

# آشنائی با علوم اسلامی

جلد 1

نویسنده: علامه شهید مرتضی مطهری رحمۃ اللہ علیہ

تذکر این کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکه الامامین الحسنین علیہ السلام  
بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایپی احتمالی، روی این کتاب انجام گردیده  
است.

## درس اول : مقصود از علوم اسلامی چیست؟

در این درس لازم است که بعنوان مقدمه درباره کلمه «علوم اسلامی» اندکی بحث کنیم و تعریف روشنی از آن بدهیم تا معلوم گردد مقصود از علوم اسلامی چه علمی است و کلیاتی که در این درسها می‌خواهیم بیاموزیم درباره چیست؟ علوم اسلامی را که اکنون موضوع بحث است چند گونه می‌توان تعریف کرد و بنا به هر تعریف، موضوع فرق می‌کند.

1 - علمی که موضوع و مسائل آن علوم اصول یا فروع اسلام است و یا چیزهائی است که اصول و فروع اسلام به استناد آنها اثبات می‌شود، یعنی قرآن و سنت، مانند علم قرائت، علم تفسیر، علم حدیث، علم کلام نقلی<sup>(1)</sup>، علم فقه، علم اخلاق نقلی<sup>(2)</sup>.

2 - علوم مذکور در فوق به علاوه علمی که مقدمه آن علوم است، علوم مقدمه مانند: ادبیات عرب از صرف و نحو و لغت و معانی و بیان و بدیع و غیره و مانده کلام عقلی، و اخلاق عقلی، و حکمت الهی، و منطق، و اصول فقه، و رجال و درایه.

3 - علمی که به نحوی جزء واجبات اسلامی است، یعنی علمی که تحصیل آن علوم و لو به نحو واجب کفائی بر مسلمین واجب است و مشمول حدیث نبوی معروف می‌گردد: طلب العلم فریضة علی کل مسلم یعنی دانش طلبی بر هر مسلمانی واجب است. می‌دانیم علمی که موضوع و مسائل آنها اصول و یا فروع اسلامی است و یا چیزهائی است که به استناد آنها آن اصول و فروع اثبات می‌شود، واجب است تحصیل و تحقیق شود، زیرا دانستن و شناختن اصول دین اسلام برای هر مسلمانی واجب عینی است و شناختن فروع آن واجب کفائی است.

شناختن قرآن و سنت هم واجب است، زیرا بدون شناخت قرآن و سنت شناخت اصول و فروع اسلام غیر میسر است. و هم چنین علمی که مقدمه تحصیل و تحقیق این علوم است نیز از باب مقدمه واجب واجب است، یعنی در حوزه اسلام لازم است لااقل بقدر کفایت همواره افرادی مجهز به این علوم وجود داشته باشند، بلکه لازم است همواره افرادی وجود داشته باشند که دأثره تحقیقات خود را در علوم متن و در علوم مقدمی توسعه دهند و بر این دانشها بیافزایند.

علماء اسلامی در همه این چهارده قرن همواره کوشش کرده‌اند که دامنه علوم فوق را توسعه دهند و در این جهت موفقیت‌های شایانی بدست آورده‌اند و شما دانشجویان عزیز تدریجا به نشو و نمو و تحول و تکامل این علوم آشنا خواهید شد.

اکنون می‌گوئیم که علوم «فریضه» که بر مسلمانان تحصیل و تحقیق در آنها واجب است منحصر به علوم فوق نیست. بلکه هر علمی که بر آوردن نیازهای لازم جامعه اسلامی موقوف بدانستن آن علم و تخصص و اجتهاد در آن علم باشد بر مسلمین تحصیل آن علم از باب باصلاح «مقدمه تهیوئی» واجب و لازم است.

توضیح اینکه اسلام دینی جامع و همه جانبه است، دینی است که تنها به یک سلسله پندها و اندرزهای اخلاقی و فردی و شخصی اکتفا نکرده است، دینی است که جامعه ساز، آنچه را که یک جامعه بدان نیازمند است، اسلام آن را به عنوان یک واجب کفائی فرض کرده است. مثلا جامعه نیازمند به پزشک است، از این رو علم پزشکی واجب کفائی است، یعنی واجب است بقدر کفایت پزشک وجود داشته باشد و اگر به قدر کفایت پزشک وجود نداشته باشد بر همه افراد

واجب است که وسیله‌ای فراهم سازند که افرادی پزشکی شوند و این مهم انجام گیرد.

و چون پزشکی موقوف است به تحصیل علم پزشکی، قهرا علم پزشکی از واجبات کفائی است. همچنین است فن معلمی، فن سیاست، فن تجارت، انواع فنون و صنایع. و در مواردی که حفظ جامعه اسلامی و کیان آن موقوف به این است که علوم و صنایع را در عالیترین حد ممکن تحصیل کنند آن علوم در همان سطح واجب می‌گردد. این است که همه علوم که برای جامعه اسلامی لازم و ضروری است جزء علوم مفروضه اسلامی قرار می‌گیرد. و جامعه اسلامی همواره این علوم را فرائض تلقی کرده است علیهذا علوم اسلامی بر حسب تعریف سوم شامل بسیاری از علوم طبیعی و ریاضی که مورد احتیاج جامعه اسلامی است نیز می‌شود.

4 - علمی که در حوزه‌های فرهنگی اسلامی رشد و نما یافته است اعم از آنکه از نظر اسلام، آن علوم واجب و لازم بوده، و یا نه و اعم از آنکه آن علوم از نظر اسلام ممنوع بوده است یا نه، ولی بهر حال در جامعه اسلامی و در میان مسلمانان راه خود را طی کرده است، مانند نجوم احکامی (نه نجوم ریاضی) و بعضی علوم دیگر.

می‌دانیم که علم نجوم تا آنجا که به محاسبات ریاضی مربوط است و مکانیسم آسمان را بیان می‌کند و یک سلسله پیشگوئیهای ریاضی از قبیل خسوف و کسوف دارد، جزء علوم مباح اسلامی است، و اما آنجا که از حدود محاسبات ریاضی خارج می‌شود و مربوط می‌شود به بیان روابط مرموز میان حوادث آسمانی و جریانات زمینی و به یک سلسله غیب گوئیها درباره حوادث

زمینی منتهی می‌شود، از نظر اسلام حرام است. ولی در دامن فرهنگ و تمدن اسلامی هر دو نجوم وجود داشته است<sup>(3)</sup>

اکنون که تعاریف مختلفی از کلمه «علوم اسلامی» بدست داریم و معلوم شد که این کلمه در موارد مختلف در معانی مختلف استعمال می‌شود که بعضی از آن معانی از بعضی دیگر وسیعتر و یا محدودتر است، باید بگوئیم که مقصود از علوم اسلامی که بنا است کلیاتی از آن گفته شود، همان است که در شماره 3 تعریف کردیم، یعنی علمی که به نوعی از نظر اسلام «فریضه» محسوب می‌شود و در فرهنگ و تمدن اسلامی سابقه طولانی دارد و مسلمانان آن علوم را از آن جهت که به رفع یک نیاز کمک می‌کرده و وسیله انجام یک فریضه بوده محترم و مقدس می‌شمرده‌اند.

در این درس که اولین درس ما است لازم است دانشجویان عزیز از هم اکنون یک نکته را بدانند و در پی جستجو و تحقیق بیشتر بر آیند و خویشان را کاملاً مجهز سازند و آن اینکه فرهنگ اسلامی خود یک فرهنگ ویژه و خاصی است در میان فرهنگهای جهان، با یک روح خاص و یک سلسله مشخصات مخصوص به خود. برای اینکه یک فرهنگ را بشناسیم که آیا اصالت و شخصیت مستقل دارد و از روح و حیات ویژه‌ای برخوردار است، و یا صرفاً التقاطی است از فرهنگهای دیگر و احیاناً ادامه و استمرار فرهنگهای پیشین است، لازم است انگیزه‌های حاکم بر آن فرهنگ، جهت و حرکت، آهنگ رشد، و همچنین عناصر برجسته آن را زیر نظر بگیریم، اگر فرهنگی از انگیزه‌هایی ویژه برخوردار باشد، جهت و حرکت مخصوص به خود داشته باشد، آهنگ حرکتش با آهنگ حرکت سایر فرهنگهای متفاوت باشد، عناصر ویژه‌ای وارد کند

و آن عناصر برجستگی خاصی داشته باشد، دلیل بر این است که آن فرهنگ اصالت و شخصیت دارد.

بدیهی است که برای اثبات اصالت یک فرهنگ و یک تمدن ضرورتی ندارد که آن فرهنگ از فرهنگها و تمدنهای دیگر بهره نگرفته باشد، بلکه چنین چیزی ممکن نیست. هیچ فرهنگی در جهان نداریم که از فرهنگها و تمدنهای دیگر بهره نگرفته باشد، ولی سخن در کیفیت بهره‌گیری و استفاده است.

یک نوع بهره‌گیری آن است که فرهنگ و تمدن دیگر را بدون هیچ تصرفی در قلمرو خودش قرار دهد. اما نوع دیگر این است که از فرهنگ و تمدن دیگر تغذیه کند؛ یعنی مانند یک موجود زنده آنها را در خود جذب و هضم کند و موجودی تازه بوجود آورد.

فرهنگ اسلامی از نوع دوم است، مانند یک سلول زنده رشد کرد و فرهنگهای دیگر را از یونانی و هندی و ایرانی و غیره در خود جذب کرد و بصورت موجودی جدید با چهره و سیمائی مخصوص بخود ظهور و بروز کرد و به اعتراف محققان تاریخ فرهنگ و تمدن، تمدن اسلامی در ردیف بزرگترین فرهنگها و تمدنهای بشری است.

این سلول حیاتی فرهنگی در چه محلی و بدست چه کسی و از چه نقطه‌ای آغاز کرد؟

این سلول مانند هر سلول دیگر که در آغاز کوچک و نامحسوس است، در شهر مدینه، بوسیله شخص پیامبر گرامی پایه گذاری شد، و از علوم اسلامی نوع اول آغاز بکار کرد. برای آگاهی بیشتر باید به کتب مربوطه مراجعه کنید<sup>(4)</sup>.

ضمناً لازم است یادآوری شود که کلیات علوم اسلامی به دو بخش تقسیم می‌شود.

علوم عقلی و علوم نقلی.

اکنون ما از منطق که جزء علوم عقلی است آغاز می‌کنیم.

---

پی نوشت ها :

- 1- بعدا گفته خواهد شد که کلام دو قسم است : عقلی و نقلی و فرق این دو خواهد آمد.
- 2- اخلاق نیز مانند علم کلام دو گونه است : عقلی و نقلی و بعدا در این باره نیز بحث خواهد شد.
- 3- برای آشنائی با علومی که در حوزه فرهنگ اسلامی پیدا شد یا راه یافت و رشد کرد رجوع شود به کتاب «کارنامه اسلام» تألیف آقای دکتر عبدالحسین زرین کوب.
- 4- رجوع کنید به کارنامه اسلام، تألیف دکتر زرین کوب و تاریخ تمدن اسلامی جرجی زیدان - جلد سوم، و خدمات متقابل اسلام و ایران - مرتضی مطهری - بخش سوم.

## درس دوم : علم منطق

یکی از علومی که از جهان خارج وارد حوزه فرهنگ اسلامی شد و پذیرش عمومی یافت، و حتی به عنوان مقدمه‌ای بر علوم دینی جزء علوم دینی قرار گرفت، علم منطق است.

علم منطق از متون یونانی ترجمه شد، واضح و مدون این علم ارسطاطالیس یونانی است. این علم در میان مسلمین نفوذ و گسترش فوق العاده یافت، اضافاتی بر آن شد و به سر حد کمال رسید. بزرگترین منطقهای ارسطویی که در میان مسلمین تدوین شد منطق الشفای بوعلی سینا است، منطق الشفاء چندین برابر منطق خود ارسطو است. متن یونانی، ترجمه عربی، و هم ترجمه‌های دیگر منطق ارسطو به زبانهای دیگر اکنون در دست است. منطق ارسطو را حنین بن اسحاق ترجمه کرد و اکنون عین ترجمه موجود است. محققانی که به زبان یونانی آشنا هستند و ترجمه حنین ابن اسحاق را با سایر ترجمه‌های مقایسه کرده‌اند مدعی شده‌اند که ترجمه حنین از دقیقترین ترجمه‌هاست.

در قرون جدید، به وسیله فرنیسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی منطق ارسطویی سخت مورد هجوم و ایراد قرار گرفت گاهی آنرا باطل خواندند و گاهی بی فایده‌اش دانستند، سالها و بلکه دو سه قرن گذشت در حالی که جهان اروپا ایمان خود را به منطق ارسطویی به کلی از دست داده بود، ولی تدریجا از شدت حمله و هجوم به آن کاسته شده است. برای ما لازم است، مانند عده‌ای، چشم بسته منطق ارسطویی را نپذیریم و همچنین مانند عده‌ای دیگر چشم بسته آنرا محکوم نکنیم. بلکه تحقیق کنیم و ببینیم ارزشی که منطق ارسطویی برای خود قائل است چه ارزشی است. ناچار باید اول آنرا تعریف کنیم و سپس غرض و فایده آنرا بیان نمائیم تا ارزش آن روشن گردد. ما بعدا در باب قیاس،

ایراده‌هایی که به منطق ارسطویی گرفته شده است نقل و انتقاد خواهیم کرد و قضاوت نهائی خود را در آن خواهیم نمود.

### تعریف منطق

منطق «قانون صحیح فکر کردن است». یعنی قواعد و قوانین منطقی به منزله یک مقیاس و معیار و آلت‌سنجش است که هرگاه بخواهیم درباره برخی از موضوعات علمی یا فلسفی تفکر و استدلال کنیم باید استدلال خود را با آن مقیاسها و معیارها بسنجیم و ارزیابی کنیم که بطور غلط نتیجه‌گیری نکنیم، منطق برای یک عالم و فیلسوف که از آن استفاده می‌کند نظیر شاقول یا طراز است که بنا از وجود آنها برای ساختمان استفاده می‌کند و می‌سنجد که آیا دیواری که بالا برده است عمودی است یا نه؟ و یا آیا سطحی که چیده است افقی است یا نه؟

لذا در تعریف منطق می‌گویند: *آلة قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفكر*. یعنی منطق ابزاری است از نوع قاعده و قانون که مراعات کردن و بکار بردن آن ذهن را از خطای در تفکر نگه می‌دارد.

## فائده منطق

از تعریفی که برای منطق ذکر کردیم فایده منطق نیز روشن می‌شود معلوم شد فایده منطق جلوگیری ذهن است از خطای در تفکر؛ ولی از تعریف نامبرده روشن نشد که منطق چگونه جلوی خطای در تفکر را می‌گیرد. توضیح کامل این مطلب موقوف به این است که ما قبلاً ولو اجمالاً با مسائل منطقی آشنا شده باشیم. ولی ما به طور اجمال در اینجا این مطلب را بیان می‌کنیم.

در اینجا لازم است فکر را تعریف کنیم، زیرا تا تعریف فکر، به مفهومی که منطق در نظر دارد روشن نشود، ابزار بودن منطق برای فکر و عبارت دیگر «خطا سنج» بودن علم منطق برای فکر، روشن نمی‌شود.

تفکر عبارت است از مربوط کردن چند معلوم به یکدیگر برای بدست آوردن معلوم جدید و تبدیل کردن یک مجهول به معلوم. در حقیقت تفکر عبارت است از سیر و حرکت ذهن از یک مطلب مجهول به سوی یک سلسله مقدمات معلوم و سپس حرکت از آن مقدمات معلوم به سوی آن مطلوب برای تبدیل آن به معلوم.

لهذا در تعریف فکر گاهی گفته شده است :

«ترتیب امور معلوم لتحصيل امر مجهول».

گاهی گفته شده است :

«ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول».

و گاهی گفته شده است :

من المبادئ الى المراد «الفكر حركة الى المبادئ

ذهن آنگاه که فکر می‌کند و می‌خواهد از ترکیب و مزدوج کردن معلومات خویش مجهولی را تبدیل به معلوم کند، باید به آن معلومات شکل و نظم و صورت خاص بدهد.

یعنی معلومات قبلی ذهن تنها در صورتی مولد و منتج می‌شوند که شکل و صورت خاصی به آنها داده شود منطق قواعد و قوانین این نظم و شکل را بیان می‌کند.

یعنی منطق به ما توضیح می‌دهد که معلومات ذهنی قبلی تنها در صورتی زاینده خواهند بود که بر اساس مقررات منطقی شکل و صورت گرفته باشد. اساسا عمل فکر کردن، چیزی جز نظم دادن به معلومات و پایه قرار دادن آنها برای کشف یک امر جدید نیست، پس وقتی که می‌گوئیم منطق قانون صحیح فکر کردن است، و از طرف دیگر می‌گوئیم فکر عبارت است از حرکت و سیر ذهن از مقدمات به نتایج، معنیش این می‌شود که منطق کارش این است که «قوانین درست حرکت کردن ذهن را نشان می‌دهد» درست حرکت کردن ذهن چیزی جز درست ترتیب دادن و درست شکل و صورت دادن به معلومات نیست. پس کار منطق این است که حرکت ذهن را در حین تفکر تحت کنترل خود قرار می‌دهد.

## خطای ذهن

ذهن آنگاه که تفکر می‌کند و اموری را مقدمه برای امری دیگر قرار می‌دهد ممکن است صحیح عمل کند و ممکن است دچار خطا گردد. منشا خطای یکی از دو امر ذیل ممکن است بوده باشد :

- 1 - آن مقدماتی که آنها را پایه قرار داده و معلوم فرض کرده خطا و اشتباه باشد. یعنی مقدماتی که مصالح استدلال ما را تشکیل می‌دهد فاسد باشد.
  - 2 - نظم و شکل و صورتی که به مقدمات داده شده غلط باشد یعنی هر چند مصالح استدلال ما صحیح و درست است ولی شکل استدلال ما غلط است.
- یک استدلال در عالم ذهن مانند یک ساختمان است. یک ساختمان آنگاه کامل است که هم مصالحش بی عیب باشد و هم شکل ساختمان روی اصول صحیح ساختمانی باشد، هر کدام از اینها اگر نباشد آن ساختمان قابل اعتماد نیست. مثلاً اگر گفتیم «سقراط انسان است و هر انسانی ستمگر است پس سقراط ستمگر است» این استدلال ما از نظر شکل و صورت صحیح است اما از نظر ماده و مصالح فاسد است زیرا آنجا که می‌گوییم هر انسانی ستمگر است درست نیست، اما اگر بگوئیم «سقراط انسان است، سقراط عالم است، پس انسان عالم است.» ماده و مصالح استدلال ما صحیح است و شکل و نظام آن منطقی نیست لهذا نتیجه غلط است، این که چرا شکل و نظام منطقی نیست، بعداً در باب قیاس روشن خواهد شد.

خطا سنجی منطق ارسطویی منحصراً مربوط است به شکل و صورت استدلال، اما سنجش خطای ماده استدلال از عهده منطق ارسطویی خارج است، لهذا منطق ارسطویی را منطق صورت می‌نامند اما آیا منطقی در جهان به وجود

آمده که خطا سنج ماده و مصالح استدلال باشد یا نه مطالبی است که بعداً در باب قیاس در این باره بحث خواهیم کرد.

از مجموع آنچه گفته شد معلوم گشت که ارزش منطق ارسطویی این است که خطا سنج عمل فکر کردن است، یعنی خطا سنج صورت و شکل استدلالهای انسانی است. اما اینکه منطق چه قوانینی برای درست استدلال کردن عرضه می‌دارد مطلبی است که از مطالعه تفصیلی منطق روشن می‌شود.

## درس سوم : موضوع منطق

موضوع منطق چیست؟ اولاً ببینیم معنی موضوع چیست؟  
ثانیاً ببینیم آیا لازم است هر علمی موضوع داشته باشد؟ ثالثاً ببینیم موضوع علم منطق چیست؟

موضوع علم عبارت است از آن چیزی که آن علم در اطراف آن بحث می‌کند و هر یک از مسائل آن علم را در نظر بگیریم خواهیم دید بیانی است از یکی از احوال و خواص و آثار آن. عبارتی که منطقیین و فلاسفه در تعریف موضوع علم بکار برده‌اند این است: موضوع کل علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه یعنی موضوع هر علم آن چیزی است که آن علم درباره عوارض ذاتی آن بحث می‌کند.

این دانشمندان به جای اینکه بگویند موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که آن علم از احوال و خواص و آثار او بحث می‌کند به جای احوال و آثار کلمه قلمبه «عوارض ذاتیه» را به کار برده‌اند، چرا؟ بی جهت؟ نه، بی جهت نیست آنها دیده‌اند که احوال و آثاری که به یک چیز نسبت داده می‌شود بر دو قسم است گاهی واقعاً مربوط به خود او است و گاهی مربوط به خود او نیست بلکه مربوط به چیزی است که با او یگانگی دارد.

مثلاً می‌خواهیم در احوال انسان بحث کنیم خواه نا خواه از آن جهت که انسان حیوان هم هست و با حیوان یگانگی دارد، خواص حیوان هم در او جمع است، از این رو کلمه عرض ذاتی را بکار برده‌اند و آن کلمه را با تعریفی مخصوص مشخص کرده‌اند که این اشتباه از بین برود و به اصطلاح عوارض غریبه خارج شود.

اما اینکه تعریف عرض ذاتی چیست؟ از حدود این درسها خارج است.

اکنون ببینیم آیا لازم است که هر علمی موضوع معینی داشته باشد یا نه؟ چیزی که قطعی و مسلم است این است که مسائل علوم از لحاظ ارتباط با یکدیگر همه یک جور نیستند. هر عده‌ای از مسائل مثل این است که یک خانواده مخصوص می‌باشند، و باز یک عده دیگر، خانواده دیگر، همچنانکه مجموعه‌ی خانواده‌ها احیاناً در حکم یک فامیلند و مجموعی دیگر از خانواده‌ها در حکم فامیل دیگر.

مثلاً یک سلسله مسائلی که مسائل حساب نامیده می‌شوند رابطه‌شان با یکدیگر آن قدر نزدیک است که در حکم افراد یک خانواده‌اند و یک عده مسائل دیگر که هندسه نامیده می‌شوند افراد یک خانواده دیگر بشمار می‌روند. خانواده حساب و خانواده هندسه با یکدیگر قرابت دارند و جزء یک فامیل بشمار می‌روند که آنها را ریاضیات می‌نامیم.

پس قدر مسلم این است که میان مسائل علمی پیوندهائی وجود دارد اکنون می‌خواهیم ببینیم ریشه این پیوندها در کجا است؟ چگونه است که مسائل حساب با هم این اندازه قرابت دارند که یک خانواده بشمار می‌روند و روی همه آنها یک نام گذاشته شده و علم جداگانه و مستقلی قلمداد شده‌اند؟ در اینجا دو نظریه است:

1 - علت این امر این است که مسائل هر علمی بالاخره در اطراف یک حقیقت معینی بحث می‌کند. مثلاً علت هم خانواده بودن مسائل حساب این است که همه آنها در اطراف عدد و خواص و آثار اعداد است و علت هم خانوادگی و قرابت مسائل هندسی این است که همه آنها در اطراف مقدار می‌باشند. پس آن چیزی که مسائل علوم را به یکدیگر پیوند می‌دهد همان چیزی است که مسائل آن علم در اطراف آن بحث می‌کند یعنی موضوع آن علم. و اگر چنین چیزی در

کار نبود قرابت‌ها و پیوندها در میان مسائل علوم نبود یک مسئله حساب با یک مسئله دیگر از حساب همان رابطه را داشت که با یک مسئله پزشکی یا فیزیکی دارد. از این رو هر علمی نیازمند به موضوع است و تمایز علوم از یکدیگر نیز ناشی از تمایز موضوعات آن علوم است.

