتی را انجام داده و به عنوان موادی برای سنجش عام (انواع تأثراتی که در نزد خود دارد)، مورد استفاده قرار می‌دهد، تا بتواند حرکت خود را در درون و بیرون مفاهیم منقح‌تر نماید؟

آن‌ها چه نوع مفاهیمی هستند که سایر مفاهیم فرع بر آن‌ها هستند؟^۱ آنچه مسلم است، تأثرات در نزد عقل یا منشأ آثار هستند یا منشأ آثار نیستند. به تعبیر دیگر، آثار یا منشأ پیدایش تأثراتی 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 تأثرات در نزد خود انتزاع می‌کند:

اول: تصور اینکه این اثرات ماهیت هستند؛ اعم از اینکه حیثیتشان عینی یا ذهنی باشد.

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

بنابراین در این مبحث ما اولین گام‌های ماده‌سازی عقل را تبیین می‌نماییم تا نقطه شروعی برای ساختن دستگاه منطقی قرار گرفته و سایر قواعد تشکیل یابد.

همان‌گونه که واضح است، صحبت از حیثیات ذات و ذاتی و ترسیم موضوع منطقی و اوصاف حیثیتی و تحلیل حد عقلانی منطق صوری همگی فرع بر نسبت‌های عام ماده‌سازی هستند.

اینکه حکم به واقعیت و حکم به ماهیت چگونه پیدا می‌شوند؟ مباحث

۱. الگوی تحلیل تطبیقی منطق صوری، حجة الاسلام صدوق

مختصر آن‌که عقل در برخورد با ذات، کثرت حیثیات ذاتی را انتزاع می‌نماید، اما در واقع بر اساس مکانیزم وجه اشتراک و وجه اختلاف محقق می‌شود و این را فعل اول در ماده‌سازی عقل می‌دانیم. 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 دیگری است؟

۲/۱- چگونه شکل‌گیری حیثیات (مواد) ماهوی (ماهیت عینی، ماهیت ذهنی)

محققین در رابطه با مفاهیم در نزد عقل می‌گویند: گاهی یک مفهوم هم در خارج موجود می‌شود و آثارش بر آن بار می‌شود و گاهی در ذهن و فاقد آثار خارج می‌شود. لازمی چنین ویژگی، یکسان بودن نسبت مفهوم، به وجود و عدم است و در نتیجه، نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار لابشرط است، مانند مفهوم انسان که هم در ذهن است و هم خارج. لذا یک نوع عینیت بین مفهوم و مصداق برقرار است؛ علم به شیء همان شیء را به ما نشان می‌دهد و ذاتش را برای ما مکشوف می‌سازد. بنابراین به آن‌ها مفاهیم حقیقی می‌گویند. از این جا عقل دو تصور ماهیت (افراد) ذهنی و ماهیت (افراد) خارجی را انتزاع کند.

۲/۱/۱- چگونه شکل‌گیری حیثیات غیرماهوی (وجود، لاوجود، 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 در ذهن و آنچه در خارج است تطابق نیست که به آن‌ها مفاهیم اعتباری می‌گویند. عقل در این مرحله دو مفهوم را انتزاع می‌کند، یکی وجود خارجی داشتن و منشأ آثار بودن، و دیگری تحقق مفهوم وجود در ذهن که از آن تصور ماهیت و تصور وجود انتزاع می‌شود و در نهایت حکم به تصور واقعیت انتزاع می‌شود.

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 منشأ آثار خارجی بودن است، که اگر در ذهن وارد شوند، در ذات آن‌ها انقلاب رخ می دهد. وجود و صفات حقیقی آن که در خارج عین وجودند و کثرت آن‌ها بواسطه تحلیلهای عقلی بدست می آید، از این قبیل می باشند، مانند وحدت و وجوب و ...

۲ - مفاهیمی که حیثیت مصداقشان آن است که در خارج تحقق نداشته باشند، زیرا انقلاب، در ذات پیدا می شود.

توضیح آن که، وجود ذهنی بر همان چیزی که وجود خارجی را می پذیرد، عارض می شود و تنها تفاوتشان، در ترتب و عدم ترتب آثار می باشد. حال اگر فرض شود که عدم، بگونه ای معروض وجود ذهنی واقع شود، باید بتواند معروض وجود خارجی نیز قرار گیرد. در حالی که 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 ثانوی فلسفی و دسته اخیر را معقولات ثانوی منطقی می نامند.

تا این جا با نحوه پیدایش مفاهیم ماهوی آشنا شدیم و دانستیم حیثیت 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

۲/۲ - نحوه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی: مفهوم وجود و امور ملحق به آن

علامه طباطبائی رحمته الله علیه در این ارتباط می فرماید^۱:

نفس نخستین بار که از راه حواس به پاره‌ای از ماهیات محسوس دست می‌یابد، آن ماهیت را در خزانه خیال پایگانی می‌کند و آنگاه که آنرا در زمان دوم ادراک می‌کند تا برای پایگانی در خزانه خیال اخذ کند، آن 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.

آنگاه که نفس، مفهوم را چند بار اعاده کند و سپس آن مفاهیم را یکی گرداند؛ در واقع یک حکم و یک فعل از نفس صادر خواهد شد و این یک فعل نفسانی است، که 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 آن حکم را که در حقیقت فعل نفس است، تصور نماید و با آن که یک وجود رابط است، نظر استقلالی به آن کند و آن را در حالی که مضاف به موصوف خود است ادراک نماید.

آنگاه 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 آنان صدق می‌کند، تنها مصداق آن مفهوم هستند و نمی‌توانند مانند ماهیت دارای افراد باشند. پس از تشکیل مفهوم وجود در نفس، ذهن از مصادیق این مفهوم، صفات و ویژگیهای خاص وجود را مانند وحدت، کثرت، قوه و

۱. نهاية الحکمة، مرحله ۱۱

مفهوم، صفات و ویژگیهای خاص وجود را مانند وحدت، کثرت، قوه و فعل، انتزاع می‌کند.

۲/۲/۱ - نحوه انتزاع مفهوم عدم:

آن‌گاه که نفس، به یکی از ماهیات محسوسه دست یافت، آن‌را در خزانه‌ی خیال بایگانی کرده و سپس ماهیت دیگری مباین با آن را درک می‌کند، در این صورت ماهیت دوم را عین ماهیت نخست نخواهد یافت؛ یعنی حکم به اتحاد آن‌ها نخواهد کرد. اما 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 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 ویژگیهایی برای آن در نظر می‌گیرد. احکامی از قبیل: نبودن امتیاز بین عدمها و تمیز آن‌ها بواسطه اضافه به موجودات.

۲/۳ - نحوه انتزاع مفاهیم ذهنی یا معقولات ثانوی منطقی

ذهن انتزاعات در نزد خود را مصداق قرار داده و آن را لحاظ می‌کند، در این نگاه عقل خواص و ویژگیهایی را در مفهوم می‌یابد و آن را اعتبار می‌کند، مثلاً مفهوم انسان را از چند فرد خارجی انتزاع کرده و مصداق قرار می‌دهد و می‌یابد که آن مفهوم، بیانگر تمام ماهیت مصادیق خود (نوع)، یا بیانگر جزء ماهیت افراد است (جنس و فصل)، یا ویژگی بیرون از ذات مصادیق دارد (عرض خاص و عرض عام) و یا صدق بر کثیرین می‌کند (کلیت).

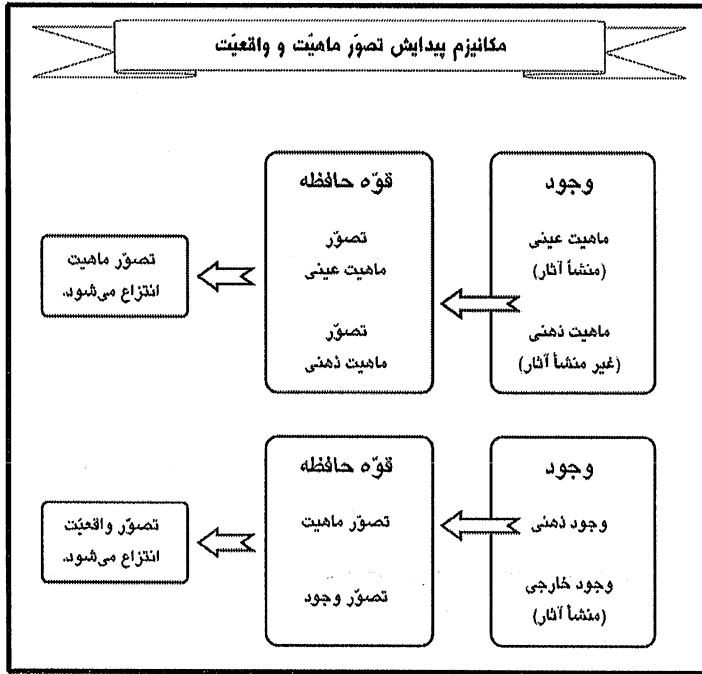
عقل پس از طی این مراحل می‌یابد که تصور ماهیت، زاید و فرع بر وجود

وجود دارد. یعنی حکم به وجود واقعیت، فرع بر نسبت‌های اولیه‌ای است که عقل ایجاد می‌کند.

۳- خلاصه بحث

با سیر وجه اشتراک‌گیری از مراحل حس، خیال (حافظه و تعقل) آشنا شدیم. به اینکه تأثرات منشأ آثار هستند و یا منشأ آثار نیستند، صورت اول را ماهیت عینی و صورت دوم را ماهیت ذهنی نامیدیم، که تصور ماهیت حقیقی، از این دو ماهیت انتزاع می‌شود.

اما اگر تأثرات، این قابلیت را نداشته باشند؛ یعنی مفهوم و مصداقشان در ذهن و خارج وحدت داشته باشد، به عبارت دیگر، تمام حقیقت آن‌ها در خارج بوده و مفاهیم آن‌ها در ذهن می‌باشد؛ لذا از مفاهیم در وعاء ذهن، دو تصور وجود و ماهیت، انتزاع می‌شود و سپس این مسئله طرح می‌شود که کدامیک از آن‌ها حقیقی است و واقعیت دارد و کدامیک زاید است.



۴- بررسی رکن دوم ماده‌سازی انتزاعی عقل (ساخت مواد از طریق مسایل نه‌ایة الحکمة)

پس از دستیابی عقل به تصور واقعیت، مرحله دیگری آغاز می‌شود و آن اینکه، جمع‌بندی از یک دستگاه منطقی، وابستگی به تحکیم مواد اصلی آن دستگاه دارد. لذا مواد دومی شکل می‌گیرد که کلیه آن دستگاه بر اساس آن مواد تکثیر شود.

در مقدمه عقل حیثیات را از خارج (ذهنی، عینی) انتزاع کرده و آن‌ها را در

خزانه خیال قرار می‌دهد؛ به تعبیر دیگر: «حركة العقل من المشكل الى معلومات المخزونه عنده». آن‌گاه در وقت مناسب آن‌ها را از خزانه خیال فرامی‌خواند؛ ملاحظه عقل بدین‌گونه است که، از آن‌ها وجه اشتراک‌گیری کرده و اختلافات را به کنار می‌گذارد، به عنوان مثال: از زید، عمرو، اسب و... وجه اشتراک‌گیری کرده و حیوان را، وجه اشتراک مصادیق فوق می‌داند و در ادامه، سیر وجه اشتراک‌گیری خود را تا رسیدن به مفاهیم وجود و ماهیت دنبال می‌نماید (روند معقولات اولیه و ثانویه).

اینکه عقل قدرت این‌گونه حرکت را داشته باشد (وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری) معرف و نمود قدرت سنجشی عقل می‌باشد.

اما عامل مهم در تبیین قدرت سنجشی عقل، مناشیء و پایگاه‌های وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری حیثیات می‌باشد.

ما به دنبال تبیین وحدت منطقی حدّ حرکت عقل هستیم. (وحدت منطقی یعنی: ملاحظه حیثیات اوصاف و موضوع منطقی در مکانیزم وجه اشتراک‌گیری عقل است)؛ لذا 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) می‌نامیم. عقل برای دریافت مکانیزم واحدی در وجه اشتراک‌گیری نسبت ذات و ذاتی را با یکدیگر می‌سنجد، گاه این نسبت را ثبوتی و گاه اثباتی ملاحظه می‌کند.

۴/۱- سطح ثبوتی: ذات مقدم بر ذاتی

ثبوت ذاتی برای ذات ضروری و علیتی است، یعنی پیدایش حیثیات متوقف بر ذات است. (فیش ۸) به تعبیر دیگر «حیثیت» معلول و «ذات» علّت آن است.

۴/۲- سطح اثباتی: ذاتی مقدم بر ذات

ثبوت ذاتی مقدم بر ثبوت ذات است. (کشف علیّت، فیش ۹) یعنی تا آثار نباشد به ذات منتقل نمی‌شویم، و تا جنس و فصل نباشد، به نوع دست نمی‌یابیم. ذاتیات غیر مانع از یکدیگر هستند. (فیش ۱۱) زیرا منشأ 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 دقت قرار دهیم، نقطه شروع این حرکت از عام‌ترین مفاهیم آن دستگاه خواهد بود. یا آن مفهوم «کلی وجود» (بسیط و عام‌ترین مفهوم فیش ۱۲، ۱۳) است و یا «کلی ماهیت» است.

بنابراین اگر پایگاه تحلیلی خاصی از ذات و ذاتی ارائه شود، دگرگونی جدی را در ساختار منطق به وجود می‌آورد.

در اصالت وجود: وجه مشترک منشأ انتزاع حیثیات، واقعیت است.

در اصالت ماهیت: وجه مشترک منشأ انتزاع حیثیات، ماهیت (نوع) است. جنس (وجه اشتراک) و فصل (وجه اختلاف) است.

لذا «ذات» وجه مشترک منشأ انتزاع حیثیات در هر دو دستگاه است. و وجه مشترک نفس حیثیات انتزاع شده در هر دو دستگاه، «ذاتی» است.

اینکه «وجود» را از حیث «ذهنی و خارجی» تقسیم می‌کنیم، به این دلیل است که وجه اختلاف آن‌ها در حیثیت «ترتب و عدم ترتب آثار» است. (فیش ۶) یا اگر نسبت هر دو را به وجود مساوی می‌گیریم، به علت واحد بودن منشأ انتزاع آن‌ها است. (فیش ۷)

اگر «نوع» را «موضوع منطقی» و «جنس و فصل» را «اوصاف حیثیتی» آن می‌نامند، به علت آن است که حیثیات انتزاع شده، وجه مشترکی به نام ذاتی دارند که از «نوع»، انتزاع شده است.

جنس را به ذاتی که مشترک در چند نوع است، (فیش ۲)

و فصل را به ذات مختص یک نوع تعریف می‌نماییم؛ و فصل را به فصل منطقی (حیثیت اعم و اخص) و فصل اشتقاقی (تمام حیثیت نوع)، تقسیم

می‌نماییم.

این به علت آن است که عقل در برخورد با ذوات، کثرت حیثیات ذاتی را انتزاع کرده و با به‌کارگیری قواعد تقسیم و تعریف، دستگاه منطقی خود را تنظیم می‌کند.

از این جاست که منطقیون در تعریف خود از ذاتی می‌گویند^۱:

الذاتی هو المحمول الذي يُؤخذ في حدّ الموضوع أو الموضوع أو
أحد مقوماته يُؤخذ في حده

یعنی «ذاتی»، محمولی است که در حد (تعریف) موضوع مأخوذ است و یا موضوع یا یکی از مقومات موضوع، در حد «ذاتی» اخذ شود. بنابراین مکانیزم پیدایش وجه اشتراک‌گیری در یک دستگاه دو فرض دارد: فرض اول:

وجود وجه اشتراک منشأ انتزاع حیثیات (ذات)

فرض دوم:

ماهیت وجه اشتراک نفس حیثیات انتزاع شده (ذاتی)

با این تفاوت که در فرض اول: وجه اشتراک منشأ کثرت حیثیات ذاتی را دریافت می‌کنیم.

و در فرض دوم: وجه اشتراک حیثیات (اوصاف) را که خود موضوعات منطقی یک دستگاه را تشکیل می‌دهند، زیرا که حد معقول منطقی صوری، یعنی کشف نسبت‌های سنجشی واقعی ریشه در ملاحظه اوصاف و ذاتیات و موضوع منطقی دستگاه انتزاعی دارد.

۴/۳- فیشهای بکار رفته در دومین عملکرد ماده‌سازی، عقل

۱- نوعیت نوع، محفوظ به فصل است. فصل معرف وجه اختلاف

(کبری مرحله ۵ ش ۵۷)

۲- جنس، ذاتی است. مشترک در چند نوع بر اساس اصاله ماهیت
(تعریف مرحله ۵ ش ۳۶)

۳- فصل، ذاتی است. مختص یک نوع بر اساس اصالت ماهیت.
(تعریف مرحله ۵ ش ۳۶)

۴- فصل منطقی، حیثیت، اخص و اعرف دارد. بر اساس اصالت ماهیت
(تعریف مرحله ۵ ش ۵۴)

۵- فصل اشتقاقی، تمام حیثیت نوع (جمع کمی فصل منطقی) است و
تحت فصل منطقی قبلی قرار دارد. (صغری مرحله ۵ ش ۵۶)

۶- وجود، ذهنی و خارجی است بر اساس حیثیت ترتب و عدم ترتب آثار
در اصالت وجود (تقسیم مرحله ۳ ش ۱۱)

۷- نسبت وحدت (وجه اشتراک) به وجود، تساوی است منظور وحدت
منطقی است (کبری مرحله ۵ ش ۳۰)

۸- ثبوت ذاتی برای ذات، ضروری است ضرورت قانونی حاکم بر شیء
در نفس الامر (بر اساس اصاله ماهیت)، (کبری مرحله ۵ ش ۳۰)

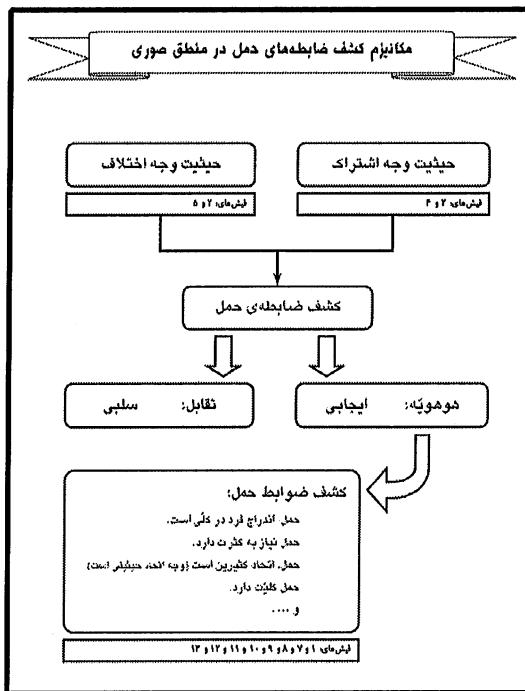
۹- ثبوت ذاتی برای ذات، بدون سبب خارجی، است. (بر اساس اصالت
ماهیت)، (کبری مرحله ۵ ش ۳۱)

۱۰ - ثبوت ذاتی، مقدم بر ثبوت ذات، است، (در آن کشف علیّت از بالا صورت میگیرد یعنی تا آثار نیاید به اثر منتقل نگشته و نمی توانیم جنس و فصل بیاوریم)، (کبری مرحله ۵ ش ۳۲)

۱۱ - ذاتی، انتزاع شده از ذات، است. (جنس و فصل دو حیثیت انتزاع شده در اصالت ماهیه هستند)، (کبری مرحله ۵ ش ۳۴)

۱۲ - تصدیق بدون مقدمات ضروری، بدون برهان، است (کبری مرحله ۱۱ ش ۵۷)

۱۳ - ذاتیات (حیثیات)، غیر مانع از یکدیگر، هستند. (ذاتی حیثیتی که از نوع انتزاع شده است)، (کبری مرحله ۱۱ ش ۶۳)



۵- مروری بر عملیات انتزاعی دستگاه منطق صوری در تولید مواد (مکانیزم ذات و ذاتی)

از مطالب گذشته به این نتیجه دست یافتیم که: حد معقول معرفت‌شناسی منطق صوری، ارتباط تنگناگی با تحلیل از حرکت سنجشی عقل دارد. در این رهگذر، توان انتزاعی عقل از حیثیات (مکانیزم وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری) و چگونگی ایجاد و اندراج نسبت‌های واقعی یقینی را توضیح دادیم. حال خلاصه‌ای از مطالب گذشته را مرور کرده و در ادامه به موضوع اصلی، یعنی شیوه تولید مواد و منشأ تکثیر کل دستگاه انتزاعی می‌پردازیم.

اولین خصوصیت حرکت عقل در ماده‌سازی دستگاه منطق صوری، اتکاء آن به اصل انتزاع می‌باشد. به این صورت که برای پیدا کردن وجه اشتراک بین اشیاء، از روش انتزاع استفاده می‌شود.

این انتزاع گاه از «کثرت به وحدت» صورت می‌گیرد، یعنی از کثرت‌ها شروع می‌شود، و آن به این صورت است که ابتدا مابه‌الاشتراک هر صنف از اشیاء مشخص می‌شود و سپس وجه مشترک بین مابه‌الاشتراک‌های هر صنف معین شده و آن را «نوع» می‌نامند، سپس مابه‌الاشتراک انواع مختلف تا رسیدن به عام‌ترین مفهوم مابه‌الاشتراک ادامه می‌یابد.