2 - نظریه دوم این است که پیوند مسائل علوم با یکدیگر ناشی از آثار و فوایدی است که بر آنها مرتب می‌شود. فرضاً یک عده مسائل در اطراف یک موضوع معین نباشد، هر مسئله‌ای مربوط به موضوع جداگانه‌ای باشد، اگر آن مسائل از لحاظ اثر و فایده و غرض که به دانستن آنها تعلق می‌گیرد وحدت و اشتراک داشته باشند کافی است که قرابت و هم‌خانوادگی میان آنها برقرار گردد و ضمناً آنها را از مسائل دیگری که علم دیگر بشمار می‌رود متمایز کند. ولی این نظریه صحیح نیست این که یک عده مسائل از لحاظ اثر و فایده و غرضی که به دانستن آنها تعلق می‌گیرد وحدت و سنخیت پیدا می‌کنند ناشی از شباهت ذاتی آن مسائل به یکدیگر است، و شباهت ذاتی آن مسائل به یکدیگر ناشی از این است که همه آن مسائل از حالات و عوارض موضوع واحدی می‌باشند.

اکنون ببینیم موضوع علم منطق چیست و علم منطق در اطراف چه موضوعی بحث می‌کند؟

موضوع علم منطق عبارت است از «معرف و حجت»، یعنی مسائل منطق یا درباره معرف‌ها یعنی تعریفات بحث می‌کند یا درباره حجت یعنی درباره استدلال‌ها. عجلالتا کافی است بدانیم که در همه علوم مجموعاً دو کار صورت می‌گیرد یکی اینکه یک سلسله امور تعریف می‌شوند و دیگر اینکه برای اثبات

یک سلسله احکام استدلال می‌شود و دلیل آورده می‌شود در همه علوم این دو کار صورت می‌گیرد.

علم منطق می‌خواهد به ما راه صحیح تعریف کردن و صحیح استدلال کردن را بیاموزاند. در درسهای آینده معرف و حجت را که موضوع علم منطق می‌باشند بهتر خواهیم شناخت.

## درس چهارم : تصور و تصدیق

منطقیین اسلامی بحث خود را در منطق از تعریف «علم» و «ادراک» آغاز می‌کنند و سپس آن را به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌نمایند و منطق را مجموعاً دو بخش می‌کنند : بخش تصورات و بخش تصدیقات هر یک از تصور و تصدیق از نظر منطقیین منقسم می‌شود به دو قسم :

### 1- ضروری یا بدیهی 2- نظری یا اکتسابی

تفکر و استدلال - که منطق ارسطویی مدعی است که قوانین صحت آن را بیان می‌کند - به این است که ذهن از تصورات ضروری و بدیهی به تصورات نظری و اکتسابی دست می‌یابد و احیاناً آن تصورات اکتسابی را سرمایه تحصیل و دستیابی به یک سلسله تصورات نظری و اکتسابی دیگر قرار می‌دهد. و هم چنین تصدیقات ضروری و بدیهی را وسیله کشف یک عده تصدیقات نظری و اکتسابی قرار می‌دهد و آنها را نیز به نوبه خود وسیله تحصیل و دستیابی یک سلسله تصدیقات دیگر می‌سازد.

از این رو لازم است، ما قبل از هر بحث دیگر، علم و ادراک و سپس تصور و تصدیق و ضروری و بدیهی را تعریف کنیم.

## علم و ادراک

انسان در خود حالتی می‌یابد که نام آن حالت را علم یا ادراک یا دانائی یا آگاهی و امثال اینها می‌گذارد، نقطه مقابل علم و ادراک، جهل و نا آگاهی است. ما وقتی که شخصی را که تا کنون ندیده بودیم می‌بینیم، یا شهری را که تا کنون نرفته بودیم، مشاهده می‌کنیم، احساس می‌کنیم که اکنون در خود و همراه خود چیزی داریم که قبلاً نداشتیم و آن عبارت است از تصویری از آن شخص و تصویر یا تصویراتی از آن شهر.

حالت اول ما را که این تصویرات را نداشتیم و منفی بود، جهل می‌نامند، و حالت دوم ما که اثباتی است و تصویراتی از آنها داریم و این تصویرات ما را با آن اشیاء که واقعیات خارجی می‌باشند مربوط می‌کنند، علم یا ادراک نامیده می‌شود.

پس معلوم می‌شود ذهن ما حالتی شبیه نقش پذیری و صورت پذیری اجسام را دارد، با این تفاوت که نقش‌های اجسام، آن اجسام را با اشیاء خارجی مربوط نمی‌کند یعنی آنها را نسبت به آن اشیاء آگاه نمی‌سازد، اما صورتهای و نقشهای ذهن، ما را با اشیاء خارجی مربوط می‌کند و نسبت به آنها آگاه می‌سازد. چرا؟ چه تفاوتی در کار است؟

جواب این چرا و این تفاوت را فلسفه می‌دهد نه منطق.

پس علم صورتی از معلوم است در ذهن، لهذا در تعریف علم و ادراک - گفته شده :

العلم هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل. یعنی ادراک عبارت است از صورتی که از یک شیء در ذهن پدید می‌آید.

انقسام علم به تصور و تصدیق از این جهت است که علم ما به اشیاء گاهی به این شکل است که ذهن ما حکم می‌کند به وجود یا عدم نسبتی میان اشیاء یعنی علم ما به شکل قضاوت میان دو چیز است و حالت قضائی دارد، و گاهی به این شکل نیست. اول مثل علم ما به اینکه هوا گرم است یا هوا گرم نیست، راستی خوب است، دروغ خوب نیست. تصدیق عبارت است از قضاوت ذهن میان دو شیء، این حالت قضائی ذهن را تصدیق می‌نامند.

اما ذهن همیشه در ارتباط علمی خود با اشیاء، حالت قضائی به خود نمی‌گیرد گاهی آنها را از نظر می‌گذرانند بدون آنکه حکمی در باره آنها بکند، در صورتی هم که حالت قضائی به خود می‌گیرد و میان دو شیء حکم می‌کند، حکم و قضاوت یک چیز است که تصدیق نامیده می‌شود و صورتهائی که از محکوم علیه و محکوم به - یعنی دو چیزی که ذهن میان آنها حکم می‌کند کرده است - چیز دیگر است. صورتهائی که ذهن میان آنها حکم می‌کند تصور است. پس وقتی که در ذهن خود حکم می‌کنیم به اینکه هوا گرم است آن حکم تصدیق است، و اما صورت ذهنی هو او صورت ذهنی گرمی تصور است.

تقسیم علم به تصور و تصدیق اولین بار بوسیله حکیم عالیقدر اسلامی ابو نصر محمد بن طرخان فارابی ابداع و عنوان شد و مورد قبول حکما و منطقیین بعد قرار گرفت، منطقیین اسلامی در دوره‌های متاخر این تقسیم را پایه قرار داده، ابواب منطق را به دو قسم منقسم کردند قسم تصورات و قسم تصدیقات. در صورتی که قبلا ابواب منطق به این ترتیب از هم جدا نشده بودند.

## ضروری و نظری

همچنانکه گفتیم از جمله اصطلاحاتی که در منطق و فلسفه زیاد به چشم می‌خورد اصطلاح ضروری (بدیهی) و نظری است. لازم است در این باره نیز توضیحی بدهیم.

هر یک از تصور و تصدیق بر دو قسم می‌باشند یا بدیهی هستند و یا نظری. بدیهی عبارت است از ادراکی که نیاز به نظر یعنی فکر نداشته باشد و اما نظری عبارت است از ادراکی که نیاز به نظر و فکر داشته باشد. به عبارت دیگر: بدیهی آن است که خود به خود معلوم است و نظری آن است که خود به خود معلوم نیست، بلکه باید وسیله شیئی با اشیاء دیگر معلوم شود.

به تعبیر دیگر بدیهی آن است که معلوم شدنش نیازمند به فکر نیست و اما نظری آن است که معلوم شدنش نیازمند به فکر است. می‌گویند مثلاً تصور حرارت و برودت احتیاجی به فکر ندارد پس بدیهی می‌باشند اما تصور ملک و جن نیازمند به فکر است پس این تصورات نظری می‌باشند.

اما حقیقت این است که فرقی میان تصور حرارت و برودت و تصور جن و ملک از این لحاظ نیست حرارت و برودت همان اندازه احتیاج به فکر و تعریف دارند که جن و ملک دارند. تفاوتی که میان حرارت و برودت و میان جن و ملک هست در ناحیه تصدیق بوجود آنها است، تصدیق به وجود حرارت و برودت نیازی به فکر ندارد اما تصدیق به وجود جن و ملک نیازمند به فکر است.

تصورات بدیهی عبارت است از تصورات روشن و واضحی که هیچ گونه ابهام در آنها وجود نداشته باشد بر خلاف تصورات نظر که احتیاج به تشریح و توضیح دارند<sup>(1)</sup>.

اما تصدیقات: ذهن در قضاوت و حکم میان دو چیز گاهی نیازمند به دلیل است و گاهی بی نیاز از دلیل است، یعنی گاهی تصور دو طرف نسبت بکافی است که ذهن جزم و یقین بوجود یا عدم نسبت کند و گاهی کافی نیست، باید دلیلی در کار باشد تا ذهن میان دو طرف سبت حکم کند.

مثلا: اینکه «پنج از چهار بزرگتر است» نیازی به فکر و استدلال ندارد و اما اینکه  $15 \times 15 = 225$  نیامند به فکر و استدلال است، همچنین اینکه جمع میان تقیضین ممتنع است از تصدیقات بدیهی است، و اما اینکه ابعاد جهان آیا متناهی یا نامتناهی است، نظری است.

---

پی نوشت ها:

1- ما در پاورقی‌های جلد دوم اصول فلسفه این مطلب را بحث کرده‌ایم که چگونه است که بعضی تصورات خالی از ابهام و پیچیدگی می‌باشند و بعضی دیگر دارای نوعی ابهام هستند، در آنجا ثابت کرده‌ایم که علت این امر، بساطت و ترکیب است. عناصر ذهنی بسیط، روشن و بدیهی هستند، عناصر ذهنی مرکب نظر و نیازمند به تعریف می‌باشند، تصورات بدیهی مثل تصور وجود و عدم وجوب و امکان و امتناع، اما تصورات نظری مانند تصور انسان و حیوان و حرارت و برودت و مانند تصور مثلث و مربع و غیره.

## درس پنجم : کلی و جزئی

یکی دیگر از بحثهای مقدماتی منطق بحث کلی و جزئی است. این بحث اولاً و بالذات مربوط به تصورات است و ثانياً و بالعرض مربوط به تصدیقات است. یعنی تصدیقات - چنانکه بعداً خواهد آمد - بتبع تصورات متصف به کلیت و جزئیت می‌گردند.

تصوراتی که از اشیاء داریم و بالغات و الفاظ خود آنها را بیان می‌کنیم دو گونه است : تصورات جزئی و تصورات کلی.

تصورات جزئی یک سلسله صورتهاست که جز بر شخص واحد قابل انطباق نیست، در مورد مصداق این تصورات کلماتی از قبیل «چندتا» «کدامیک» معنی ندارد. مانند تصور ما از افراد و اشخاص معین انسانها مانند حسن، احمد، محمود. این صور ذهن ما فقط بر فرد خاص صدق می‌کند نه بیشتر، نامهایی که روی اینگونه افراد گذاشته می‌شود مثل حسن، احمد، اسم خاص نامیده می‌شود همچنین ما تصویری از شهر تهران و تصویری از کشور ایران و تصویری از کوه دماوند و تصویری از مسجد شاه اصفهان داریم همه این تصورات جزئی می‌باشند.

ذهن ما، علاوه بر این تصورات، یک سلسله تصورات دیگر هم دارد و یک سلسله نامهای دیگر برای نشان دادن آن معانی و تصورات وجود دارد مانند تصویری که از انسان و از آتش و از شهر و کوه و امثال اینها داریم و برای فهماندن این معانی و تصورات نامهای مزبور را به کار می‌بریم که اسم عام خوانده می‌شوند، این سلسله معانی و مفاهیم و تصورات را کلی می‌نامیم زیرا قابل انطباق بر افراد فراوانی می‌باشند حتی قابلیت انطباق بر افراد غیر متناهی دارند.

معمولا در کارهای عادی خود سر و کار ما با جزئیات است، می‌گوئیم حسن آمد، حسن رفت، شهر تهران شلوغ است، کوه دماوند مرتفع‌ترین کوههای ایران است. اما آنجا که وارد مسائل علمی می‌شویم سر و کارمان با کلیات است. می‌گوئیم مثلث چنین است، دایره چنان است. انسان دارای فلان غریزه است، کوه چه نقشی دارد، شهر باید چنین و چنان باشد.

ادراک کلی، علامت رشد و تکامل انسان در میان جانداران است. راز موفقیت انسان - بر خلاف حیوانات - به درک قوانین جهان و استخدام آن قوانین و ایجاد صنایع و تشکیل فرهنگ و تمدن، همه در ادراک کلیات نهفته است. منطق که ابزار صحیح فکر کردن است هم با جزئی سر و کار دارد هم با کلی، ولی بیشتر سر و کارش با کلیات است.

#### نسب اربعه

از جمله مسائلی که لازم است دانسته شود، انواع رابطه و نسبتی است که دو کلی با یکدیگر ممکن است داشته باشند. هر کلی را نظر به اینکه شامل افراد بسیاری است، اگر آن را با یک کلی دیگر که آن نیز شامل یک سلسله افراد است مقایسه کنیم یکی از چهار نسبت ذیل را با یکدیگر خواهند داشت :

تباین

تساوی

عمومی و خصوص مطلق

عموم و خصوص من وجه

زیرا یا این است که هیچ یک از این دو کلی بر هیچ یک از افراد آن کلی دیگر صدق نمی‌کند و قلمرو هر کدام از اینها از قلمرو دیگری کاملاً جدا است،

در این صورت نسبت میان این دو کلی نسبت تباین است و آن دو کلی را «متباین» می خوانند.

و یا هر یک از این دو بر تمام افراد دیگر صدق می کند، یعنی قلمرو هر دو کلی یکی است، در این صورت نسبت میان او دو کلی نسبت «تساوی» است و آن دو کلی را «متساوین» می خوانند.

و یا این است که یکی بر تمام افراد دیگری صدق می کند و تمام قلمرو آن را در بر می گیرد اما دیگری تمام قلمرو اولی را در بر نمی گیرد بلکه بعضی از آن را در بر می گیرد، در این صورت نسبت میان آن دو کلی، نسبت «عموم و خصوص مطلق» است و آن دو کلی را «عام و خاص مطلق» می خوانند.

و یا این است که هر کدام از آنها بر بعضی از افراد دیگری صدق می کند و در بعضی از قلمروهای خود با یکدیگر اشتراک دارند و اما هر کدام بر افرادی صدق می کند که دیگری صدق نمی کند یعنی هر کدام قلمرو جداگانه نیز دارند، در این صورت نسبت میان آن دو کلی «عموم و خصوص من وجه» است و آن دو کلی را «عام و خاص من وجه» می خوانند.

اول: مثل انسان و درخت که هیچ انسان درخت نیست و هیچ درخت انسان نیست، نه انسان شامل افراد درخت می شود و نه درخت شامل افراد انسان می شود. نه انسان چیزی از قلمرو درخت را در بر می گیرد و نه درخت چیزی از قلمرو انسان را.

دوم: مثل انسان و تعجب کننده که هر انسانی تعجب کننده است و هر تعجب کننده انسان است، قلمرو انسان همان قلمرو تعجب کننده است و قلمرو تعجب کننده همان قلمرو انسان است.

سوم: مانند انسان و حیوان که هر انسانی حیوان است اما هر حیوانی انسان نیست، مانند اسب که حیوان است ولی انسان نیست. بلکه بعضی حیوانها انسان‌اند مثل افراد انسان که هم انسانند و هم حیوان.

چهارم: مانند انسان و سفید که بعضی انسانها سفیدند و بعضی سفیدها انسان‌اند (انسانهای سفید پوست) اما بعضی انسانها سفید نیستند (انسانهای سیاه و زرد) بعضی سفیدها انسان نیستند (مانند برف که سفید هست ولی انسان نیست).

در حقیقت دو کلی متباین مانند دو دایره‌ای هستند که از یکدیگر جدا هستند و از داخل یکدیگر نمی‌گذارند، دو کلی متساوی مانند دو دایره‌ای هستند که بر روی یکدیگر قرار گرفته‌اند و کاملاً بر یکدیگر منطبقند. و دو کلی عام و خاص مطلق مانند دو دایره‌ای هستند که یکی کوچکتر از دیگری است و دایره کوچکتری در داخل دایره بزرگتر قرار گرفته است. دو کلی عام و خاص من وجه مانند دو دایره‌ای هستند که متقاطعند و با دو قوس یکدیگر را قطع کرده‌اند.

در میان کلیات فقط همین چهار نوع نسبت ممکن است بر قرار باشد.

نسبت پنجم محال است، مثل اینکه فرض کنیم یک کلی شامل هیچ یک از افراد دیگری نباشد ولی دیگری شامل تمام یا بعضی افراد آن بوده باشد.

## کلیات خمس

از جمله مباحث مقدماتی که منطقیین معمولاً آن را ذکر می‌کنند، مبحث کلیات خمس است. بحث کلیات خمس مربوط است به فلسفه نه منطوق، فلاسفه در مباحث ماهیت به تفصیل در این مورد بحث می‌کنند ولی نظر به اینکه بحث درباره «حدود» و «تعریفات» متوقف به آشنائی با کلیات خمس است منطقیین این بحث را مقدمه برای باب «حدود» می‌آوردند و به آن نام «مدخل» یا «مقدمه» می‌دهند.

می‌گویند هر کلی را که نسبت به افراد خود آن کلی در نظر بگیریم و رابطه‌اش را با افراد خودش بسنجیم از یکی از پنج قسم ذیل خارج نیست :

1 - نوع.

2 - جنس.

3 - فصل.

4 - عرض عام.

5 - عرض خاص.

زیرا یا آن کلی عین ذات و ماهیت افراد خود است یا اعم است از ذات و یا مساوی است با ذات، و همچنین اگر خارج از ذات باشد یا اعم از ذات است یا مساوی با ذات، آن کلی که تمام ذات و تمام ماهیت افراد است نوع است، و آن کلی که جزء ذات افراد خود است ولی جزء اعم است جنس است، و آن کلی که جزء ذات افراد است ولی جزء مساوی است فصل است، و آن کلی که خارج از ذات افراد است ولی اعم از ذات افراد است عرض عام است، و آن کلی که خارج از ذات افراد است ولی مساوی با ذات است عرض خاص است.

اول : مانند انسان، که معنی انسانیت بیان کننده تمام ذات و ماهیت افراد خود است. یعنی چیزی در ذات و ماهیت افراد نیست که مفهوم انسان شامل آن نباشد، همچنین مفهوم و معنی خط که بیان کننده تمام ذات و ماهیت افراد خود است.

دوم : مانند حیوان که بیان کننده جزئی از ذات افراد خود است، زیرا افراد حیوان از قبیل زید و عمرو و اسب و گوسفند و غیره حیوانند و چیز دیگر، یعنی ماهیت و ذات آنها را حیوان تشکیل می دهد به علاوه یک چیز دیگر، مثلاً ناطق در انسانها، و مانند «کم» که جزء ذات افراد خود از قبیل خط و سطح و حجم است، همه آنها کمند به علاوه چیز دیگر. یعنی کمیت جزء ذات آنها است نه تمام ذات آنها و نه چیز خارج از ذات آنها.

سوم : مانند ناطق که جزء دیگر ماهیت انسان است و «متصل یک بعدی» که جزء دیگر اهیت خط است.

چهارم مانند راه رونده (ماشینی) که خارج از ماهیت افراد خود است، یعنی راه رفتن جزء ذات یا تمام ذات رونندگان نیست ولی در عین حال بصورت یک حالت و یا عارض در آنها بوجود دارد، اما این امر عارض، اختصاص به افراد یک نوع ندارد بلکه در انواعی از حیوان وجود دارد و بر هر فردی که صدق می کند از ذات و ماهیت آن فرد اعم است.

پنجم : مانند تعجب کننده که خارج از ماهیت افراد خود (همان افراد انسان) است و به صورت یک حالت و یک عرض در آنها وجود دارد و این امر عرض اختصاص دارد به افراد یک ذات و یک نوع و یک ماهیت یعنی نوع انسان<sup>(1)</sup>.

---

پی نوشت ها :

1 - گفتیم کلی اگر جزء ذات باشد یا اعم از ذات است یا مساوی با آن، یعنی کلی اگر جزء ذات باشد حتما از نسبت‌های اربعه که قبلا توضیح داده شد یکی از دو نسبت را می‌تواند داشته باشد: اعم مطلق و تساوی. اینجا جای این پرسش هست که آن دو نسبت دیگر چطور؟ آیا ممکن است که کلی جزء ذات باشد و در عین حال متباین با ذات یا اعم من وجه از ذات باشد؟

پاسخ این است که خیر - چرا؟ جواب این چرا را فلسفه باید بدهد و از لحاظ فلسفی جوابش روشن است و ما فعلا از ورود به آن صرف نظر می‌کنیم. این هم لازم به یادآوری است که نسبت عموم و خصوص مطلق میان جزء ذات همواره به این نحو است که جزء ذات اعم از ذات است، و ذات اخص از جزء ذات است اما عکس آن ممکن نیست، یعنی ممکن نیست که ذات اعم از جزء ذات باشد، توضیح این مطلب نیز با فلسفه است.

## درس ششم : حدود و تعریفات

مبحث کلی که ذکر شد مقدمه‌ای است برای حدود و تعریفات، یعنی آنچه وظیفه منطق است این است که بیان کند طرز تعریف کردن یک معنی چگونه است و یا بیان کند که طرز صحیح اقامه برهان برای اثبات یک مطلب به چه صورت است؟ و چنانکه می‌دانیم قسم اول مربوط می‌شود به تصورات یعنی به معلوم کردن یک مجهول تصوری از روی معلومات تصوری، و قسم دوم مربوط می‌شود به تصدیقات یعنی معلوم کردن یک مجهول تصدیقی از روی معلومات تصدیقی.

بطور کلی تعریف اشیاء پاسخگوئی به «چیستی» آنها است. یعنی وقتی که این سؤال برای ما مطرح می‌شود که فلان شیء چیست؟ در مقام تعریف آن بر می‌آئیم. بدیهی است که هر سؤالی در مورد یک مجهول است. ما هنگامی از چیستی یک شیء سؤال می‌کنیم که ماهیت و حقیقت آن شیء و لا اقل مرز مفهوم آن شیء که کجا است و شامل چه حرکاتی می‌شود و شامل چه حرکاتی نمی‌شود بر ما مجهول باشد.

اینکه حقیقت و ماهیت یک شیء بر ما مجهول باشد به معنی این است که ما تصور صحیحی از آن نداریم. پس اگر بپرسیم خط چیست؟ سطح چیست؟ ماده چیست؟ قوه چیست؟ حیات چیست؟ حرکت چیست؟ همه اینها به معنی این است که ما یک تصور کامل و جامعی از حقیقت این امور نداریم و می‌خواهیم تصور صحیحی از آن داشته باشیم و حد کامل یک مفهوم از نظر مرز بر ما مجهول است، یعنی به طوری است که در مورد بعضی افراد تردید می‌کنیم که آیا داخل در این مفهوم هست یا نیست، می‌خواهیم آن طور روشن شود که به اصطلاح جامع افراد و مانع اغیار باشد. و چنانکه می‌دانیم در همه علوم قبل از

هر چیزی نیاز به یک سلسله تعاریفات برای موضوعایت که در آن علم طرح می‌گردد پیدا می‌شود و البته تعاریفات در هر علمی غیر از مسائل آن علم است یعنی خارج از علم است، و اضطراراً آورده می‌شود. کار منطق در بخش تصورات این است که راه صحیح تعاریفات را به ما ارائه دهد.