و گاه سیر (وحدت به کثرت) صورت می‌گیرد، به این صورت که از عام‌ترین مفهوم شروع شده و با ضمیمه کردن قیود متباین به آن مفهوم، دایره آن ضیق می‌شود، که این ضمیمه کردن، تا رسیدن به جزئی‌ترین مفهوم ادامه می‌یابد.

اساساً مابه‌الاشتراک امری است که در همه افراد خودش به نحو برابر وجود دارد و ذاتی آن افراد می‌باشد؛ لذا بر افراد خودش صدق می‌کند. در هر صورت عقل بر اساس روش انتزاع، به دنبال دستیابی به جامع

ماهوی و حقیقی اشیاء است، تا بتواند آن‌ها را دسته‌بندی، ارزش‌گذاری و در نهایت طبقه‌بندی نماید.

هر طبقه‌بندی بر اساس اینکه چه جامعی انتخاب و ارزش‌گذاری شود، صورت می‌گیرد، پس از دستیابی عقل به جامع، وجه اشتراک حقیقی اشیاء (ذات) و وجه اختلاف حقیقی اشیاء (ذاتی) شروع به ملاحظه نسبت بین ذات و ذاتی می‌نماید؛ گاه آن‌ها را از وحدت به کثرت (کشف علّیت از بالا) و گاه از کثرت به وحدت (کشف علّیت از پایین) انجام می‌دهد.

گزاره‌هایی از قبیل:

پیدایش حیثیات، متوقف بر ذات است، و تا آثار نباشد، به اثر منتقل نمی‌شویم و نیز تا جنس و فصل نباشد، به نوع دست نمی‌یابیم. گاه آن‌ها را از ملاحظه منشأ پیدایش کثرت حیثیات ملاحظه می‌کنیم و گاه از درون دستگاه منطقی.

در هر صورت حضور ذات و ذاتی در روش استدلال و صورت استدلال (قواعد تعریف و تقسیم) منطبق صوری، امری مبرهن است.

۵/۱- جریان مکانیزم ذات و ذاتی در روش تعریف از اشیاء

در بحث تعریف و معرف ابتدا بیان می‌کنند: هر محمولی که بر موضوعی حمل می‌شود یا داخل در ذات و مقوم ذات و ذاتی آن موضوع است و یا خارج از ذات و عرضی آن می‌باشد.

محمولی که ذاتی است، یا نوع، یا جنس و یا فصل بوده و آن محمولی که عرضی است، یا عرض عام و یا عرض خاص می‌باشد. بر اساس این اصل موضوعه، وارد روش تعریف از اشیاء و اقسام تعریف می‌شوند، مثلاً می‌گویند: تعریف، یا تعریف تام و یا تعریف ناقص است:

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

۵/۱/۱- ارائه تعریف بالآثار براساس ماده‌سازی ذات و ذاتی

در دستگاه انتزاعی، تعریف بالآثار بوده و با ماهیت انجام می‌گیرد؛ یعنی به وسیله‌ی مابه‌الاشتراک‌گیری و مابه‌الاختلاف‌گیری در آثار (حیثیات)، ماهیت‌سازی می‌کند و در نتیجه با دستیابی به «نوع، جنس و فصل» دسته‌بندی بالآثار صورت می‌گیرد و بعض حقیقت «نوع» به وسیله‌ی «جنس و فصل» معین‌گشته و این امر با ملاحظه آثار مشترک و مختلف بین آن‌ها به دست می‌آید. تعینهای ماهوی با تعینهای خارجی نیز کاملاً متفاوتند؛ اما جهت خاصی که با جنس و فصل به دست می‌آید، واقعیت خارجی داشته و از این رو وصف مشترک و وصف مختلف نیز، واقعیت و وقوع خارجی دارند و می‌توان گفت: واقعیت و آدرس‌بندی اشیائی که تعین خارجی دارند، تحت تعینات ماهوی قرار می‌گیرند، البته واقعیت وصف مشترک، واقعیتی کلی بوده و واقعیت مصداقی و شخصی

نمی‌باشد و تعیین آن هم نوعیّه می‌باشد. اثر، یعنی رابطه یک شیء با شیء دیگر و همان خصوصیت وصفی است که در جهت خاص گفته شد و در ارتباط اشیاء با همدیگر قابل ملاحظه است. البته به دلیل واقعی بودن اشیاء، آثار آنها نیز واقعیت‌دار هستند. این روابط در دستگاه اصالت ماهیت مستقل از هویت موضوع بوده و معنای کلیّت آنها جز این نمی‌باشد. 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 می‌باشد، لذا قدرت تبیین جهات متعدد از موضع وحدت را ندارد.

۵/۲- جریان مکانیزم ذات و ذاتی در روش استدلال در دستگاه انتزاعی

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

سپس این ذاتی را موضوع قضیه کبری قرار داده و حد اکبر را بر آن حمل می‌کنیم، که حد اکبر هم برای آن موضوع، ذاتی، و ثبوتش یقینی می‌باشد. با کمی دقت می‌یابیم که این بیان با بینش اصالت ذات و لازمه‌اش ممکن است.

زیرا می‌گویند: ذاتی داریم و این ذات لوازمی دارد و ما می‌خواهیم لوازم این ذات را برای آن ثابت نماییم.

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 لازمه‌ی بین دیگری را به دنبال می‌آورد که از طریق این لازمه بین، به لازمه دوم می‌رسیم، که این معنی برهان می‌شود.

و به تعبیر دیگر، برهان یعنی حد وسط قرار دادن لازمه بین، برای اثبات لازمه غیر بین. پس در برهان هم ذات و هم لوازم ذات مفروض است. (در بخش سوم به توضیح بیشتر برهان خواهیم پرداخت.)

فصل سوم:

بررسی تفصیلی نسبت اندارجی از نقطه مختصات صورت سازی عقل

در ادامه تبیین حد معقول معرفت‌شناسی 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 است. '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 به پردازیم 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 آن موضوع حمل نمی‌شوند؟ (یعنی شکل خاصی از ارتباط با یکدیگر پیدا می‌کنند).

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.

مرحوم علامه طباطبایی می فرماید^۱:

إدراكُ زوايا المثلث و إدراكُ الزاويتين القائمتين و إدراكُ النسبة
التساوي بينهما كُلاًهما «تصوراتٌ مجردة» لا يتبعها حكمٌ و تصديقٌ. أمّا
إدراكُ أنّ هذا التساوي صحيحٌ مطابقٌ للحقيقة في نفس الامر فهو
«تصديقٌ» وكذلك إذا ادركت أنّ النسبة في الخبر غيرٌ مطابقةٌ للواقع.

صورت چیست؟ ارتباط نسبت اندراجی با آن چگونه است؟
و مکانیزم پیدایش و طرق کاربرد آن در قضایا چگونه است؟
و سوالات دیگری پیرامون این امور، در فصل سوم به آن می پردازیم.

۱- بررسی اولین عملکرد صورت سازی انتزاعی عقل

۱/۱- کشف ضابطه هوهویت در صورت سازی

پیدایش حکم اساساً در حمل و قواعد صورت ریشه 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 ۲ و ۱)

هرگاه دو چیز اقتضاء 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)

متناسب با این که منشأ انتزاع حمل را چه بدانیم، حمل و به تبع آن حکم،
کیفیت و احکامی متفاوت پیدا خواهد کرد. این که فصل، غیر مندرج تحت

جنس باشد^۱، یا حملِ اولی‌ای جنس بر فصل ممتنع باشد^۲، یعنی حکم به اتحاد مفهومی آن دو ممکن نباشد، و در عین حال نسبتِ نوع به فصل، اولی باشد، به معنای امکان حکم به اتحاد مفهومی آن دو^۳ است. بر اساس این است که وجه اشتراک، منشأ انتزاع حیثیات را «نوع» دانسته و آن‌گاه «جنس» وجه اشتراک و «فصل» وجه اختلاف باشد، لذا «فصل»، «جنس» نخواهد بود.

اما اگر منشأ انتزاع کثرت حیثیات را واقعیت بدانیم، در دو قضیه‌ی نقیض، هنگامی که در حیثیات مختلف باشند؛ و اگر این دو نقیض بایکدیگر جمع شوند (فیش ۳)، در حالی که اگر مبنا ماهیت باشد، این امکان سلب می‌شود.

بنابراین حکم و تصدیق، به موازات تحلیل مکانیزم پیدایش وجه اشتراک و وجه اختلاف جریان می‌یابد.

۱/۲- فیشهای بکار رفته در اولین عملکرد صورت‌سازی عقل

- ۱- هوهویة (جمع شدن حقیقی) حمل بالاتحاد (بالتطابق) می‌باشد. براساس کشف وحدت حیثیت (تعریف مرحله ۷ ش ۸)
- ۲- تقابل (جمع نشدن حقیقی) سلب حمل کلی است. براساس کشف کثرت حیثیت (تعریف مرحله ۷ ش ۳۰)
- ۳- اجتماع نقیضین، هنگام اختلاف حیثیت، جایز است. براساس اصالت وجود (کبری مرحله ۳ ش ۲۱)
- ۴- بین واحد و کثیر (وجه اشتراک و وجه اختلاف)، تقابل ذاتی نیست.

۱. مذکور در فیش ۶

۲. فیش ۷

۳. فیش ۸

- (صغری مرحله ۷ ش ۴۹)
- ۵- فقط در دو ماهیت (کلیت)، امکان تطابق، است.
- (کبری مرحله ۱۱ ش ۳،۵)
- ۶- فصل، غیر مندرج تحت جنس است. فصل، جنس، نیست.
- (کبری مرحله ۵ ش ۵۸)
- ۷- نسبت جنس و فصل، امتناع حمل اولی است (کبری مرحله ۵ ش ۶۰)
- ۸- نسبت نوع به جنس یا فصل، حمل اولی است (هر سه متعلق در اصالت ماهیت هستند)، (کبری مرحله ۵ ش ۷۳)
- ۹- تقابل وجودی و عدمی، تناقض یا عدم و ملکه است. (نسبی یا مطلق) (تقسیم مرحله ۷ ش ۳۲)
- ۱۰- تناقض (جمع نشدن حقیقی) تقابلی که طرفین وجودی یا عدمی، دارد. (مطلق)، (تقسیم مرحله ۷ ش ۳۸)
- ۱۱- عدم و ملکه (جمع نشدن حقیقی) تقابلی که طرفین آن وجودی یا عدمی است. (تقسیم مرحله ۷ ش ۳۸)
- ۱۲- علم، بعینه مطابق معلوم، است. (کبری مرحله ۱۱ ش ۶۱)
- ۱۳- علم، متحد با معلوم به نحو اتحاد وجود و ماهیت، است. تطبیق کلی واقعیت به کلی علم ربطی به بحث ندارد. (صغری مرحله ۱۱ ش ۶۱)
- ۱۴- کلی وجود، بیسط، است (صغری مرحله ۷ ش ۵)
- ۱۵- وجود (یا ماهیت یا واقعیت)، عام‌ترین مفهوم، است. (کبری مقدمه ش ۶)



۲- بررسی مسئله حکم در منطق صوری

۲/۱- تصدیقی یا نفسانی بودن حکم

الف ب است: الف (موضوع) ب (محمول) و است (رابطه) می باشد. عقل پس از دریافت اینکه «الف و ب» دو مقدمه‌هایی هستند که رابطه‌ای 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» رابطه‌ی اتحادی داشته باشند، حکم به ایجاب، و در غیر این صورت، حکم به سلب می‌نماید.

۲/۲- تبیین 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 می‌سازد و دیگر کاری به مطابقت خارجی آن ندارد.

اما این در واقع، نقش حکم را افاده نمی‌کند، بلکه تنها نسبت حکمیه‌ای است که اتحاد را می‌رساند؛ اما حکم، فعلی نفسانی است که اذعاناً للنسبة یا مطابقت با واقع را تمام می‌نماید.

نکته مهم این است که ملاحظه نسبت حکمیه در منطق صوری بدون ملاحظه سلب و ایجاب در ذات موضوع بوده و مابه‌الاشتراک‌گیری (کلی‌سازی) و مابه‌اختلاف‌گیری 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 پایین آوردن درجه خطا می‌باشد.

۳- چگونگی صورت‌بندی قضایا در منطق صوری
دو نظریه در رابطه تنظیم قضایا وجود دارد^۱:

۳/۱- نظریه اول:

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

۳/۲- نظریه دوم:

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 موضوع و محمول در ظرف خارج کند. مطابق این نظریه، حکم و نسبت حکمیه دو چیز نیستند، بلکه عین هم هستند. استاد مطهری در مورد حکم و جنبه‌های مختلف آن می‌فرماید^۲:

این عمل خاص در میان همه‌ی امور نفسانی 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 دسته‌اند:

دسته اول:

همان صور ذهنیه است که مربوط به دستگاه ادراکی است

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۴

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۵

این صورت، انفعالی هستند یعنی قوه مدرکه در بر خورد با یک واقعیت، روی خاصیت مخصوص صورت‌پذیری خود، آن‌ها را تهیه کرده است، و حصولی هستند، یعنی یک واقعیتی غیر از واقعیت خودشان ارائه می‌دهند و ذهنی هستند یعنی وجودشان قیاسی و هیچ هویت و تشخیصی غیر از صورت شیء دیگر بودن ندارند و امتیاز این صور از یکدیگر تابع امتیازی است که محکی عنه‌های آن‌ها با یکدیگر دارند مثلاً تصور انسان و درخت و اسب هیچ هویت و تشخیصی ندارند جز اشیاء خاص خارجی و امتیاز آن‌ها به متعلقات باز گردد.

دسته دوم:

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

حکم دارای هر دو جنبه است از یک جهت صورتی است که واقع و نفس‌الامر را نمایان می‌سازد 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» می‌نامند.

مرحوم حضرت استاد رحمته‌الله می‌فرمایند^۱:

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

۱. فلسفه اصول، جلسه ۷۷، حجة الاسلام و المسلمین حسینی رحمته‌الله

صدق و کذب و تطابق و عدم تطابق آن نمود و لذا از آن در دایره خوبی و بدی فعل و حال بحث شود

۴- بررسی دومین عملکرد صورت سازی انتزاعی عقل^۱

۴/۱- ملاک وجه اشتراک و وجه اختلاف در حمل مفاهیم

از مقدمات گذشته به این نکته منتقل شدیم که ذاتیات، تحت ذوات جامع قرار می گیرند. محمولاتی که ذاتی موضوعات هستند. حال می خواهیم براساس مسائلی که از کتاب نهاية الحکمة استخراج نموده ایم، مجدداً ساختمان حمل و ملاکات آن را گمانه زنی نماییم. لذا با طرح پرسش و پاسخ های مستند، احتمالات خود را در این باب ارائه می نماییم. در این مورد منطقیین می گویند:^۲

انا الحمل هو اتحاد بين شيئين، لان معناه أن هذا ذاك و هذا المعنى كما يتطلب الاتحاد بين الشيئين يستدعى (لازم دارد) المتغايرة بينهما. ليكونا الفرض ولولاها لم يكن الا شيء واحد لا شيان وعليه، لا بد في الحمل من الاتحاد من جهة والتغاير من جهة اخرى، كما يصح الحمل. و لذا لا يصح بين المتباينين اذ لا اتحاد بينهما ولا يصح حمل الشيء على نفسه، اذ الشيء لا يغاير نفسه.

بنابر اتحاد حیثیات مختلفه از یک حیثیت (فیش ۱)

سوال: آن حیثیت چیست؟

جواب: اینکه افراد مختلف تحت ذات، قرار می گیرند. (فیش ۱۳) خواه آن کلی طبیعی، منطقی، عقلی باشد.

سوال: کلیت ذات چیست؟

۱. ساخت صورت از طریق مسایل نهاية الحکمة

۲. المنطق

جواب: اشتراک افراد در حیثیته انتزاع وان چیزی جز کلیت ذات نیست.
(فیش ۱۰)

سوال: وجه اشتراک و وجه اختلاف نفس حمل چه هستند؟

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

سوال: چرا اندراج فرد در کلی است، نه اندراج در جزئیات؟

جواب: زیرا در اندراج لوازم یک ذات کلی بررسی می شود (فیش ۱۱)
سوال: ضوابط حمل چه چیزهایی است:

جواب: «کثرت»، «وحدت»، «اندراج»، «کلیت» (فیشهای ۸، ۹، ۷، ۱۲)

سوال: حمل مفاهیم دارای چه ویژگی و ملاکاتی میباشد؟

جواب: حمل مفاهیم دارای یک وجه اختلاف (فیش ۲) و یک وجه اتحاد؛ که آن وحدت غیر قابل تقسیم و وجه اختلاف آن کثرت قابل تقسیم است.
(فیش ۵، ۴)

حمل مفاهیم گاه هوهویة (این همانی) و گاه غیر آن (تقابل) است. هرگاه دو چیز از جهتی با هم اتحاد و از جهتی دیگر اختلاف داشته باشند، لازمه آن این است 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 و اثبات. بنابراین مکانیزم ذات و ذاتی در نفس حمل و ضوابط آن نیز جریان دارد.

۴/۲ - فیشهای بکاررفته در دومین عملکرد صورت سازی عقل

۱ - حمل، حکم به اتحاد مختلفین از یک حیثیت، است. (صغری مرحله ۷ ش ۱۵، ۹)

۲ - حمل مفاهیم (هوهویة) دارای وجه اتحاد و وجه اختلاف، است.

(کبری مرحله ۷ ش ۹)

۳ - وجود ناعنی (مانند فصول) بدون ماهیت، است. معنی حیثیت،

حیثیت بسیط است. (کبری مرحله ۵ ش ۷، ۶)

۴ - واحد (وحدت)، قابلیت انتزاع، غیر قابل (وجه اتحاد) تقسیم است.

(تعریف مرحله ۷ ش ۳۳)

۵ - کثیر (کثرت) قابلیت انتزاع، قابلیت تقسیم (وجه اختلاف) دارد.

(تعریف مرحله ۷ ش ۳)

۶ - فصل، بسیط (بدون جنس و فصل) است. (صغری مرحله ۵ ش ۶۶)

۷ - مفهوم کلی، قابل صدق بر کثیرین است. (کبری مرحله ۱۱ و ۳ ش ۱۸)

۸ - اتحاد ماهیات بدون کثرت، بی معنا است. (کبری مرحله ۷ ش ۹)

۹ - اتحاد بدون کثرت، غیر قابل صدق، است. (کبری مرحله ۱۱ ش ۱۷)

۱۰ - کلیت، اشتراک افراد، در حیثیت انتزاع است. (تعریف مرحله ۵

ش ۱۳)

۱۱ - برهان، غیر جاری در جزئیات است. (صغری مقدمه ش ۴)

۱۲ - حمل اتحاد، که اندراج کلی در فرد است، تنها اختلافشان حیثیتی

است. (تقسیم مرحله ۷ ش ۱۱)

۱۳ - نسبت ذات و ذاتی، حمل اولی (وجه اتحاد: اندراج فرد در کلیت

ذاتی) است. (کبری مرحله ۵ ش ۳۴)

۱۴ - وجود ذهنی، علم به حیثیات، است. (تعریف مرحله ۳ ش ۱)

۱۵ - علم حصولی، علم (حضور به واسطه حیثیات) است.

(تعریف مرحله ۱۱ ش ۲)

۵ - بررسی معیار صحت سنجش صورت قضایای عقلانی (هیأت تالیف)

بنابر 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 اصالت ذات بر آن‌ها داشت.

حال می‌خواهیم به این مسئله پردازیم که ملاک و معیار صحت کل دستگاه سنجشی منطق صوری به لحاظ صورت چیست؟ اساساً صورت و هیأت تالیف نسبت اندراجی چگونه محقق شده و ضوابط آن چه چیزهایی است؟

از مطالبی که قبلاً از نظر گذرانید، به این نکته منتقل شدید که حد معقول منطق صوری، کشف نسبت‌های واقعی اشیاء توسط نسبت اندراجی بوده و توسط آن انتاج یقینی مطابق با واقعیت صورت می‌گیرد.

کشف نسبت‌های واقعی یعنی مطابقت یا عدم مطابقت (حقیقت یا خطا) شناختی که شأنیّت ارتباط با واقع را دارد و انتاج یقینی، زمانی محقق می‌شود که نسبت اندراجی شرایط قضایا را به لحاظ صورت و مواد رعایت کرده باشد.

ما تاکنون گام‌های اساسی در رابطه با شناخت حد معقول منطق صوری برداشته‌ایم:

الف: مفاهیم آن از چه نوع مفاهیمی بوده و چگونه و از چه راهی به دست می‌آیند؟ به تعبیر دیگر مواد آن از چه خاصیتی برخوردار بوده و براساس چه مکانیزمی آن مواد شکل می‌گیرد. (حس، حافظه، انتزاع)

ب: رابطه آن مواد (ذات و ذاتی) نسبت به یکدیگر و چگونگی حکم عقل به ارتباط و اتحاد (صوری) آن مواد به یکدیگر چیست؟ که در این باره از حمل و ضوابط (حمل و ضوابط آن) به تعبیر دیگر نحوه ارتباط عقل با آن مواد و چگونگی استفاده عقل از مواد برای جریان نسبت اندراجی چیست؟

ج: و سومین حرکت نهائی، که اکنون به آن خواهیم پرداخت، معیار بازشناسی صحت و خطای صورت و مواد قضایای اندراجی می‌باشد.

۵/۱- بررسی هیأت تالیف قیاس

سابقاً ذکر گردید که، عقل نسبت اندراجی را در قالب قیاس 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، علت یقین به نتیجه می‌باشد، ما ناگزیر به شناخت قالبهای قیاسی و برهانی هستیم، تا اهمیت نسبت اندراجی به عنوان معیار صحت دستگاه سنجشی مبین تر گردد. منطقیین در این رابطه می‌گویند:^۱

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

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

۵/۱/۱- قواعد عمومی قیاسات اقترازی:

- ۱- باید حد وسط در هر دو مقدمه تکرار شود.
 - ۲- باید یکی از دو مقدمه موجه باشد.
 - ۳- باید یکی از دو مقدمه کلی باشد.
 - ۴- نتیجه تابع اخص مقدمات است.
- حد وسط به صورتهای مختلفی در قیاس قرار می‌گیرد. موقعیت آن نسبت به طرفین، مقدمات اشکال ۴ گانه قیاسات را معین می‌نماید.
- اشکال ۴ گانه، قواعدی هستند که کنترل حد وسط را به عهده داشته تا

انتاج تصدیقی صورت گیرد.^۱

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 قضیه‌ی کاذب، صادق است. (فیش ۲)

قاعده مذکور کنترل ضرب چهارم از شکل دوم را به عهده دارد. منطقین در مورد منشأ پیدایش این قاعده می‌گویند:^۲

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

مطلب فوق‌گواه این مدعی است که عقل در سنجش خود خطاپذیر 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 و اجتماع نقیضین که در واقع ضابطه‌ای است برای کنترل (بود و نبود نسبت اندراجی، فیشهای ۵، ۶، ۷، ۹) 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. همان

۲. همان

۵/۲- فیش‌های بکاررفته در معیار سنجش هیأت تالیف نسبت اندراجی

۱- علم به یک قضیه، متوقف بر علم به کذب نقیض، است. (صغری مرحله ۷ ش ۳۷)

۲- نقیض قضیه کاذب، صادق، است. (کبری مرحله ۳ ش ۱۰)

۳- برهان، تنها ابزار یقین، است. (کبری مقدمه ش ۳)

۴- یقین، تنها راه رسیدن به واقعیت، است. (صغری مقدمه ش ۳)

۵- اجتماع نقیضین (شی)، محال، است. (کبری مرحله ۷ ش ۳۶)

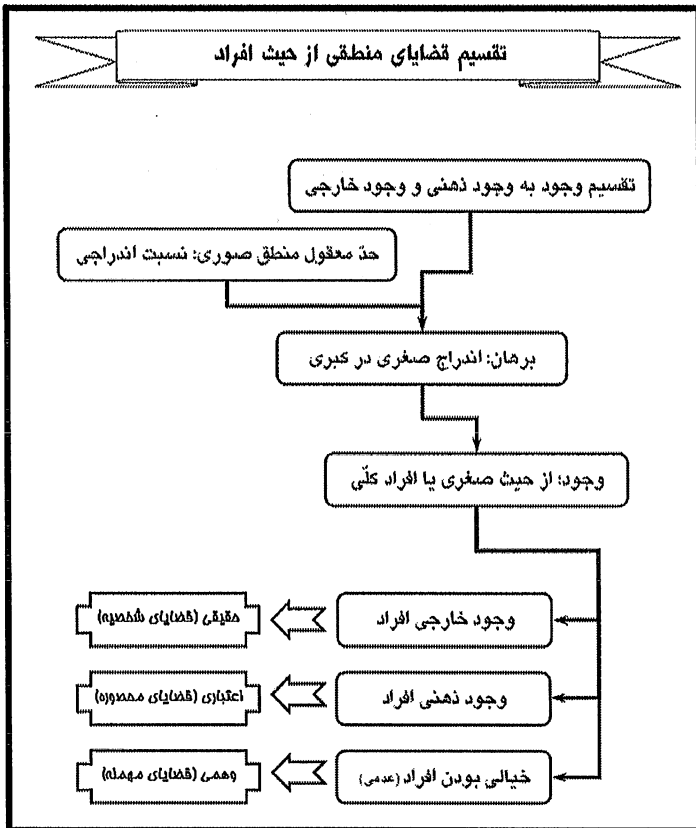
۶- ارتفاع نقیضین (شی)، محال، است. (کبری مرحله ۷ ش ۳۶)

۷- اجتماع مثلین، محال، است. (کبری مرحله ۱۱ ش ۴)

۸- سفسطه (عدم تغایر) باطل، است. (معیار صحت)، (کبرای مرحله ۳

ش ۹)

تقسیم فضایی منطقی از حیث افراد



۶- تطبیق نسبت اندراجی بر سیر سنجشی متعارف (سیر از معلوم به مجهول) همان‌گونه که در رابطه با معلوم تصویری حرکت فکر را تبیین نمودیم در رابطه با معلوم تصدیقی نیز مانند همین سیر مطرح است. اساساً ضرورت بحث از اندراج به تبیین جایگاه نسبت اندراجی به عنوان حدّ وسط در قضایا باز می‌گردد، زیرا که اندراج ضابطه‌ی کنترل «بود» و «نبود» را در این سطح، یعنی در نظم‌دهی صورت، اعمال می‌کند. مراحلی که برای فکر مطرح شده است و سنجش در آن با وصف اندراجی بودن لحاظ گردیده، به قرار ذیل می‌باشد:

۱. برخورد با مجهول
۲. شناسایی نوع مجهول (این دو مرحله جزء مقدمات فکر هستند)
۳. حرکت عقل از مجهول به سوی معلومات
۴. جستجو در میان معلومات (نمونه)
۵. تفکیک موضوع و محمول مطلوب، اخذ موضوع به عنوان حد اصغر و محمول به عنوان حد اکبر
۶. جمع‌آوری هر چه که بر موضوع و محمول قابل حمل یا قابل سلب است (مجموعه‌ای از قضایا حاصل می‌شود)
- ۷- ایجاد تقارن بین حد اصغر و حد اکبر (در قیاس استثنایی از لوازمات نقیض نتیجه حاصل می‌شود)
- ۸- حرکت از معلوم به طرف مجهول

۷- بررسی هیأت تالیف قیاسات افترائی و استثنایی (احکام تعلیقی و تنجیزی) در دستگاه منطق صوری، نوع جریان انتاج و عدم انتاج، به معنای مُنتج بودن یا نبودن، که منطق عهده‌دار کنترل و بررسی حُسن اجرای آن

بودن یا نبودن، که منطق عهده‌دار کنترل و بررسی حُسن اجرای آن می‌باشد در دو شکل مطرح می‌شود:

۱. شکل «قیاس اقترانی» که در آن از رابطه‌ی اندراج استفاده می‌شود، یعنی رابطه‌ی صغری و کبری لحاظ شده است.

۲. نوع دوم «قیاس استثنایی» است که تلائم، یا به عبارت دیگر شرطیت، و یا تباین در آن لحاظ می‌شود و سبب حصول نتیجه می‌گردد. به تعبیر دیگر در این نوع از قیاس، از قضایای شرطیه‌ی متصله و منفصله استفاده می‌شود و گفته می‌شود که از جهت صورت به یقین منطقی منتهی می‌شود، یعنی به لحاظ صوری یقین آور است. البته برخی از منطقیون سعی کرده‌اند این نوع قیاس را به نوع اول بازگردانند.

اما حقیقت غیر از این است و صحیح است که حملیه‌ی به شرطیه‌ی بازگشت نماید. معنای این کلام این است که قضایای حملیه‌ی موجود در قیاس اقترانی نیز تعلیقی می‌باشند، زیرا هیچ حالتی را نمی‌توان تصور کرد مگر آن که بگوییم: «اگر الف ب باشد» و «ب ج باشد» پس «الف ج است». طبعاً جریان اندراج نیز تحت همین تعلیق است.

خلاصه‌ی کلام این که چون تعلیق «یقین منطقی» است، لذا اندراج هم حتماً به تعلیق باز می‌گردد!

۸- قطعی بودن حکم منطق صوری براساس صورت قیاس شکل اول

مرحوم حضرت استاد^۱ درباره صورت قیاس اقترانی و قیاس تعلیقی می‌فرمایند:

اما در قیاس اقترانی با دو امر مواجه هستیم: «صورت» و «اضافه بر

صورت». نفس «صورت» مستقیماً به خود «وجود و عدم» باز می‌گردد،

۱. رابطه شناخت و حجیت، حجة الاسلام حسینی الهاشمی^۱

تعلیقی که در این جا داریم تعلیقی است که به حدّ اولیّه بازگشت دارد و انکار آن، انکار همان حدّ اولیّه است. در قیاس استثنایی، صورتی را به ماده‌ای می‌دهید که لزوماً چنین نیست و در واقع دو تعلیق است. در این جا تعلیق آن نسبت به اصل هستی نسبت است و در آن جا اصل هستی نسبت نیست بلکه نسبت موضوع است لذا موضوع اضافه بر آن است

ایشان در انتها می‌فرمایند:

اصولاً قدرت قیاس استثنایی یا تعلیقی، فقط به صورت است چرا که درباره‌ی ماده نمی‌تواند سخن بگوید، یعنی قدرت شرطیتی که در قیاس اندراجی ذکر می‌شود به نفس «موضوع نسبت» است نه «اضافه به نسبت» و البته نسبت هم به خود «وجود» متصل است. اصولاً «نفس صورت» به معنای «نفس نسبت» است و «نفس نسبت» به معنای «نسبت سلب و ایجاب» است.

۹- بررسی معیار صحت سنجش مواد قضایای عقلانی (ماده و مقدمات قیاسات)
 این مبحث را از آن جهت مطرح نمودیم تا هم تکمله‌ای برای مرحله‌ی
 قبل باشد و هم مقدمه‌ای برای بخش سوّم قرار گیرد. زیرا کنکاش در مواد
 قیاسات، ما را منتهی به بحث براهین و صناعات خمس می‌نماید. از این
 رو تفصیل مباحث مواد را در بخش سوّم کتاب از نظر خواهید گذراند.
 در هر صورت منطقیین در مورد موادّ و مقدمات قیاسات می‌گویند:

ماده‌ی قیاس عبارت است از نفس مقدمات قیاس با قطع نظر از
 نحوه‌ی تألیف آن‌ها و این مقدمات گوناگون هستند؛ گاه مورد تصدیق
 واقع شده و گاهی نیز مورد تصدیق واقع نمی‌گردند. در صورت
 نخست، یعنی جایی که مورد تصدیق واقع شوند، یقینی و در صورت
 دوم، یعنی جایی که مورد تصدیق واقع نگردند، غیر یقینی هستند و به
 طور کُلّ به آن‌ها «صناعات خمس» می‌گویند.

اگر ماده یقینی باشد به آن قیاس «برهان» می‌گویند و در تعریف آن
 گفته شده: قیاسی است مرکّب از مقدمات یقینی که ذاتاً نتیجه یقینی به
 دست دهد که به دو قسم لیمی و اِئنی تقسیم می‌شود. منظور از یقین در
 این تعریف «یقین بالاختصاص» می‌باشد.

برهان لیمی: برهانی است که حدّ وسط در آن هم واسطه‌ی در اثبات
 نتیجه است، یعنی علّت علم به نتیجه، و هم واسطه‌ی در ثبوت، یعنی
 علّت ثبوت اکبر برای اصغر.

برهان اِئنی: برهانی است که حدّ وسط در آن تنها واسطه در اثبات
 نتیجه است.

برهان لیمی یا مطلق است یا غیر مطلق.

برهان لیمی مطلق: آن است که حدّ وسط فی نفسه علّت وجود اکبر
 است و علّت ثبوت آن برای اصغر، در نتیجه، نیز می‌باشد.

وجود اکبر نیست، بلکه تنها علت وجود اکبر در اصغر است.
تا این جا روشن شد که نسبت اندراجی ارتباط تنگاتنگی با صورت و مواد
قضایا داشته و سوء تألیف مقدمات موجب عدم تصدیق و عدم حصول
یقین می‌گردد.

لذا اساس فکری تولید برهان بر دو قاعده بدیهی استوار است:

۱. امتناع وجود ممکن بدون علت ایجاد
۲. امتناع تخلف معلول از علت که نتیجه آن یقین است، یعنی تنها راه
رسیدن به واقعیت^۱!

۹/۱ - شروط مقدمات برهان (مواد)

برای مقدمات برهان شروطی ذکر شده است:

۱. مقدمات باید تقدّم طبعی بر نتیجه داشته باشند. (در برهان لَمّی)
 ۲. باید تقدّم زمانی بر نتیجه داشته باشند.
 ۳. می‌بایست نزد عقل شناخته شده‌تر از نتیجه باشند.
 ۴. در هر مقدمه، محمول ذاتی و اوّلی موضوع باشد.
- محمول ذاتی: محمولی است که مأخوذ در حدّ موضوع است یا آن‌که موضوع و یا یکی از مقومات موضوع در حدّ آن محمول اخذ شده باشد.
- محمول اوّلی: محمولی است که برای حمل بر موضوع، نیازی به واسطه در عروض ندارد.

۱۰ - خاتمه بخش دوم

مطالبی را که در بخش دوم ذکر شد، از قرار ذیل می‌باشد:

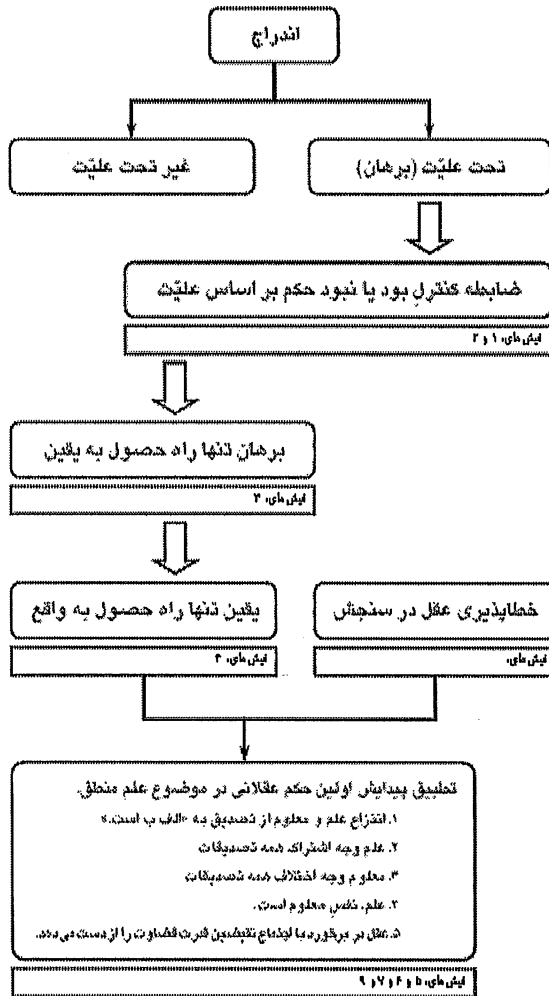
۱. حدّ عقلانیّت منطق صوری علاوه بر آن‌که می‌تواند در عام‌ترین سطح، یعنی در بحث ملازمات عامّه، مورد دقّت قرار داده شود، از زاویه‌ی ملازمات خاصّه و ساختار درونی منطق نیز قابل بررسی است.
۲. برای تحلیل حدّ معقول منطق صوری نیازمند به موادّ درجه دوّم می‌باشیم. به تعبیر دیگر، عقل براساس موادّ واسطه‌ای، موادّ حرکتی ذات عقل مانند: حکم به «واقعیتی هست»، مواد درجه دوّم را ساخته و براساس آن‌ها حدّ معقول را در درون دستگاه فکری خود وارد می‌نماید.
۳. حدّ معقول منطق صوری کلیه‌ی ساختارها را از تقسیمات و تعاریف و براهین پوشش می‌دهد.
۴. هیأت تألیف و موادّ قیاسات، براساس حدّ معقول است که مورد

۵. تحلیل حدّ معقول در سطح لوازمات خاصه، در واقع تبیین یقین فلسفی می‌باشد.

۶. حدّ معقول منطق صوری براساس سه بُعد «امتناع و اجتماع نقیضین» که معیار کنترل بود و نبود می‌باشد، «ضوابط حمل» که قواعد هوئیت است و «حصول یقین» که در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت، حکم سنجشی عقل را در منطق صوری کنترل و ارزیابی می‌نماید.

۷. تبیین کیفیات و حیثیات مقید به اصل بود و نبود، یقین منطقی، در بخش دوم مورد مطالعه قرار گرفته و بایستی در کتب آموزشی و پژوهشی حوزه، این سطوح به دقت از یکدیگر تفکیک شود تا میزان دقت و تأمل طلاب در عرصه اندیشه اسلامی فراگیر و روزافزون گردد.

مکانیزم پیدایش معیار سنجش عقلانی در منطق صوری



بخش سوم

بررسی حدّ معقول ساخت

منطق صوری

در سطح ملازمات اخصّ (سنجش برهانی)

نسبت اندراجی مقید به

کیفیت یقین یا حدّ انتزاع شده

۱- ضرورت حد معقول ساخت منطق صوری در سطح سوّم

در این بخش، علاوه بر طرح کلیه ی موادّی که در بخش اوّل و دوّم از نظر گذراندید، مطالبی را در تکمیل مباحث گذشته ارائه می‌نماییم.

در این بخش دسته بندی جدیدی برای مواد مورد ارزیابی قرار گرفته و این سؤال مطرح می‌شود که آیا «نسبت اندراجی» در مرحله ی انطباق با واقعیت برای ما «حالت یقین» و جزمیت به ارمغان می‌آورد؟ و یا آنکه جز شک چیزی در بر ندارد؟! به تعبیر دیگر آیا «انتاج اندراج» یقینی است یا غیر یقینی می‌باشد؟!

آنچه اجمالاً از مواد یقینی می‌دانیم این است که این مواد «واقعی» بوده و در حقیقت، نسبت بین واقعیت‌ها را در یکدیگر مندک و مندرج می‌نمایند^۱.

این مواد علاوه بر آنکه تحت علیّت نظری و قواعد حمله حاصل می‌شوند، آثاری نیز در عقل دارند که بستر حرکتی جدیدی برای عقل

۱. واقعیت مورد نظر اعمّ از خارج و نفس الامر می‌باشد.

فراهم می‌نماید. به عبارت دیگر کلیه‌ی فضاها یی که برای حرکت عقل مطرح گردید، مانند جریان از سنجش به حالت و بالعکس و معرفی عامترین حکم عقلانی و همچنین حرکت در درون و ساختمان منطقی، همه‌ی این فرایندها زمانی مطرح می‌شوند که عقل در واقعیت خارجی فعالیت می‌کند، در صحنه‌ی مفاهمه عقل در بستر جامعه. به این لحاظ مواد دیگری نیز مورد نیاز عقل می‌باشند تا عقل بتواند آخرین مرحله‌ی حرکتی خود را به پایان برساند. این مواد دارای ویژگی و خاصیتی متفاوت از کلیه‌ی موادی هستند که عقل در تحلیل‌های ذهنی و فعل و انفعالات عقلانی خود ایجاد می‌کند.

بنا بر این مطلب، نمی‌توان بر موادی که در علم شامل بر منطق، یعنی فلسفه، وجود دارد بسنده نمود. زیرا خاستگاه بحث، آن گونه که اثبات خواهد گردید، صحنه‌ی تطبیق و تفاهم عقل می‌باشد و کلیه‌ی تطبیقات فلسفی، مانند کاشفیت و تطابق، خروج موضوعی از آن دارند.

لذا در یک دسته‌بندی کلی مواد به دو گروه تقسیم می‌شوند: مواد یا «ذهنی» هستند که در این صورت تحت علیت مفهومی تولید می‌شوند و از این رو انتاج آن‌ها در یک قضیه‌ی منطقی، «یقینی» است. اما اگر مواد دارای منشأ اثر «خارجی» باشند، تحت علیت خارجی عمل نموده و در صورت قرارگرفتن در قضیه‌ی منطقی، انتاج آن «ظنی» می‌شود. مواد ذهنی هم که دارای منشأ اثر خارجی نیستند، اگر تحت علیت نظری اعمال نشوند جز شک و خیال، انتاجی ندارند!

در هر صورت، همان‌طور که در بخش دوّم از نظر گذشت، مواد هم در «ساخت» و هم در «جریان» نسبت اندارجی از اهمیت و نقش فوق‌العاده‌ای برخوردار می‌باشند. به همین جهت در تبیین حدّ معقول منطق صوری، پرداختن به بحث مواد و ماده‌سازی مورد توجه قرار می‌گیرد.

بر این اساس کلّ ساختمانِ برهان را به لحاظ صورت و مواد مورد بررسی قرار می‌دهیم تا پاسخی برای این پرسش‌ها ارائه نمائیم:

۱. آیا «نسبت اندراجی» همچنان می‌تواند به عنوان متغیّر اصلی در تحلیل منطق صوری مطرح باشد؟

۲. بر فرض اثبات مطلب فوق، آیا کنترل صحّت جریان نسبت اندراجی منحصرأ در رعایت چند قاعده و ملاک صوری و قیاسی می‌باشد؟ یا بحث از مادّه نیز ضرورت دارد؟

۳. آیا لازم است ضوابط دیگری برای جریان نسبت اندراجی معین شود یا آن‌که حدّ عقلانیت منطق صوری، چیزی بیش از ملاکات و قواعد انتزاعی عقل نیست؟

۴. در تکمیل سوال سوّم، آیا حرکت انتزاعی عقل، با آن ساختاری که در بخش دوم برای آن مطرح گردید، به تنهایی و بدون نیاز به روابط حقیقی شکل یافته، در تبیین حدّ عقلانیت منطق کفایت می‌کند؟ یا آن‌که تبیین عقل و ساختار محاسباتی آن در بستر روابط انکار ناپذیر اجتماعی، قابلیت تأمل و دقت داشته و از نقطه مختصات دیگری می‌توان حدّ عقلانیت منطق را به گونه‌ای تحلیل نمود که بتوان ربط منطق و علوم دیگر را در عالی‌ترین سطح ممکن تبیین کرد؟ مثلاً ارتباط منطق و علم اصول چگونه است؟ اگر منطق ابزار کنترل صحّت و شاغول در مسئله فکر و تفکر است، آیا باید آن را در عملیات استنباط که یکی از مصادیق فکر است، رعایت نمود؟

با یک تأمل اجمالی، هیچ فقیه و فیلسوفی یافت نمی‌شود که قائل به جریان منطق صوری، به عنوان قواعد حصول «حجّیت» در مکائیزم استنباط احکام شرعیه باشد!