### سؤالات

اینجا مناسب است که به یک مطلب اشاره شود، و آن این که سؤالاتی که بشر در مورد مجهولات خود می‌کند یک جور نیست، انواع متعدد است، و هر سؤالی فقط در مورد خودش درست است، و به همین جهت الفاظی که در لغات جهان برای سؤال وضع شده است متعدد است، یعنی در هر زبانی چندین لغت سؤالی وجود دارد، تنوع و تعدد لغت‌های سؤالی علامت تنوع سؤالات است، و تنوع سؤالات علامت تنوع مجهولات انسان است، و پاسخی که به هر سؤال داده می‌شود غیر از پاسخی است که به سؤال دیگر باید داده شود. اینک انواع سؤالات :

- 1 - سؤال از چیستی «چیست» ؟ ما هو؟
- 2 - سؤال از هستی «آیا هست» ؟ هل؟
- 3 - سؤال از چگونگی «چگونه» ؟ کیف؟
- 4 - سؤال از چندی «چقدر است؟» «چند تا است؟» کم؟
- 5 - سؤال از کجائی «کجا است» ؟ این؟
- 6 - سؤال از کی «چه زمانی» ؟ متی؟
- سؤال از کسیتی «چه شخصیتی» ؟ من هو؟
- 8 - سؤال از کدامی «کدامیک» ؟ ای؟
- 9 - سؤال از چرائی «علت چیست» ؟ یا فائده چیست؟ و یا به چه دلیل؟

پس معلوم می‌شود وقتی که درباره یک شیء مجهولی سؤال داریم، مجهول ما به چند گونه می‌تواند باشد و قهرا پرسش ما چند گونه می‌تواند باشد؛ گاهی می‌پرسیم که مثلاً الف چیست؟ گاهی می‌پرسیم که آیا الف هست؟ و گاهی می‌پرسیم چگونه است؟ و گاه چه مقدار است و یا چند عدد است؟ و گاه کجا است؟ و گاه: در چه زمانی؟ و گاه: کیست و چه شخصی است؟ و گاه: کدام فرد است و گاه: چرا و به چه علتی و یا برای چه فائده‌ای و یا به چه دلیلی؟

منطق عهده‌دار پاسخ به هیچ یک از سئولات که درباره اشیاء خارجی می‌شود نیست، آنکه عهده‌دار پاسخ به این سئولات است فلسفه و علوم است، در عین حال منطق با پاسخ همه اینها که فلسفه یا علوم می‌دهند سر و کار دارد. یعنی خود به این پرسشها پاسخ نمی‌گوید، اما طرز پاسخگوئی صحیح را ارائه می‌دهد در حقیقت منطق نیز به یکی از چگونگی‌ها پاسخ می‌دهد و آن چگونگی تفکر صحیح است اما این چگونگی از نوع «چگونه باید باشد» است نه از نوع «چگونه هست»<sup>(1)</sup>.

نظر به اینکه به استثنای سؤال اول و سؤال هشتم همه سئولات دیگر را با کلمه «آیا» در فارسی و یا «هل» در عربی می‌توان طرح کرد معمولاً می‌گویند همه سئولات در سه سؤال عمده خلاصه می‌شود.

چیست؟ ما؟

آیا؟ هل؟

چرا؟ لم؟

حاجی سبزواری در منظومه منطق می‌گوید:

مطلب «ما» مطلب «هل» مطلب «لم» اس المطالب ثلاثة علم

از مجموع آنچه گفته شد معلوم گشت که اگر چه تعریف کردن یک شیء بر عهده منطق نیست، (بلکه از وظائف فلسفه است) اما منطق می‌خواهد راه درست تعریف کردن را بیاموزد. در حقیقت این راه را به حکمت الهی می‌آموزد.

### حد و رسم

در مقام تعریف یک شیء اگر بتوانیم به کنه ذات او پی ببریم یعنی اجزاء ماهیت آن را که عبارت است از اجناس و فصول آن تشخیص بدهیم و بیان کنیم، به کاملترین تعریفات ست‌یافته‌ایم و چنین تعریفی را «حد تام» می‌گویند. اما اگر به بعضی از اجزاء ماهیت‌شیء مورد نظر دست‌یابیم نه به همه آنها، چنین تعریفی را «حد ناقص» می‌خوانند. اگر به اجزاء ذات و ماهیت‌شیء دست نیابیم، بلکه صرفاً به احکام و عوارض آن دست‌یابیم و یا اصلاً هدف ما صرفاً این است که مرز یک مفهوم را مشخص سازیم که شامل چه چیزهائی هست و شامل چه چیزهائی نیست، در این صورت اگر دسترسی ما به احکام و عوارض در حدی باشد که آن شیء را کاملاً متمایز سازد و از غیر خودش آن را مشخص کند چنین تعریفی را «رسم تام» می‌نامند. اما اگر کاملاً مشخص نسازد آن را «رسم ناقص» می‌خوانند.

مثلاً در تعریف انسان اگر بگوئیم: «جوهری است جسمانی (یعنی دارای ابعاد) نمو‌کننده، حیوان، ناطق» حد تمام آن را بیان کرده‌ایم، اما اگر بگوئیم: «جوهری است جسمانی، نمود‌کننده حیوان» «حد ناقص» است. اگر در تعریفش بگوئیم: «موجودی است راه‌رونده مستقیم القامه. پهن ناخن». «رسم تام» است و اگر بگوئیم «موجودی است راه‌رونده» «رسم ناقص» است.

در میان تعریفات، تعریف کامل «حد تام» است، ولی متأسفانه فلاسفه اعتراف دارند که بدست آوردن «حد تام» اشیاء چون مستلزم کشف ذاتیات اشیاء است

و به عبارت دیگر مستلزم نفوذ عقل در کنه اشیاء است، کار آسانی نیست، آنچه به نام حد تام در تعریف انسان و غیره می‌گوئیم خالی از نوعی مسامحه نیست.<sup>(2)</sup> و چون فلسفه که تعریف بدست دادن وظیفه آن است از انجام آن اظهار عجز می‌کند، طبعا قوانین منطق در مورد حد تام نیز ارزش خود را از دست می‌دهد لهذا ما بحث خود را در باب حدود و تعریفات به همین جا خاتمه می‌دهیم.

---

پی نوشت ها :

1- اگر پرسید که پاسخ به این سئوالات بر عهده چه علمی است؟ جواب این است که در فلسفه الهی ثابت شده است که پاسخگوئی به سؤال اول و دوم یعنی چیستی و هستی بر عهده فلسفه الهی است.

پاسخگوئی به سؤال نهم یعنی چرائی که سؤال از علت است اگر از علل اولیه یعنی علت‌های اصلی که خود آن علت‌ها علت ندارند سؤال شود پاسخ آن با فلسفه الهی است، اما اگر از علل نزدیک و جزئی سؤال شود پاسخ آن بر عهده علوم است. اما پاسخ به سایر سئوالات که بسیار فراوان است یعنی سؤال از چگونگی‌ها و چندی‌ها و کجائی‌ها و کی‌ها همه بر عهده علوم است و به عدد موضوعاتی که درباره چگونگی آن موضوعات تحقیق می‌شود علوم تنوع پیدا می‌کند.

2- رجوع شود به تعلیقات صدر المتالهین بر شرح حکمة الاشراق قسمت منطق.

## درس هفتم: بخش تصدیقات - قضایا

از اینجا بحث «تصدیقات» آغاز می‌شود. اول باید قضیه را تعریف کنیم و سپس به تقسیم قضایا پردازیم و آنگاه احکام قضایا را ذکر کنیم. پس در سه مرحله باید کار کنیم:

### تعریف، تقسیم، احکام

برای اینکه قضیه را تعریف کنیم مقدمه‌ای باید ذکر کنیم که مربوط به الفاظ است.

گرچه منطق سر و کارش با معانی و ادراکات ذهنیه است و مستقیماً کاری با الفاظ ندارد (بر خلاف نحو و صرف که سر و کارشان مستقیماً با الفاظ است) و هر گونه تعریف یا تقسیم یا بیان حکمی که می‌کند مربوط به معانی و ادراکات است، در عین حال گاهی منطق ناچار است به پاره‌ای تعریف و تقسیمها درباره الفاظ پردازد.

و البته تعریف و تقسیمهائی هم که منطق در الفاظ بکار می‌برد به اعتبار معانی آن الفاظ است، یعنی آن الفاظ به اعتبار معانی خودشان بگونه‌ای تعریف می‌شوند و تقسیمهائی بر آنها وارد می‌شود.

در قدیم معمول بود که به نو آموزان منطق این بیت فارسی را می‌آموختند:

لیک بحث لفظ او را عارضی است در اصطلاح منطقیین هر هفتی که برای یک معنی وضع منطقی در بند بحث لفظ نیست شده باشد و مفید معنی باشد «قول» خوانده می‌شود.

علیهذا اتمام الفاظی که ما در محاورات خود بکار می‌بریم و مقاصد خود را به یکدیگر تفهیم می‌کنیم «اقوال» می‌باشد و اگر لفظی فاقد معنی باشد آن را

مهمل می‌گویند و قول خوانده نمی‌شود. مثلاً لفظ «اسب» در فارسی، قول است زیرا نام یک حیوان خاص است، اما لفظ «ساب» قول نیست زیرا مفید معنی نمی‌باشد.

قول بر دو قسم است یا مفرد است یا مرکب. اگر دارای دو جزء باشد و هر جزء آن بر جزء معنی دلالت کند آن را مرکب خوانده و اگر نه، مفرد.

علیهذا لفظ «آب» مفرد است اما لفظ «آب هنداونه» مرکب است. یا مثلاً «اندام» مفرد است اما لفظ «درشت اندام» مرکب است.

مرکب بر دو قسم است یا تام است یا ناقص. مرکب تام آن است که یک جمله تمام باشد، یعنی بیان‌کننده یک مقصود کامل باشد بطوری که اگر به دیگری گفته شود، او مطلبی را درک کند و به اصطلاح صحت سکوت داشته باشد و حالت انتظار باقی نماند. مثل آنکه می‌گوئیم: زید رفت عمرو آمد یا می‌گوئیم برو، بیا، آیا با من می‌آئی؟ همه اینها جمله‌های تامند و مرکب تام نامیده می‌شوند. اما مرکب ناقص بر خلاف این است، کلامی نیمه تمام است، مخاطب از آن معنی و مقصودی درک نمی‌کند. مثلاً اگر کسی به کسی بگوید: «آب هنداونه» و دیگر چیزی نگوید، طرف از این دو کلمه چیزی نمی‌فهمند و انتظارش باقی است، خواهد پرسید: آب هنداونه چی چی؟

گاهی ممکن است به اندازه یک سطر و بلکه یک صفحه کلمات پشت سر یکدیگر واقع شوند و در عین حال یک جمله تمام و یک قضیه کامل نباشد. مثلاً اگر کسی بگوید: «من امروز ساعت 8 صبح، در حالی که شلوار پوشیده بودم، و کت نپوشیده بودم، و به پشت بام خانه خودمان رفته بودم، و به ساعت خود نگاه می‌کردم، و آقای الف که رفیق من است نیز همراه من بود ...» با همه این طول و تفصیلات یک جمله ناقص است. زیرا مبتدائی ذکر کرده بدون خبر. ولی اگر

بگوید «هوا سرد است» با اینکه سه کلمه بیشتر نیست، یک جمله تمام و یک قضیه کامل است.

مرکب تام نیز بنوبه خود بر دو قسم است یا خبر است و یا انشاء. مرکب تام خبری آن است که از واقعیتی حکایت می‌کند. یعنی از امری که واقع شده است یا واقع خواهد شد یا در حال واقع شدن است و یا همواره بوده و هست خواهد بود خبر می‌دهد.

مثل آنکه می‌گوئیم: من سال گذشته به مکه رفتم. من سال آینده در فوق لیسانس شرکت می‌کنم. من اکنون مریضم. آهن در اثر حرارت انبساط می‌یابد. اما مرکز انشائی عبارت است از جمله‌ای که از چیزی خبر نمی‌دهد بلکه خود به خود آورنده یک معنی است. مثل اینکه می‌گوئیم: برو، بیان، حرف زن، آیا با من می‌آئی؟، ما با این جمله‌ها فرمان یعنی امر و نهی و سؤال انشاء می‌کنیم و بوجود می‌آوریم بدون این که از چیزی خبر داده باشیم.

مرکب تام خبری چون از چیزی حکایت می‌کند و خبر می‌دهد ممکن است با آنچه از آن خبر می‌دهد مطابقت داشته باشد و ممکن است مطابقت نداشته باشد. مثلاً وقتی می‌گوئیم من سال گذشته به مکه رفتم، ممکن است واقعا چنین باشد و من سال گذشته به مکه رفته باشم، در این صورت این جمله خبریه صادق است، و ممکن است نرفته باشم و در این صورت این جمله کاذب است.

اما مرکب انشائی چون از چیزی حکایت نمی‌کند و خبر نمی‌دهد بلکه خود به وجود آورنده یک معنی است، چیزی در خارج ندارد که با آن مطابقت داشته باشد یا مطابقت نداشته باشد، از این رو در مرکب انشائی صادق بودن یا کاذب بودن بی معنی است.

قضیه در اصطلاح منطقیین همان «قول مرکب تام خبری» است. لهذا در تعریف قضیه می‌گویند: «قول یحتمل الصدق و الکذب» قولی است که احتمال صدق و کذب در آن راه دارد، سر این که می‌گوئیم احتمال صدق و کذب در آن راه دارد یعنی اولاً قولی است مرکب نه مفرد، ثانیاً مرکب تام است نه غیر تام، ثالثاً مرکب تام خبری است نه انشائی، زیرا در قول مفرد، و همچنین قول مرکب غیر تام، و همچنین قول مرکب تام انشائی احتمال صدق و کذب راه ندارد. گفتیم که منطق اولاً و بالذات سر و کارش با معانی است و ثانیاً و بالتبع سر و کارش با الفاظ است.

اگر چه آنچه تا کنون گفتیم درباره قول و لفظ بود، اما منظور اصلی، معانی است. هر قضیه لفظیه برابر است با یک قضیه ذهنیه و معقوله، یعنی همانطوری که ما به لفظ «زید ایستاده است» قضیه اطلاق می‌کنیم، به معنی این جمله نیز که در ذهن ما وجود دارد، قضیه می‌گوئیم. الفاظ این جمله را قضیه لفظیه و معانی آنها را قضیه معقوله می‌خوانند.

تا اینجا بحث ما همه مربوط بود به تعریف قضیه اکنون می‌پردازیم به تقسیم قضایا.

## درس هشتم : تقسیمات قضایا

برای قضایا انواعی تقسیم وجود دارد که عبارتند از : تقسیم به حسب نسبت حکمیه (رابطه).

تقسیم به حسب موضوع.

تقسیم به حسب محمول.

تقسیم به حسب سور.

تقسیم به حسب جهت.

### حملیه و شرطیه

قضیه به حسب رابطه و نسبت حکمیه بر دو قسم است : حملیه - شرطیه.  
قضیه حملیه قضیه‌ای است که مرکب شده باشد از : موضوع، محمول، نسبت حکمیه.

ما آنگاه که قضیه‌ای را در ذهن خود تصور می‌کنیم و سپس آن را مورد تصدیق قرار می‌دهیم گاهی به این نحو است که یک چیز را موضوع قرار می‌دهیم یعنی آن را در عالم ذهن خود «می‌نهیم» و چیز دیگر را محمول قرار می‌دهیم یعنی آن را بر موضوع حمل می‌کنیم و به عبارت دیگر آن را بر موضوع بار می‌کنیم. و به تعبیر دیگر : در قضیه حملیه حکم می‌کنیم به ثبوت چیزی برای چیزی. در اثر نهادن یک موضوع و بار کردن چیزی بر آن، نسبت میان آنها بر قرار می‌شود و به این صورت قضیه درست می‌شود.

مثلا می‌گوئیم : زید ایستاده است. و یا می‌گوئیم : عمرو نشسته است، کلمه «زید» موضوع را بیان می‌کند و کلمه «ایستاده» محمول را و کلمه «است»

نسبت حکمیه را، در حقیقت ما زید را در عالم ذهن خود نهاده‌ایم و ایستادن را بر او بار کرده‌ایم و میان زید و ایستاده رابطه و نسبت بر قرار کرده‌ایم و با این ترتیب قضیه بوجود آورده‌ایم.

موضوع و محمول در قضیه حملیه دو طرف نسبت می‌باشند، این دو طرف همواره باید مفرد باشند و یا مرکب غیر تمام، اگر بگوئیم آب هنداونه مفید است، موضوع قضیه یک مرکب ناقص است ولی هرگز ممکن نیست که یک طرف یا هر دو طرف قضیه حملیه مرکب تام باشد.

نوع رابطه در قضایای حملیه رابطه اتحادی است که با کلمه «است» در زبان فارسی بیان می‌شود. مثلاً اگر می‌گوئیم زید ایستاده است در واقع حکم کرده‌ایم که زید و ایستاده و در خارج یک چیز را تشکیل می‌دهند و با یکدیگر متحد شده‌اند.

ولی گاهی که قضیه را در ذهن خود تصور می‌کنیم و سپس آن را مورد تصدیق قرار می‌دهیم، به نحو بالا نیست، یعنی در آن چیزی بر چیزی بار نشده است، و به عبارت دیگر در آن حکم به ثبوت چیزی برای چیزی نشده است بلکه حکم شده است به مشروط بودن مفاد یک قضیه به مفاد قضیه دیگر، به عبارت دیگر حکم شد است به «معلق» بودن مفاد یک قضیه به مفاد قضیه دیگر. مثل اینکه می‌گوئیم: «اگر زید ایستاده است عمرو نشسته است» و یا می‌گوئیم: «یا زید ایستاده است، یا عمرو نشسته است» که در حقیقت، معنی این است اگر زید ایستاده است عمرو نشسته است و اگر عمرو نشسته است زید ایستاده است. اینگونه قضایا را «قضیه شرطیه» می‌نامند.

قضیه شرطیه نیز مانند قضیه حملیه دو طرف دارد و یک نسبت، ولی بر خلاف حملیه، هر یک از دو طرف شرطیه یک مرکب تام خبری است، یعنی یک

قضیه است، و میان دو قضیه رابطه و نسبت بر قرار شده است. یعنی از دو قضیه و یک نسبت یک قضیه بزرگتر به وجود آمده است.

قضیه شرطیه به نوبه خود بر دو قسم است، یا متصله است و یا منفصله، زیرا رابطه‌ای که در قضیه شرطیه دو طرف را به یکدیگر پیوند می‌دهد، یا از نوع پیوستگی و تلازم است و یا از نوع گسستگی و تعاند.

تلازم یا پیوستگی یعنی یک طرف مستلزم دیگر است، هر جا که این طرف هست آن طرف هم هست. مثل اینکه می‌گوئیم: هر وقت ابرها رعد می‌زنند پس صدای رعد شنیده می‌شود، یا می‌گوییم: زید ایستاده است عمرو نشسته است، یعنی جهیدن برق ملازم است با پیدایش صدا، و نشست عمرو ملازم است با ایستادن زید، رابطه تعاند بر عکس است، یعنی می‌خواهیم بگوئیم میان دو طرف نوعی عدم وفاق وجود دارد، اگر این طرف باشد آن طرف نخواهد بود و اگر آن طرف باشد این طرف نخواهد بود، مثل آنکه می‌گوئیم: عدد یا جفت است یا طاق، یعنی امکان ندارد یک عدد خاص هم جفت باشد و هم طاق. و مثل آنکه می‌گوئیم یا زید ایستاده است و یا عمرو نشسته است. یعنی عملاً ممکن نیست که هم زید ایستاده باشد و هم عمرو نشسته.

در قضایای شرطیه متصله که رابطه میان دو طرف تلازم است واضح است که یک نوع تعلیق و اشتراط در کار است. مثل این که می‌گوئیم: اگر برق در ابر بجهد آواز رعد شنیده می‌شود، یعنی شنیدن آواز رعد مشروط و معلق است به جهیدن برق، پس شرطیه نامیدن قضایا متصله روشن است. ولی در قضایای منفصله که رابطه از نوع تعاند است مثل: عدد یا جفت است و یا طاق، تعلیق و اشتراط در ظاهر لفظ نیست ولی در حقیقت مثل این است که هر کدام مشروط و

معلقند به عدم دیگری، یعنی اگر جفت است طاق نیست و اگر طاق است جفت نیست، و اگر جفت نیست طاق است و اگر طاق نیست جفت است.

پس معلوم شد که قضیه در تقسیم اولی منقسم است به : حملیه و شرطیه، و قضیه شرطیه منقسم است به متصله و منفصله.

و هم معلوم شد که قضیه حملیه کوچکترین واحد قضیه است، زیرا قضایای حملیه از ترکیب مفردها یا مرکبهای ناقص بوجود می‌آید اما قضایای شرطیه از ترکیب چند قضیه حملیه و یا از ترکیب چند شرطیه کوچکتر بوجود می‌آیند که آن شرطیه‌های کوچکتری در نهایت امر از حملیه‌هائی ترکیب شده‌اند.

در قضایای شرطیه دو طرف را مقدم و تالی می‌خوانند یعنی جزء اول «مقدم» و جزء دوم «تالی» خوانده می‌شود. بر خلاف حملیه که جزء اول را موضوع و جزء دوم را محمول می‌خوانند.

قضیه شرطیه متصله همواره در زبان فارسی با الفاظی از قبیل «اگر» «چنانچه» «هر زمان» و امثال اینها و در عربی با الفاظی از قبیل «ان» «اذا» «بینما» «کلما» توام است و قضیه شرطیه منفصله در زبان فارسی با لفظ «یا» و در زبان عربی با الفاظی از قبیل «او» «اما» و امثال اینها توام است.

## موجب و سالبه

تقسیم قضیه به حملیه و شرطیه، چنانکه دیدیم تقسیمی بود به حسب رابطه و سبب حکمیه اگر رابطه اتحادی باشد قضیه حملیه است و اگر رابطه از نوع تلازم یا تعاند باشد شرطیه است.

تقسیم قضیه به حسب رابطه به گونه دیگر هم هست و آن این که در هر قضیه یا این است که رابطه (اعم از اتحادی یا تلازمی یا تعاندی) اثبات می‌شود و یا رابطه نفی می‌شود. اولی را قضیه موجب و دومی را قضیه سالبه می‌خوانند. مثلاً اگر بگوئیم «زید ایستاده است» قضیه حملیه موجب است و اگر بگوئیم «چنین نیست که زید ایستاده است» قضیه حملیه سالبه است. اگر بگوئیم: اگر «بارندگی زیاد باشد محصول فراوان است» قضیه شرطیه متصله موجب است و اگر بگوئیم: اگر باران به کوهستان نبارد به سالی دجله گردد خشک رودی شرطیه متصله سالبه است.

اگر بگوئیم «عدد یا جفت است یا طاق» قضیه شرطیه منفصله موجب است و اگر بگوئیم «نه چنین است که عدد یا جفت است یا عددی دیگر» قضیه شرطیه منفصله است.

### قضیه محصوره و غیر محصوره

قضایای حملیه به حسب موضوع نیز تقسیم می‌پذیرند. زیرا موضوع قضیه حملیه یا جزئی حقیقی است یعنی یک فرد و یک شخص است و یا یک معنی کلی است.

اگر موضوع قضیه یک شخص باشد آن قضیه را «قضیه شخصی» می‌خوانند مانند «زید ایستاده است» «من به مکه رفتم». «قضایای شخصی» در محاورات زیاد به کار می‌روند ولی در علوم به کار نمی‌روند، یعنی مسائل علوم از نوع قضایای کلیه است.

و اگر موضوع قضیه یک معنی کلی باشد، این نیز به نوبه خود بر دو قسم است: یا این است که آن کلی خودش از آن جهت که یک کلی است و در ذهن است موضوع قرار داده شده است و یا این است که آئینه قرار داده شده برای افراد.

بعبارت دیگر: کلی در ذهن دو گونه است گاهی «مافیه ينظر» است یعنی خودش منظور ذهن است و گاهی «ما به ينظر» یعنی خودش منظور ذهن نیست، افرادش منظور ذهن می‌باشند و مفهوم کلی وسیله‌ای برای بیان حکم افراد کلی. از لحاظ اول مانند آینه‌ای است که خود آینه را می‌بینیم و تماشا می‌کنیم و از لحاظ دوم مانند آینه‌ای است که در آن صورتها را می‌نگریم.

مثلاً گاهی می‌گوئیم: انسان نوع است، حیوان جنس است. بدیهی است که مقصود این است که طبیعت انسان از آن نظر که در ذهن است و کلی است نوع است و طبیعی حیوان از آن نظر که در ذهن است و کلی است جنس است و بدیهی است که مقصود این نیست که افراد انسان و افراد حیوان نوع یا جنسند.

اما گاهی می‌گوئیم: انسان تعجب می‌کند، انسان می‌خندد. در اینجا مقصود افراد انسانند یعنی افراد انسان تعجب می‌کنند و بدیهی است که در اینجا مقصود این نیست که طبیعت کلی انسان که در ذهن است تعجب کننده است.

قضایای قسم اول، یعنی قضایایی که موضوع آن قضایا طبیعت کلی است و طبیعت کلی از آن جهت که یک کلی است و در ذهن است موضوع قرار داده شده باشد، قضایای طبیعی نامیده می‌شود. مثل انسان کلی است، انسان نوع است، انسان اخص از حیوان است، انسان اعم از زید است و امثال اینها.

قضایای طبیعی، صرفاً در فلسفه الهی که درباره ماهیات تحقیق می‌شود مورد استعمال دارد، ولی در علوم دیگر هیچ گاه بکار نمی‌آیند.

آنجا که طبیعت کلی وسیله‌ای برای ارائه افراد باشد به نوبه خود بر دو قسم است مثل اینکه بگوئیم: انسان عجل است، همه انسانها با فطرت توحید زاده می‌شوند، بعضی انسانها سفید پوستند، و امثال اینها، یا بیان کمیت افراد شده که همه افراد یا بعضی، یا نشده است، اگر نشده باشد قضیه ما «قضیه مهمله» نامیده می‌شود. قضایای مهمله نه در علوم و نه در فلسفه اعتبار مستقل ندارند، آنها را باید در ردیف قضایای جزئی محصوره حساب کرد مثل آن که بگوئیم: انسان عجل است ولی روشن نکنیم که همه انسانها یا بعضی انسانها عجلند.

اما اگر بیان کمیت افراد شده باشد که همه افراد یا بعضی افراد است «محصوره» نامیده می‌شود، اگر بیان شده باشد که همه افراد چنینند محصوره کلیه نامیده می‌شود و اگر بیان شده باشد که بعضی افراد چنینند محصوره جزئی نامیده می‌شود.

پس محصوره بر دو قسم است کلیه و جزئیه، و از آن نظر که هر قضیه‌ای ممکن است موجب باشد و ممکن است سالبه باشد پس قضایای محصوره مجموعاً چهار نوع است :

موجب کلیه. مثل کل انسان حیوان، یعنی هر انسانی حیوان است.  
سالبه کلیه. مثل لا شیء من الانسان بحجر، یعنی هیچ انسانی سنگ نیست.  
موجب جزئیه. مثل بعض الحیوان انسان یعنی حیوانها انسانند.  
سالبه جزئیه. مثل بعض الحیوان لیس بانسان - یعنی حیوانها انسان نیستند.  
این چهار نوع قضیه بنام «محصورات اربعه» معروفند و آنچه در علوم به کار می‌رود همین محصورات چهار گانه است. نه شخصیه و نه طبیعیه و نه مهمله از این رو منطق بیشتر به محصورات چهار گانه می‌پردازد.

در قضایای محصوره، آن چیزی که دلالت می‌کند بر این که همه افراد یا بعضی افراد، مورد نظر است «سور» قضیه نامیده می‌شود. مثلاً آنجا که می‌گوئیم : هر انسانی حیوان است، کلمه «هر» سور قضیه است، و آنجا که می‌گوئیم برخی حیوانها انسانند، کلمه «برخی» سوره قضیه است. و این که می‌گوئیم «هیچ گیاهی در شوره‌زار نمی‌روید» کلمه «هیچ» سور است و این که می‌گوئیم «بعضی درختان در گرمسیر رشد نمی‌کنند» کلمه «بعضی ... نه» سور است. در عربی کلمات «کل» «لا شیء» «بعض» «لیس بعض» سوره به شمار می‌روند.

قضایا یک سلسله تقسیمات دیگر نیز دارند مانند تقسیم قضیه به : محصله و معدوله و یا تقسیم قضیه به خارجی و ذهنیه و حقیقیه، توضیح آنها را از کتب منطق باید جستجو کرد. ما که اکنون کلیاتی از منطق را مورد بحث قرار می‌دهیم نمی‌توانیم وارد بحث آنها شویم. همچنانکه تقسیم دیگری نیز قضیه دارد به : مطلقه و موجب و قضایای موجهه نیز به نوبه خود تقسیم می‌شوند به ضروریه و

دائمه و ممكنه و غيره كه بحث در آنها از عهده درس ما خارج است. همين قدر توضيح مي دهيم كه رابطه و نسبت ميان دو چيز در آنجا كه مثلاً مي گوئيم هر الف ب است گاهي به نحوي است كه بايد باشد و محال است كه نباشد، در اينجا مي گوئيم هر الف ب است بالضروره، و گاهي به نحوي است كه ممكن است نباشد، در اينجا مي گوئيم هر الف ب است بالامكان. ضرورت به نوبه خود اقسامی دارد كه وارد بحث آن نمی شويم و به هر حال ضرورت و امكان را جهت قضایا می نامند و قضيه ای كه در آن ذكر جهت شده باشد «قضيه موجهه» خوانده می شود. و اگر ذكر جهت نشده باشد «قضيه مطلقه» ناميده می شود.

قضيه شرطيه متصله نيز به نوبه خود تقسيم می شود به حقيقيه و مانعة الجمع و مانعة الخلو. چنانكه در منطق با مثالهايش مسطور است. و ما برای اختصار از ذكر آنها خودداري می كنيم.

## درس نهم : احکام قضایا

تا اینجا قضیه را تعریف و سپس تقسیم کرده‌ایم، معلوم شد که قضیه یک تقسیم ندارد، بلکه به اعتبارات مختلف تقسیماتی دارد.

اما احکام قضایا : قضایا نیز مانند مفردات، احکامی دارند، ما در باب مفردات گفتیم که کلیات با یکدیگر مناسبات خاص دارند که بنام «نسب اربعه» معروف است. دو کلی را که با هم مقایسه می‌کنیم، یا متباینند و یا متساوی و یا عام و خاص مطلق و یا عام و خاص من وجه. دو قضیه را نیز هنگامی که با یکدیگر مقایسه کنیم مناسبات مختلفی ممکن است داشته باشند. میان دو قضیه نیز یکی از چهار نسبت بر قرار است و آنها عبارتند از تناقض، تضاد، دخول تحت التضاد، تداخل<sup>(1)</sup>

اگر دو قضیه در موضوع و محمول و سایر جهات به استثنای کم و کیف با هم وحدت داشته باشند و از نظر کم و کیف هم در کم اختلاف داشته باشند و هم در کیف، یعنی هم در کلیت و جزئیت اختلاف داشته باشند و هم در ایجاب و سلب، این دو قضیه متناقضین می‌باشند. مانند «هر انسانی تعجب کننده است» و «بعض انسانها تعجب کنند نیستند».

و اگر در کیفی اختلاف داشته باشند، یعنی یکی موجب است و دیگر سالبه و در کم یعنی کلیت و جزئیت وحدت داشته باشند. این دو بر دو قسم است یا هر دو کلی هستند و یا هر دو جزئی.

اگر هر دو کلی هستند، این دو قضیه «متضادین» خوانده می‌شوند مانند «هر انسانی تعجب کننده است» و «هیچ انسانی تعجب کننده نیست».

و اگر در دو جزئی می‌باشند این دو قضیه را داخلین تحت التضاد، می‌خوانند مانند «بعض انسانها تعجب کننده هستند» و «بعض انسانها تعجب کننده نیستند».

و اگر دو قضیه در کم اختلاف داشته باشند یعنی یکی کلیه است و دیگری جزئیه ولی در کیف وحدت داشته باشند یعنی هر دو موجب یا هر دو سالبه باشند اینها را متداخلین می خوانند مانند «هر انسانی تعجب کننده است» و «بعضی انسانها تعجب کننده اند» و مانند «هیچ انسانی منقار ندارد» و «بعضی انسانها منقار ندارند».

البته معلوم است که شق پنجم، یعنی اینکه نه در کیف اختلاف داشته باشد و نه در کم فرض ندارد، زیرا فرض این است که درباره دو قضیه ای بحث می کنیم که از نظر موضوع و محمول و سایر جهات مثلا (زمان و مکان) وحدت دارند، چنین دو قضیه اگر از نظر کم و کیف هم وحدت داشته باشند یک قضیه اند، نه دو قضیه.

حکم قسم اول که نسبت میان دو قضیه تناقض است این است که اگر یکی از آنها صادق باشد دیگری قطعا کاذب است و اگر یکی کاذب باشد دیگری صادق است. یعنی محال است که هر دو صادق باشند و یا هر دو کاذب باشند. صدق چنین دو قضیه ای (که البته محال است) «اجتماع نقیضین» خوانده می شود. همچنانکه کذب هر دو (که آن نیز البته محال است) ارتفاع نقیضین نامیده می شود. این همان اصل معروفی است که به نام «اصل تناقض» نامیده شده و امروز زیاد مورد بحث است.

هگل در بعضی سخنان خود مدعی است که منطق خویش را (منطق دیالکتیک) بر اساس انکار اصل «امتناع جمع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین» بنا نهاده است و ما بعدا در درس های کلیات فلسفه درباره این مطلب بحث خواهیم کرد.

اما قسم دوم: حکمش این است که صدق هر یک مستلزم کذب دیگری است، اما کذب هیچ کدام مستلزم صدق دیگری نیست.

یعنی محال است که هر دو صادق باشد ولی محال نیست که هر دو کاذب باشند مثلاً اگر بگوئیم: «هر الف ب است» و باز بگوئیم «هیچ الفی ب نیست» محال است که هر دو قضیه صادق باشند یعنی هم هر الف، ب باشد و هم هیچ الفی ب نباشد. اما محال نیست که هر دو کاذب باشد یعنی نه هر الف ب باشد و نه هیچ الف ب نباشد بلکه بعضی الفها ب باشند و بعضی الفها ب نباشند.

اما قسم سوم: حکمش این است که کذب هر یک مستلزم صدق دیگری است اما صدق هیچ کدام مستلزم کذب دیگری نیست، یعنی محال است که هر دو کاذب باشند اما محال نیست که هر دو صادق باشند. مثلاً اگر بگوئیم: بعضی از الفها ب هستند و بعضی از الفها ب نیستند. مانعی ندارد که هر دو صادق باشند. اما محال است که هر دو کاذب باشند. زیرا اگر هر دو کاذب باشند. کذب جمله «بعضی الفها ب هستند» این است که هیچ الفی ب نباشد کذب «بعضی الفها ب هستند» این است که هیچ الفی ب باشد، و ما قبلاً در قسم دوم گفتیم که محال است دو قضیه متحد الموضوع و المحمول که هر دو کلی باشند و یکی موجب و دیگر سالبه باشد هر دو صادق باشند.

اما قسم چهارم: در این قسم که هر دو قضیه موجب و یا هر دو سالبه است، ولی یکی کلیه است و دیگری جزئی، توجه به یک نکته لازم است و وضع را روشن می‌کند و آن اینکه در قضایا - بر عکس مفردات - همواره جزئی اعم از کلیه است. در مفردات همواره کلی اعم از جزئی است، مثلاً انسان اعم از زید است. ولی در قضایا، قضیه بعضی الفها ب هستند اعم است از قضیه هر الف ب است زیرا اگر هر الف ب باشد قطعاً بعضی الفها ب هستند ولی اگر بعضی

الف‌ها ب باشند لازم نیست که همه الف‌ها ب باشند. صدق قضیه اعم مستلزم صدق اخص نیست اما صدق اخص مستلزم صدق قضیه اعم هست و کذب قضیه اخص مستلزم کذب قضیه اعم نیست اما کذب قضیه اعم مستلزم کذب قضیه اخص هست. پس اینها «متداخلین» می‌باشند اما به این نحو که همواره موارد قضیه کلیه داخل در موارد قضیه جزئیه است. یعنی هر جا که کلیه صادق باشد جزئیه هم صادق است، ولی ممکن است قضیه جزئیه در یک مورد صادق باشد و قضیه کلیه صادق نباشد.

با تامل در قضیه: هر الف ب است و قضیه بعضی الف‌ها ب هستند و همچنین با تامل در قضیه: هیچ الفی ب نیست، و قضیه بعضی الف‌ها ب نیستند مطلب روشن می‌شود.

---

پی نوشت ها:

1- اگر دو قضیه را با یکدیگر مقایسه کنیم یا این است که در موضوع یا محمول یا هر دو با یکدیگر شرکت دارند و یا شرکت ندارند. اگر اصلاً شرکت نداشته باشند مانند قضیه: «انسان حیوانی است تعجب کننده» و قضیه «آهن فلزی است که در حرارت منبسط می‌شود» که هیچ وجه مشترک میان این دو قضیه نیست، نسبتشان از قبیل تباین است، و اگر در موضوع فقط شرکت داشته باشند مانند «انسان تعجب کننده است» و «انسان صنعتگر است» نسبت میان آنها «تساوی» است و می‌توانیم آنها را «متماثلین» اصطلاح کنیم. همچنان که اگر فقط در محمول شرکت داشته باشند، مانند «انسان حیوانی است پستاندار» و «اسب حیوانی است پستاندار» واسطه میان آنها «تشابه» است و می‌توانیم آنها را به نام «متشابهین» بخوانیم.

ولی منطقیین در مناسبات قضایا توجهی به این موارد که دو قضیه در یک جزء اشتراک دارند یا در هیچ جزء اشتراک ندارند ننموده‌اند. توجه منطقیین در مناسبات قضایا تنها به اینجاست که دو قضیه هم در موضوع اشتراک دارند و هم در محمول و اختلافشان یا در «کم» است یعنی کلیت و جزئیت، و یا در «کیفیت» یعنی ایجاب و سلب، و یا در هر دو، اینگونه قضایا را متقابلین می‌خوانند، متقابلین به نوبه خود بر چند گونه‌اند. یا متناقضین‌اند، یا متضادین، و یا متداخلین و یا داخلین تحت التضاد.

## درس دهم : تناقض - عکس

در میان احکام قضایا، آن که از همه مهمتر است و در همه جا به کار می‌آید اصل تناقض است. ما قبلاً گفتیم که اگر دو قضیه از لحاظ موضوع و محمول وحدت داشته باشند، اما از لحاظ کم و کیف یعنی از لحاظ کلیت و جزئیت و ایجاب و سلب با یکدیگر اختلاف داشته باشند. رابطه این دو قضیه رابطه تناقض است و این دو قضیه را متناقضین می‌نامند.

و هم گفتیم که حکم متناقضین این است که از صدق هر یک کذب دیگری لازم می‌آید و از کذب هر یک صدق دیگری لازم می‌آید. به عبارت دیگر : هم اجتماع نقیضین و هم ارتفاع نقیضین محال است.

بنابر بیان فوق : موجه کلیه و سالبه جزئیه نقیض یکدیگرند و سالبه کلیه و موجه جزئیه نیز نقیض یکدیگرند.

در تناقض علاوه بر وحدت موضوع و محمول، چند وحدت دیگر هم شرط است :

وحدت در زمان، وحدت در مکان، وحدت در شرط، وحدت در اضافه، وحدت در جزء و کل، وحدت در قوه و فعل، که مجموعاً هشت وحدت می‌شود و در این دو بیت بیان شده‌اند.

در تناقض هشت وحدت شرط دادن وحدت موضوع و محمول و مکان وحدت شرط و اضافه، جزء و کل قوه و فعل است، در آخر زمان

پس اگر بگوئیم : انسان، خندان است، اسب خندان نیست تناقض نیست زیرا موضوعها وحدت ندارند و اگر بگوئیم انسان خندان است، انسان چهارپا نیست تناقض نیست، زیرا محمولها وحدت ندارند. اگر بگوئیم اگر کسوف رخ داده نماز آیات واجب است و اگر رخ نداده نماز آیات واجب نیست تناقض نیست زیرا

شرطها مختلفند. اگر بگوئیم انسان در روز نمی‌ترسد، انسان در شب می‌ترسد، تناقض نیست، زیرا زمان‌ها مختلفند. اگر بگوئیم وزن یک لیتر آب در روی زمین یک کیلو گرم است و در فضای بالا مثلاً نیم کیلو گرم است تناقضی نیست زیرا مکانها مختلفند، علم انسان متغیر است، علم خدا متغیر نیست تناقض نیست زیرا اضافه‌ها، یعنی مضاف الیه‌های دو موضوع مختلفند اگر بگوئیم: کل مساحت تهران 1600 کیلومتر مربع است و بخشی از مساحت تهران (مثلاً شرق تهران) 1600 کیلومتر مربع نیست، تناقض نیست زیرا از لحاظ جزء و کل مختلفند. اگر بگوئیم هر نوزاد انسان بالقوه مجتهد است، و بعضی از نوزادهای انسان بالفعل مجتهد نیستند، تناقض نیست زیرا از لحاظ قوه و فعلیت اختلاف است.

عین این شرائط در متضادین و داخلین تحت التضاد و متداخلین نیز هست، یعنی دو قضیه آنگاه متضادند و یا داخل تحت التضادند و یا متداخلند که وحدتهای مزبور را داشته باشند.

## اصل تناقض

از نظر قدما، اصل تناقض «ام القضايا» است یعنی نه تنها مسائل منطقی، بلکه قضایای تمام علوم، و تمام قضایائی که انسان آنها را استعمال می‌کند، ولو در عرفیات، مبنی بر این اصل است. این اصل زیر بنای همه اندیشه‌های انسان است. اگر خراب شود، همه اندیشه‌ها ویران می‌گردد، و اگر اصل امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین صحیح نباشد منطق ارسطویی بکلی بی اعتبار است.

اکنون بنیم نظر قدمات چیست؟ آیا می‌شود در این اصل تردید کرد یا نه؟ مقدمات باید بگوئیم که آنچه منطق اصطلاحاً آن را نقیض می‌خواند که می‌گوید: نقیض موجب کلیه سالبه جزئیه است و نقیض سالبه کلیه موجب جزئیه است به این معنی است که اینها «قائم مقام» نقیض می‌باشند و در حکم نقیض می‌باشند. نقیض واقعی هر چیز، رفع آن چیز است، یعنی دو چیزی که مفاد یکی عیناً رفع دیگری باشد نقیض یکدیگرند. علیهذا نقیض «کل انسان حیوان» که موجب کلیه است، «لیس کل حیوان انسان» است، و اگر می‌گوئیم «بعض الحیوان لیس بانسان» نقیض او است مقصود این است که در حکم نقیض است.

و همچنین نقیض «لا شیء من الانسان بحجر» که سالبه کلیه است «لیس لا شیء من الانسان بحجر» است، و اگر می‌گوئیم «بعض الانسان حجر» نقیض آن است به معنی این است که در حکم نقیض است.

حالا که نقیض واقعی هر قضیه را به دست آوردیم، می‌گوئیم که اندک توجه روشن می‌کند که محال است در آن واحد یک قضیه و نقیض آن هر دو صادق و یا هر دو کاذب باشند و این یک امر بدیهی است، آیا کسی که مثلاً مدعی است: اصل تناقض محال نیست، قبول می‌کند که خود این قضیه با نقیضش هر دو

صادق و یا هر دو کاذب باشند. یعنی هم اصل تناقض محال باشد و هم محال نباشد و یا نه اصل تناقض محال باشد و نه محال نباشد. بهتر است ما بیان قدما را درباره ام القضا یا بودن اصل امتناع اجتماع و ارتفاع تقيضین نقل کنیم تا مطلب بهتر روشن شود.

ما وقتی که درباره یک قضیه می‌اندیشیم، مثلاً هنگامی که درباره تناهی ابعاد عالم می‌اندیشیم یکی از سه حالت در ما پدید می‌آید

1 - شک می‌کنیم که آیا عالم متناهی است یا نه. یعنی دو قضیه در جلو ذهن ما خود نمائی می‌کند.

الف - عالم متناهی است. ب - عالم متناهی نیست.

این دو قضیه مانند دو کفه ترازو، متعادل در برابر هم در ذهن ما قرار می‌گیرند. نه قضیه اول می‌چربد و نه قضیه دوم، یعنی دو احتمال متساوی در مورد این دو قضیه داریم و نام این حالت ما شک است.

2 - گمان پیدا می‌کنیم به یکی از دو طرف، یعنی احتمال یک طرف می‌چربد مثلاً احتمال اینکه عالم متناهی باشد می‌چربد، و یا بر عکس، در آن صورت آن حالت رجحان ذهن خود را ظن یا گمان می‌نامیم.

3 - اینکه از دو طرف یک طرف به کلی منفی شود و به هیچ وجه احتمال داده نشود، و ذهن تنها به یک طرف تمایل قاطع داشته باشد نام این حالت را یقین می‌گذاریم.

ما در ابتدا که درباره مسائل نظری در مقابل مسائل بدیهی می‌اندیشیم شک می‌کنیم ولی وقتی که دلیل محکم پیدا کردیم یقین پیدا می‌کنیم، لا اقل برای ما گمان پیدا می‌شود.

مثلا در ابتداء اگر از یک دانش آموز پرسید آیا آهن، این فلز محکم اگر حرارت ببیند انبساط پیدا می‌کند یا نه؟ جوابی ندارد که بدهد، می‌گوید نمی‌دانم. مطلب برایش مشکوک است، اما بعد که دلائل تجربی برایش گفته شد یقین پیدا می‌کند که آهن در اثر حرارت انبساط پیدا می‌کند. همچنین است حالت یک دانش آموز در مسایل ریاضی. پس یقین به یک قضیه مستلزم نفی احتمال طرف مخالف است.

هرگز یقین به یک قضیه با احتمال مخالف سازگار نیست، همچنانکه ظن و گمان به یک قضیه مستلزم نفی احتمال مساوی طرف مخالف است و با احتمال مساوی ناسازگار است ولی البته با احتمال غیر مساوی سازگار نیست.

اکنون می‌گوئیم قطعی شدن و علمی شدن و حتی راجح شدن و مظنون شدن یک مطلب موقوف به این است که ذهن ما قبلا اصل امتناع تناقض را پذیرفته باشد.

اگر این اصل را نپذیرفته باشد، هیچ گاه ذهن ما از حالت شک خارج نمی‌شود.

یعنی در آن وقت هیچ مانعی نخواهد بود که آهن در اثر حرارت انبساط یابد و در همان حال آهن در اثر حرارت انبساط نیابد، زیرا جمع میان این دو علی الفرض محال نیست پس دو طرف قضیه برای ذهن ما علی السویه است پس یقین بهیچ وجه برای ذهن ما حاصل نمی‌شود. زیرا یقین آن وقت پیدا می‌شود که ذهن به یک طرف تمایل قاطع داشته باشد و طرف دیگر را بکلی نفی کند.

حقیقت این است که اصل امتناع جمع نقیضین و رفع نقیضین چیزی نیست که قابل مناقشه باشد، انسان وقتی که در سخن منکرین تامل می‌کند، می‌بیند آنان چیز دیگری را به این نام خوانده‌اند، و آن را انکار کرده‌اند.