البته این مطلب به معنای نفی جایگاه منطق در علم اصول نیست، بلکه اگر منطق مانند سایر مقولات فکری در بستر تکامل و پویایی مورد توجه قرار

گیرد، از جایگاه واقعی خود برخوردار می‌گردد.
جدای از این سؤالات، آنچه فعلاً در ابتدای بحث مطرح است کیفیت و
چیستی برهان و کیفیت حصول و تحقق مواد و صور آن است. لذا در این
بخش چگونگی شکل‌گیری و تنظیم ساختار فضایی برهانی مورد دقت و
تأمل قرار می‌گیرد.

فصل اول:

ضوابط ساخت صورت برهانی (هیأت تألیف نسبت اندارجی)

۱- بررسی صورت قضایای برهانی از نقطه مختصات ماده‌سازی انتزاعی عقل حال مجدداً از پایگاه ماده‌سازی نگاهی دیگر بر چگونگی ساخت صورت قضایا خواهیم انداخت. تا بینیم صورت برهان دارای چه ضوابط و ویژگی‌هایی است و آیا این ضوابط همان ملاکات و قواعدی است که باید در شکل و هیأت قیاسات رعایت نمود، یا اینکه هیأت برهان از ویژگی منحصر بفردی برخوردار است.

آیا همان‌گونه که مکانیزم ذات و ذاتی در طبقه بندی و ارزش‌گذاری اشیاء حضور دارد در دسته بندی‌های درونی نیز موثر است؟! با یک تعبیر کلی می‌توان گفت: آنچه منشاء پیدایش حیثیات است، مبدأ تحقق تقسیم نیز می‌باشد، زیرا لحاظ وجه و حیثیت اساس و حاکم بر تعاریف و تقسیمات محسوب می‌گردد. بنا بر دستگاه منطق صوری کلیت ذات مبدأ پیدایش و انتزاع حیثیات بوده و حیثیات، ذاتی آن مبدأ می‌باشند. حال اگر آن مبدأ را وجود یا ماهیت بدانیم کثرت حیثیات آن را چگونه خواهیم یافت؟!

۱/۱- ماده‌سازی انتزاعی عقل بر اساس دستگاه اصالت الوجود

بنابر اعتقاد به اصالت وجود، وجود یا دارای اثر خارجی هست و یا دارای اثر خارجی نیست (وجود ذهنی). که در این جا، تقسیم وجود از حیث آثار و عدم آثار صورت گرفته است. از سوی دیگر می‌یابیم که همه‌ی افراد مندرج تحت هر کدام از اقسام خصوصیات آن قسم را دارا هستند. افراد وجود ذهنی فاقد آثار خارجی بوده و افراد مندرج تحت عنوان وجود خارجی واجد آثار خارجی می‌باشند.

دسته اول را کلیات و دسته دوم را جزئیات می‌نامند. در این میان، دسته سوم را می‌توان فرض نمود که خارج از دو قسم قبل باشد و آن خیالی بودن (عدمی) افراد است.

در هر صورت بررسی نحوه‌ی تشکیل قضایا در منطق صوری متفرّع بر ملاحظه‌ی تقسیمات خارجی و ذهنی آن قضایا بوده و عدم تفکیک آن‌ها از یکدیگر موجب عدم تشکیل قضایای صحیح و در نهایت عقیم شدن قیاسات و عدم راهیابی به یقین و واقعیت می‌گردد.

۱/۱/۱- آیا شیوه‌ی ماده‌سازی فلسفی تامّ است؟

ماده‌سازی فلسفی چه ارتباطی با ساختار و شاکله‌ی یک دستگاه منطقی دارد؟ توجه به این مطلب حضور فلسفه و فعالیت آن را در منطق نشان می‌دهد که همین امر موجب خلط مباحث در معرفت‌شناسی گردیده است.

به عنوان مثال، تقسیم وجود به ذهنی و خارجی زمانی مطرح می‌شود که حیثیت تقسیم طرح گردیده و روشن شده باشد. در حالی که می‌دانیم حیثیت تقسیم فقط در وعاء علم حصولی مطرح شده است و در علم حضوری جایگاهی ندارد. اما موضع اشکال این است که در آغاز مشخص نیست حیثیت و وجه انقسام در این تقسیم چه می‌باشد! آیا وجه تقسیم وجود مابعداء در خارج و یا عدم مابعداء خارجی داشتن است؟! یا آن‌که وجه و حیثیت این تقسیم، در مطابقت و عدم مطابقت با خارج می‌باشد؟!

و یا حتی ممکن است گفته شود که حیثیت تقسیم آن به ثبات و تغییر باز می‌گردد که در این صورت آیا می‌توان این حیثیات را از مقولات فلسفی دانست؟! اگر چنین باشد این تقسیم از بحث منطق و شناخت‌شناسی خارج خواهد بود، که علامه طباطبایی رحمته‌الله نیز به این مطلب اشاره می‌نمایند!

در هر صورت حیثیت این تقسیم باز محل اشکال باقی می ماند، زیرا اثر داشتن و اثر نداشتن «حاکم بر تطابق» است و نه «قسیم تطابق و عدم تطابق».

آنچه مسلم است این است که مواد ادراکی دارای وصف کلیت بوده و کلیت نیز از انتزاع عقل به وجود می آید و انتزاع عقل هم چیزی جز وجه اشتراک و وجه اختلاف گیری نیست!

با توجه به این نکته، روشن است که همیشه در این عملیات عقلانی «کثرت» افراد وجود داشته و وصف «کلیت» از ملاحظه‌ی افراد انتزاع می شود. از این رو وصف کلیت دارای مابعداء، یعنی فرد و مصداق، می باشد.

در منطق، حتی اگر نوع مواد هم مسلم گرفته شود، باید حیثیت در آن‌ها ملاحظه شود، در حالی که بحث از مواد آن هم به شکل ملاحظه‌ی حیثیت موضوعاً خارج از مباحث فلسفی می باشد.

در فلسفه، پرداختن به موضوع مواد در حد یک اضطرار، مورد تأمل قرار می گیرد و از ضرورتی منطقی نشأت نمی گیرد. بنابراین این سؤال مطرح می شود که جدای از آنچه گفته شد، آیا نفس ماده سازی عقل برای فلسفه کافی است یا خیر؟

۱/۱/۲- آیا ماده سازی فلسفی برای دستگاه فلسفه پاسخگو است؟

اگر ماده سازی فلسفی حاکم بر منطق و تقسیمات آن شود، نفس وجود حیثیت نیز رها می گردد چرا که بر اساس این فلسفه، پیدایش مفاهیم حصولی براساس نیاز و احتیاج می باشد و پس از بر طرف شدن آن نیاز دیگر احتیاجی به آن مفاهیم نیست، همان گونه که مرحوم علامه

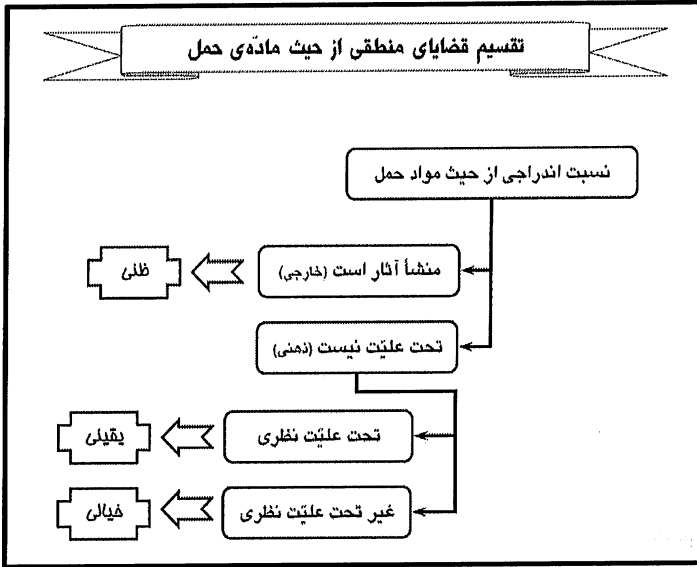
طباطبایی رحمتهما نیز می‌فرمایند^۱:

جای تردید نیست که هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان در دایره پیدایش خود با افعالی سروکار دارد و نقاطی را هدف فعالیت خود قرار می‌دهد که با قوا و ابزار و وسایل آن‌ها، به حسب طبیعت و تکوین، مجهز می‌باشد. چنان‌که جانوران تخم‌گذار هیچ‌گاه در اندیشه‌ی زاییدن و شیردادن نمی‌باشند و اگر زاییدن و شیردادن یک حیوان زاینده را ببیند، هیچ‌گاه از آن لذت نمی‌برد ... مثلاً در نزد انسان برای جواز خوردن و نزدیکی کردن حجتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذیه و تولید مثل نیست.

از همین جا می‌شود حدس زد اگر یکی از موجودات فعاله را «علمی» فرض کنیم به این معنی که کارهای خود را با ادراک و فکر کردن انجام می‌دهد، باید صورت ادراکی افعال خود را به اقتضای قوای فعاله خود داشته باشد و چون افعال وی متعلق به ماده دارد باید صورت علمیه‌ی موادی را که متعلق افعال وی می‌باشند داشته باشد و باید روابط خود با آن‌ها را بداند و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند.

ما ابتدا متعلق فعل را تمیز داده و سپس فعل را که یک نوع تصرف در ماده است انجام می‌دهیم ... پس ناچاراً صورت ادراکی احساسی خود را هم به فعل و هم به خودمان می‌دهیم ... در هر صورت اگر نگاهی اجمالی بر فهرست مباحث منطق و فلسفه بیندازیم می‌یابیم که مبادی ورودی و ساختار تقسیمات این دو علم غیر هماهنگ و درون‌متناقض می‌باشد.

براساس فلسفه علم حصولی در حدّ اضطرار مورد نیاز بوده، دیگر جایگاهی برای حیثیت و تقسیم باقی نمی‌ماند. در حالی که تقسیم ذهنی و خارجی اساس ماده‌سازی منطق قرار گرفته و پایگاه آن به علم



۲- چگونگى شكل‌گيرى صورت فضايى منطقي

با مرور گزارش ذيل از منطق صورى منشأ تقسيمات فضايى و چگونگى شكل‌گيرى آن‌ها مشخص خواهد شد، پس از روشن شدن اين وضعيت، مى‌توان آن را در بحث برهان مورد تعمق قرار داد.

۲/۱- تقسيم فضايى منطقي به حمله و شرطيه

در منطق صورى، فضايى را به دو قسم حمله و شرطيه تقسيم مى‌نمايند و پس از آن هر کدام از اين دو قسم را بر حسب اعتبارات گوناگون تقسيم مى‌نمايند.

۲/۱/۱ - تقسیمات عام شرطیه و حملیه

تقسیم عام حملیه به اعتبار «موضوع» و شرطیه به اعتبار «احوال»: «موضوع» یا جزئی است که به آن شخصیه (مخصوصه) می‌گویند. یا کلایست که سه فرض در آن متصور است:

الف - یا حکم بر نفس موضوع کلی بما هو کلی (بدون افراد) حمل شده است که به آن طبیعیه می‌گویند مانند «الانسان نوع».

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

۱. یا کمیت افراد در آن ملاحظه نمی‌شود که به آن مهمله

گویند.

۲. یا کمیت افراد موضوع ملاحظه می‌شود که به آن محصوره

یا مسوره گویند.

در محصوره نیز یا حکم بر جمیع افراد حمل می‌شود که به آن محصوره کلیه گفته می‌شود و یا بر بعض افراد که آن را محصوره جزئی خوانند.

اما منطقیین تنها قضایای محصوره را معتبر می‌دانند، زیرا قضیه‌ی شخصیه، به دلیل عام بودن، موضوعاً از بحث منطقی خارج است. قضیه‌ی طبیعیه نیز ملحق به شخصیه شده و قضیه مهمله حمل بر جزئی که اقل در صدق است می‌گردد، زیرا در آن هم حکم بر جمیع افراد می‌شود و هم حکم بر بعض افراد که اقل یقین در بعض است.

بنابراین تنها قضیه‌ی محصوره، کلی یا جزئی، معتبر می‌باشد که در مجموع چهار نوع قضیه از آن به دست می‌آید: موجه کلیه، موجه جزئیه، سالبه کلیه، سالبه جزئیه

قضیه حملیه به اعتبار کیف به موجه و سالبه، به اعتبار موضوع به شخصیه، مهمله، طبیعیه، و محصوره و محصوره نیز به کلیه و جزئیه

تقسیم می شود

اما این تقسیمات، عام بوده و قضیه شرطیه را نیز در بر می گیرند، ولی قضیه حملیه از تقسیمات مخصوصی نیز برخوردار است.

۲/۱/۲ - تقسیمات خاص قضیه حملیه به اعتبارات ثلاثه

الف: به اعتبار نحوه‌ی وجود موضوع در قضیه‌ی موجب: ذهنیه، خارجی، حقیقیه.

ب: به اعتبار وجودی یا عدمی بودن موضوع و محمول: محصله‌الموضوع، محصله‌المحمول، معدوله‌الموضوع، معدوله‌المحمول.

ج: به اعتبار جهت قضیه: وجوب، امکان، امتناع.

توضیح این که موضوع اگر در ذهن موجود باشد، به آن «ذهنی» و اگر در خارج موجود باشد، خصوص افراد محقق‌الوجود در یکی از زمان‌های سه‌گانه، به آن «خارجیه» گویند و در صورتی که موضوع در نفس الامر موجود باشد، اعم از محقق‌الوجود و مقدرالوجود، به آن «حقیقیه» گفته می‌شود.

اگر موضوع قضیه‌ی حملیه یا محمول آن وجودی باشد به آن محصله و در غیر این صورت به آن معدوله می‌گویند.

محمول نسبت به موضوع قضیه سه صورت عقلی پیدا می‌کند؛ یا ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد، بر وجهی که سلب آن از موضوع ممتنع باشد، مانند زوجیت نسبت به اربعة، جهت آن قضیه را «وجوب» نامند. اما اگر ثبوت محمول برای موضوع محال باشد، جهت آن را امتناع گویند، مانند اجتماع نسبت به نقیضین. از سوی دیگر اگر ثبوت محمول برای موضوع، نه واجب باشد و نه ممتنع، به معنای سلب ضرورتین، به آن «امکان خاص» یا «امکان حقیقی» گویند.

۲/۱/۳ - تقسیمات خاص قضیه شرطیه به اعتبارات ثلاثه

الف - به اعتبار احوال و ازمان: شخصی، مهمله، محصوره.

ب - به اعتبار نسبت: متصله، منفصله.

ج - تقسیم متصله به اعتبار لزوم یا عدم لزوم تحقق جزا عند تحقق شرط: لزومیه، اتفاقیه.

د - تقسیم منفصله به اعتبار امکان یا عدم امکان جمع یا رفع: عنادیه، حقیقیه، مانعةالجمع، مانعةالخلو

تقسیمات خاص شرطیه به اعتبار احوال و ازمان صورت می‌گیرد، زیرا در آن‌ها تنها می‌توان تلازم و عناد را برقرار کرد. سپس متصله به لزومیه و اتفاقیه تقسیم می‌گردد. در تعریف لزومیه نیز گفته شده است: متصله بین طرفین اتصال حقیقی برقرار می‌کند به اعتبار این که وقوع یک طرف مستلزم وقوع طرف دیگر باشد (یعنی علت آن باشد) و یا این که هر دو معلول یک علت دیگر باشند. در حالی که در تعریف اتفاقیه می‌گویند: بین طرفین قضیه‌ی شرطیه، به دلیل عدم وجود ملازمه و علیت، اتصال حقیقی برقرار نیست.

همچنین قضیه‌ی منفصله به عنادیه، اتفاقیه، حقیقیه، مانعةالجمع و مانعةالخلو تقسیم می‌شود. در تقسیم اول، حیثیت تقسیم قضیه منفصله را تنافی و تعاند تشکیل می‌دهد و در تقسیم دوم امکان اجتماع و ارتفاع طرفین قضیه.

۳ - بررسی منشأ پیدایش تقسیمات عام و خاص قضایای منطقی

چگونگی شکل‌گیری تقسیمات عام و خاص قضایای حملیه و شرطیه در منطق صوری مرور شد، اکنون منشأ پیدایش این تقسیمات عام و خاص را می‌بایست مورد کنکاش و جستجو قرار داد.

۳/۱- منشأ تقسیمات عام قضایای منطقی

قضایای منطقی به لحاظ نفس «قضیه بودن» تابع ذهنی یا خارجی بودن افراد موضوع خود هستند. اگر از حیث خارجی بودن و دارای آثار عینی بودن لحاظ شوند، ائصاف آنها در وعاء جزئیت خواهد بود. زیرا وعاء خارج منشأ آثار خارجی بوده و بنابراین تشخیص لازمه‌ی ذاتی آن قضایا می‌شود. از این رو به این قضایا، شخصیه یا مخصوصه گفته می‌شود.

اما اگر از حیث ذهنی بودن و نداشتن اثر خارجی به آنها نظر شود، ائصاف آنها در وعاء کلیت قرار خواهد گرفت. زیرا وعاء ذهن منشأ تحقق تأثراتی است که کلیت و صدق آن قضایا بر افراد کثیره، لازمه‌ی ذاتی آن قضایا در وعاء ذهن می‌باشد. حال اگر در این قضایای ذهنی کمیت افراد نیز ملاحظه شود به آنها محصوره و در غیر این صورت مهمله گویند.

بر این اساس منشأ تقسیمات عام قضایا به حیثیت ذهنی، خارجی، وهمی باز می‌گردد. به تعبیر دیگر، مبدأ این تقسیمات «واقعیت» می‌باشد که مجاری ارتباط حرکت سنجشی عقل را در بر می‌گیرد. حس، حافظه و خیال مجاری تحقق تأثراتی هستند که عقل نحوه ارتباط خود را با واقعیت از بستر آنها به وجود می‌آورد. عقل این تأثرات را به تأثیراتی تبدیل کرده که از جمله‌ی آن تأثیرات در ذهن، ساخت قضایای عام با مشخصاتی که ذکر گردید، می‌باشد.

۳/۲- منشأ تقسیمات خاص قضایای منطقی

اما تقسیمات خاص قضایای حملیه تابع حیثیاتی است که عقل از بستر تأثرات در نزد خود انتزاع نموده و با به کارگیری قواعد حمل و حکم در آنها به ارائه‌ی انواعی از قضایا می‌پردازد. همان گونه که در آینده خواهیم گفت، در واقع تقسیمات خاص قضایا، به لحاظ افراد موضوع و محمول،

تابع معیار کنترل بود و نبود، یعنی اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین، می‌باشند و به لحاظ نسبت حکمیه تابع علیّت.

از سوی دیگر وجود و عدم موضوع و محمول، محصله و معدوله بودن قضیه را تمام می‌کند و ثبوت محمول برای موضوع، ضرورت و جوب و ضرورت امتناع و ضرورت امکان را ارائه می‌نماید، که این حالات سه‌گانه جوب، امکان و امتناع در واقع مواد قضایا را تشکیل می‌دهند.

در قضایای خاص شرطیه نیز امر به همین منوال است. تلازم مقدم و تالی، لزومیه و اتفاقیه بودن را و امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، قضایای حقیقیه و مانع الجمع و مانعه‌الخلو را ارائه می‌نماید و در نهایت هر آنچه که شرایط عام و خاص در قضایا را رعایت نکرده باشد به آن منحرفه یا موهومه گویند.

پس مراحل ساخت تقسیمات عام و خاص، عقل مسیر خود را در جهت دستیابی به احکام و نسبت بین قضایا ادامه می‌دهد، که مباحث تناقض و عکس مستوی و عکس نقیض در این مرحله مطرح می‌شود.

۳/۳- تنظیم صورت و مواد قضایا براساس حکم امتناع و ارتفاع نقیضین و جریان علیت مفهومی

در این مباحث خصلت و ذات قضیه در منطق صوری بیان شد و روشن شد که هر قضیه از دو طرف و یک نسبت بین آن دو تشکیل شده است. این نسبت یا اتحاد و ثبوت طرف دوم برای اول است و یا نفی اتحاد و نفی ثبوت آن برای طرف اول. نسبت اول را «اتصال» و نسبت دوم را «انفصال» یا تعلیق می‌نامند.

هر یک از خصلت‌های اتصال یا انفصال دارای حیثیات مخصوص به خود می‌باشند. خصلت‌هایی که متکی به ذوات طرفین هستند. لذا همان‌گونه که مطرح شد، عقل با حکم امتناع ارتفاع و اجتماع بود و نبود (امتناع

ارتفاع و اجتماع سلب و ایجاب) و حکم علیّت، صورت قضیه را تنظیم و کنترل می نماید و در مراحل دیگر قضیه سازی نیز، حضور علیّت امری محسوس می باشد.

۴- بررسی منشأ پیدایش صورت برهان (نسبت اندراجی یقینی)

همان طور که در بخش گذشته مطرح گردید مکانیزم علیّت علاوه بر آن که در صورت قضا یا نقش فعالی دارد، در ساخت صورت برهانی و یقینی نیز نقش مهمی دارد.