## عکس

یکی دیگر از احکام قضایا عکس است. هر قضیه‌ای از قضایا اگر صادق باشد، دو عکس هم از آن صادق است: یکی عکس مستوی و دیگر عکس نقیض.

عکس مستوی این است که موضوع را به جای محمول، و محمول را به جای موضوع قرار دهیم، مثلاً آنجا که می‌گوئیم: انسان حیوان است عکس کرده و بگوئیم: حیوان انسان است، ولی عکس نقیض طور دیگر است و آن به دو نحو است: یکی این که هم موضوع و هم محمول را تبدیل به نقیضشان کنیم و آنگاه جایشان را عوض نمائیم مثلاً در قضیه انسان حیوان است بگوئیم لا حیوان لا انسان است.

نوع دیگر این است که نقیض محمول به جای موضوع، و خود موضوع به جای محمول قرار گیرد اما به شرط اختلاف در کیف، یعنی به شرط اختلاف در ایجاب و سلب، علیهذا عکس نقیض قضیه انسان حیوان این است که: لا حیوان انسان نیست.

مثالهایی که ما برای عکس مستوی و عکس نقیض ذکر کردیم هیچ کدام از قضایای محصوره نبوده زیرا قضیه محصور، چنانکه گفتیم باید مقرون باشد به بیان کمیت افراد پس باید کلماتی از قبیل «هر» یا «همه» یا «بعض» یا «پاره‌ای» که قبلاً گفتیم «سور» نامیده می‌شوند بر سر موضوع قضیه آمده باشد، مانند: هر انسانی حیوان است یا بعضی از حیوانها انسان هستند. و از طرف دیگر قضایای معتبر در علوم همان قضایای محصوره است پس لازم است اکنون با توجه به قضایای محصوره شرایط عکس مستوی و عکس نقیض را بیان کنیم:

عکس مستوی موجب کلیه، موجب جزئی است و همچنین عکس مستوی موجب جزئی موجب جزئی است.

مثلا عکس مستوی هر گردوئی گرد است این است که بعضی از گردها گردو هستند و عکس مستوی بعض از گردها گردویند، این است که بعضی از گردوها گردند.

عکس مستوی سالبه کلیه، سالبه کلیه است، مثلا عکس مستوی «هیچ عاقلی پر حرف نیست» این است که «هیچ پر حرفی عاقل نیست» اما سالبه جزئی عکس ندارد.

ولی عکس نقیض بنا بر تعریف اول از لحاظ ایجاب و سلب مانند عکس مستوی است، اما از جهت کلیت و جزئیت به خلاف عکس مستوی است. یعنی موجبات اینجا در حکم سوالب آنجا است و سوالب اینجا در حکم موجبات آنجا است. در آنجا عکس موجب کلیه و موجب جزئی، موجب جزئی است، در اینجا عکس سالبه کلیه و سالبه جزئی، سالبه جزئی است. در آنجا گفتیم که عکس سالبه کلیه سالبه کلیه است، در اینجا عکس موجب کلیه، موجب کلیه است. در آنجا گفتیم که سالبه جزئی عکس ندارد، در اینجا موجب جزئی عکس ندارد.

اما بنا بر تعریف دوم از لحاظ اصل و عکس از نظر ایجاب و سلب نیز با هم اختلاف دارند، یعنی عکس موجب کلیه سالبه کلیه است، و عکس سالبه کلیه موجب جزئی است و عکس سالبه جزئی سالبه جزئی است و موجب جزئی عکس ندارد. برای احتراز از تطویل به ذکر مثال نمی پردازیم<sup>(1)</sup>.

---

پی نوشت ها :

1- آنچه تا کنون درباره تقسیمات و احکام قضایا گفتیم هم در قضایای حملیه جاری است و هم در قضایای شرطیه. علیهذا اینکه ما مثالها را از قضایای حملیه انتخاب کردیم نباید منشا جمود

ذهن گردد. ولی قضایای شرطیه، اعم از متصله و منفصله، یک سلسله احکام خاص دارند که به «لوازم متصلات و منفصلات» معروف است و ما برای پرهیز از اطاله از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

## درس یازدهم: قیاس

مباحث قضایا مقدمه‌ای است برای مبحث «قیاس»، همچنانکه مباحث کلیات خمس مقدمه‌ای بود برای مبحث «معرف»

ما در درس دوم گفتیم که موضوع منطق «معرف» و «حجت» است بعدا خواهیم گفت که عمده‌ترین حجتها قیاس است. پس همه مباحث منطق در اطراف این معرف و قیاس دور می‌زند.

در یکی از درسها گفتیم که مساله تعریفات بطوری که بتوان اشیاء را تعریف تام و تمام کرد و به اصطلاح «حد تام» اشیاء را کشف کرد، از نظر فلاسفه امری دشوار و در برخی موارد ناممکن است، و لهذا منطقیین چندان توجهی به باب «معرف»، ندارند. علیهذا با توجه به اینکه موضوع منطق «معرف» و «حجت» است و با توجه به اینکه مباحث «معرف» کوتاه و ناچیز است و با توجه به اینکه عمده حجتها «قیاس» است معلوم می‌شود که محور منطق «قیاس» است.

## قیاس چیست؟

در تعریف قیاس گفته‌اند: قول مؤلف من قضایا بحیث یلزم عنه لذاته قول آخر، یعنی قیاس مجموعه‌ای فراهم آمده از چند قضیه است که بصورت یک واحد در آمده و به نحوی است که لازمه قبول آنها، قبول یک قضیه دیگر است. بعدا که درباره ارزش قیاس بحث می‌کنیم، فکر را به تفصیل تعریف خواهیم کرد، اینجا ناچاریم اشاره کنیم که: فکر عبارت است از نوعی عمل ذهن روی معلومات و اندوخته‌های قبلی برای دستیابی به یک نتیجه و تبدیل یک مجهول به یک معلوم. بنا بر این از تعریفی که برای قیاس کردیم معلوم شد که قیاس خود نوعی فکر است.

فکر اعم است از اینکه در مورد تصورات باشد و یا در مورد تصدیقات، و در مورد تصدیقات هم فکر به سه نحو می‌تواند صورت گیرد که یکی از آن سه صورت قیاس است پس فکر اعم از قیاس است. به علاوه «فکر» به عمل ذهن از آن جهت که نوعی کار و فعالیت است اطلاق می‌شود. اما قیاس به محتوای فکر که عبارت است از چند قضیه با نظم و ارتباط خاص اطلاع می‌گردد.

اقسام حجت: حجت به نوبه خود بر سه قسم است، یعنی آنجا که می‌خواهیم از قضیه یا قضایائی معلومه، به قضیه‌ای مجهول دست بیابیم سیر ذهن ما به سه گونه ممکن است:

- 1 - از جزئی به جزئی و بعبارت بهتر از متباین به متباین. در اینحال سیر ذهن ما افقی خواهد بود. یعنی از نقطه‌ای به نقطه هم سطح آن عبور می‌کند.
- 2 - از جزئی به کلی، و به عبارت بهتر از خاص به عام، در این حال سیر ذهن ما صعودی است یعنی از کوچکتر و محدودتر به بزرگتر و عالی‌تر سیر می‌کند و بعبارت دیگر از «مشمول» به «شامل» عبور می‌کند.

3 - از کلی به جزئی و به عبارت بهتر از عام به خاص، در این حال سیر ذهن ما «نزولی» است یعنی از بزرگتر و عالی‌تر به کوچکتر و محدودتر سیر می‌کند و به عبارت دیگر «از شامل» و در بر گیرنده به «مشمول» و در بر گرفته شده منتقل می‌شود.

منطقیین سیر از جزئی به جزئی و از متباین به متباین را «تمثیل» می‌نامند و فقها و اصولیین آن را قیاس می‌خوانند. (اینکه معروف است ابو حنیفه در فقه «قیاس» را بکار می‌برد، مقصود تمثیل منطقی است) سیر از جزئی به کلی را منطقیین «استقراء» می‌خوانند و سیر از کلی به جزئی در اصطلاح منطقیین و فلاسفه به نام «قیاس» خوانده می‌شود<sup>(1)</sup> از مجموع آنچه تا کنون گفته شد چند چیز معلوم شد :

1 - اکتساب معلومات یا از طریق مشاهده مستقیم است که ذهن عملی انجام نمی‌دهد صرفاً فرآورده‌های حواس را تحویل می‌گیرد و یا از طریف تفکر بر روی مکتسبات قبلی است که ذهن بنوعی عمل و فعالیت می‌کند. منطق به قسم اول کاری ندارد، کار منطق این است که قوانین درست عمل کردن ذهن را در حین تفکر بدست دهد.

2 - ذهن تنها در صورتی قادر به تفکر است (اعم از تفکر صحیح یا تفکر غلط) که چند معلوم در اختیار داشته باشد، یعنی ذهن با داشتن یک معلوم قادر به عمل تفکر (ولو تفکر غلط) نیست، ذهن حتی در مورد «تمثیل» نیز بیش از یک معلوم را دخالت می‌دهد.

3 - معلومات قبلی آنگاه زمینه را برای تفکر و سیر ذهن (ولو تفکر غلط) فراهم می‌کند که با یکدیگر بیگانه محض نبوده باشند.

اگر هزارها معلومات در ذهن ما اندوخته شود که میان آنها «جامع» یا «حد مشترک» در کار نباشد محال است که از آنها اندیشه جدیدی زاده شود. اکنون می‌گوئیم لزوم تعدد معلومات و همچنین لزوم وجود جامع و حد مشترک میان معلومات، زمینه را برای عمل تفکر فراهم می‌کند و اگر هر یک از این دو شرط نباشد ذهن قادر به حرکت و انتقال نیست ولو به صورت غلط. اما یک سلسله شرایط دیگر هست که آن شرایط «شرایط صحیح حرکت کردن فکر» است یعنی بدون این شرایط هم ممکن است ذهن حرکت فکری انجام دهد، ولی غلط انجام می‌دهد و غلط نتیجه‌گیری می‌کند. منطق این شرایط را بیان می‌کند که ذهن در حین حرکت فکری به غلط و اشتباه نیفتد<sup>(2)</sup>.

---

پی نوشت ها :

1- اینجا جای یک پرسش است و آن این که قسم چهارمی هم فرض می‌شود، و آن سیر از کلی به کلی است، پس اگر ذهن از کلی به کلی سیر کرد چه نامی باید به او داد و اعتبارش چیست؟ پاسخ این است که دو کلی یا متباینند و یا متساوی و یا عام و خاص مطلق و یا عام و خاص من وجه. از این چار قسم، قسم اول داخل در تمقیل است زیرا همانطوری که اشاره کردیم تمثیل اختصاص به جزئی ندارد، انتقال از جزئی به جزئی از آن جهت تمثیل خوانده می‌شود که انتقال از متباین به متباین است علیهذا اگر دو کلی عام و خاص مطلقند اگر سیر ذهن از خاص به عام باشد داخل استقراء است و اگر از عام به خاص باشد داخل در قیاس است.

پس باقی می‌ماند آنجا که دو کلی متساوی باشند یا عام و خاص من وجه اکنون می‌گوئیم اگر دو کلی مساوی باشند داخل در باب قیاسند و اگر عام و خاص من وجه باشند داخل در تمثیلند.

2- اینجا، جای یک پرسش هست و آن ایت است که بنا بر آنچه گذشت کسب معلومات ما یا از طریق مشاهده مستقیم است یا از طریق تفکر، و تفکر ما از نوع قیاس است و یا تمثیل و یا استقراء، پس تکلیف تجربه چه می‌شود؟ تجربه داخل در کدام یک از اینها است؟ پاسخ این است که تجربه از نوع تفکر قیاسی است به کمک مشاهده، ولی قیاسی که آنجا تشکیل می‌شود همانطوری که اکابر منطقین گفته‌اند قیاسی خفی است که اذهان خود بخود انجام می‌دهند و ما در فرصتی دیگر درباره

آن بحث خواهیم کرد. کسانی از نویسندگان جدید که پنداشته‌اند تجربه از نوع استقراء است اشتباه کرده‌اند.

## درس دوازدهم : اقسام قیاس

قیاس در یک تقسیم اساسی، منقسم می‌گردد به دو قسم : اقترانی و استثنائی. قبلاً گفتیم که هر قیاسی مشتمل بر لا اقل دو قضیه است، یعنی از یک قضیه قیاس تشکیل نمی‌شود و عبارت دیگر یک قضیه هیچ گاه مولد نیست. و نیز گفتیم دو قضیه آنگاه قیاس تشکیل می‌دهند و مولد می‌گردند که با نتیجه مورد نظر بیگانه نبوده باشند همانطوری که فرزند وارث پدر و مادر است و هسته اصلی او از آنها بیرون آمده است همین طور است نتیجه نسبت به مقدمتین. چیزی که هست نتیجه گاهی به صورت پراکنده در مقدمتین موجود است یعنی هر جزء (موضوع و یا محمول در حملیه و مقدم یا تالی در شرطیه) در یک مقدمه قرار گرفته است، و گاهی یک جا در مقدمتین قرار گرفته است. اگر بصورت پراکنده در مقدمتین قرار گیرد «قیاس اقترانی» نامیده می‌شود و اگر یکجا در مقدمتین قرار گیرد «قیاس استثنائی» نامیده می‌شود. اگر بگوئیم :

آهن فلز است (صغرا)

هر فلزی در حرارت منبسط می‌شود. (کبرا)

پس آهن در حرارت منبسط می‌شود (نتیجه).

در اینجا سه قضیه داریم : قضیه اول و دوم را «مقدمتین» و قضیه سوم را «نتیجه» می‌خوانیم. نتیجه به نوبه خود از دو جزء اصلی ترکیب شده است : موضوع و محمول.

موضوع نتیجه را اصطلاحاً «اصغر» می‌نامند و محمول آن را «اکبر» می‌خوانند و چنانکه می‌بینیم اصغر در یک مقدمه قیاس سابق الذکر قرار دارد و اکبر در مقدمه دیگر آن.

مقدمه‌ای که مشتمل بر اصغر است، اصطلاحاً «صغری» قیاس نامیده می‌شود  
و مقدمه‌ای که مشتمل بر اکبر است، اصطلاحاً «کبری» قیاس نامیده می‌شود  
ولی اگر قیاس به نحوی باشد که «نتیجه» یک جا در متقدمین قرار گیرد، با  
این تفاوت که با کلمه‌ای از قبیل «اگر» «هر زمان» و یا «لیکن» یا «اما» توأم  
است مثلاً ممکن است چنین بگوئیم :  
اگر آهن فلز باشد در حرارت منبسط می‌شود.  
لکن آهن فلز است.  
پس در حرارت منبسط می‌گردد.  
قضیه سوم که نتیجه است یک جا در مقدمه اول قرار دارد و به اصطلاح مقدمه  
اول، یک قضیه شرطیه است و نتیجه قیاس، «مقدم» آن شرطیه است.

## قیاس استثنائی

بحث خود را از قیاس استثنائی شروع می‌کنیم: مقدمه اول قیاس استثنائی همواره یک قضیه شرطیه است، خواه متصله و خواه منفصله و مقدمه دوم یک استثناء است. استثناء بطور کلی به چهار نحو ممکن است صورت گیرد، زیرا ممکن است مقدم استثناء شود و ممکن است تالی استثناء شود. و در هر صورت یا این است که به صورت مثبت استثناء می‌شود و یا به صورت منفی مجموعاً چهار صورت می‌شود:

1 - وضع (اثبات) مقدم

2 - رفع (نفی) مقدم.

3 - وضع تالی.

4 - رفع تالی.<sup>(1)</sup>

## قیاس اقترانی

چنانکه دانستیم در قیاس اقترانی، نتیجه در مقدمتین پراکنده است، مقدمه‌ای که مشتمل بر اصغر است، صغرا نامیده می‌شود و مقدمه‌ای که مشتمل بر اکبر است کبرا خوانده می‌شود و البته همانطوری که قبلا اشاره شد، خود مقدمتین که مولد نتیجه هستند نمی‌توانند نسبت به یکدیگر بیگانه باشند، وجود یک «رابط» یا «حد مشترک» ضرورت دارد. و نقش اساسی به عهده «حد مشترک» است یعنی حد مشترک است که اصغر و اکبر را به یکدیگر پیوند می‌دهد. این رابط و حد مشترک، اصطلاحاً «حد وسط» نامیده می‌شود. مثلاً در قیاس ذیل:

آهن فلز است.

فلز در حرارت منبسط می‌شود.

پس آهن در حرارت منبسط می‌شود.

«فلز» نقش رابط و حد وسط و یا حد مشترک را دارد. حد وسط یا حد مشترک ضرورتاً باید در صغرا و کبرا تکرار شود، یعنی هم باید در صغرا وجود داشته باشد و هم در کبرا، و چنانکه می‌بینیم مجموعاً صغرا و کبرا از سه رکن تشکیل می‌شوند که اینها را «حدود قیاس» می‌نامند.

1 - حد اصغر.

2 - حد اکبر.

3 - حد وسط یا حد مشترک.

حد وسط؛ رابطه و پیوند اکبر به اصغر است، و هم او است که در هر دو مقدمه وجود دارد و سبب می‌شود که مقدمتین با یکدیگر بیگانه نباشند.

اکنون می‌گوئیم قیاس اقترانی به اعتبار نحوه قرار گرفتن حد وسط در صغرا و کبرا چهار صورت و شکل مختلف پیدا می‌کند که به شکلهای چهار گانه معروف است.

### شکل اول

اگر حد وسط محمول در صغرا و موضوع در کبرا قرار گیرد شکل اول است. مثلاً اگر بگوئیم: «هر مسلمانی معتقد به قرآن است و هر معتقد به قرآن اصل تساوس نژادها را که قرآن تایید کرده است قبول دارد؛ پس هر مسلمانی اصل تساوی نژادها را قبول دارد» شکل اول است، زیرا حد وسط (معتقد به قرآن) محمول در صغرا و موضوع در کبرا است، و این طبیعی‌ترین شکلهای قیاس اقترانی است. شکل اول بدیهی الانتاج است، یعنی اگر دو مقدمه صادق باشند و شکل آنها نیز شکل اول باشد، صادق بودن نتیجه بدیهی است. و بعرات دیگر: اگر ما علم به مقدمتین داشته باشیم و شکل مقدمتین از نشر منطقی شکل اول باشد، علم به نتیجه قهری و قطعی است. علیهذا نیازی نیست که برای منتج بودن شکل اول اقامه برهان بشود. بر خلاف سه شکل دیگر که منتج بودن آنها به حکم برهان اثبات شده است.

### شرایط شکل اول:

شکل اول به نوبه خود شرایطی دارد. اینکه گفتیم شکل اول بدیهی الانتاج است به معنی این است که با فرض رعایت شرایط، بدیهی الانتاج است. شرایط شکل اول دو تا است:

- الف - موجب بودن صغرا - پس اگر صغرا سالبه باشد قیاس ما منتج نیست.
- ب - کلی بودن کبرا - پس اگر کبرا جزئیه باش قیاس ما منتج نیست.

علیهذا اگر گفته شود، انسان فلز نیست و هر فلزی در حرارت منبسط می‌شود، قیاس عقیم است و مولد نیست. زیرا قیاس ما شکل اول است و صغرای قیاس سالبه است در حالی که باید موجه باشد. همچنین اگر بگوئیم: انسان حیوان است، بعضی حیوانات نشخوار کننده‌اند باز هم قیاس ما عقیم است، زیرا شکل اول است و کبرا جزئی است و حال آنکه کبرا برای شکل اول باید کلیه باشد.

### شکل دوم

اگر حد وسط در هر دو مقدمه محمول واقع شود شکل دوم است. اگر بگوئیم «هر مسلمانی معتقد به قرآن است؛ هر کس آتش را تقدیس کند معتقد به قرآن نیست پس هیچ مسلمانی آتش را تقدیس نمی‌کند شکل دوم است.

شکل دوم بدیهی نیست، به حکم برهان اثبات شده که با رعایت شرایطی که ذیلا ذکر می‌کنیم منتج است. از ذکر برهان مزبور صرف نظر می‌کنیم و به شرایط آن می‌پردازیم.

شرایط شکل دوم:

شرایط شکل دوم دو چیز است.

الف - اختلاف مقدمتین (صغرا و کبرا) در کیفیت، یعنی «ایجاب و سلب»

ب - کلیت کبرا:

علیهذا اگر دو مقدمه موجه یا سالبه باشد و یا اگر کبرا جزئی باشد قیاس ما منتج نیست مثلاً:

هر انسانی حیوان است؛ و هر اسبی حیوان است. منتج نیست زیرا هر دو مقدمه موجه است و باید یکی موجه و دیگر سالبه باشد و همچنین، هیچ

انسانی علفخوار نیست، و هیچ کبوتری علفخوار نیست منتج نیست، زیرا هر دو مقدمه سالبه است، و همچنین: هر انسانی حیوان است؛ و بعضی از اجسام حیوان نیست: عقیم است زیرا کبری قیاس جزئی است و باید کلیه باشد.

### شکل سوم و شکل چهارم

شکل سوم و شرایط آن:

اگر حد وسط موضوع در هر دو مقدمه باشد شکل سوم است <sup>(2)</sup> شرایط شکل سوم عبارت است از:

الف - موجب بودن صغرا.

ب - کلیت یکی از دو مقدمه.

علیهذا قیاس ذیل، هیچ انسانی نشخوار کننده نیست، هر انسانی نویسنده است، عقیم است، زیرا صغرا سالبه است. و همچنین بعضی از انسانها عالمنند و بعضی از انسانها عادلند عقیم است، زیرا هر دو مقدمه جزئی است و لازم است یکی از دو مقدمه کلی باشد.

شکل چهارم و شرایط آن :

شکل چهارم آن است که حد وسط موضوع در صغرا و محمول در کبرا باشد، و این دورترین اشکال از ذهن است. ارسطو که مدون منطق است این شکل را (شاید به علت دوری آن از ذهن) در منطق خویش نیاورده است، بعدها منطقیین اضافه کرده‌اند. شرایط این شکل یکنواخت نیست، یعنی به دو صورت می‌تواند باشد به این نحو که :

1 - هر دو مقدمه موجب باشد.

2 - صغرا کلیه باشد.

و یا به این نحو که :

1 - مقدمتین در ایجاب و سلب اختلاف داشته باشند.

2 - یکی از دو مقدمه کلیه باشد.

برای احتراز از تطویل از ذکر مثالهای منتج و عقیم خودداری می‌کنیم زیرا هدف ما بیان اصول و کلیات منطق است، نه درس منطق. در اینجا خوب است دو بیت معروفی را که چهار شکل را تعریف کرده، برای بهتر به خاطر ماندن آنها ذکر کنیم.

اوسط اگر حمل یافت در بر صغرا      وضع به کبرا گرفت شکل نخستین

و بـ \_\_\_\_\_ از      شـ \_\_\_\_\_ مار

حمل به هر دو دوم، وضع به هر      رابع اشکال را عکس نخستین

دو سـ \_\_\_\_\_ وم      شـ \_\_\_\_\_ مار

هم خوب است بیت معروف دیگری که شرائط اشکال چهار گانه را با علائم رمز، یعنی با حروف بیان کرده است برای ضبط نقل کنیم.

مغکب اول خین کب ثانی و مغ      سوم در چهارم مین کغ، یاخین

ک \_\_\_\_\_ این

شرط دادن

علائم رمزی باین شرح است :

م موجب بودن

غ صغرا

ک کلیت

ب کبرا

خ اختلاف مقدماتین در ایجاب و سلب

بین مقدماتین

این احدی المقدماتین (یکی از دو مقدمه)

---

پی نوشت ها :

- 1- اکنون ببینیم اگر پرسش شود که آیا قیاس در همه صور، یعنی خواه مقدمه اولش متصله باشد و خواه منفصله، و خواه استثناء متوجه مقدم باشد و یا متوجه تالی، و خواه اثبات کند مقدم و یا تالی را و خواه نفی، آیا در همه این صور منتج است؟ و یا تنها در برخی از این صور منتج است. پاسخ این است که فقط در برخی از صور منتج است به تفصیلی که اینجا گنجایش ذکر ندارد.
- 2- مثل اینکه بگوئیم هر انسانی فطرتا علم دوست است، هر انسانی فطرتا عدالتخواه است، پس بعضی علم دوستان عدالتخواهند.