صاحب اللمعات المشرقیة می گوید^۱:

صورت برهان ممکن نیست که غیر قیاس باشد، زیرا ثبوت محمولی که برای موضوع از استقراء و تمثیل حاصل گردد، مطنون و یا مشکوک است و تا نتیجه از جهت صورت ضروری نباشد یقین به مطلوب حاصل نمی گردد، به خلاف نتیجه ی قیاس که از جهت صورت همیشه یقینی می باشد.

زیرا اگر در مقدمات، حکم به ضرورت یا فعلیت یا امکان محمول برای موضوع شده باشد، در نتیجه نیز محمول ضروری یا فعلی یا امکانی به طور ضرورت، برای موضوع ثابت است. بنابراین صورت برهان جز قیاس ممکن نیست.

از این رو اگر برهان از ماده ی غیر یقینی و صورت غیر قیاسی تشکیل شود یقین به مطلوب حاصل نمی گردد زیرا یقین تنها از صورت قیاسی حاصل می شود.

در منطق گفته شده است^۲:

ثبوت یک شیء برای شیء دیگر متوقف بر ثبوت مثبت له است که

۱. اللمعات المشرقیة، صدرالدین شیرازی، اشراق هشتم، برهان

۲. المنطق، مرحوم مظفر، بخش قیاس

در این صورت شیء اول را محکوم‌علیه و گزاره دوم را محکوم‌به و نسبت بین آن‌ها را رابط می‌نامند. در واقع گزاره‌ها در حکم *عِلل مُعِدَّة* برای اتمام علت تامه، یعنی نسبت اندراجی، هستند.

این‌ها همه در صورتی است که یک موضوعی در صغرای قضیه وجود داشته باشد که حد وسط بر آن موضوع حمل شده و ذاتی آن باشد. به تعبیر دیگر یک ذات هست که لوازم بین آن را به عنوان محمول برایش می‌آورند تا از این لازم بین، لازمه‌ی غیربیینی را برایش اثبات نمایند. این شیوه‌ی برقراری نسبت، تحت مکانیزم علایت عمال می‌شود و در نهایت سیر از کلیت ذات به سوی حیثیت جزئی را ارائه می‌نماید. در نسبت اندراجی، «مطلوب» یقین بوده و قاعده‌ی علّیت، ستون و شاکله‌ی اصلی این مطلوب را تشکیل می‌دهد. لذا هر نوع حکمی اگر تحت‌تحت‌باشد، یقینی و در غیر این صورت ظنی یا مشکوک خواهد بود.

پس از این مرحله است که در برهان تقسیمات *إنی* و *لمی* پیدا می‌شود. صاحب جوهر النضید در رابطه با این که اساس تقسیم برهان به *لم* و *إن* چیست می‌فرماید^۱:

أقول: الأوسط في البرهان علّة للتصديق الأكبر على الأصغر و إلاّ
لم يكن الاستدلال به أولى من غيره. فإن كان مع ذلك أيضاً علّة لوجود
الأكبر، سُمّي «برهان لم» لأنه يُعطي اللّميّة في الوجود و التصديق معاً.
فهو معطى اللّميّة مطلقاً، فُسّمى به. و إن كان يعطى العلة في التصديق و
لا يعطى العلة في النفس الامر سُمّي «برهان إن»

۴/۱- حضور علیّت در مکانیزم ساخت صورت برهان

صاحب جوهر النضید در این مورد می‌فرماید^۱:

و أعلم أنّ أكمل الحدود ما اشتمل على العِلل الأربعة التي هي
الفاعلية والغائية والمادية والصورية، وقد اشتمل هذا الحدّ على علل
البرهان الثلاث، فالقياس هو الصورة والقياسيات أعني المقدمات اليقينية
هي المادّة، والشئ المستفاد أعني النتيجة هي الغاية.

بنابراین در هر برهانی، واسطه‌ای موجود است که علّت ذهنی برای اثبات
حکم و تصدیق به آن می‌باشد و اگر این واسطه وجود نداشته باشد حکم
ثابت نگردیده و برهان وجود پیدا نخواهد کرد.

از این رو حدّ وسط در برهان لمّی هم در ذهن موجود است و هم در
خارج، برخلاف برهان إنّی که حدّ وسط تنها علّت ذهنی است نه علّت
خارجی.

منطقیین در مورد قاعده‌ی علیّت و این که اساس فکری برای دستیابی به
یقین است می‌گویند:

هر اندیشه و تفکری مبتنی بر دو بدیهی است:

۱. امتناع وجود ممکن بدون علّت

۲. امتناع تخلف معلول از علّت

حال چون یقین به یک قضیه، خود رویدادی در عالم واقع است
باید علّتی داشته باشد. این علّت یا در درون قضیه واقع می‌شود، یعنی
نفس تصوّر اجزاء قضیه علّت یقین به قضیه است، آن گونه که در
قضایای اولی می‌باشد و یا علّت بیرونی است.

منطقیین در تعریف اوّلیات می‌گویند^۲:

۱. جوهر النضید، ص ۱۹۹

۲. المنطق، صناعات خمس

اولیات قضایایی هستند که ذاتاً مورد تصدیق عقل می‌باشند. به این صورت که تصوّر طرفین قضیه همراه با توجه نفس به نسبت میان آنها برای حکم و حصول قطع به صدق قضیه کفایت می‌کند. مانند: الكل اعظم من الجزء یا امتناع اجتماع نقیضین.

علّت بیرونی نیز خود بر دو نوع است:

۱. توسط یکی از حواس ظاهری یا باطنی باشد. مانند مشاهدات یا متواترات، که ادراک، در نهایت، توسط عقل صورت می‌گیرد.

۲. قیاس منطقی باشد که آن نیز بر دو نوع است:

الف. نزد عقل حاضر باشد. مانند مجرّبات، حدسیّات و فطریّات.

ب. نزد عقل حاضر نباشد که در چنین مواردی برای رسیدن به یقین، نیاز به قیاس مورد نظر داریم و آن چه که انسان را به این تلاش فرامی‌خواند، همان بدیهی نخست، یعنی امتناع وجود ممکن بدون علّت است و آن‌گاه که علّت حاضر شد برهان تنظیم شده و یقین به نتیجه حاصل می‌شود و این مبتنی بر بدیهی دوم، یعنی امتناع تخلف معلول از علّت است.

حال هر آنچه تحت علّت نباشد یا فاقد حکم یقینی است که به آن مظنون گویند مانند حکمی که از استقراء یا تمثیل منتج می‌شود و یا آن‌که سلب حکم است که به آن مشکوک گویند

اساساً در حکم یقینی احکام کلی برای جزئی حمل می‌شود و می‌بایستی در قالب قیاسی ارائه شود در حالیکه استقراء و تمثیل فاقد مطالب فوق هستند هر چند استقراء و تمثیل در بعضی اشکال یقینی هستند اما این یقین بالذات نیست بلکه از مقدمات قیاسی در آن استفاده شده است.

۴/۲ - عدم حضور علیت در بعضی از صور استدلال (استقراء و تمثیل)

۴/۲/۱ - تعریف استقراء

استقراء شیوه‌ای در استدلال می‌باشد که مبتنی بر تعمیم خاص و تطبیق آن بر عام می‌باشد. این نوع استدلال به دو نوع «تام» و «ناقص» تقسیم می‌گردد.

در استقراء تامّ همه‌ی جزئیات بررسی می‌شود و به این لحاظ یقین‌آور است. برخی گفته‌اند این نوع استقراء به «قیاس مُقسّم» که در براهین به کار می‌رود، باز می‌گردد.

قیاس مُقسّم، نوعی قیاس مرکب است که از ترکیب منفصله و حملیه پدید آمده است، اما مقدمات حملیه موجود در آن به تعداد اجزا و طرفین منفصله است. در این نوع قیاس، قضیه‌ی منفصله به متصله باز نمی‌گردد، بلکه به حال خود باقی می‌ماند و می‌توان آن را به چند قیاس حملیه، به تعداد اجزای منفصله تبدیل کرد.

استاد دکتر مهدی حائری یزدی در این باب می‌فرماید^۱:

صورت قیاس مُقسّم را به صورت شکل اول قیاس ارسطویی می‌توان تبدیل نمود؛ جسم یا حیوان است یا نبات و یا جماد و هر حیوان و نبات و جمادی متغیر است، پس جسم متغیر است. این قیاس، برهانی است نه استقرایی. صورت اول این قیاس، استقراء است، ولی زیربنای آن قیاس می‌باشد. یعنی باطن آن برهان می‌باشد و صورت آن هم قیاس شکل اول ... تنها راه حل از نظر ما برای حل مسأله‌ی استقراء، فرد بالذات است.

۴/۲/۲ - استقراء ناقص

منطقیین می‌گویند^۱:

استقراء ناقص افاده‌ی یقین نمی‌کند و جز ظنّ و گمان محصولی

ندارد.

منطق‌دانان قدیم تنها نظر به نوع ظنی استقراء می‌نمودند. اما استقراء انحاء

گوناگونی دارد:

۱. استقرایی که بر مشاهده تنها متکی باشد، فقط افاده‌ی ظن می‌نماید.
 ۲. استقرایی که علاوه بر مشاهده مبتنی بر تعلیل نیز باشد.
 ۳. استقرایی که مبتنی بر بداهت عقلی است و در حقیقت نمی‌توان آن را استقراء نامید، چرا که توقف بر مشاهده ندارد.
 ۴. استقرایی که مبتنی بر تمائل و تشابه باشد.
- اما در تبیین تمثیل می‌گویند^۲:
- اثبات حکم در یک چیزی با استناد به ثبوت آن در یک جزئی دیگر که مشابهت با آن دارد.

۴/۳ - تبیین تقسیم علیت به مفهومی، ماهوی، موضوعی

به تناسب بحثی که در ارتباط با اهمیت علیت مطرح گردید، لازم به طرح مباحث دیگری در این زمینه می‌باشد.

۱. المنطق، خاتمه بحث قیاس

۲. المنطق، خاتمه بخش قیاس

۴/۳/۱ - علّیت مفهومی

این نوع علّیت، به معنای جریان علّیت نظری در ملاحظه‌ی نسبت بین مفاهیم بوده و پایه‌ی آن به علّیت در «چرایی»، یعنی علّت هستی، بازگشت می‌نماید.

در این سطح، جریان علّیت یا دلّیّت موضوع، عمدتاً به سلب شیء عن نفسه تکیه می‌کند.

۴/۳/۲ - علّیت ماهوی

علّیت ماهوی به معنای ملاحظه‌ی جریان اثر وجود، همراه با ملاحظه‌ی جریان دلّیّت می‌باشد.

علّیت ماهوی به معنای علّیت در «چیستی»، یعنی علّت کیفیت، است و به وسیله‌ی آثار تعیین می‌گردد. یعنی مواد به جریان دلّیّت در آثار اضافه می‌شوند.

علّیت ماهوی به وجوب، امکان و امتناع تقسیم می‌شود و این تقسیم به این معنا است که «وجود مقتضی»، «نبود مانع» و «بود شرایط» در علّت وجوب بودن و تحقق شیء است. تعریف علّیت به ماهیت ایجاب و امکان از مقوله‌های فلسفی است. البته در این تعاریف، جریان علّیت و دلّیّت نیز وجود دارد ولی با ملاحظه‌ی نسبت بین مفاهیم وجوب، امکان و امتناع و جنس و فصل، علّیت به گونه‌ای تعریف می‌شود که سلب شیء عن نفسه به وجود نیاید.

در حقیقت، شئونات بدهت مفهوم اجمالی وجود را در مفهوم وجوب بررسی می‌کنند و سلب علّیت یا سلب اثر وجود را در مقتضی، شرایط و موانع جستجو می‌نمایند.

۴/۳/۳ - علیّت موضوعی

این علیّت به معنای دستیابی به تئوری برای تصرّف و ساخت موضوعات جدید می‌باشد.

در علیّت موضوعی، سخن از علیّت در «چگونگی» تغییراتِ نفسِ موضوع است که متغیر «اصلی، فرعی، تبعی» و نسبت بین آنها در آن معرفی شده است و به نسبتِ موضوع، قدرتِ تصرّف و تغییر پیدا میکند.

در این علیّت ما به دنبال پیدا کردن علّتی برای تغییر در شیء و خواصّ و آثار آن می‌باشیم. علّت‌هایی که با کنترل آنها بتوانیم آثاری مطابق آن چه اراده کرده‌ایم به دست آوریم.

علیّت موضوعی نیازمند «مدل» و «نمونه» می‌باشد تا بتواند مشابه موضوع خارجی را بسازد و پس از آزمون نظری، دستیابی به درصدی از کارآمدی مقبول و معقول برای تصرّف یا ساخت موضوعات جدید را ممکن سازد.

از این رو تعاریف آن با خارج نسبت مطابقت نداشته و تطبیقی نمی‌باشد. بلکه این تعاریف به جای مطابقت از مشابهت بدست می‌آیند و از این جهت، این آثار به لحاظ داشتن نقش در تعریف نیست که مورد دقت قرار می‌گیرند، بلکه به لحاظ نسبت‌ها و کار ثانوی‌ای که روی آنها انجام می‌گیرد مورد توجه می‌باشند.

فصل دوم:

ضوابط ساخت مواد پرهانی
(تطابق نسبت اندارجی)

در پاسخ به این پرسش که در برهان چه نیازی است که به بحث مواد پرداخته شود و مگر نه این است که مواد برهان، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌باشند، باید گفت:

ضرورت آن از این رو است که می‌خواهیم ببینیم آنچه که به عنوان مواد برهان قلمداد می‌شود، آیا واقعاً با خصوصیت منطقی برهان هماهنگ می‌باشد یا آن که خلطی در این باب صورت گرفته است. صاحب اللمعات المشرقیة در ارتباط با مواد برهان می‌گوید^۱:

ماده‌ی برهان ممکن نیست غیر یقینی باشد، زیرا ضرورت صوری تنها برای حصول یقین کافی نیست و چنان که معلوم شد صورت قیاسی، محمول را به همان حالتی که در مقدمات ثابت بوده است برای موضوع ثابت می‌کند و اگر مقدمات ظنی یا متکی بر شهرت و تسلیم باشند، نتیجه نیز متکی بر شهرت و قبول خواهد بود و یقینی نخواهد شد!

۱- تبیین دو ماده‌ی تطابقی و تطبیقی در منطق صوری

در مباحث قبلی روشن گشت انتاج حقیقی زمانی محقق می‌گردد که نسبت حکمیّه در حملِ محمول بر موضوع، تابع نسبتِ اندراجی باشد و خاصیت آن جریان کلیتِ ذات از طریق رابطه علیت در مقدمات قضیه است. هر آن چه خارج از این نحو ارتباط باشد مطلوب این نسبت نبوده و موهوم و مشکوک می‌شود.

از این رو منطقیین در تعریف برهان گفته‌اند^۱:

البرهان قیاس مؤلف من یقینات ینتج یقیناً آخر منها بالذات
اضطراراً... و القیاس صورته و الیقینات مادّته. و الیقین مستفاد غایته و
هو أخص من القیاس^۲.

شارح اللمعات المشرقیة در رابطه با تعریف برهان می‌فرماید^۳:

برهان، کلام لفظی یا نفسانی‌ای است که برای تحصیل یقین و عقیده جازم ثابتی که متکی بر واقع و حقیقت صرف باشد یا برای ایجاد چنین عقیده‌ای برای دیگران تألیف شده است.
برهان قیاسی است که نتیجه‌ی مطلق از آن حاصل می‌شود و صحت نتیجه‌اش، مشروط به موافقت دانشمندان بزرگ یا اعتراف و تسلیم جمهور نیست، بلکه به عین حقیقت و متن واقع و امور خارجی صرف ناظر است.
برهان بالاترین صناعات منطقی است، زیرا نتیجه‌اش علم حقیقی و واقعی است.

۱. جوهر النضید، ص ۲۰۰

۲. به معنای این که صورت برهان براساس صورت قیاس شکل می‌گیرد و ماده‌ی آن باید برهانی باشد، تنها در این حالت است که انتاج آن به یقین است.

۳. منطق نوین، مشکاة‌الدینی، ص ۲۰۱

۱/۱- بررسی سه متغیر اصلی در تبیین مواد برهانی

در یک تحلیل مستدل، سه متغیر اساسی برای تبیین مواد برهانی در دستگاه منطق صوری مطرح است:

۱. خصوصیت صورت و شکل نسبت اندارجی، فی نفسه یک ماده تلقی می شود (ماده شکلی یا «خصوصیت معقول»).

۲. ماده تطبیقی یا مواد در عرصه‌ی تفاهم (اندراج).

براساس این متغیر، روش اندارجی به یک موضوع تطبیق می شود. این مواد، مانند مواد صناعات خمس می باشند که در عرصه‌ی تفاهم و در جریان نسبت اندارجی در روابط اجتماعی بشر، مورد استفاده قرار می گیرند.

۳. ماده تطابقی یا خصوصیت عقلانی موضوع (ماده تطبیقی).

این متغیر در واقع، «زمینه‌ی» تطبیق نسبت اندارجی در آن موضوع فراهم می نماید، موضوعی که روش اندارجی بر اساس ماده‌ی تطبیقی بر آن تطبیق می شود!

به تعبیر دیگر موضوع باید لوازم عقلیه‌ای داشته باشد که بتوان آن‌ها را با روش اندراج بررسی کرد. مثلاً اگر در قیاس شکل اول، نسبت حکمیه‌ای که بین حد اکبر و حد اصغر برقرار می شود به پایگاه استنادی عقلی باز نگردد، هیچ گونه انتاج یقینی از آن ممکن نخواهد بود. از این رو برای هر موضوع می توان خصوصیتی را قائل شد که لازمه‌ی آن خصوصیت، رعایت شدن و به کارگیری آن در کلیه‌ی استدلالات عقلی است.

در این صورت است که قانون اندراج حضور پیدا می نماید. زیرا تنها خصوصیتی که ابتدا براساس قواعد عام منطق (روش سلب و ایجاب) به دست آمده و سپس سلب و ایجاب آن خاص گردیده است، می تواند پایه‌ای شود تا براساس آن، عوارض متعدد موضوع طبقه‌بندی شود.

بنابراین هر آن چه که سلب و ایجاب آن، خاصّ گردیده قابلیت ملاحظه‌ی لوازم عقلیه آن وجود داشته و از این رو است که اندراج فقط در این موارد حضور می‌نماید. البته اهمیت پرداختن به بحث «خصوصیت معقول» در واقع به مسأله‌ی تعیین موضوع برهان در سطح خاصّ و موضوع منطق در سطح عام باز می‌گردد آن جا که منطقیین می‌گویند^۱:

برهان عوارض ذاتی موضوع را از طریق حد وسط برای موضوع

اثبات می‌نماید.

در مورد موضوع علم منطق می‌گویند^۲:

موضوع هر علمی باید تعریف جامع از حد اولیه‌ی آن علم باشد.

این که «خصوصیت معقول» چگونه در موضوع علم تحلیل می‌گردد، مطلبی است که در بحث‌های آتی به آن پرداخته خواهد شد. ثمره و اهمیت این بحث در این است که براساس «خصوصیت معقول» می‌توان موضوع علم منطق و موضوع علم اصول و سایر علوم اعتباری را، ابتدا تعریف و سپس در عام‌ترین سطح، هماهنگ نمود^۳.

بنابراین نسبت اندراجی یقینی، زمانی محقق می‌گردد که ابتدا شکل و کیفیت این نسبت تنظیم شده باشد و در ضمن ماده‌ی تطابقی و عقلی آن ملاحظه گردد. به همین جهت، ماده‌ی تطابقی نمی‌تواند پایگاه استناد عقلی نسبت اندراجی قرار گیرد.

۱. منطق صوری، ص ۱۴۶

۲. همان

۳. لازم به ذکر است این که اصولیون از توصیف جامع موضوع علم اصول عاجز مانده‌اند، به سبب غفلت از همین نکته است.

۱/۲ - تبیین ماده تطابقی در قالب مثال (ماده شکلی یا «خصوصیت معقول»)

در ماده و صورت «العالم متغیر» و «کُلُّ متغیر حادث» ف «العالم حادث» نسبت حکمی‌های وجود دارد آن حمل «تغییر» بر «عالم» و «حدوث» بر «تغییر» است. حال اگر این نسبت حکمی عقلی نباشد و به خصوصیتی که عقل حاکم بر آن است باز نگردد، استدلال عقیم می‌شود، به این جهت که دیگر حکم کلی موجود در نسبت «حدوث» و «تغییر» عقلی نمی‌باشد.

بنابراین نفس این اندراج (نه موضوع اندراج)، همیشه به یک خصوصیت متناسب با شکل بازمی‌گردد. اساساً همین که برهان یا استدلال تنظیم می‌شود، این استدلال یا دارای شکل هست و یا نیست؛ نداشتن شکل که محال است و در صورت داشتن شکل، می‌بایست خصوصیت متناسب با شکل رعایت شود، خصوصیتی که عقلی است، اگر چه در ابتدا مواد آن عقلی به نظر نمی‌رسند.

ماده‌ی شکلی در اعتباریات و هندسه اقلیدسی نیز حضور پیدا می‌نماید. به عنوان مثال در هندسه، لوازم عقلیه‌ی موضوعات حسی، مانند امتداد و تعدد مورد دقت قرار گرفته و نقطه و خط و احکام آن‌ها براساس سلب و ایجاب تعریف می‌شوند.

در علم اصول نیز مطلب از همین قرار است. ابتدا از کلیه‌ی ارتکازات شخصیه سلب خصوصیت شده، پس از ملاحظه‌ی معانی لغات و الفاظ به «خصوصیت معقول» اولیه رسیده و سلب خصوصیات شخصیه از آن دست‌یابی به نفس ارتباط را ممکن می‌سازد، که این معقول اولیه همان ضرورت عقلانی تشکیل جامعه است. لذا کلیت «ارتباط» پایگاه استناد نسبت حکمی در علم اصول می‌باشد.^۱

۱. مبانی تطبیقی علم اصول، حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی قزوینی

بنا بر آن چه ذکر شد، ملاحظه ماده‌ی شکلی یا «خصوصیت معقول»، امری زیرساختی در تولید علوم بوده و در هر علمی از ویژگی منحصر به فردی برخوردار است.

۱/۳ - ضرورت تفکیک مواد تطابقی و مواد تطبیقی در مواد برهان

دو عنصر وجود دارد که می‌بایست از همدیگر تفکیک شود:

۱. ماده‌ی شکلی یا خصوصیت تنظیم؛ که «خصوصیت معقول» نامیده شد و مقوم اندراج بود که اگر نباشد اندراج ممکن نخواهد بود.
۲. ماده‌ی تطبیقی یا آن چه که خصوصیت تنظیم را قبول می‌کند. نحوه‌ی تنظیمی که در «شکل» وجود دارد غیر از «قابلیت» تنظیم است.^۱ آن چه در این سطح توضیح داده می‌شود عنصر اول، یعنی ماده‌ی تطابقی است و عنصر دوم در بخشی دیگر مورد بررسی قرار خواهد گرفت. «خصوصیت معقول» امری عقلی است که به بداهت عقلی باز می‌گردد و روشن شد که بدون آن اندراج جاری نمی‌شود. به عبارت دیگر، نسبت موجود بین کبری و صغری بایست متکی و مستند به «خصوصیت معقول» باشد^۲، یعنی تکیه‌گاه نسبت حکمیه در کبری، قبل از اینکه کبری تطبیق به مواد صحیح یا غلط، ظنی یا یقینی شود، مورد بررسی قرار گیرد. اگر اندراج موجود در نسبت حکمیه به «خصوصیت معقول» تکیه نداشته باشد، صورت استدلال هم ممکن نیست به یقین برسد. بنابراین اگر «خصوصیت معقول» موجود نباشد، جریان شکل از اساس عقیم

۱. این بحث در قالب مبحث صناعات خمس مطرح می‌شود و ما به آن مواد تفاهمی خواهیم گفت.

۲. استناد باشد نه سند!

چه علاوه بر مواد

می شود.^۱

پس از تفکیک بین ماده تطبیقی و ماده تطابقی است که می توان به تحلیل «حدّ عقلانیت جامع» برای علم منطوق نزدیک شد. به طوری که اگر این عملیات صورت نگیرد، سلب شیء عن نفسه پیش آمده تحلیل را متوقف می سازد. زیرا «درک» از وجود با حفظ خصوصیات و وحدتش به معنای سلب «درک» است! سلب شیء عن نفسه نیز منجر به ارتفاع نقیضین می شود.

هرگاه لوازم ذاتی مفهوم معقول نفی شود، در حقیقت موضوع معقول نفی شده است. اینکه حدّ تعریفی این موضوع کامل است یا خیر، به تحلیل مفهوم معقول باز می گردد.

به تعبیر مرحوم استاد^۲، تحلیل از بدیهی «آغاز» می شود، نه اینکه به بداهت «ختم» شود.^۲ به تعبیر دیگر، بداهت نقطه‌ی شروع استدلالات قرار می گیرد نه پایگاه و ختم کلیه‌ی استدلالات.

مطلب دیگر این که وقتی حدّ تعریفی تشکیل شود، موضوع نیز محقق می گردد. یعنی علم، موضوع معقول پیدا می کند. لذا می بایست حدّ تعریف علم در «خصوصیت معقول» تحلیل شود.

۲- ویژگی های ماده تطابقی («خصوصیت معقول»)

۱. «خصوصیت معقول»، پایگاه استناد نسبت حکمیه در برهان است نه این که بداهت حسی و عقلی پایگاه باشند.
۲. «خصوصیت معقول»، پایگاه خصوصیت متناسب با شکل استدلال و اندراج است.

۱. رابطه شناخت و حجیت، حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی رحمته الله

۲. مبانی تطبیقی علم اصول، حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی رحمته الله

۳. «خصوصیت معقول»، مصحح جریان اندراج کلیت می‌باشد.
۴. نظام مبنی بر «خصوصیت معقول» قدرت تحلیل علیتی از تمامی کیفیات و آثار دارد
۵. اگر «خصوصیت معقول» در طبقه‌بندی مواد برهانی رعایت شود می‌توان طبقه‌بندی منطقی کلیه‌ی علوم را سازماندهی نمود.
۶. اگر «خصوصیت معقول» در علم منطق پذیرفته شود می‌توان همه‌ی علوم از جمله علم اصول را استدلالی کرد.^۱
۷. حجیت روش از طریق مقنن نمودن «خصوصیت معقول» استدلال اثبات می‌شود.
۸. اگر «خصوصیت معقول» پایگاه استناد قرار گیرد، بدهت فقط نقطه‌ی شروع استدلال است، نه این که پایگاه استدلال باشد.
۹. «خصوصیت معقول» در تحلیل مغالطه، شعر و خطابه نیز می‌تواند مورد استفاده قرار بگیرد.
۱۰. علاوه بر آن که براساس «خصوصیت معقول» می‌توان کلیه‌ی استدلالات یک علم را طبقه‌بندی نمود، می‌توان ارتباط درون و بیرون آن را نیز قاعده‌مند کرد.
۱۱. اگر «خصوصیت معقول» پایگاه هر استنادی باشد، موضوع یک علم می‌تواند براساس حد معقول همان علم به دست آید.
۱۲. اگر «خصوصیت معقول» در پایگاه منطق اصل قرار گیرد، دیگر مبنای تقسیم قیاس به برهانی و غیر برهانی نخواهد بود.
۱۳. از آن جا که «خصوصیت معقول» در کلیه‌ی علوم و همچنین در عینیت جریان پیدا می‌نماید، می‌توان به وسیله‌ی آن برای تغییر زیبایی‌شناسی و پسند جامعه برنامهریزی کرد و جامعه را هدایت و کنترل نمود.

۱. مبانی تطبیقی علم اصول، حجة الاسلام حسینی الهاشمی رحمته‌الله علیه

۱۴. تغییر قوانین برای هماهنگ‌سازی، تغییر در ادبیات و ورود منحنی و نسبت در محاسبات ریاضی به «خصوصیت معقول» باز می‌گردد.

۱۵. با لحاظ «خصوصیت معقول» می‌توان رشد کلیه‌ی علوم و موضوعاتشان را کنترل نمود.

۳- تبیین قضایای برهانی براساس مواد تطابقی منطقی صوری

بیان شد که حمل، هم از جهت صورت و هم از جهت مواد قابل بررسی است.

حمل از جهت صورت، حیثیتی عقلانی است که خاصیت آن جریان کلیت ذات از طریق رابطه‌ی علیت در موضوعات قضیه می‌باشد. در یک کلام حمل محمول بر موضوع تابع خصوصیتی عقلی است که به آن نسبت اندراجی گفته می‌شود و اندراج تابع این خصوصیت بوده و اگر آن را حذف نماییم اندراج باطل می‌گردد. از این جهت یکی از ویژگی‌های «خصوصیت معقول» مصحح جریان اندراج کلیت بودن و پایگاه تحلیل علیتی از کلیه‌ی آثار و کیفیات بودن است.

اما خاصیت حمل تنها محدود به صورت و شکل نیست، بلکه از حیث مواد نیز قابل بررسی است. منظور از مواد در این جا نفس قضایا می‌باشد، یعنی نسبت‌هایی که انتاج حقیقی، یعنی مطابقت با واقع، یا انتاج خطاء، یعنی غیر مطابقی، را در حرکت حملی عقل تثبیت می‌نمایند. بنابراین در این بخش، موضوع بحث، بررسی نسبت اندراجی در مطابقت و عدم مطابقت آن با خارج است.

اگر یک قضیه منطقی را ملاحظه نمایید یا مبدأ و منشأ یک اثر خارجی و عینی است، یا آن‌که منشاء آثار نمی‌باشد. صورت اول را خارجی و صورت دوم را ذهنی می‌نامند. به تعبیر دیگر یا از آن قضیه به مطابقتش با آن واقعیتی که از آن حکایت می‌کند منتقل می‌شویم و می‌گوییم این قضیه

حقیقی است و یا بالعکس، به عدم مطابقت آن با واقع پی می‌بریم. در هر صورت تنها زمانی از ماده سخن به میان می‌آید که ارتباط یک قضیه با خارج ملاحظه شود. یعنی از این صحبت شود که وجوب، امکان، امتناع که مواد حملی یک قضیه منطقی را تشکیل می‌دهند، آیا مطابق با واقع، یعنی دارای اثر ذهنی و نفس‌الامری یقینی، هستند یا این که خیر، تنها اثر خارجی و ظنی دارند؟! از این رو خاصیت چیزی جز اثر داشتن و اثر نداشتن نیست.

استاد مصباح یزدی در این رابطه می‌فرمایند^۱:

مشکل اساسی ما در باب معرفت‌شناسی همین مسأله است که چگونه میتوان اثبات کرد سنجش عقلی انسان مطابق با واقع است؟ و این مشکل زمانی مطرح است که بین شناسنده و متعلق شناخت واسطه‌ای در کار باشد، یعنی علم غیر از معلوم باشد (علم حصولی). بنابراین شناختی شأنیت حقیقت بودن و مطابقت با خارج را دارد که حصولی باشد.

نقطه اصلی اشکال این است که چگونه می‌توان مطابقت علم حصولی را با متعلقش تشخیص داد، در حالی که تنها راه ارتباطی ما با خارج از وعاء همین صورت‌های ادراکی می‌گذرد؟!

با توجه به این نکته که «مطابقت» مفهومی بسیط بوده و ملاک تشخیص آن موضوعاً نمی‌تواند خارج باشد، زیرا خارج در تغییر است و متغیر نمی‌تواند معیار بازشناسی حقایق از عدم حقایق قرار گیرد.

۱. آموزش فلسفه، بخش شناخت‌شناسی

۴- بررسی خصوصیات مواد برهانی از حیث مطابقت و عدم مطابقت

۴/۱- تعریف مطابقت

مطابقت ملاک و محکی است که خطاناپذیری قضایا را تضمین می‌نماید:

لَمَّا كَانَ الْعِلْمُ بِهَا مُطَابِقَةً لِلْمَعْلُومِ، فَصَوَّرْتُهَا الْعِلْمِيَّةَ غَيْرَ مُتَغَيِّرَةٍ...^۱

در قضایای حسی راه تشخیص صدق و کذب، سنجیدن آن‌ها با واقعیت‌های متغیر خارجی است. به عنوان مثال برای پی بردن به صحت این قضیه که «آهن در اثر حرارت انبساط می‌یابد»، می‌بایست آهن را حرارت دهیم و تفاوت حجم آن را بررسی نماییم.

ولی قضایای منطقی را باید با مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آن‌ها قرار دارد بسنجیم و برای تشخیص صحت و خطای آن‌ها، رابطه‌ی ذهن با خارج را مورد توجه قرار دهیم. یعنی صادق بودن این قبیل قضایا به این است که محکیات عینی آن‌ها اعم از مادی و مجرد به گونه‌ای باشند که ذهن، مفاهیم مربوطه را انتزاع نماید.

اما این سنجش در دستگاه منطق صوری، ابتدا در قضایای وجدانی انجام می‌گیرد و با یک یا چند واسطه در سایر قضایا صورت می‌گیرد چنان که علامه طباطبایی رحمته‌الله می‌فرماید^۲:

و المراد بمطابقة القضية، مطابقتها كما عنده من الصور المعقولة

۴/۲- خواص مطابقت

بنا بر این تعریف از مطابقت، در تطابق تنها صحبت از دلالت مفهوم بر

۱. نهاية الحکمة، ص ۲۴۶

۲. نهاية الحکمة

مصدق یا عنوان بر مَعنَوَن می‌باشد. منطقیین در این رابطه می‌گویند^۱:
 إذا حکمت علی شیءٍ بِحکمٍ قد یكون نظراً فی الحکم مقصوراً
 علی المفهوم وحده، بأن یكون هو المقصود فی الحکم، كما تقول
 «الإنسان ناطق» فیقال للإنسان حیثیة «الإنسان بالحمل الاولی» وقد
 یتعدى فی الحکم الی أبعد من ذلك فتنظر الی ما وراء المفهوم، بأن
 تلاحظ المفهوم لتجعله حاکماً عن مصداقه و دلیلاً علیه، و لیس ملاحظه
 المفهوم فی الحکم و جعله موضوعاً إلا للتوصل الی الحکم علی
 الافراد. فیسمى المفهوم حیثیة «عنواناً» و المصدق «معنویاً». فیقال
 لهذا الانسان «الإنسان بالحمل الشایع».

بنابراین خاصیت مطابقت این است که ارتباط مفهوم و مصداق را حقیقی
 نماید.

از دیگر خواص تطابق، یقین می‌باشد. در منطق دو تعبیر از یقین وجود
 دارد:

۱. مطلق اعتقادِ جازم

۲. اعتقاد به مطابقت با واقع (که به هیچ وجه احتمال نفیض در آن

نباشد. در ضمن از روی تقلید هم نباشد).

همین اصطلاح دوم است که منظور نظر در موادّ مطابقی می‌باشد و از این
 جا است که اولین مواد تطبیقی شکل می‌گیرد (صناعات خمس). این مواد
 با مواد مورد بحث در حرکت فهم، یعنی مواد تطابقی، متفاوت می‌باشند و
 اساساً خاصیت آن‌ها در عرصه‌ی تفاهم بروز می‌نماید نه در عرصه‌ی
 فهم، لذا ما به آن‌ها «مواد تفاهمی» می‌گوییم.

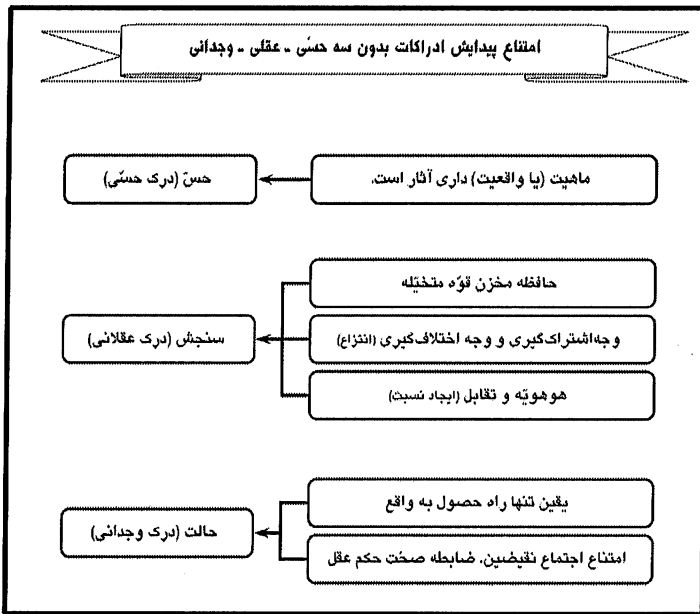
اما فلاسفه بحث مطابقت را تحت علیت معنا می‌کنند و می‌گویند^۲:

لما كان مطابقاً للمعلوم بعینه كانت النسبة بین العلم بالمعلول و

۱. المنطق، ص ۲۰

۲. نهاية الحکمة، ص ۲۶۱

العلم بالعلّة هي النسبة بين نفس المعلول و نفس العلة. و لازم ذلك
توقف العلم بالمعلول و ترتبه على العلم بالعلّة ١.



فصل سوم:

معیار بازشناسی مواد تطابقی قضایا
(برهانی و غیربرهانی)

حال که با خصوصیات ماده‌ی تطابقی آشنا شدیم به این مسأله می‌پردازیم که تطابق براساس چه معیاری شکل می‌گیرد.

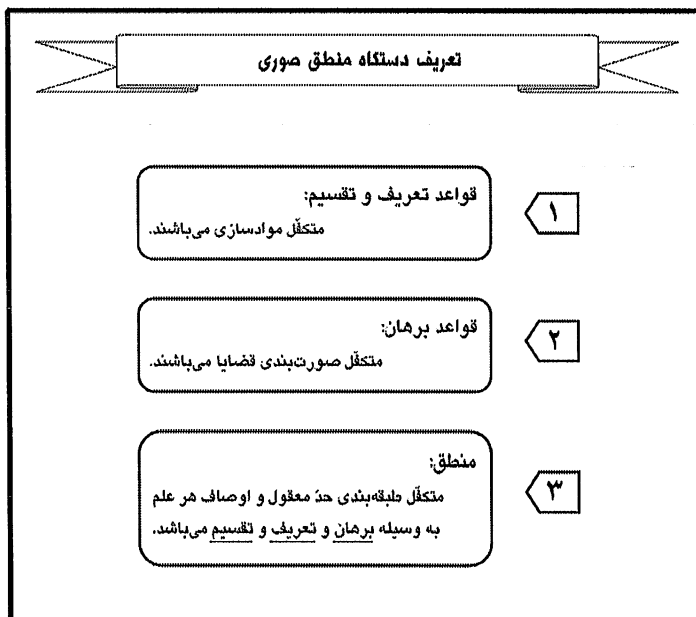
۱- جریان مواد تطابقی براساس مکانیزم علیت

جریان پیدایش یک نسبت را در حرکت عقل، فقط با علیت می‌توان کنترل نمود. این که برهان، اجتناب‌ناپذیر و واجب‌القبول است همگی به این ماده عقلی باز می‌گردد. در منطق صوری، قضایا را از دو جنبه‌ی صورت و مواد تبیین می‌نمایند. در مورد جزء مادی می‌گویند «نفسِ مقدمات بدون هیأت تالیف آن‌ها، گاهی مورد تصدیق است و گاهی مورد عدم تصدیق».

صورت نخست ممکن است یقینی یا غیر یقینی باشد. مواد یقینی در نهایت یا واسطه‌ی در اثبات هستند یا واسطه‌ی در ثبوت. در هر صورت مواد تطابقی یا یقینی هستند یا غیر یقینی که ریشه‌ی آن‌ها به تصدیق و عدم تصدیق باز می‌گردد.

تصدیق نیز به نوبه‌ی خود، به مناسبت موجود در حملِ محمول بر موضوع بازگشت می‌نماید. یعنی مطابقتِ بین موضوع و محمول، یا یقینی

- است یا غیر یقینی و تصدیق مساوی است با نسبتِ راجح و نسبتِ راجح نیز ممکن است جزمی یا غیر جزمی باشد.
- بنا بر این تعریف، تصدیق چهار صورت پیدا می‌کند:
۱. اعتقاد جازم مطابق با واقع، که واجد دو شرط جزم و مطابقت است و یقین نامیده می‌شود.
 ۲. اعتقاد جازم غیر مطابق با واقع، که تنها واجد شرط جزم است بدون مطابقت و آن جهل مرکب است.
 ۳. اعتقاد غیر جازم در صورتی که مطابق با واقع (به عکس صورت قبل)، باشد ظنّ صادق است.
 ۴. اعتقاد غیر جازم و مخالف با واقع که فاقد جزم و مطابقت، هر دو، باشد ظن کاذب یا همان خیال است.

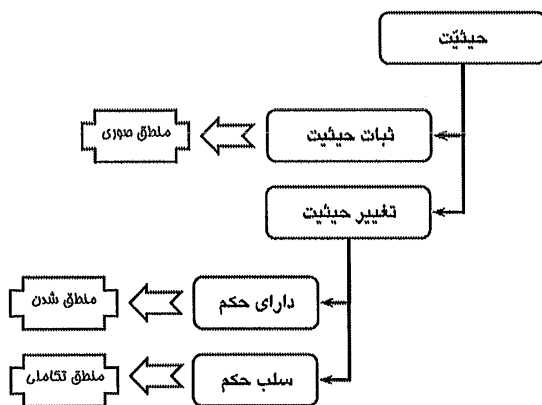


۱/۱ - حاکمیت مواد تطابقی بر جریان یقین

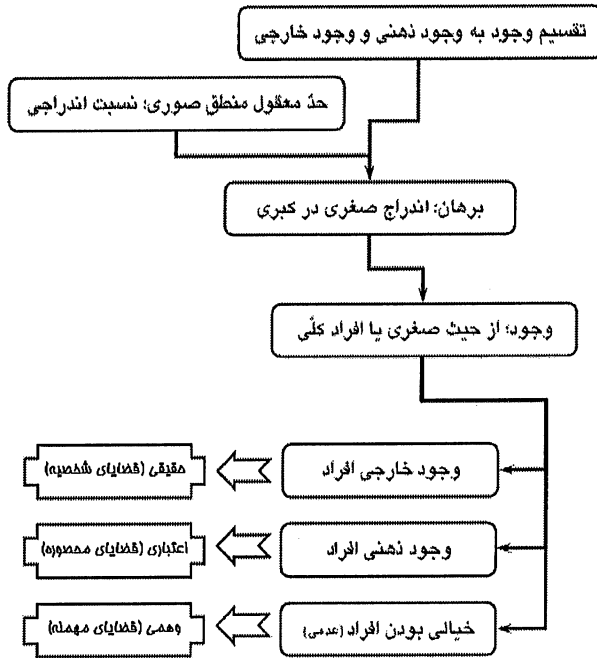
هر گونه مطابقتی با خارج، مصداق یکی از موارد فوق می باشد. این گونه است که عقل از طریق این مواد نحوه ی ارتباط خود را با خارج کنترل می نماید. مطابقت صد در صد را یقینی و غیر آن را غیر یقینی می نامند، خواه این خارج واقعیت عینی باشد و یا ظرف ثبوت عقلی محکیات. بنابراین بحث از «ماده تطبیقی» با «ماده تطابقی» تفاوت دارد. در تطابق، انطباق با خارج موضوع بحث است و مقسم آن وجود آثار و عدم وجود آثار است، اما در بحث از تطبیق مقسم، تفاهم است، به معنای وجود تأثیر و عدم وجود تأثیر، موارد و ملاکات این دو نیز با هم متفاوت است.^۱ لذا ماده ی تطبیقی در حکم قابلی است که «خصوصیت معقولی» را تنظیم می نماید، در حالی که ماده ی تطابقی تنها صادق بودن و نفس الامری بودن قضایا را ارائه می نماید.