## درس سیزدهم : ارزش قیاس

(3) (1)

از جمله مسائلی که لازم است ضمن کلیات منطق بیان شود ارزش منطق است و چون غالب تردید و انکارها در مورد ارزش منطق درباره ارزش قیاس بوده است ما آن را تحت عنوان ارزش قیاس بحث می‌کنیم و به همین دلیل این بحث را که مربوط به فائده منطق است و طبق معمول باید در اول کار بدان توجه شود ما پس از بحث قیاس قرار دادیم.

قیاس چنانکه قبلاً دانستیم، نوعی عمل است اما عمل ذهن، قیاس نوعی خاص تفکر و سیر ذهن از معلوم به مجهول برای تبدیل آن به معلوم است. بدیهی است که قیاس خود جزء منطق نیست، همچنان که جزء هیچ علم دیگر نیست، زیرا «عمل» است نه «علم» (اما عمل ذهن) داخل در موضوع منطق است، زیرا قیاس یکی از انواع حجت است و حجت یکی از دو موضوع منطق است. آنچه جزء منطق است و بنام باب قیاس خوانده می‌شود قواعد مربوط به قیاس است که قیاس باید چنین و چنان و دارای فلان شرایط باشد. همچنان که بدن انسان است جزء هیچ علمی نیست، بلکه مسائل علمی مربوط به بدن انسان است که جزء علم فیزیولوژی یا پزشکی است.

دو نوع ارزش

ارزش منطق از دو نظر مورد بحث صاحب نظران قرار گرفته است :

1 - از نظر صحت 2 - از نظر افاده :

برخی اساساً قواعد منطق را پوچ و غلط و نادرست دانسته‌اند. برخی دیگر گفته‌اند غلط نیست اما مفید فایده‌ای هم نیست، دانستن و ندانستن آنها علی

السویه است، آن فائده‌ای که برای منطق ذکر شده یعنی، «آلت» بودن و «ابزار علوم» بودن و بالاخره نگهداری ذهن از غلط بر آن مترتب نمی‌شود پس صرف وقت در آن بیهوده است.

هم در جهان اسلام و هم در جهان اروپا، بسیار کسان ارزش منطق را یا از نظر صحت و یا از نظر مفید بودن نفی کرده‌اند.

در جهان اسلام در میان عرفا، متکلمین، محدثین از این کسان می‌بینیم از آن میان از ابو سعید ابو الخیر، سیرافی، ابن تیمیه جلال الدین سیوطی، امین استرآبادی باید نام برد. عرفا بطور کلی «پای استدلالیان را چوبین می‌دانند» آنچه از ابو سعید ابو الخیر معروف است ایراد «دور» است که بر شکل او وارد کرده و بو علی به آن جواب داده است (ما بعدا آن را نقد و تحلیل خواهیم کرد) سیرافی هر چند شهرت بیشترش به علم نحو است اما متکلم هم هست. ابو حیان توحیدی در کتاب «الامتناع و الموائنه» مباحثه عالمانه او را بامتی ابن یونس فیلسوف مسیحی در مجلس دیو ابن الفرات درباره ارزش منطق نقل کرده است و محمد ابو زهره در کتاب «ابن تیمیه» آن را باز گو نموده است. خود ابن تیمیه که از فقها و محدثین بزرگ اهل تسنن و پیشوای اصلی وهابیه به شمار می‌رود کتابی دارد به نام «الرد علی المنطق» که چاپ شده است.

جلال الدین سیوطی نیز کتابی دارد به نام «صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام» که در رد علم منطق و علم کلام نوشته است. امین استرآبادی که از علمای بزرگ شیعه و راس اخباریین شیعه و معاصر با اوایل صفویه است، کتابی دارد به نام «فوائد المدینه» در فصل یازدهم و دوازدهم آن کتاب بحثی دارد درباره بی فائده بودن منطق.

در جهان اروپا نیز گروه زیادی بر منطق ارسطو هجوم برده‌اند، از نظر بعضی این منطق آنچنان منسوخ است که هیئت بطلمیوسی، اما صاحب نظران می‌دانند که منطق ارسطو بر خلاف هیئت بطلمیوسی مقاومت کرده و نه تنها هنوز هم طرفدارانی دارد، مخالفان نیز اعتراف دارند که لا اقل قسمتی از آن درست است. منطق ریاضی جدید علیرغم ادعای بعضی از طرفداران آن متمم و مکمل منطق ارسطویی و امتداد آن است نه فسخ‌کننده آن، ایرادهائی که منطقیون ریاضی بر منطق ارسطویی گرفته‌اند فرضاً از طرف خود ارسطو به آن ایرادها توجهی نشده باشد، سالها قبل از این منطقیون، از طرف شارحان و مکملان اصیل منطق ارسطویی مانند ابن سینا بدانها توجه شده و رفع نقص شده است.

در جهان اروپا افرادی که در مبارزه با منطق ارسطویی شاخص شمرده می‌شوند زیادند و از آنها: فرنسیس بیکن، دکارت، پوانکاره، استوارت مین و در عصر ما برتراند راسل را باید نام رد.

ما در اینجا ناچاریم قبل از آنکه به طرح ایرادها و اشکالها و جواب آنها بپردازیم، بحثی را که معمولاً در ابتدا طرح می‌کنند و ما عمداً تاخیر انداختیم طرح نمائیم، و آن تعریف فکر است. از آن جهت لازم است تعریف و ماهیت فکر روشن شود که قیاس خود نوعی تفکر است، و گفتیم که عمدتاً بحثهای طرفداران یا مخالفان منطق ارسطویی درباره ارزش قیاس است و در واقع درباره ارزش این نوع تفکر است. مخالفان برای این نوع تفکر صحیح ارزشی قائل نیستند، و طرفداران مدعی هستند که نه تنها تفکر قیاسی با ارزش است، بلکه هر نوع تفکر دیگر، ولو به صورت پنهان و نا آگاه مبتنی بر تفکر قیاسی است.

## تعریف فکر

فکر یکی از اعمال ذهنی بشر و شگف انگیزترین آنها است. ذهن، اعمال چندی انجام می‌دهد، ما در اینجا فهرست وار آنها را بیان می‌کنیم تا عمل فکر کردن روشن شود و تعریف فکر مفهوم مشخصی در ذهن ما بیاید.

1 - اول عمل ذهن تصویر پذیری از دنیای خارج است. ذهن از راه حواس با اشیاء خارجی ارتباط پیدا می‌کند و صورتهائی از آنها نزد خود گرد می‌آورد. حالت ذهن از لحاظ این عمل حالت یک دوربین عکاسی است که صورتها را بر روی یک فیلم منعکس می‌کند. فرض کنید ما تاکنون به اصفهان نرفته بودیم و برای اولین بار رفتیم و بناهای تاریخی آنجا را مشاهده کردیم، از مشاهده آنها یک سلسله تصویرها در ذهن ما نقش می‌بندد. ذهن ما در این کار خود صرفاً «منفعل» است یعنی عمل ذهن از این نظر صرفاً «قبول» و «پذیرش» است.

2 - پس از آنکه از راه حواس، صورتهائی در حافظ خود گرد آورده‌ایم، ذهن ما بیکار نمی‌نشیند، یعنی کارش صرفاً انبار کردن صورتها نیست، بلکه صورتهای نگهداری شده را به مناسبتیهائی از قرارگاه پنهان ذهن به صفحه آشکار خود ظاهر می‌نماید نام این عمل یادآوری است، یادآوری بی حساب نیست، گوئی خاطرات ذهن ما مانند حلقه‌های زنجیر به یکدیگر بسته شده‌اند، یک حلقه که بیرون کشیده می‌شود پشت سرش حلقه دیگر، و پشت سر آن، حلقه دیگر ظاهر می‌شود و به اصطلاح علماء روانشناسی، معانی یکدیگر را «تداعی» می‌کند. شنیده‌اید که می‌گویند: الکلام یجر الکلام، سخن از سخن بشکافد، این همان تداعی معانی و تسلسل خواطر است.

پس ذهن ما علاوه بر صورت گیری و نقش پذیری که صرفاً «انفعال» است و علاوه بر حفظ و گرد آوری، از «فعالیت» هم برخوردار است، و آن این است که

صور جمع شده را طبق یک سلسله قوانین معین که در روانشناسی بیان شده است به یاد می‌آورم. عمل «تداعی معانی» روی صورت‌های موجود جمع شده صورت می‌گیرد بدون آنکه دخل و تصرفی و کم و زیادی صورت گیرد.

3 - عمل سوم ذهن تجزیه و ترکیب است. ذهن علاوه بر دو عمل فوق یک کار دیگر هم انجام می‌دهد و آن اینکه یک صورت خاص را که از خارج گرفته تجزیه می‌کند، یعنی آن را به چند جز تقسیم و تحلیل می‌کند، در صورتی که در خارج به هیچ وجه تجزیه‌ای وجود نداشته است. تجزیه‌های ذهن چند گونه است. گاهی یک صورت را به چند صورت تجزیه می‌کند، و گاهی یک صورت را به چند معنی تجزیه می‌کند. تجزیه یک صورت به چند صورت، مانند اینکه یک اندام که دارای مجموعی از اجزاء است، ذهن در ظرفیت خود آن اجزاء را از یکدیگر جدا می‌کند و احیاناً با چیز دیگر پیوند می‌زند. تجزیه یک صورت به چند معنی مثل آنجا که خط را می‌خواهد تعریف کند که به کمیت متصل دارای یک بعد، تعریف می‌کند یعنی اهمیت خط را به سه جزء تحلیل می‌کند: کمیت، اتصال، بعد واحد. و حال آنکه در خارج سه چیز وجود ندارد، و گاهی هم ترکیب می‌کند، آنهم انواعی دارد، یک نوع آن این که چند صورت را با یکدیگر پیوند می‌دهد مثل اینکه اسبی با چهره انسان تصویر می‌کند. سر و کار فیلسوف با تجزیه و تحلیل و ترکیب معانی است، سر و کار شاعر یا نقاش با تجزیه و ترکیب صورتها است.

4 - تجرید و تعمیم. عمل دیگر ذهن این است که صورتهای ذهنی جزئی را که بوسیله حواس دریافت کرده است، تجرید می‌کند یعنی چند چیز را که در خارج همیشه با هم اند، و ذهن هم آنها را با یکدیگر دریافت کرده، از یکدیگر تفکیک می‌کند. مثلاً عدد را همواره در یک معدود و همراه یک شیء مادی

دریافت می‌کند، ولی بعد آن را تجرید و تفکیک می‌کند. بطوری که اعداد را مجزا از معدود تصور می‌نماید. از عمل تجرید بالاتر عمل تعمیم است.

تعمیم یعنی اینکه ذهن صورتهای دریافت شده جزئی را در داخل خود بصورت مفاهیم کلی در می‌آورد مثلاً از راه حواس، افرادی از قبیل زید و عمرو و احمد و حسن و محمود را می‌بیند ولی بعداً ذهن از اینها همه یک مفهوم کلی و عام می‌سازد به نام «انسان».

بدیهی است که ذهن هیچگاه انسان کلی را بوسیله یکی از حواس ادراک نمی‌کند بلکه پس از ادراک انسانهای جزئی یعنی حسن و محمود و احمد، یکی صورت عام و کلی از همه آنها بدست می‌دهد.

ذهن در عمل تجزیه و ترکیب، و همچنین در عمل تجرید و تعمیم روی فرآورده‌های حواس دخل و تصرف می‌کند، گاهی به صورت تجزیه و ترکیب و گاهی بصورت تجرید و تعمیم.

5 - عمل پنجم ذهن همان است که مقصود اصلی ما بیان آن است، یعنی تفکر و استدلال که عبارت است از مربوط کردن چند امر معلوم و دانسته برای کشف یک امر مجهول و ندانسته. در حقیقت فکر کردن نوعی ازدواج و تولد و تناسل در میان اندیشه‌هاست. به عبارت دیگر: تفکر نوعی سرمایه گذاری اندیشه است برای تحصیل سود و اضافه کردن بر سرمایه اصلی، عمل تفکر خود نوعی ترکیب است اما ترکیب زاینده و منتج بر خلاف ترکیب‌های شاعرانه و خیالبافانه که عقیم و نازا است.

این مسئله است که باید در بار ارزش قیاس مورد بحث قرار گیرد که آیا واقعاً ذهن ما قادر است از طریق ترکیب و مزدوج ساختن معلومات خویش به معلوم جدیدی دست بیابد و مجهولی را از این راه تبدیل به معلوم کند یا خیر،

بلکه یگانه راه کسب معلومات و تبدیل مجهول به معلوم آن است که از طریق ارتباط مستقیم با دنیای خارج بر سرمایه معلومات خویش بیفزاید، از طریق مربوط کردن معلومات را درون ذهن نمی‌توان به معلوم جدیدی دست‌یافت. اختلاف نظر تجربیون و حسیون از یک طرف، و عقلیون و قیاسیون از طرف دیگر در همین نکته است. از نظر تجربیون راه منحصر برای کسب معلومات جدید تماس مستقیم با اشیاء از طریق حواس است. پس یگانه راه صحیح تحقیق در اشیاء «تجربه» است. ولی عقلیون و قیاسیون مدعی هستند که تجربه یکی از راههای است. از طریق مربوط کردن معلومات قبلی نیز می‌توان به یک سلسله معلومات جدید دست‌یافت، مربوط کردن معلومات برای ست‌یافتن به معلومات دیگر همان است که از آنها به «حد» و «قیاس» یا «برهان» تعبیر می‌شود.

منطق ارسطویی، ضمن اینکه تجربه را معتبر می‌داند و آنرا یکی از مبادی و مقدمات شش‌گانه قیاس می‌شمارد، ضوابط و قواعد قیاس را که عبارت است از بکار بردن معلومات برای کشف مجهولات و تبدیل آنها به معلومات، بیان می‌کند. بدیهی است که اگر راه تحصیل معلومات منحصر باشد به تماس مستقیم با اشیاء مجهوله و هرگز معلومات نتواند وسیله کشف مجهولات قرار گیرد، منطق ارسطویی بلا موضوع و بی معنی خواهد بود.

ما در اینجا یک مثال ساده‌ای را که معمولاً برای ذهن دانش‌آموزان به صورت یک «معما» می‌آورند از نظر منطقی تجزیه و تحلیل می‌کنیم تا معلوم گردد چگونه گاهی ذهن از طریق پله قرار دادن معلومات خود به مجهولی دست می‌یابد.

فرض کنید: پنج کلاه وجود دارد که سه تای آن سفید است و دو تا قرمز. سه نفر به ترتیب روی پله‌های نردبانی نشسته‌اند و طبعا آنکه بر پله سوم است دو نفر دیگر را می‌بیند و آنکه در پله دوم است تنها نفر پله اول را می‌بیند و نفر سوم هیچکدام از آن دو را نمی‌بیند و نفر اول و دوم مجاز نیستند که پست‌سر خود نگاه کنند. در حالی که چشمهای آنها را می‌بندند بر سر هر یک از آنها یکی از آن کلاهها را می‌گذارند و دو کلاه دیگر را مخفی می‌کنند و آنگاه چشم آنها را باز می‌کنند و از هر یک از آنها می‌پرسند که کلاهی که بر سر تو است چه رنگ است نفر سوم که بر پله سوم است پس از نگاهی که به کلاههای دو نفر دیگر می‌کند فکر می‌کند و می‌گوید من نمی‌دانم. نفر پله دوم پس از نگاهی به کلاه نفر اول که در پله اول است کشف می‌کند که کلاه خودش چه رنگ است و می‌گوید که کلاه من سفید است. نفر اول که بر پله اول است فوراً می‌گوید: کلاه من قرمز است.

اکنون باید بگویم نفر اول و دوم با چه استدلال ذهنی - که جز از نوع قیاس نمی‌تواند باشد - بدون آنکه کلاه سر خود را مشاهده کند، رنگ کلاه خود را کشف کردند، و چرا نفر سوم نتوانست رنگ کلاه خود را کشف کند؟

علت اینکه نفر سوم نتوانست رنگ کلاه خود را کشف بکند این است که رنگ کلاههای نفر اول و دوم برای او دلیل هیچ چیز نبود، زیرا یکی سفید بود و دیگری قرمز پس غیر از آن دو کلاه سه کلاه دیگر وجود دارد که یکی از آنها قرمز است و دو تا سفید و کلاه او می‌تواند سفید باشد و می‌تواند قرمز باشد لهذا او گفت من نمی‌دانم. تنها در صورتی او می‌توانست رنگ کلاه خود را کشف کند که کلاههای دو نفر دیگر هر دو قرمز می‌بود، در این صورت او می‌توانست فوراً بگوید کلاه من سفید است زیرا اگر کلاه آن دو نفر را می‌دید که قرمز است،

چون می دانست که دو کلاه قرمز بیشتر وجود ندارد، حکم می کرد که کلاه من سفید است ولی چون کلاه یکی از آن دو نفر قرمز بود و کلاه دیگری سفید بود، نتوانست رنگ کلاه خود را کشف کند. ولی نفر دوم همی که از نفر سوم شنید که گفت من نمی دانیم، دانست که کلاه خودش و کلاه نفر او هر دو تا قرمز نیست، و الا نفر سوم نمی گفت من نمی دانم. بلکه می دانست که رنگ کلاه خودش چیست، پس یا باید کلاه او و نفر اول هر دو سفید باشد و یا یکی سفید و یکی قرمز، و چون دید که کلاه نفر اول قرمز است، کشف کرد که کلاه خودش سفید است. یعنی از علم به اینکه هر دو کلاه قرمز نیست (این علم از گفته نفر سوم پیدا شد) و علم به اینکه کلاه نفر اول قرمز است، کشف کرد که کلاه خودش سفید است.

و علت اینکه نفر اول توانست کشف کند که رنگ کلاه خودش قرمز است این است که از گفته نفر سوم علم حاصل کرد که کلاه خودش و کلاه نفر دوم هر دو قرمز نیست و از گفته نفر دوم که گفت کلاه من سفید است علم حاصل کرد که کلاه خودش سفید نیست، زیرا اگر سفید می بود نفر دوم نمی توانست رنگ کلاه خودش را کشف کند، از این دو علم، برایش کشف شد که کلاه خودش قرمز است.

این مثال اگر چه یک معمای دانش آموزانه است، ولی مثال خوبی است برای اینکه ذهن در مواردی بدون دخالت مشاهده، صرفاً با عمل قیاس و تجزیه و تحلیل ذهنی به کشف مجهولی نائل می آید. در واقع در این موارد ذهن، قیاس تشکیل می دهد و به نتیجه می رسد. انسان اگر دقت کند می بیند در این موارد ذهن تنها یک قیاس تشکیل نمی دهد بلکه قیاسهای متعدد تشکیل می دهد، ولی آنچنان سریع تشکیل می دهد و نتیجه می گیرد که انسان کمتر متوجه می شود که ذهن چه اعمال زیادی انجام داده است. دانستین قواعد منطقی قیاس از همین

جهت مفید است که راه صحیح قیاس به کار بردن را بدانند، و دچار اشتباه که زیاد هم رخ می دهد نشود.

طرز قیاسهائی که نفر دوم تشکیل می دهد و رنگ کلاه خود را کشف می کند این است :

اگر رنگ کلاه من و کلاه نفر اول هر دو قرمز می بود نفر سوم نمی گفت نمی دانم، لکن او گفت من نمی دانم، پس رنگ کلاه من و کلاه نفر اول هر دو قرمز نیست. (قیاسی است استثنائی و نتیجه اش تا اینجا این است که کلاه نفر اول و دوم قرمز نیست).

حالا که رنگ کلاه من و رنگ کلاه اول هر دو قرمز نیست، یا هر دو سفید است و یا یکی سفید است و دیگری قرمز، اما هر دو سفید نیست، زیرا می بینیم که کلاه نفر اول قرمز است، پس یکی سفید است و دیگری قرمز است. از طرفی، یا کلاه من سفید است و کلاه نفر اول قرمز است و یا کلاه نفر اول سفید است و کلاه من قرمز است، لکن کلاه نفر اول قرمز است، پس کلاه من سفید است.

اما قیاسات ذهنی که نفر اول تشکیل می دهد : اگر کلاه من و کلاه نفر دوم هر دو قرمز بود نفر سوم نمی گفت نمی دانم، لکن گفت نمی دانم، پس کلاه من و کلاه نفر دوم هر دو قرمز نیست (قیاس استثنائی).

حالا که هر دو قرمز نیست یا هر دو سفید است و یا یکی سفید است و دیگری قرمز لکن هر دو سفید نیست. زیرا اگر هر دو سفید بود نفر دوم نمی توانست کشف کند که کلاه خودش سفید است، پس یکی قرمز است و یکی سفید (ایضا قیاس استثنائی).

حالا که یکی سفید است و یکی قرمز، یا کلاه من سفید است و کلاه نفر دوم قرمز، و یا کلاه نفر اول قرمز است و کلاه من سفید، لکن اگر کلاه من سفید می بود نفر دوم نمی توانست، کشف کند که کلاه خودش سفید است، پس کلاه من سفید نیست، پس کلاه من قرمز است.

در یکی از سه قیاسی که نفر دوم بکار برده است، مشاهده یکی از مقدمات است، ولی در هیچ یک از قیاسات نفر اول مشاهده دخالت ندارد.

---

بی نوشت ها :

1 - قیاس چیزی است که در بسیاری از علوم به کار می رود، علوم تجربی نیز خالی از قیاس نیستند، بلکه بنابر تحقیق دقیق منطقیون نظیر بو علی و خواجه نصیر الدین طوسی و غیرهم، در هر تجربه ای یک قیاس نهفته است. و ما در پاورقی های جلد دوم اصول فلسفه در این باره بحث کرده ایم، و از این رو اگر قیاس فاقد ارزش و اعتبار باشد همه علوم، و نه تنها علمی که قیاس را به صورت آشکار در استدالات خود بکار می برند، بی اعتبار خواهند بود، البته آنچه در درجه اول بی اعتبار خواهد بود فلسفه است، زیرا فلسفه از هر علم و فن دیگر قیاسی تر است. منطق نیز بی اعتبار خواهد بود، از دو جهت : یکی اینکه منطق نیز در استدالات خود از قیاس استفاده می کند دیگر اینکه بیشتر قواعد منطق بطور مستقیم و یا غیر مستقیم مربوط است به «چگونه بایستی قیاس» و اگر قیاس فاقد ارزش و اعتبار باشد اکثر قواعد منطق بلا موضوع است.

## درس چهاردهم : ارزش قیاس

(2)

### مفید یا غیر مفید بودن منطق

گفتیم کسانی که ارزش منطق ارسطویی را نفی کرده‌اند، یا فائده‌اش را نفی کرده‌اند و یا صحتش را، ما نخست به منشاء مفید بودن منطق می‌پردازیم ایرادهائی که از این راه وارد کرده‌اند عبارت است از :

1 - اگر منطق مفید بود می‌بایست علماء و فلاسفه‌ای که مجهز به این منطق بوده‌اند اشتباه نکنند و خودشان هم یکدیگر اختلاف نداشته باشند و حال آنکه می‌بینیم همه آنها اشتباهات فراوان کرده‌اند و به علاوه آراء متضاد و متناقضی داشته‌اند.

پاسخ این است که اولاً منطق عهده‌دار صحت صورت و شکل قیاس است نه بیشتر، منشا خطای بشر ممکن است مواد اولیه‌ای باشد که قضایا از آنها تشکیل می‌شود و ممکن است آن مواد اولیه درست باشد و منشا خطا نوعی مغالطه باشد که در شکل و نظم و ساختمان فکر به کنار رفته است.

منطق - همانطوری که از تعریفش که در درسهای اول گفتیم پیدا است - ضامن درستی فکر از نظر دوم است، اما از نظر اول هیچ قاعده و اصلی نیست که صحت فکر را تضمین کند. تنها ضامن، مراقبت و دقت‌شخص فکر کننده است. مثلاً ممکن است از یک سلسله قضایای حسی یا تجربی قیاساتی تشکیل شود اما آن تجربه‌ها به عللی ناقص و غیر یقینی باشد و خلاف آنها ثابت بشود. این جهت بر عهده منطق ارسطویی که آن را به همین لحاظ منطق صورت می‌نامند نیست، آنچه بر عهده این منطق است این است که این قضایا را به

صورت صحیحی ترتیب دهد که از نظر سوء ترتیب منشاء غلط و اشتباه نگردد. ثانیا مجهز بودن به منطق کافی نیست که شخص، حتی از لحاظ صورت قیاس نیز، اشتباه نکند، آنچه ضامن حفظ از اشتباه است به کار بستن دقیق آن است. همچنان که مجهز بودن به علم پزشکی برای حفظ الصحه یا معالجه کافی نیست، به کار بردن آن لازم است. اشتباهات منطقی علمای مجهز به منطق به علت نوعی شتابزدگی و تسامح در بکار بستن اصول منطقی است.

2 - می‌گویند منطق ابزار علوم است. اما منطق ارسطویی به هیچ وجه ابزار خوبی نیست، یعنی مجهز بودن به این منطق به هیچ وجه بر معلومات انسان نمی‌افزاید. هرگز منطق ارسطویی نمی‌تواند مجهولات طبیعت را بر ما معلوم سازد. ما اگر بخواهیم ابزاری داشته باشیم که واقعا ابزار باشد و ما را به کشفیات جدید نائل سازد آن ابزار «تجربه» و «استقراء» و مطالعه مستقیم طبیعت است نه منطق و قیاس. در دوره جدید که منطق ارسطو به عنوان یک ابزار طرد شد و به جای آن از ابزار استقراء و تجربه استفاده شد موفقیت‌های پی در پی و حیرت انگیز حاصل گردید.

کسانی که این ایراد را ذکر کرده‌اند و در واقع این مغالطه را آورده‌اند چند اشتباه کرده‌اند. گمان کرده - و یا چنین وانمود کرده‌اند - که معنی اینکه منطق ابزار علوم است این است که «ابزار تحصیل علوم» است یعنی کار علم منطق این است که برای ما اطلاعات و علمی فراهم می‌کند و به عبارت دیگر گمان کرده‌اند که منطق برای فکر بشر نظیر تیشه است برای هیزم شکن که مواد را جمع و تحصیل می‌کند و حال آنکه منطق صرفا «آلت‌سنجش» است یعنی درست و نادرست را باز می‌نماید، آن هم آلت‌سنجش صورت و شکل فکر، نه ماده و مصالح فکر، لهذا آن را به شاقول و طراز بنا تشبیه کرده‌اند. بنا وقتی که دیواری را بالا می‌برد

عمودی آن را با شاقول و افقی بودن را با طراز تشخیص می‌دهد. شاقول و طراز نه ابزار تحصیل آجر و خاک و آهک و سیمان و غیره می‌باشند و نه وسیله سنجش درستی و نادرستی این مصالح که فی المثل سالمند یا ناسالم و معیوب. وسیله تحصیل مواد فکری همانهاست که قبلاً گفتیم یعنی قیاس، استقراء، تمثیل، و چنانکه قبلاً اشاره کردیم اینها هیچ کدام جزء منطق نیستند. منطق قواعد اینها را بیان می‌کند و ارزش شان را تایید می‌نماید.

اینجا ممکن است گفته شود که کسانی که منکر منطق ارسطویی به عنوان ابزار تحصیل علم شده‌اند مقصودشان انکار ارزش قیاس است و همچنانکه قبلاً گفته شد اگر مسائل منطق، قواعد مربوط به قیاس است پس هر چند خود منطق ارسطویی ابزار سنجش است نه ابزار تحصیل، ولی ابزار سنجش قیاس است و قیاس را به عنوان یگانه ابزار تحصیل علوم می‌شناسد، اما قیاس به دلایل خاصی که بعداً خواهیم گفت هیچگونه کارآئی در تحصیل علم جدید ندارد، یگانه ابزار کسب و تحصیل علم تجربه و استقراء است.

این بیان بهترین توجیه سخن معترضین است ولی همچنان که قبلاً گفتیم منطق ارسطو قیاس را یگانه ابزار کسب تحصیل علوم نمی‌داند بلکه یکی از ابزارها می‌شناسد، همچنانکه در درس پیش گفتیم و در درسهای آینده نیز روشن‌تر خواهد شد. ابزار کسب و تحصیل بودن قیاس غیر قابل انکار است.

از نظر طرفداران قیاس ارزش قیاس ارزش تعیینی است، یعنی قیاس در حوزه خود نتیجه جدید بار می‌آورد آنهم به صورت تعیینی.

ارزش تمثیل ارزش ظنی است و ارزش استقراء اگر کامل باشد یقینی است و اگر ناقص باشد ظنی است. و اما تجربه که غالباً آن را با استقراء اشتباه می‌کنند ارزش یقینی دارد. هر تجربه متضمن قیاسی است. تجربه از مقدمات قیاسهای

آشکار است و خود متضمن قیاسی پنهان است. تجربه همچنان که بوعلی در شفا تصریح کرده است <sup>(1)</sup> آمیخته‌ای است از عمل حس و مشاهده مستقیم و عمل فکر که از نوع قیاس است نه از نوع استقراء و یا تمثیل، نوع چهارمی هم علیرغم ادعای منطقیون ریاضی وجود ندارد.

منطق ارسطویی ارزش تجربه را به هیچ وجه منکر نیست تجربه که متضمن نوعی قیاس است، مانند خود قیاس گرچه جزء منطق نیست ولی منطق ارسطویی بر اساس ارزش تجربه بنا شده است. همه منطقیین تصریح کرده‌اند که تجربه جزء مباده یقینی است و یکی از مباده شش گانه برهان است. <sup>(2)</sup>

موفقیت علماء جدید مولود طرز منطق ارسطویی نبود، مولود حسن انتخاب روش استقرائی به جای روش قیاسی و روش تجربی (که آمیخته‌ای است از روش حسی، استقرائی و روش قیاسی خالص) در شناخت طبیعت بوده، آنچه موجب رکود کار علمای پیشین شده است این بود که در شناخت طبیعت نیز مانند مسائل ماوراء الطبیعی از روش قیاسی خالص استفاده می‌کردند نه روش قدما، طرد روش استقرائی و تجربی به پیروی از منطق ارسطویی بود، نه روش متاخران طرد منطق ارسطویی است. زیرا منطق ارسطویی یگانه روش صحیح را در همه علوم، روشی قیاسی نمی‌داند تا رو آوردن به روش استقرائی و تجربی طرد منطق ارسطویی به شمار آید. <sup>(3)</sup>

3 - در منطق ارسطویی ارزش عمده از آن قیاس است، و قیاس از دو مقدمه تشکیل می‌گردد، مثلاً قیاس اقترانی از صغرا و کبرا تشکیل می‌شود. قیاس مفید فائده‌ای نیست، زیرا اگر مقدمتین قیاس معلوم باشد نتیجه خود به خود معلوم است و اگر مقدمتین مجهول باشد نتیجه مجهول است پس فائده قیاس چیست؟ جواب این است که صرف معلوم بودن مقدمتین کافی نیست برای معلوم بودن

نتیجه، نتیجه آنگاه معلوم می‌گردد که مقدمتین «اقتران» پیدا کنند اقتران که مولد نتیجه است نظیر آمیزش جنسی نر و ماده است که بدون آمیزش، فرزند پدید نمی‌آید. چیزی که هست اگر اقتران به طرز صحیحی صورت گیرد نتیجه درست است و اگر به طرز ناصحیحی صورت گیرد نتیجه غلط بدست می‌آید، کار منطق این است که اقتران صحیح را از اقتران ناصحیحی باز نماید.

4 - در قیاس اگر مقدمتین درست باشد نتیجه درست است، و اگر مقدمتین غلط باشد نتیجه خواه ناخواه غلط است، پس این منطق نمی‌تواند تاثیری در تصحیح خطاها داشته باشد زیرا درست و نادرست بودن نتیجه صرفاً تابع درست و نادرست بودن مقدمتین است و نه چیز دیگر.

جواب این است که ممکن است مقدمتین صد در صد درست باشد اما نتیجه به واسطه غلط بودن شکل و نادرست بودن اقتران غلط باشد. منطق جلو اینگونه خطاها را نمی‌گیرد. این ایراد نیز مانند ایراد پیش از این، از عدم توجه به نقش صورت و شکل و ساختمان فکر در درست و نادرست بودن نتیجه پیدا شده است. ایراد سوم و چهارم همانها است که از کلمات دکارت فرانسوی استفاده می‌شود.<sup>(4)</sup>

5 - حداکثر هنر منطق این است که جلو خطای ذهن را در صورت قیاس بگیرد. اما منطق ضابطه و قاعده‌ای برای جلوگیری از خطا در ماده قیاس ندارد. پس منطق، فرضاً بتواند از نظر صورت قیاس به ما اطمینان بدهد، قادر نیست که از نظر ماده قیاس ما را مطمئن سازد، پس راه خطا باز است و منطق بی‌فایده. درست مثل این است که در فصل زمستان خانه‌ای دو در داشته باشیم و ما فقط یک در را ببندیم. بدیهی است که با باز بودن در دیگر سرما همچنان خواهد آمد و بستن یک در به کلی بی‌فائده است.

این ایراد همان است که سیرافی نحوی متکلم به متی بن یونس گرفت و امین استر آبادی در فوائد المدینه آن را به خوبی تشریح کرده است.

جواب این است که جلوگیری از خطای در صورت قیاس، خود یک فائده نسبی است. جلوگیری از خطای در ماده قیاس هر چند با قواعد و ضوابط منطقی میسر نیست ولی با دقت و مراقبت زیاد می‌توان نسبت به آن مطمئن شد. پس با مراقبت کامل در مواد قیاسات و با رعایت قواعد منطق در صورت قیاسات، می‌توان از وقوع در خطا مطمئن گشت. تشبیه راه یافتن خطا از طریق صورت و ماده به راه یافتن سرما از دو در، به نوبه خود یک مغالطه است، زیرا هر یک از دو در به تنهایی می‌تواند به قدر دو در هوای اطاق را سرد کند یعنی هوای اطاق را تقریباً همسطح هوای فضای مجاور قرار دهد پس بستن یک در فائده ندارد، ولی محال است که خطاهای صورت از راه ماده راه یابند و یا خطاهای ماده از راه صورت وارد گردند. پس فرضاً ما به هیچ وجه قادر به جلوگیری از خطاهای ماده نباشیم، از راه جلوگیری خطاهای صورت، از یک فائده نسبی بهره‌مند می‌گردیم.

---

پی نوشت ها :

- 1- رجوع شود به کتاب برهان از منطق الشفاء، چاپ مصر
- 2- رجوع شود به کتاب برهان از منطق صفحات 95 - 97 - 223، 331
- 3- این نکته نیز ناگفته نماند که رو آوردن به روش تجربی و خارج شدن از انحصار قیاسی قرن‌ها قبل از دوره جدید به وسیله مسلمین آغاز گشت و به وسیله علماء اروپا تکمیل شده. پیشروان روش تجربی نظیر را جر بیکن که سه چهار قرن قبل از فرنسیس بیکن این راه را پیش گرفت به اعتراف خودش مدیون معلمان مسلمان اندلسی خودش است. نکته دیگر اینکه علماء جدید اولین بار که به روش تجربی رو کردند از افراط به تفریط گرائیدند. گمان کردند که جز استقراء و تجربه راهی برای کسب و تحصیل معلومات نیست یعنی راه قیاس را به کلی نفی کردند ولی بعد از دو سه قرن روشن شد که هر یک از قیاس و استقراء و تجربه (که به قول ابن سینا مخلوطی است از این

دو) در جای خود مفید و لازم است و آنچه مهم است شناخت موارد استفاده از اینها است. اینجا است که علمی بسیار مفید به وجود آمد به نام «متودولوژی» یا «روش شناسی» که محل استفاده هر یک از این روشها را روشن می‌کند این علم هنوز مراحل اولیه خود را طی می‌کند.

4- رجوع شود به سیر حکمت در اروپا جلد اول ص 138 و 163

## درس پانزدهم : ارزش قیاس

(3)

در درس پیش ایرادهائی که بر مفید بودن منطق ارسطوئی گرفته‌اند ذکر کردیم. اکنون ایرادهائی که بر درستی آن گرفته و آن را پوچ و باطل و غلط دانسته‌اند به ترتیب ذکر می‌کنیم. البته یاد آوری می‌کنیم که در اینجا هر چند لازم می‌دانیم اکثریت قریب به اتفاق آن ایرادها را، برای روشن شدن ذهن دانشجویان عزیز که از هم اکنون بدانند چه حملاتی به منطق ارسطوئی شده است ذکر نمائیم، اما در اینجا فقط به پاسخ بعضی از آنها مبادرت می‌کنیم زیرا پاسخ بعضی دیگر نیازمند به دانستن فلسفه است ناچار در فلسفه باید به سراغ آنها برویم.

1 - ارزش منطق بسته به ارزش قیاس است، زیرا قواعد درست قیاس کردن را بیان می‌کند، عمده قیاسات قیاس اقترانی است، و در قیاسات اقترانی که به چهار شکل صورت می‌گیرد، عمده شکل اول است زیرا سه شکل دیگر متکی به این شکل می‌باشند، شکل اول که پایه اولی و رکن رکن منطق است دور است و باطل پس علم منطق از اساس باطل است.

بیان مطلب این است هنگامی که در شکل اول مثلا می‌گوئیم :

هر انسان حیوان است (صغری)

هر حیوان جسم است (کبری)

پس انسان جسم است (نتیجه)

قضیه «هر انسان جسم است» به حکم اینکه مولود و نتیجه دو قضیه دیگر است، زمانی معلوم ما خواهد شد که قبلا به هر دو مقدمه، از آن جمله کبری، علم پیدا کرده باشیم. به عبارت دیگر : علم به نتیجه موقوف است بر علم به

کبری، از طرف دیگر: قضیه کبری به حکم اینکه یک قضیه کلیه است آنگاه معلوم ما خواهد شد که قبلا هر یک از جزئیات آن معلوم شده باشد، پس قضیه «هر حیوان جسم است» آنگاه برای ما معلوم و محقق خواهد شد که قبلا انواع حیوانات و از آن جمله انسان را شناخته و علم پیدا کرده باشیم که جسم است، پس علم به کبری (هر حیوان جسم است) موقوف است بر علم به نتیجه.

پس علم به نتیجه موقوف است بر علم به کبری و علم به کبری موقوف است بر علم به نتیجه، و این خود دور صریح است. این ایراد همان است که بنا به نقل نامه دانشوران<sup>(1)</sup> ابو سعید ابو الخیر بر ابو علی سینا هنگام ملاقاتشان در نیشابور ایراد کرد و بو علی بدان پاسخ گفت: نظر به اینکه پاسخ بو علی مختصر و خلاصه است و ممکن است برای افرادی مفهوم نباشد ما با توضیح بیشتر و با اضافاتی پاسخ می‌دهیم سپس عین پاسخ بو علی را ذکر می‌کنیم. پاسخ ما این است:

اولا خود این استدلال قیاسی است به شکل اول، زیرا خلاصه‌اش این است.

شکل اول دور است.

و دور باطل است.

پس شکل اول باطل است.

از طرف دیگر چون شکل اول باطل است، به حکم یک قیاس که هر مبتنی بر باطلی باطل است، همه اشکال قیاسی دیگر هم که مبتنی بر شکل اول است باطل است.

چنانکه می‌بینیم استدلال ابو سعید بر بطلان شکل اول قیاسی است از نوع شکل اول.

اکنون می‌گوئیم اگر شکل اول باطل باشد استدلال خود ابو سعید هم که به شکل اول بر می‌گردد باطل است. ابو سعید خواسته با شکل اول شکل اول را باطل کند و این خلف است.

«ثانیا» این نظر که علم به کبرای کلی موقوف است به علم به جزئیات آن، باید شکافته شود که منظور این است که علم به کبری موقوف است به علم تفصیلی به جزئیات آن، یعنی باید اول یک یک جزئیات را استقراء کرد تا علم به کلی حاصل شود، اصل نظر درست نیست زیرا راه علم به یک کلی منحصر به استقراء جزئیات نیست بعضی کلیات را ما ابتداء و بدون سابقه تجربی و استقرائی علم داریم، مثل علم به اینکه دور محال است و بعضی کلیات را از راه تجربه افراد معدودی از جزئیات به دست می‌آوریم و هیچ ضرورتی ندارد که سایر موارد را تجربه کنیم مانند علم پزشک به خاصیت دوا و جریان حال بیمار. وقتی یک کلی از راه تجربه چند مورد معدود به دست آمد با یک قیاس به سایر موارد تعمیم داده می‌شود.

اما اگر منظور این است که علم به کبری علم اجمالی به همه جزئیات و از آن جمله نتیجه است و به اصطلاح علم به نتیجه در علم به کبری منطوقی است، مطلب درستی است ولی آنچه در نتیجه مطلوب است و قیاس به خاطر آن تشکیل می‌شود علم تفصیلی به نتیجه است نه علم بسیط اجمالی و انطوائی، پس در واقع در هر قیاسی علم تفصیلی به نتیجه موقوف است به علم اجمالی و انطوائی به نتیجه در ضمن کبری، و این مانعی ندارد و دور نیست زیرا دو گونه علم است.

پاسخی که بو علی به ابو سعید داد همین بود که علم به نتیجه در نتیجه تفصیلی است و علم به نتیجه در ضمن کبری اجمالی و انطوائی است و اینها دو گونه علمند.

2 - هر قیاس یا تکرار معلوم است و یا مصادره به مطلوب، زیرا آنگاه که قیاس تشکیل داده می‌گوئیم:

هر انسان حیوان است.

و هر حیوان جسم است.

پس هر انسان جسم است.

یا این است که در ضمن قضیه «هر حیوان جسم است» (کبری) می‌دانیم که انسان نیز که یکی از انواع حیوانات است جسم است، یا نمی‌دانیم؟ اگر می‌دانیم پس نتیجه قبلا در کبری معلوم بود. و بار دیگر تکرار شده است پس نتیجه تکرار همان چیزی است که در کبری معلوم است و چیز جدیدی نیست، و اگر مجهول است پس ما خودش را که هنوز مجهول است دلیل بر خودش دانسته در ضمن کبری قرار داده‌ایم و این مصادره بر مطلوب است یعنی شک شیء مجهول خودش دلیل بر خودش واقع شده است.

این ایراد از استوارت میل فیلسوف معروف انگلیسی است که در قرن هیجدهم میلادی می‌زیسته است.<sup>(1)</sup>

چنانکه می‌بینیم این استدلال حاوی مطلب تازه‌ای نیست، با ایراد ابو سعید ابو الخیر ریشه مشترک دارد و آن اینکه علم به کبری آنگاه حاصل است که قبلا علم به نتیجه (از راه استقراء) حاصل شده باشد.

پاسخش همان است که قبلا گفتیم. اینکه می‌گوید آیا نتیجه در ضمن کبری معلوم است یا مجهول؟ پاسخش همان است که بو علی به ابو سعید داد که نتیجه

معلوم است اجمالا، و مجهول است تفصیلا، لہذا تکرار معلوم لازم می‌آید و نه مصادره به مطلوب.

3 - منطق ارسطویی منطق قیاسی است، و اساس قیاس بر این است که سیر فکری ذهن همواره «نزولی» و از بالا به پائین است، یعنی انتقال ذهن از کلی به جزئی است، در گذشته چنین تصور می‌شد که ذهن ابتداء کلیات را درک می‌کند و بوسیله کلیات به درک جزئیات نائل می‌شود.

اما تحقیقات اخیر نشان داده که کار، کاملاً بر عکس است. سیر ذهن همواره صعودی و از جزئی به کلی است. علیهذا روش قیاسی از نظر مطالعات دقیق علم النفسی جدید روی ذهن و فعالیت‌های ذهن، محکوم و مطرود است. به عبارت دیگر، تفکر قیاسی به اساس است و یگانه راه تفکر، استقراء است.

این اشکال بیان عالمانه مطلبی است که ضمن اشکالات گذشته گفته می‌شد. پاسخ این است که محصور ساختن حرکت ذهن به حرکت صعودی به هیچ وجه صحیح نیست. زیرا اولاً چنانکه مکرر گفته‌ایم خود تجربه و نتیجه‌گیری علمی از امور تجربی بهترین گواه است که ذهن هم سیر صعودی دارد هم سیر نزولی. زیرا ذهن از آزمایش در چندین مورد یک قاعده کلی استنباط می‌کند و به این وسیله سیر صعودی می‌کند.

سپس در سایر موارد همین قاعده کلی را بصورت قیاسی تعمیم می‌دهد و سیر نزولی و قیاسی می‌نماید.

بعلاوه همه اصول قطعی ذهن انسان تجربی و حسی نیستند حکم ذهن به اینکه دور باطل است و یا یک جسم در آن واحد در دو مکان مختلف محال است وجود داشته باشد، و دهها امثال اینها که حکم مورد نظر امتناع یا ضرورت است. به هیچ وجه نمی‌تواند حسی، استقرائی یا تجربی بوده باشد.

عجبا خود این استدلال که می‌گوید قیاس انتقال از کلی به جزئی است و انتقال از کلی به جزئی، غلط و ناممکن است، یک استدلال قیاسی است و از نوع سیر نزولی است. چگونه استدلال کننده می‌خواهد با قیاس که علی‌الفرض در نظر او باطل است قیاس را ابطال کند؟! اگر قیاس باطل است این قیاس هم باطل است پس دلیلی بر بطلان قیاس وجود ندارد.

4 - منطق ارسطویی چنین فرض کرده که همواره رابطه دو چیز در یک قضیه بصورت «اندراج» است لهذا قیاس را منحصر کرده بر استثنائی و اقترانی و قیاس اقترانی را منحصر کرده به چهار شکل معروف و حال آنکه نوعی رابطه دیگری غیر از رابطه اندراج وجود دارد و آن رابطه «تساوی» یا «اکبریت» یا «اصغریت» است که در ریاضیات به کار برده می‌شود. مثل اینکه می‌گوئیم:

زاویه الف مساوی است با زاویه ب.

و زاویه ب مساوی است با زاویه ج.

پس زاویه الف مساوی است با زاویه ج.

این قیاس با هیچ یک از شکلهای چهار گانه منطق منطبق نیست، زیرا حد وسط تکرار نشده است.

در قضیه اول محمول عبارت است از مفهوم «مساوی» و در قضیه دوم موضوع عبارت است از «زاویه» نه «مساوی» و در عین حال این قیاس منتج است.

این ایراد را منطقیون ریاضی جدید مانند برتراند راسل و غیره ذکر کرده‌اند.

پاسخ این است که منطقیین - لا اصل منطقیین اسلامی - این قیاس را شناخته‌اند و آن را قیاس مساوات نام نهاده‌اند ولی آنها معتقدند که قیاس

مساوات در واقع چند قیاس اقترانی است که رابطه‌ها همه «اندراجی» می‌شوند  
تفصیل مطلب را از کتب منطق مانند اشارات و غیره باید جستجو کرد.