۱. الگوی تحلیل تطبیقی منطق صوری، حجة الاسلام والمسلمین صدوق

تقسیم سنجش بمعنی‌الاعم بر اساس دستگاه منطق صوری



تقسیم فضایای منطقی از حیث افراد



پیوست اوّل

بررسی مبانی علامه طباطبائی رحمته الله علیه

در مباحث معرفت‌شناسی

۱- مبانی علامه در مبحث کاشفیت علم ومعلوم

علامه طباطبایی رحمته‌الله، ابتدا مسأله‌ی علم ومعلوم را از لحاظ اهمیت در جرگه‌ی مسایل درجه یک فلسفه قرار داده و می‌فرماید^۱:

تا ما «هستیم»، با «علم» سر و کار داریم نه غیر علم. البته نباید این سخن را دلیل بر سفسطه گرفت، زیرا سفسطی دائماً به دنبال علم است و می‌گوید ما «علم» می‌خواهیم، اما ما به دنبال «معلوم» هستیم و «علم» به دست ما می‌آید و فرق این دو سخن بسیار واضح است.

ممکن است این سؤال به ذهن متبادر شود که آیا طرح بحث با فرض «دوئیت» و «تعدد» بین علم ومعلوم صورت می‌پذیرد؟

در صورت دادن پاسخ مثبت به این پرسش، باید توضیح داد که این تعدد از واقعیت انتزاع شده است یا خیر و در صورت پای‌بند بودن به لوازمات تعدد و اختلاف، باید به پرسش‌های دیگری نیز در حین بحث پاسخ داده شود.

گذشته از این مطالب، باید روشن شود که کاشفیت علم، وصفی «اعتباری» است یا وصفی «حقیقی»؟ یعنی عقل آن را از روی ناگزیری برای علم جعل می‌نماید و یا آن‌که مسأله چیز دیگری است؟! علامه می‌فرماید^۱:

کاشفیت از ماوراء معلوم بالذات تنها به وسیله علم حضوری آن هم به اعتبار عقل می‌باشد. از این رو کاشفیت، از معلومات بالعرض که توسط علم حصولی انجام می‌گیرد خارج است. سپس علامه بحث را با تعریف علم ادامه می‌دهد^۲:

در مقاله‌های گذشته گفته شد هر علم با معلوم خود از جهت مهیت یکی است و از هر فیلسوفی که سؤال شود تعریف علم و معلوم چیست، می‌گوید «معلوم» مرتبه‌ی ترتب آثار یا منشأیت آثار «چیزی» است و «علم» یا صورت علمی، مرتبه‌ی عدم آثار و عدم منشأیت آثار است.

از این رو انطباق علم با معلوم، فی الجمله، از خواص ضروریه علم خواهد بود و به عبارتی، واقعیت علم واقعیتی «نشان‌دهنده» و «بیرون‌نما»، یعنی کاشف از خارج، است. اما این‌که کاشف نباشد فرضی محال است.

پس این پرسش مطرح می‌شود که اگر علم دارای واقعیت است، چگونه ممکن است خطا نموده و از معلوم خارج از خود تخلف نماید^۳ و از طرف دیگر کاشفیت مربوط به علم حصولی است یا علم حضوری؟! اگر گزینه‌ی اول یعنی علم حصولی منظور باشد، این مشکل بروز خواهد کرد که گفته شده «علم حصولی یک اعتبار عقلی بیش نیست» و عقل

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله چهارم

۲. همان، مقاله چهارم

۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۶۴

ناچاراً به آن تن داده است. به این جهت، کاشفیت علم یا صفتی حقیقی برای علم خواهد بود و یا این کاشفیت نیز محکوم به اعتباری بودن خواهد شد!

اما در خصوص بحث صواب و خطا، باید توضیح داده شود که این بحث چه ارتباطی با مبحث کاشفیت علم از واقع دارد! بله، تردیدی نیست که در تطبیق علم به واقع، خطاهایی صورت می‌گیرد اما آیا در نفس کاشفیت، که مکانیزم آن مشخص شد، پرسش از صواب و خطا موضوعیت دارد؟! جدای از همه‌ی این مسایل، لازم است معنای فی الجملة بودن انطباق، ماده و صوراً، تبیین شود؟!

۲- بررسی مبحث کاشفیت علم در معرفت‌شناسی

۲/۱- تبیین علم به کشف بر اساس مبنای اصالت‌الماهیه

با مختصر دقتی در کلمات علامه مشخص می‌شود که ایشان بر اساس مبانی فلسفی «اصالت ماهیت» این بحث را آغاز نموده است. هم‌چنان که سابق بر این مطرح گردید، در این نوشتار سعی بر این است که در مباحث معرفت‌شناسی از بحث فلسفی دوری شود، لکن بر فرض ورود به مباحث فلسفی، می‌توان بر روی این مسأله دقت کرد که آیا اصالت ماهیت توان تحلیل علم و ادراک را دارد و اساساً مشخص شود که میزان تأثیر مباحث فلسفی در بخش تحلیل علم و ادراک چه مقدار بوده است.

ایشان در این رابطه می‌فرماید^۱:

علم و معلوم از جهت مَهِّیت یکی است و از این رو انطباق علم به معلوم (فی الجملة) از خواص ضروریه علم خواهد بود یعنی واقعیت

علم کاشف از خارج می‌باشد.

بنابراین براساس مبنای اصالت‌الماهیه، «علم» تعریف به کشف می‌شود. از کشف هم این معنا اراده شده است که امری در افق ذهن پیدا می‌شود که جنبه‌ی حکایت و کاشفیت از غیر را دارد و آن غیر را نشان می‌دهد، در نتیجه عالم نسبت به این صورت، «مشرف» است.

۲/۱/۱- عجز از برقراری ارتباط فهم با خارج

اولین اشکالی که به چنین تعریفی از علم وارد است، این است که بر اساس اصالت ماهیت، علم حتماً باید به عنوان یک ماهیت تعریف شود. لذا قائلین به این مبنا می‌گویند علم از مقوله کیف است و علم کیف نفس می‌باشد، یعنی کیفی که موضوعش نفس است.

در این حالت که علم به خارج از مقوله‌ی ماهیت فرض شده است، این اشکال پیش می‌آید که کیف نفسانی برای خودش یک ماهیت است و خارج نیز ماهیتی دیگر در وعاء خارج است و بین این دو بینوئیتی حقیقی متصور نخواهد بود! در این صورت چگونه می‌توان پذیرفت که یک ماهیت کاشف از ماهیت دیگر باشد، به خصوص این که ماهیات محل و مثار کثرت هستند و مهیات نسبت به هم متباین می‌باشند. پس این که این ذات کشف از آن ذات می‌کند، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟!

۲/۱/۲- خلط بین حمل اولی و حمل شایع در صورت ذهنی

اشکالی که در قسمت قبل مطرح شد، مطلبی است که مورد توجه حکما و فلاسفه بوده و پاسخ‌های متعددی به آن داده‌اند. اما آخرین جوابی که مرحوم صدرالمآلهین به این اشکال داده است، به این شرح است^۱:

۱. البته استاد مطهری نیز به این مطلب اشاره می‌کند، که در فواصل مطلب به آن اشاره می‌کنیم.

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

لذا روشن می‌شود که بر اساس اصالت‌الماهیه رابطه‌ی ذهن با خارج این گونه تحلیل شده است که اگر چه علم از مقوله‌ی ماهیات است، اما این ماهیت بودن علم به حمل شایع است نه به حمل اولی.

به عبارت دیگر آن چه که به حمل شایع بر یک وجود خاص حمل می‌شود جوهر است، هم چنان که خود انسان «جوهر نامی ذوابعاد» می‌باشد. مفهوم انسان هم جوهر می‌باشد، اما به حمل اولی. آن چه که به این وجود حمل می‌شود ماهیت خارجی است!

این نهایت کلامی است که حکما در بیان کیفیت رابطه‌ی بین «مفهوم» و «خارج» گفته‌اند و نهایت توضیحی است که برای کشف داده‌اند. می‌گویند ماهیات ذهنی که کیفیات نفسانی هستند، ضرورتاً کاشفیت از خارج دارند.

اگر اشکال شود که ماهیات مثار کثرت هستند، صورت ذهنی ماهیتی است و خارج نیز ماهیت دیگری است، چگونه می‌شود یکی از این دو از دیگری حکایت نماید؟! از سوی دیگر، اگر این ماهیت بنا باشد از ماهیت دیگری حکایت کند، ماهیات متباین خارجی باید بتوانند از یکدیگر حکایت کنند؛ انسان از سنگ، سنگ از درخت و... در حالی که هیچ یک از حکما چنین مطلبی را نگفته‌اند. باید توضیح داده شود که چه خصوصیتی در این جا لحاظ شده است که امکان کاشفیت پدید آمده است!

در پاسخ به این شبهه گفته شده است:

این البته ماهیتی است که در ذهن محقق می‌شود، مفهومی هم دارد

که به حمل اولی مفهوم است، یعنی مصداق مقوله‌ی کیف است لکن وقتی بخواهیم مفهومش را به حمل شایع تحلیل نماییم، بر ماهیت خارجی بار می‌شود و این مفهوم، مفهوم ماهیت خارجی می‌شود. بنا بر این تحلیل، می‌بایست در تعریف «کشف» براساس اصالت ماهیت دقت کرد!

استاد مطهری نیز در پاسخ به شبهات دیالکتیک که خاصیت کاشفیت علم را منکر هستند، می‌فرماید^۱:

فلاسفه پاسخ‌های متعددی به این شبهات داده‌اند. بهترین پاسخ‌ها همان است که صدرالمتألهین داده و مورد قبول فلاسفه‌ی بعد از او قرار گرفته است. اصل نظریه بدون ذکر مقدمات آن این است:

مفاهیم از یک لحاظ عین ماهیت معلوم هستند (به حمل اولی ذاتی)، ولی از لحاظ دیگر عین آن نیستند. یعنی مصداق ماهیت معلوم نیستند (به حمل شایع صناعی) و لذا خواص و آثار معلوم را ندارند. از یک جهت اگر ما یک شیء متکمم یا متکثیف بلکه متحرک را تصوّر کنیم، مفهوم متصوّر ما در عین این که با خارج عیثیت و تطابق دارد خواص و آثار شیء خارجی را ندارد. یعنی مفهوم متصوّر ما دارای کمیت و کیفیت و حرکت نخواهد بود.

۲/۱/۳ - عدم ارائه‌ی تحلیل صحیح از رابطه‌ی فهم و خارج

استاد حجة الاسلام میرباقری در پاسخ به نظریه‌ی کشف می‌فرماید^۲:

به نظر ما این جواب، مشکل را حل نمی‌کند. بلکه سؤالات زیادی در مقابل این جواب مطرح می‌باشد. سؤال ما بر سر همین رابطه‌ی مفهوم و مصداق بود. این که می‌گویید مفهوم خارج است یعنی چه؟!

۱. اصول فلسفه، مرحله ۳

۲. روش طبقه بندی علوم، حجة الاسلام میرباقری

این را باید توضیح داد. بله، این را می‌شود به اجمال برگزار کرد و بگوییم مفهوم خارج است، ما می‌پرسیم که «خارج» این شیء و «مفهوم» آن چه ارتباطی با هم دارند؟ اساساً مفهوم چیست و رابطه‌ی واقع و خارج با آن چه می‌باشد؟!

شما کشف را به مفهوم تعریف کرده و می‌گویید این همان فهم ذهن از خارج است؟ اگر مجدداً سؤال کنیم که فهم ذهن از خارج چیست؟ می‌گویید این همان ماهیت به حمل اولی می‌باشد. می‌بینید که تعبیر را به حمل اولی عوض می‌کنند و اگر باز سؤال کنیم این حمل اولی چیست؟ می‌گویند همان مفهوم خارج است. بنابراین «کشف» تعریف نشده و آن را به بداهت برگزار کرده‌اند و منکر کشف را سوفسطایی می‌نامند اما باید گفت «پذیرش کشف» نیز هم مانند «انکار آن» سفسطه می‌شود.

۲/۱/۴ - ماهیت‌بودن صورت ذهنی به حمل اولی و عدم ارتباط آن با ماهیت

خارجی

باید توجه کرد که برگرداندن ارتباط بین وجود ذهنی و وجود خارجی به ارتباط مفهوم و مصداق، تعریف از «کشف» را تمام نمی‌کند، آن گونه که استاد مطهری در رابطه با شبهه‌ی دوم ماتریالیسم می‌فرماید:

اگر یک مفهوم، حقیقی و مطابق با واقع باشد می‌بایست خاصیت مصداق خود را داشته باشد.

ایشان با طرح مبحث وجود ذهنی، وجود دو حیثیت را برای آن مطرح می‌نمایند. یعنی براساس این مبنا، وجود ذهنی دو حیثیت دارد؛ از حیثی مصداق مقوله‌ی کیف و از حیثی دیگر مفهوم خارج می‌باشد. جای این سؤال باقی است که در خارج دو چیز داریم یا یک چیز؟!

اگر دوئیّت و یکی نبودن در خارج مورد قبول واقع شود، باید برای دوّمی، یعنی مفهوم خارج، نیز ماهیتی فائل شد. پس دو ماهیت در کنار هم مطرح می‌شود. به این معنا که خودِ حیثیت دوم، که حیثیت مفهومی است، به حمل شایع مصداق یک ماهیت دیگری باید بشود، زیرا چیزی غیر از ماهیت در این دستگاه معنا ندارد. در نتیجه و با لحاظ این مقدمات، دو ماهیت در کنار هم شکل می‌گیرد!

با تعریفی که ارائه شد، ماهیت نخست، حیثیت مصداقیه، از مقوله‌ی کیف دانسته شده لکن تکلیف ماهیّت دوم مشخص نگردیده است. اگر بخواهیم بر اساس اصالت ماهیت این حیثیت‌ها را تحلیل نماییم، می‌بایست هر حیثیتی برای خودش ذاتی داشته باشد.

۲/۱/۵ - 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 علیّت سازگار نمی‌باشد. در این تحلیل، یا خصوصیات مدرک در نحوه‌ی ادراک دخیل دانسته می‌شود و یا خیر، که متناسب با هر کدام چند احتمال مطرح است.

۲/۱/۵/۱ - احتمال اول: دخیل بودن خصوصیات مدرک در نحوه ادراک

اگر فقط خصوصیات مدرک در ادراک دخیل باشد، اگر استکان در برابر انسان باشد و از آن ادراکی پیدا شود، این ادراک از مراحل می‌گذرد تا تبدیل به مفهوم کلی استکان می‌شود و اگر قندان هم در برابر انسان قرار گیرد مفهوم دیگری در ذهن شکل می‌گیرد و تبدیل به مفهوم کلی قندان می‌شود.

بر اساس این احتمال، ادراکات موضوعات متعدّد با یکدیگر برابر می‌باشد و اختلاف ادراک تنها به اختلاف در موضوع مدرک باز می‌گردد.

لذا قوه‌ی عاقله به وسیله ادراکاتش از خارج است که قدرت کشف دارد و خطاپذیری از ادراک برداشته می‌شود.

۲/۱/۵/۱/۱ - تعطیل شدن قانون علیت در صورت تأثیر خصوصیات مدرک در

نحوه‌ی ادراک

اگر خصوصیات مدرک در نحوه‌ی ادراک مؤثر باشد، باید دو نفر که ادراک نسبت به موضوع واحدی دارند، درک برابر نداشته باشند، یعنی درک از رابطه علیت که ضروری است تخلف می‌کند، که در این صورت اگر خصوصیات مدرک را دخیل در ادراک بدانیم و بگوییم به تعداد افراد مدرک، ادراک‌های مختلف از یک واقعیت واحد پیدا می‌شود، این جا است که باید کشف را انکار نمود.

ممکن است کسی بگوید اشکالی ندارد که قبول کنیم خصوصیات مدرک دخیل در ادراک باشد و ادراک‌ها مختلف باشند، ولی با این همه، ادراک هر کس برای خود او «کشف» است. بنابراین هم کشف است و هم ادراک‌ها مختلف می‌باشند!

واضح است که تفاوت با کشف نمی‌سازد. زیرا تنها یک موضوع بالذات در خارج موجود است و اگر چند ادراک از این موضوع پیدا شود نمی‌شود تمام آن‌ها را کشف از این موضوع واحد دانست. به تعبیر دیگر سه مفهوم و سه ماهیت پیدا شده‌اند، در حالی که خارج تنها یکی از این‌ها تحقق پیدا کرده است. به عنوان مثال، مفهوم حاضر در ذهن من نمی‌تواند در عین حال هم جوهر باشد و هم عرض.

۲/۱/۵/۲ - احتمال دوم: دخیل بودن خصوصیات مدرک در نحوه‌ی ادراک به معنای «خاص از نسبیّت»

شاید پاسخ قائلین به اصالت ماهیت به اشکال مطرح شده این باشد که «کشف» با وجود نسبت‌های متفاوت سازگار می‌باشد. زیرا نسبیّت را دو گونه می‌توان معنا کرد؛ یک معنا این است که به عنوان مثال موضوعی وجود داشته باشد که دارای ۱۰ بُعد باشد و اولین شخص درک‌کننده هر ده بُعد را بداند، درک‌کننده‌ی دیگری ۹ بُعد و دیگری تنها ۸ بُعد را بداند، می‌توان گفت نخستین فرد نسبت به آن موضوع به نسبتی واقف‌تر از دیگران است، در عین این که همه درست می‌فهمند و ادراک همه کشف از واقع می‌باشد!

۲/۱/۶ - ناسازگاری تعریف علم به کشف با نسبیّت در علم

۲/۱/۶/۱ - معنای اول از نسبیّت (تفاوت کتی درک‌ها)

آن چه بدواً به نظر می‌رسد این است که نسبیّت به هیچ وجه با تعریف علم به «کشف» نمی‌سازد. از این رو ذهن کنکاش بیشتری در مفهوم نسبیّت نموده، پی می‌برد که در حقیقت این معنایی از نسبیّت که ذکر شد نسبیّت نمی‌باشد.

در این تعریف، هم ادراکات و هم موضوعات ادراک از یکدیگر جدا انگاشته شده‌اند، یعنی فرض شده که این شیء ده‌ها وصف دارد و یک وصفش را شما می‌دانید که دیگری نمی‌داند. اما باید توجه داشت که معنای این مطلب این نیست که ادراک «نسبی» می‌باشد. بلکه باید گفت شما ده ادراک «مطلق» دارید و او هم هشت ادراک «مطلق» دارد! هر دو ادراک، مطلق هستند و برابری صددرصد با موضوع خودشان دارند. بنابراین حاقّ مطلب این است که دو کشف صورت گرفته و موضوع دو

کشف با هم مختلف می‌باشند. هر دو یک موضوع را کشف نکرده‌اند تا اختلاف در ادراک پدید آید و خصوصیات مدرک در درک اثرگذارند، بلکه ده موضوع را یک نفر کشف کرده و دیگری هم ادعای کشف دارد در هشت موضوع دیگر! لکن یک موضوع را این کشف کرده که او کشف نکرده است. به تعبیر دیگر ما این جا یک موضوع اعتباری درست کرده‌ایم و نسبت به آن موضوع اعتباری می‌گوییم این بیشتر از دیگری فهمیده است.

با چنین تعریفی از نسبیت، فهم و ادراک منقطع از خارج می‌شود، زیرا ما در خارج یک موضوع داریم که مثلاً ۱۰ وصف دارد که یک نفر ۸ وصف آنرا درک کرده و دیگری ۹ وصف از آن را درک کرده است.

حال اگر گفته شود این ادراکات با تمام اوصاف خود در خارج به هم «متقوم» هستند، دیگر نمی‌توان این ادراکات را کشف‌هایی بریده از هم و بی‌ارتباط با یکدیگر دانست.

از این مطلب اگر صرف نظر شود، استاد مطهری در مقدمه‌ی بحث ارزش معلومات به بررسی این قضیه پرداخته است^۱.

۲/۱/۶/۲ - معنای دوم: نسبیت به معنای تفاوت کیفی ادراک‌ها

یک معنای مفروض دیگر برای نسبیت این است که دو فرد در بر ابعادی از یک شیء عالم هستند، اما در همان بُعدی که عالم‌اند، ادراکات برابر ندارند. به عبارت دیگر در ادراک از یک شیء اختلاف کیفی دارند نه اختلاف کمی. در یک موضوعی که هر دو به آن علم دارند، علم یکی کیفیتاً شدیدتر و علم دیگری کیفیتاً ضعیف‌تر و ناقص‌تر است.

قائلین به مبنای اصالت ماهیت اگر این معنا را برای نسبیت ارائه نمایند

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی.

دچار تعارض و تضاد با مسأله‌ی کشف می‌شوند. در این فرض دو سنخ و دو کیفیت مختلف از ادراک پدید می‌آید در حالی که در خارج بیش از یک شیء موضوع درک نبوده است. لذا یا هر دو ادراک برابر با خارج است و یا یک ادراک برابر است و دیگری نابرابر و یا باید بگوییم هیچ کدام برابر با خارج نمی‌باشند که نتیجه‌ی آن قابل فهم نبودن خارج است.

بنابراین تعریف «کشفی» از علم با نسبت در علم و ادراک سازگار نیست و با دخیل دانستن خصوصیات مدرک در ادراک نیز ناهم‌هنگ می‌باشد.

در نهایت پاسخ سؤالی که مطرح شد مبنی بر این که: در موضوع واحدی که آن را درک می‌کنیم آیا خصوصیت مدرک دخیل است یا خیر؟! بر مبنای اصالت ماهیت روشن نمی‌باشد. چه این که اگر دخیل باشد، «علیت» شکسته می‌شود و در این صورت «کشف» نیز انکار می‌شود.

پس وقتی درک به خصوصیت مدرک بازگشت نمود، دیگر تطابق و کشف از موضوعیت می‌افتد. این که منطقیاً تلاش نماییم خصوصیات مدرک را در کیفیت ادراک وارد نماییم معنایش این خواهد شد که گفته شود «چه کسی است؟ و او چگونه می‌فهمد؟». این دیگر نمی‌تواند معنای کشف بدهد!

۲/۱/۷ - احتمال سوم: برابری مدرک‌ها در قوه‌ی عاقله و برابری درک‌ها نسبت به خارج به عنوان نتیجه

البته شاید فائزین به اصالت ماهیت این اشکالات را پاسخ دهند و بگویند: ما قبول داریم که اگر خصوصیات مدرک متفاوت شد در ادراک اثر می‌گذارد، یعنی اگر ۱۰ گونه مدرک می‌داشتیم ۱۰ معنا فهمیده می‌شد و در نتیجه کشف انکار می‌گشت. ولی نکته این جا است که مدرک‌ها با یکدیگر برابر می‌باشند.

در بینش اصالت‌الماهیه یک مابه‌الاشتراک و یک مابه‌الاختلاف وجود

پیوست دوّم

تحليل شناخت شناسی
در دستگاه منطق صوری

دارد که هر کدام غیر از دیگری است، از همین رو است که گفته می‌شود ماهیات، متواطی بوده و تشکیک‌بردار نیستند. معنای این کلام این است که همه‌ی انسان‌ها در حیثیت انسانیّت برابر می‌باشند و لذا عوارض زائد بر ذات آن‌ها ربطی به انسانیّت آن‌ها ندارد.

عین همین مطلب را در مورد قوه‌ی عاقله نیز می‌توان گفت. براساس این بینش هر چند که خصوصیات مدرک دخیل در نحوه‌ی ادراک هستند لکن در این جا خصوصیات، خارج از قوه عاقله و درآکه می‌باشند.

اگر فرض شود که خصوصیات، دخیل در ذات مدرک باشند ۱۰ گونه درک پیدا می‌شود که لازمه‌اش تفاوت ادراکات می‌شد.

فرض اصالت ماهیت این است که ۱۰ گونه مدرک نداریم و این تفاوت‌ها خارج از قوای مدرک می‌باشد. با این تحلیل می‌توان قائل به کشف شد.

ماهیتی‌ها با این که خصوصیات علت را هم دخیل در خصوصیات معلول می‌دانند و همچنین قبول دارند که اگر علت متفاوت شد، اثر آن متفاوت

می‌شود، به جهت این که محال است دو ماهیت یک اثر واحد داشته باشند، ولی اگر تنها مدرک‌های بالذات را بنگریم همه‌ی انسان‌ها تنها یک

ماهیت و یک ذات دارند و لذا به یک گونه هم می‌فهمند. بله، درست است که مدرک‌ها یک خصوصیات خارج از ذات دارند که به واسطه‌ی

آن‌ها از هم متفاوت هستند، مثلاً یکی قوی‌تر است و دیگری ضعیف‌تر، لکن این‌ها ربطی به انسانیّت او ندارد!

۲/۱/۷/۱ - اشکال اول: مبتنی بودن این تحلیل بر مبنای اصالت ماهیت

لازمه‌ی این تحلیل این است که اشیاء به کثرت‌ها توصیف می‌شوند. یعنی قوای مدرک‌های انسان از خصوصیات متمایزکننده‌ی او از دیگران، منفصل شده و تقوّم آن خصوصیات به ذات و تقوّم ذات به آن خصوصیات مطرح نباشد. لذا کثرتی بدون وحدت شکل می‌گیرد که باید گفت در عین این که

ده مدرک در قوای ادراکی برابر هستند اما اوصاف آن‌ها از این برابری خارج بوده و نابرابر و کثرت‌ساز می‌باشند.
 اما این که کثرت چگونه به وحدت متقوم باشد، از حوزه بررسی این بخش خارج بوده و باید در بخش اشکالات و در کتابی مستقل به آن پرداخته شود!

۲/۱/۷/۲ - اشکال دوم: دخیل بودن خصوصیات مدرک واحد در نحوه ادراک
 اگر قبول کردیم که همه‌ی انسان‌ها در قوه‌ی عاقله برابر هستند و خصوصیات ممیزه‌ی قوه‌ی عاقله، خارج از ذات قوه‌ی عاقله است، اشکالاتی پیدا می‌شود.
 اولاً: علم نمی‌تواند شخصی باشد به این که بگوییم در خارج یک عالم و یک علم تنها موجود باشد. زیرا این حرف شبیه حرف «رجل همدانی» است^۱ که قائل شده است «کلی در خارج تنها یک فرد دارد و من هم آن را دیده‌ام!».

پس در این جا نیز نمی‌توان گفت در خارج تنها یک ادراک و یک قوه‌ی عاقله موجود می‌باشد!
 و ثانیاً: اگر این گونه گفته نشود و فرض شود که به تعداد افراد، عالم در خارج وجود داشته باشد، حتی اگر بیشتر از یک شخص هم در خارج نباشد باز کشف معنی نخواهد داشت. زیرا فرض بر این است که خصوصیات مدرک در درکش دخیل دانسته شده است و با این لحاظ دیگر کشف بی‌معنا می‌شود.

این اشکال به نظریه‌ی کشف از اشکال قبل دقیق‌تر است. اگر خصوصیات مدرک در ادراک دخیل دانسته نشود، سنخیت درک انکار شده است. اگر

۱. این مطلب را بوعلی از او نقل می‌کند.

هم دخیل دانسته شود، ده گونه ادراک پیدا شده و کشف رها می شود. اما این بار اشکال از این دقیق تر مطرح شده است، اگر بپذیریم که انسان‌ها در قوه‌ی عاقله برابر هستند و از طرف دیگر تنها یک سنخ از قوه‌ی عاقله موجود باشد نه ۱۰ سنخ، سؤال این است که آیا خصلت همین یک سنخ در نحوه ادراک دخیل می باشد یا خیر؟!

معنای این که خصلت در ادراک دخیل دانسته شود این است که اگر خصوصیت مدرک به گونه‌ی دیگری باشد، فهم به شکل دیگری پیدا خواهد شد. یعنی در این حالت کشفی صورت پذیرفته است.

اشکال دیگری نیز در این جا مطرح می باشد که چرا ادراک به این فرد نسبت داده می شود؟! یعنی اگر خصوصیات این فرد هیچ دخالتی در شکل‌گیری آن ادراک ندارد چرا گفته می شود که این ادراک این فرد است؟! براساس این بینش، علم چیزی مستقل از فرد و ادراک شخصی او می‌گردد.

لذا دخالت دادن خصوصیات مدرک در ادراک با کاشفیت علم هماهنگ نبوده و اگر سنخیت به جای کاشفیت پذیرفته شود مشکل برطرف شده و بحث از کشف رها می شود.

۳- خلاصه‌ی اشکالات وارده بر نظریه‌ی کشف

الف. کشف نسبت بردار نیست.

ب. در کشف، رشد کیفی معنا ندارد.

رشد کمی تنها نیز با معنای نسبت در ادراکات نمی سازد.

ج. کشف در رابطه‌ی علّیت نمی‌گنجد. یعنی اگر برای کشف علّتی فرض شود، مطابق قاعده‌ی علّیت این کشف باید با علّتش سنخیت داشته باشد و همین که سنخیت با علّت کشف در کشف داخل شد، از «کشف» بودن می‌افتد.

بنابراین اگر ادراک به یک مدرک خاص نسبت داده شود، به نحوی که اثر علمی در درک خودش داشته باشد یا باید استناد این علت به آن درک را منکر شد و یا به محض استناد علت، ناگزیر سنخیت با مدرک بیان خواهد شد و سنخیت ادراک و مدرک با کشف نمی سازد.

خلاصه آن که تعریف علم به کشف نه قابل دفاع می باشد و نه چیز مطلوبی است.

شایسته دانستیم که نظر به اهمیت بحث علّیت، طرداً للباب، نوآوری حضرت استاد^{ره} ذکر شود. اگر چه این بحث از مباحث فلسفی بوده و دخلی به منطق ندارد.

مرحوم حضرت استاد^{ره} در تحلیل جامع خود از شناخت‌شناسی می‌فرمایند^۱:

نسبت به شناخت حقیقتِ امور در این دستگاه، وقتی که به تعریف ماهیت می‌رسند می‌گویند: «ما جعل الله مِشْمِشَةً مِشْمِشَةً، بل أوجدها» لذا در بیان عکس ماهیت و خصوصیات موضوع، به «ذات» بازگشت می‌نمایند.

اما در بیان تفصیلی و در بحث از کثرتِ امور، به ملاحظه‌ی علّت مفهومی، موضوعی، علّیت فاعلی و علّیت صوری می‌پردازند.

منظور از علّت مفهومی، موضوعی، فاعلی و صورتی چیست؟

در علّیت مفهومی بعد از فرض مفهوم ذهنی و ملاحظه‌ی لوازم آن، توسط برهان به سلب و ایجاب، امور را طبقه‌بندی کرده و

۱. رابطه‌ی شناخت و حجّیت، حضرت حجة الاسلام و المسلمین حسینی الهاشمی^{ره}

نسبت حکمیه را میان آن‌ها جاری می‌کنند که به آن علّت مفهومی گفته می‌شود.

در علّت موضوعی، توجه به اصل هستی و وجود و غایت آن کرده و به بررسی علّت مادی و صوری اشیاء می‌پردازند. در علّت فاعلی، توجه به آثار نهایی از هستی داشته و به بیان علّت ایجاد می‌پردازند و در بیان علّت مادی سخن از تحقق بوده و برای ماهیات هیولا معرفی می‌نمایند. در علّت صوری سخن از علّت خصوصیت و اوصاف و مقومات ماهیت است، که علّت را به ماهیات برگردانده و می‌گویند «کثرت‌الموضوع قد کثرا». از این رو منطق صوری با تکیه به بدیهیات، عاجز از بیان مکانیزمی برای تغییر فهم است. زیرا علّت را قبل از ماهیت و در وعاء ذهن جستجو می‌کند. لذا ملاحظه‌ی لوازم مفهومی برای جریان نسبت حکمیه و تنظیم عناوین و نام‌گذاری، اولین مرتبه‌ی به کارگیری بداهت در این منطق می‌باشد.

۱- بالآثار بودن جریان علّت مفهومی و موضوعی در دستگاه شناخت‌شناسی منطق صوری

حضرت استاد^{ره} در ادامه می‌فرمایند:

سرّ مطلب آن است که در این مبنا به علّت مفهومی و تعریف بالآثار توجه می‌شود و از مکانیزم تغییرات غفلت شده، توجه به ماهیات بوده که به حسب تعدّد موضوع تکثر پیدا می‌کنند. یعنی هرکدام از دو شیء، با ماهیت خاص و خصوصیات خودش وجود دارد و باقی اشیاء با ماهیات دیگر و خصوصیات خودشان وجود دارند. سخن از تغییر ماهیت به ماهیت جدید نبوده و علّت ماهیات و خصوصیات آن‌ها به نفس و ذات بازگشت می‌کند و آن‌ها را از امور نفس‌الامریه می‌دانند.

علّت ایجاد ماهیّات را به اصل هستی و فاعل هستی بر می‌گردانند یعنی کیفیت و خصوصیات، از فعل فاعل نمی‌باشد. زیرا ماهیّات قبل و بعد از خلقت دارای ماهیت و فرمول خاصّ خود هستند و بعد از خلقت نیز نمی‌تواند از آن خصوصیات تخلف کنند. از این رو علّت فاعلی مربوط به اصل هستی و ایجاد بوده و ماهیت هم مبین علّت صوری، علّت غائی، و علّت مادی است.

بنابراین اساس شناختِ امور، بعد از اصل هستی و از ماهیت به بعد بوده و تعریف بالآثار تحویل داده می‌شود.

لذا اختلاف هوّیات به تغایر «آثار» بازگشت می‌نماید که اگر تغایر آثار، در مرتبه‌ی ذات، برداشته شود، هیچ بیانی نمی‌تواند اعلام کند که «ذات اساس در بیان خصوصیات بوده و مقوم ماهیّات است و در صورت تمییز آن‌ها، می‌توان آن ذوات را مقوم خصوصیت ماهیت در تشخیص معرفی نمود.»

مقومات در اصل پیدایش ماهیت موضوعیت ندارند. زیرا ماهیت در مرتبه‌ی ذات، وحدت داشته و بسیط است. از این رو تنها دستگاہ شناسایی ماهیّات «به آثار» بوده و روش «انتزاعی»، شارح و توضیح‌دهنده‌ی چگونگی پیدایش تغییرات در هیچ سطحی نمی‌باشد. در دستگاہ منطق صوری، بیان علّت مفهومی و نظام استدلالی آن‌ها تنها 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 تحقّق بوده که با تحلیل عقلی و از طریق لوازم ماهیّات ذهنی به دست می‌آیند و همه‌ی مفاهیم از امور «ممکن» می‌باشند و معنای بالغیر دارند و امور ممکن نمی‌توانند «بالذات» باشند.

بر این اساس و به وسیله‌ی روش سلب و ایجاب، آثار به مفهوم اولیه حمل می‌شود و سلب و ایجاب بر روی نسبت حکمی می‌آید و با حمل یک لازمه بر ماهیت حدّ اولیه‌ی تعاریف در مرتبه‌ی ثبوت به

دست می‌آید و بعد مرتبه‌ی اثباتِ نسبت آغاز می‌گردد.

بعد از مرتبه‌ی اثبات، نوبتِ تطبیقِ این خصوصیات بر عالم خارج می‌رسد و در آن ادعا می‌شود که وجود ممکن، «بالغیر» و محتاج است و وجود غیر ممکن واجب بوده و خالقِ همه‌ی ممکنات است. یعنی فلسفه‌ی چرایی در دستگاه منطقِ انتزاعی، قدرتِ کنترلِ صحّت نسبت را دارد.

اما نسبت به فلسفه‌ی چیستی، به دلیلِ عدمِ ارائه‌ی طبقه‌بندیِ مواد و نظامِ مواد و عدمِ ملاحظه‌ی نسبتِ بین آن‌ها، دارای برهانِ ناقص و غیر قاعده‌مند است.

اصالت و وجودی‌ها و اصالتِ ماهیتی‌ها در حدّ اولیه‌ی اجمالی از «درک هستی» دارای وجه مشترک بوده، اما در درکِ لوازمِ بالآثار تخصصی می‌باشد و دچار اختلاف می‌گردند. یعنی هر کدام، از جهت خاصی با مقدماتِ دیگری بحث را آغاز می‌کنند.

بنابراین منطقِ صوری در قاعده‌مند کردنِ موادِ دارای معیارِ صحّت نمی‌باشد!

۲- تعریفِ منطقیِ علم در دیدگاهِ انتزاعی

در این دستگاه که بر فلسفه‌ی بودن تأکید دارد، وجود را به عنوان یک ارتکازِ عمومی و بدیهیِ بالاجمال تعریف کرده و آن را حدّ اولیه دانسته که نیازمند به انتزاع و قدر مشترک‌گیری و تحلیل می‌باشد.

اما به وسیله‌ی انتزاع از خارج و با در نظر گرفتن جهاتِ مختلف، حرکتِ سنجشیِ خود را در پیدایشِ مفاهیمِ ذهنی و کثرتِ مفاهیمِ ادامه می‌دهد. با تحلیلِ نظری و نسبتِ بین این مفاهیم، بازگشتِ مفاهیمِ جدید به مفهومِ بالاجمالِ بدیهی و عمومی وجود بوده که با نفیِ آن سلبِ شیء عن نفسه پیش می‌آید.

به این معنا که روشِ تعریف در این دستگاه با حدّ تام و تعیینِ جنس

(اشتراک‌گیری) و تعیینِ فصل (تعیین وجه‌اختلاف) با تکیه به سلب و ایجاب و جریانِ قانونِ اندراج و برهانِ نظری است. از این رو بداهتِ مفهوم وجود، تعریف تفصیلی پیدا می‌کند. یعنی ساختمانِ نظامِ مفاهیمِ ذهنی از موجوداتِ ذهنی و موجوداتِ خارجی در قالب حقیقتِ نوعیه و به وسیله‌ی جنس و فصل بوده که با ملاحظه‌ی نسبتِ این حقیقت‌ها و سنجش بین آن‌ها نسبت برقرار شده و نظام درست می‌شود. حضرت استاد^{ره} می‌فرمایند^۱:

بنابراین، تعریفِ علم به «لوازم» تمام‌گشته و به علّیتِ مفهومی و آثار تکیه دارد. از این جهت از بیان حقیقت و ذاتِ ماهیت عاجز است. لذا علم حصولی بالآثار تعریف می‌گردد.

بدین لحاظ، علمی که از معلوماتِ خارجی حاصل می‌گردد به معنای دستیابی به جنس و فصل‌های مختلف در سه سطح تأثیر، تأثر و آثار بوده که متکفل دسته‌بندی و آدرس‌دهی «آثار» است و برای این منظور نیاز به «هستی» داشته که در غیر این صورت حدّ و حدود ایجاد تناسب از بین می‌رود.

از سوی دیگر، علمی که انسان‌ها در آن حضور جدّی دارند، درک از مسأله‌ی چگونگی است و به وسیله‌ی فلسفه‌ی چگونگی، تصدّفات لازم را در طبیعت و جوامع انسانی انجام می‌دهند که دستگاه انتزاعی از بیان آن عاجز است.

در حرکتِ سنجشی، بر مبنای قوم، یعنی سیر پذیرش تأثیر از شیء و حرکت به طرف تأثیرگذاری، یک شروع و یک ختم دارد که به قسم اول آن «علم» اطلاق شود. اخذ آثار و تأثرات در تعریفِ علم به عنوان شاخصه‌ی اصلی «بدانکه انسان را قوه‌ای است درآکه که در او منقّش

گردد صور اشیاء چنان که در آینه^۱ و حضور انسان در تکامل خودش موضوعاً از تعریف انسان خارج می‌شود. زیرا مرحله‌ی تأثیرگذاری در حرکت سنجشی از تعریف علم خارج می‌شود.

۲/۱- وجود دو عنوان حکایت و تطابق در تعریف علم بنا بر مبنای قوم

در تعریف علم چنین آمده است که داری قدرت حکایت است. نحوه‌ی وجود واقعیتی هستند که حاکی و محکی حکایت می‌کند 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.

حضرت استاد^۲ در این رابطه می‌فرماید:

اگر بین عالم و علم دوئیت وجود داشته باشد، غیبت علم از عالم حاصل شده و درکی صورت نمی‌گیرد. از همین رو است که اتحاد این‌ها در دایره‌ی نفس بوده و در وعاء ذهن معنا ندارد هم‌چنین در رابطه با تطابق نیز می‌گویند:

علم، مصداق نسبت به ماهیتی است که خصلت آن ماهیت علت و سبب تطابق آن بر بقیه‌ی مصادیق در خارج می‌شود. البته در قدیم اشکالی به وجود ذهنی وارد نموده‌اند که آن چه در علم تحقق دارد مصداقی از مقوله‌ی کیف بوده و ماهیات نمی‌توانند مرآت ماهیات دیگر باشند، بلکه برای صورت ذهنیه نوعی شباهت قائل بودند که به تناسب نزدیک‌تر است و در آن تطابق نفی می‌شود.

اما مرحوم صدرالمتألهین برای رفع و حل اشکال وارد بر وجود ذهنی، حمل اولی و شایع را در این موضع مطرح کرده است.

۱. المنطق، مقدمه

۲. همان

پس تطابق علم با معلوم در قضیه‌ای مانند «الف ب است»، «تصوّر الف»، «تصور ب» و «تصوّر نسبت بین آن‌ها»، عقل را بر آن می‌دارد که مطابقت یا عدم مطابقت این نسبت اتحادی تصور شده را با خارج بنگرد. در قضیه‌ی موجهی خارجیّه واقعی بودن این نسبت اتحادی و در قضیه‌ی سالبه، خارجی نبودن و واقعی نبودن آن را اثبات می‌کند.

بنابراین از مطالب گذشته در می‌یابیم که علم وجه اشتراک و معلوم وجه اختلاف در ادراک می‌باشد.

علم نفس معلوم است بعینه^۱ و مقدمات آن ضروری و ذاتی است. تطابق فقط در کلیّت مطرح است. □

پیوست سوم



نمودار روند پژوهش تطبیقی

بر روی

معرفت شناسی نه‌ایة الحکمة

ترسیم نموداری پژوهش تطبیقی بر روی «معرفت‌شناسی نهایی‌الحکمة»
برای استخراج فهرست ساخت منطق