5 - این منطق از نظر صورت نیز ناقص است، زیرا میان قضایای حملیه  
واقعی «هر انسان دارای قلب است» که در قوه این است که گفته شود «اگر  
چیزی وجود یابد و انسان باشد ضرورتاً باید قلب داشته باشد» فرق نگذاشته  
است و این فرق نگذاشتن منشاء اشتباهات عظیم در ماوراء الطبیعه شده است.  
پاسخ این است که منطقیین اسلامی کاملاً به این نکته توجه داشته‌اند و فرق  
گذاشته‌اند و با توجه به آن فرق، شرائط قیاس را ذکر کرده‌اند و این بحث چون  
دامنه دراز دارد ما در اینجا از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

6 - منطق ارسطوئی بر اساس مفاهیم و کلیات ذهن نهاده شده است در  
صورتی که مفهوم کلی حقیقت ندارد. تمام تصورات ذهن جزئی است و کلی یک  
لفظ خالی بیش نیست.

این ایراد نیز از استورات میل است. این نظریه بنام نومینالیسم معروف است.  
پاسخ این نظریه در فلسفه بخوبی داده شده است.

7 - منطق ارسطوئی بر اساس «هویت» است که می‌پندارد همواره هر چیز  
خودش است از این رو مفاهیم در این منطق ثابت و جامع و بی‌حرکتند. در  
صورتی که اصل حاکم بر واقعیتهای و مفاهیمی، حرکت است که عین دگرگونی  
یعنی تبدیل شدن شیء به غیر خود است. لهذا این منطق با واقعیت تطبیق  
نمی‌کند.

یگانه منطق صحیح آن است که مفاهیم را تحرک ببخشد و از اصل هویت  
دوری جوید و آن منطق دیالکتیک است.

این ایراد را پیروان منطق هگل خصوصا پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک ذکر کرده‌اند و ما در جلد اول و دوم اصول فلسفه در این باره بحث کرده‌ایم. تحقیق در آن نیز از عهده این درسها بیرون است.

8 - این منطق بر اصل امتناع تناقض بنا شده است، و حال آنکه اصل تناقض مهمترین اصل حاکم بر واقعیت و ذهن است.

پاسخ این ایراد نیز در جلد اول و دوم اصول فلسفه داده شده است در یکی از درسهای گذشته نیز درباره آن گفتگو خواهیم کرد.

---

پی نوشت ها :

1- رجوع شود به المنطق الصوری علی سامی النشار صفحات 21 - 22 و سیر حکمت در اروپا جلد سوم، ضمن شرح حال و فلسفه استوارت میل و منطق صوری دکتر محمد خوانساری جلد دوم، .

## درس شانزدهم : صناعات خمس

در درسهای گذشته، مکرر درباره مواد قیاسها بحث کردیم مثلاً در قیاس :

سقراط انسان است.

هر انسانی فانی است.

پس سقراط فانی است.

دو قضیه صغری و کبری ماده قیاس را تشکیل می‌دهند، ولی این دو قضیه در اینجا شکل خاص دارند، و آن اینکه اولاً حد وسط تکرار شده، و ثانیاً حد وسط محمول در صغری و موضوع در کبری است و ثالثاً صغری موجهه است و رابعاً کبری کلیه است این چگونگی‌ها به این دو قضیه شکل خاص داده است و اینها صورت قیاس را تشکیل می‌دهند.

قیاسات از نظر اثر و فائده پنج گونه مختلفند و این پنج گونه قیاسات مربوط است به ماده، نه به صور آنها. انسانها که قیاس می‌کنند و استدلال قیاسی می‌آورند هدف‌های مختلفی دارند، هدف انسانها از قیاسها یکی از آثار پنجگانه‌ای است که بر قیاسها مترتب است.

اثری که بر قیاس مترتب می‌شود و هدفی که از آن منظور است گاهی یقین است، یعنی منظور قیاس کننده این است که واقعا مجهولی را برای خود و یا برای مخاطب خود تبدیل به معلوم کند و حقیقتی را کشف کند. در فلسفه و علوم معمولاً چنین هدفی منظور است و چنین نوع قیاساتی تشکیل می‌شود. البته در این وقت حتماً باید از موادی استفاده شود که یقین آور و غیر قابل تردید باشد.

ولی گاهی هدف قیاس کننده مغلوب کردن و به تسلیم وادار کردن طرف است. در این صورت ضرورتی ندارد که امور یقینی استفاده شود، و می‌توان از اموری استفاده کرد که خود طرف قبول دارد ولو یک امر یقینی نباشد.

و گاهی هدف اقناع ذهن مخاطب است برای اینکه به کاری وادار شود و یا از کاری باز داشته شود، در این صورت کافی است که از امور مظنون و غیر قطعی دلیل آورده شود، مثل اینکه می‌خواهیم شخصی را از کار زشتی باز داریم، مضرات احتمالی و مظنون آن را بیان می‌کنیم.

گاهی هدف استدلال کننده صرفا این است که چهره مطلوب را در آئینه خیال مخاطب زیبا یا زشت کند، در این صورت با پوشاندن مطلوب به جامه‌های زیبا یا زشت خیالی استدلال خویش را زینتی می‌دهد.

و گاهی هدف صرفا اشتباه کاری و گمراه کردن مخاطب است. در این صورت یک امر غیر یقینی را بجای یقینی و یا یک امر غیر مقبول را بجای مقبول و یا یک امر غیر ظنی را بجای یک امر ظنی به کار می‌برد و اشتباهکاری می‌نماید.

پس هدف انسان از استدلالهای خود یا کشف حقیقت است، یا به زانو در آوردن طرف و بستن راه است بر فکر او، و یا اقناع ذهن اوست برای انجام یا ترک کاری، و یا صرفا بازی کردن با خیال و احساسات طرف است، که نازیبائی را در خیال او زیبا و یا زیبا را نازیبا و یا زیبائی را زیباتر و یا نازیبائی را نازیباتر سازد، و یا هدف اشتباهکاری است.

به حکم استقراء قیاسات از نظر اهداف منحصر به همین پنج نوع است. و مواد قیاسات از نظر تامین این هدفها مختلفند.

1 - قیاسی را که بتواند حقیقتی را کشف کند «برهان» نامیده می‌شود.

ماده چنین قیاسی یا باید از محسوسات باشد مثل اینکه می‌گوئیم «خورشید یک جسم نور دهنده است» و یا باید از مجربات باشد مثل اینکه «پنی سلین کانون چرکی را در بدن از بین می‌برد» و یا از بدیهیات اولیه است مثل اینکه «دو شیء مساوی با شیء سوم، خودشان مساوی یکدیگرند» و غیر از این سه نوع نیز قضایای یقینی داریم و حاجت به ذکر نیست.

2 - قیاسی که بتواند طرف را وادار به تسلیم کند باید از موادی تشکیل شود که مقبول طرف است، اعم از آنکه یقینی باشد یا نباشد مقبول عموم باشد یا نباشد، این نوع قیاس را «جدل» می‌خوانند. مانند اینکه شخصی اقوال یک حکیم یا فقیه را قبول دارد، به استناد قول این حکیم یا فقیه که مورد قبول آن شخص است او را محکوم می‌کنیم در صورتی که خود ما ممکن است قول آن حکیم یا فقیه یا مطالب مورد اعتراف او را قبول نداشته باشیم. امثله فراوانی برای این مطالب می‌توان ذکر کرد، ما به ذکر یک داستان که مشتمل بر مثالی است می‌پردازیم.

در مجلس مباحثه‌ای که مامون برای علمای مذاهب و ادیان تشکیل داده بود و حضرت رضا علیه السلام نماینده مسلمانان بود. بین حضرت رضا و عالم مسیحی درباره الوهیت یا عبودیت عیسی علیه السلام بحث درگرفت عالم مسیحی برای عیسی مسیح مقام الوهیت و فوق بشری قائل بود. حضرت رضا علیه السلام فرمود: عیسی مسیح همه چیزش خوب بود جز یک چیز و آن اینکه بر خلاف سایر پیامبران به عبادت علاقه‌ای نداشت؟ عالم مسیحی گفت از تو این چنین سخن عجیب است، او از همه مردم عابدتر بود.

همین که حضرت رضا اعتراف عبادت عیسی را از عالم مسیحی گرفت، فرمود: عیسی چه کسی را عبادت می‌کرد؟ آیا عبادت دلیل عبودیت نیست، آیا عبودیت دلیل عدم الوهیت نیست.

به این ترتیب حضرت رضا با استفاده از امری که مقبول طرف بود البته مقبول خود امام هم بود او را محکوم کرد.

3 - قیاسی که هدف از آن اقناع ذهن طرف و ایجاد یک تصدیق است ولو ظنی باشد و منظور اصلی وادار ساختن طرف بسوی کاری یا بازداشتن او از کاری باشد «خطابه» نامیده می‌شود. در خطابه باید از موادی استفاده شود که حداقل ایجاد ظن و گمان در طرف بنماید. مانند اینکه می‌گوئیم «دروغگو رسوای خلق است» «آدم ترسو محروم و ناموفق است».

4 - قیاسی که هدف آن صرفاً جامه زیبای خیالی پوشاندن باشد «شعر» نامیده می‌شود. تشبیهات، استعارات، مجازات همه از این قبیل است. شعر مستقیماً با خیال سر و کار دارد. و چون میان تصورات و احساسات رابطه است یعنی هر تصویری بدنبال خود احساس را بیدار می‌کند، شعر از این راه احساسات را در اختیار می‌گیرد. و احياناً انسان را به کارهای شگفت وامی‌دارد یا از آنها باز می‌دارد.

اشعار رودکی درباره شاه سامانی و تاثیر آنها در تشویق او برای رفتن به بخارا که معروف است بهترین مثال است:

|                            |                          |
|----------------------------|--------------------------|
| ای بخارا شاد باش و شاد زی  | شاه زی تو میهمان آید همی |
| شاه سرو است و بخارا بوستان | سرو سوی بوستان آید همی   |
| شاه ماه است و بخارا آسمان  | ماه سوی آسمان آید همی    |

5 - قیاسی که هدف اشتباه کاری است «مغالطه» یا «سفسطه» نامیده می‌شود.

دانستن فن مغالطه نظیر شناختن آفات و میکروب‌های مضره و سمومات است که از آن جهت لازم است تا انسان از آنها احتراز جوید، و یا اگر کسی خواست او را فریب داده و مسموم کند فریب نخورد، و یا اگر کسی مسموم شده باشد بتواند او را معالجه کند.

دانستن و شناختن انواع مغالطه‌ها برای این است که انسان شخصا احتراز جوید و آگاهی یابد تا دیگران او را از راه نفرینند و یا گرفتاران مغالطه را نجات دهند.

منطقیین سبزه نوع مغالطه ذکر کرده‌اند. ما در اینجا نمی‌توانیم بطور تفصیل همه آنها را ذکر کنیم منتها به بعضی از اقسام آن اشاره می‌کنیم.

مغالطه بطور کلی بر دو قسم است یا لفظی است و یا معنوی.

مغالطه لفظی آن است که منشا مغالطه لفظ باشد. مانند اینکه لفظ مشترکی که دارای دو معنی مختلف است حد وسط قیاس قرار دهند، در صغرای قیاس یک معنی را در نظر بگیرند و در کبری قیاس معنی دیگر را، و قهرا آنچه مکرر شده فقط لفظ است نه معنی، و نتیجه‌ای که گرفته می‌شود قهرا غلط است.

مثلا می‌دانیم که لفظ «شیر» در فارسی مشترک است میان «مایع» سفید و آشامیدنی که از پستان حیوانات دوشیده می‌شود، و میان حیوان درنده معروف جنگلی. حال اگر کسی بگوید:

مایعی که در پستان حیوانها وجود دارد شیر است.

و شیر درنده و خونخوار است.

پس مایعی که در پستانها موجود است درنده و خوانخوار است.

«مغالطه» است. یا اینکه از باب مجاز و استعاره به یک انسان قوی گفته می‌شود فلانی فیل است. حال اگر کسی قیاسی به این صورت تشکیل دهد.

زید فیل است.

هر فیلی عاج دارد.

پس زید عاج دارد.

اینهم مغالطه است.

مغالطه معنوی آن است که به لفظ مربوط نیست، بلکه به معنی مربوط است. مثل آنچه قبلاً در نفی ارزش قیاس از قول دکارت و غیره نقل کردیم که گفتند: «در هر قیاس اگر مقدمات معلوم است نتیجه خودبخود معلوم است و نیازی به قیاس نیست، و اگر مقدمات مجهول است قیاس نمی‌تواند آنها را معلوم کند، پس به هر حال قیاس بی‌فایده است».

مغالطه اینجاست که می‌گوید اگر مقدمات معلوم باشد نتیجه خواه ناخواه معلوم است.

در صورتی که معلوم بودن مقدمات موجب معلوم شدن قهری نتیجه نیست، معلوم بودن مقدمات بعلاوه اقتران آن معلومات با یکدیگر، سبب معلوم شدن نتیجه می‌گردد، آنهم نه هر اقترانی، بلکه اقتران به شکل خاص که منطق عهده‌دار بیان آن است. پس این مغالطه از اینجا پیدا شد که یک مطلب نادرست با ماسک یک مطلب درست در قیاس بالا جای گرفته است.

شناختن انواع مغالطه‌ها، و تطبیق آنها به موارد که از چه نوع مغالطه‌ای است ضروری و لازم است. می‌توان گفت قیاس مغالطه بیشتر از قیاس صحیح در کلمات متفلسفان وجود دارد. از این رو شناختن انواع مغالطه‌ها و تطبیق آنها بموارد که از چه نوع مغالطه‌ای است ضروری و لازم است.



## درس اول : فلسفه چیست؟

(1)

اولین مسأله‌ای که لازم است درباره فلسفه بدانیم این است که فلسفه چیست؟ قبل از اینکه به این پرسش پاسخ دهیم، نظر به یک عده خلط مبحثیایی که در پاسخ این پرسش واقع شده است ناچاریم مقدمه‌ای کوتاه در باره مطلبی که معمولاً در کتب منطق ذکر می‌شود بیاوریم :

### تعریف لفظی و تعریف معنوی

منطقیین می‌گویند : آنگاه که از چیستی یک شیء پرسش می‌شود مورد پرسش مختلف است.

گاهی مورد پرسش معنی و مفهوم لفظ است. یعنی هنگامی که می‌پرسیم فلان چیز چیست؟ آن «چیز» مورد سؤال خود همان لفظ است. و منظور از «چیستی» آن، این است که معنی لغوی یا اصطلاحی آن لفظ چیست؟ فرض کنید در ضمن قرائت کتابی به لفظ «پوپک» بر می‌خوریم و معنی آن را نمی‌دانیم از دیگری می‌پرسیم که پوپک چیست؟ او در جواب می‌گوید، پوپک نام مرغی است. یا مثلاً در عبارت منطقیین به لفظ «کلمه» بر می‌خوریم از دیگری می‌پرسیم که «کلمه» در اصطلاح منطقیین چیست؟ او می‌گوید، کلمه در اصطلاح منطقیین عبارت است از «فعل» در اصطلاح نحویین.

بدیهی است که رابطه لفظ و معنی رابطه‌ای است قراردادی و اصطلاحی، خواه اصطلاح عام یا اصطلاح خاص.

در پاسخ این چنین سئوالی باید موارد استعمال را جستجو کرد و یا به کتب لغت مراجعه کرد. این چنین سئوالی ممکن است پاسخهای متعدد داشته باشد و همه آنها هم صحیح باشد. زیرا ممکن است یک لفظ در عرفهای مختلف، معانی مختلف داشته باشد، مثلاً یک لفظ در عرف اهل منطق و فلسفه ممکن است معنی خاص داشته باشد و در عرف اهل ادب معنی دیگری. همچنانکه لغت «کلمه» در عرف عام و هم در عرف علمای ادب یک معنی دارد و در عرف منطقیین معنی دیگری. یا لغت «قیاس» در عرف منطقیین یک معنی دارد و در عرف فقها و اصولیین معنی دیگری.

وقتی یک لفظ در عرف واحد دو معنی یا چند معنی مختلف داشته باشد، در این گونه موارد باید گفت این لغت در فلان اصطلاح باین معنی است و در فلان اصطلاح دیگر به فلان معنی دیگر است. پاسخهایی که به اینگونه سئوالا داده می‌شود «تعریف لفظی» نامیده می‌شود.

ولی گاهی که از چیستی یک شیء سئوال می‌شود مورد پرسش معنی لفظ نیست، بلکه حقیقت معنی است. نمی‌خواهیم پرسیم «معنی این لفظ چیست؟ معنی لفظ را می‌دانیم ولی حقیقت و کنه معنی بر ما مجهول است سئوال از حقیقت و کنه معنی است. مثلاً اگر پرسیم: «انسان چیست؟» مقصود این نیست که لغت انسان برای چه معنی وضع شده است. همه می‌دانیم که لغت انسان برای همین موجود خاص دو پای راست اندام سخنگو وضع شده است بلکه سئوال از این است که ماهیت و حقیقت انسان چیست؟ بدیهی است که پاسخ صحیح چنین سئوالی جز یک چیز نمی‌تواند باشد. یعنی ممکن نیست که چند پاسخ متعدد همه

صحیح باشد. پاسخی که به اینگونه سئوالات داده می شود «تعریف حقیقی» خوانده می شود.

تعریف لفظی بر تعریف حقیقی مقدم است. یعنی اول باید مفهوم لفظ را مشخص کرد و سپس آن معنی مشخص شده را تعریف حقیقی کرد. و الا موجب مغالطه و مشاجره های بیجا خواهد شد.

زیرا اگر لفظی معانی لغوی یا اصطلاحی متعددی داشته باشد و این تعدد معانی مغفول عنه باشد هر دسته ای ممکن است معنی و اصطلاح خاصی را منظور نظر قرار دهند و آن را تعریف کنند، غافل از اینکه هر کدام از اینها چیزی را در نظر دارد غیر از آن چیزی که دیگری در نظر گرفته است و بی جهت با یکدیگر مشاجره می کنند.

عدم تفکیک معنی لفظ از حقیقت معنی موجب می گردد که احیانا تحولات و تطوراتی که در معنی لفظ پدید آمده است به حساب حقیقت معنی گذاشته شود. مثلا ممکن است لفظ خاصی ابتداء در یک معنی «کل» استعمال شود و بعد، اصطلاحات تغییر کند و عینا همان لفظ بجای «کل» در مورد «جزء» آن «کل» استعمال شود. اگر کسی معنی لفظ را از حقیقت معنی تفکیک نکند خواهد پنداشت که آن «کل» واقعا «تجزیه» شده است. و حال آنکه در آن کل تغییر رخ نداده است بلکه لفظ مستعمل در کل جای خود را عوض کرده و در جزء آن استعمال شده است.

اتفاقا در مورد «فلسفه» چنین اشتباهی دامنگیر عموم فلاسفه غرب و مقلدان شرقی آنها شده است و شاید توفیق بیابیم و در درسهای بعد آن را توضیح دهیم. کلمه فلسفه یک کلمه اصطلاحی است و معانی اصطلاحی متعدد و گوناگونی یافته است. گروههای مختلف فلاسفه هر کدام تعریف خاصی از فلسفه کرده اند

ولی این اختلاف تعریف و تعبیر مربوط به یک حقیقت نیست. هر گروهی این لفظ را در معنی خاص بکار برده‌اند، و همان معنی خاص منظور خویشان را تعریف کرده‌اند.

آنچه یک گروه آن را فلسفه می‌نامند گروه دیگر آن را فلسفه نمی‌نامد یا اساساً ارزش آن را منکر است و یا آن را بنام دیگر می‌خواند و یا جزء علم دیگر می‌داند، و قهراً از نظر هر گروه گروه دیگر فیلسوف خوانده نمی‌شوند. از این رو ما در پاسخ «فلسفه چیست؟» سعی می‌کنیم که با توجه به اصطلاحات مختلف به پاسخ بپردازیم. اول به پاسخ این پرسش از نظر فلاسفه اسلامی می‌پردازیم. و قبل از هر چیز ریشه لغوی این کلمه را مورد بحث قرار می‌دهیم.

### لغت فلسفه

این لغت ریشه یونانی دارد. همه علماء قدیم و جدید که با زبان یونانی و تاریخ علمی یونان قدیم آشنا بوده‌اند می‌گویند :

این لغت مصدر جعلی عربی کلمه «فیلسوفیا» است. کلمه فیلسوفیا مرکب است از دو کلمه : «فیلو» و «سوفیا» کلمه فیلو بمعنی دوستداری و کلمه سوفیا به معنی دانائی است، پس کلمه فیلسوفیا به معنی دوستداری - دانائی است و افلاطون سقراط را «فیلسوفس» یعنی دوستدار دانائی معرفی می‌کند.<sup>(1)</sup> علیهذا کلمه «فلسفه» که مصدر جعلی عربیز است به معنی فیلسوفگری است.

قبل از سقراط گروهی پدید آمدند که خود را «سوفیست» یعنی دانشمند می‌نامیدند. این گروه ادراک انسان را مقیاس حقیقت و واقعیت می‌گرفتند و در استدلالهای خود مغالطه بکار می‌بردند.

تدریجا لغت سوفیست مفهوم اصلی خود را از دست داد و مفهوم مغالطه کار به خود گرفت و سوفیست‌گری مرادف شد با مغالطه کاری کلمه «سفسطه» در زبان عربی مصدر ساختگی «سوفیست» است که اکنون در میان ما به معنی مغالطه کاری است.

سقراط بعلت تواضع و فروتنی که داشت و هم شاید به علت احتراز از هم ردیف شدن با سوفیستها، امتناع داشت که او را «سوفیست» یا دانشمند خوانند.<sup>(2)</sup> و از این رو خود را فیلسوف یعنی دوستدار دانش خواند، تدریجا کلمه فیلسوفیا، بر عکس کلمه سوفیست که از مفهوم دانشمند به مفهوم مغالطه کار سقوط گرفت، از مفهوم دوستدار دانش به مفهوم دانشمند ارتقا یافت و کلمه فلسفه نیز مرادف شد با دانش، علیهذا لغت فیلسوف به عنوان یک لغت اصطلاحی قبل از سقراط به کسی اطلاق نشده است و بعد از سقراط نیز بلافاصله به کسی اطلاق نشده لغت فلسفه نیز در آن ایام هنوز مفهوم مشخص نداشته است و می‌گویند ارسطو نیز این لغت را بکار نبرده است و بعدها اصطلاح فلسفه و فیلسوف رایج شده است.

در اصطلاح مسلمین:

مسلمین این لغت را از یونان گرفتند، صیغه عربی از آن ساختند و صیغه شرقی به آن دادند، و آن را به معنی مطلق دانش عقلی به کار بردند. فلسفه در اصطلاح شایع مسلمین نام یک فن خاص و دانش خاص نیست، همه دانشهای عقلی را در مقابل دانشهای نقلی از قبیل لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث، فقه، اصول، تحت عنوان کلی فلسفه نام می‌بردند. و چون این لغت مفهوم عامی داشت، قهرا فیلسوف به کسی اطلاق می‌شد که جامع همه علوم عقلی آن زمان، اعم از الهیات و ریاضیات و طبیعیات

و سیاسیات و اخلاقیات و منزلیات بوده باشد. و به این اعتبار بود که می‌گفتند :  
«هر کس فیلسوف باشد جهانی می‌شود علمی، مشابه جهان عینی».

مسلمین آنگاه که می‌خواستند تقسیم ارسطویی را درباره علوم بیان کنند کلمه  
فلسفه یا کلمه حکمت را بکار می‌بردند. می‌گفتند فلسفه (یعنی علم عقلی) بر دو  
قسم است : نظری و عملی.

فلسفه نظری آن است که درباره اشیاء آن چنان که هستند بحث می‌کند و  
فلسفه عملی آن است که درباره افعال انسان آن چنان که باید و شایسته است  
باشد بحث می‌کند. فلسفه نظری بر سه قسم است :

الهیات یا فلسفه علیا. ریاضیات یا فلسفه وسطا. طبیعیات یا فلسفه سفلا.  
فلسفه علیا یا الهیات بنوبه خود مشتمل بر دو فن است : امور عامه، و دیگر  
الهیات بالمعنی الاخص.

ریاضیات چهار بخش است و هر کدام علم علیحده است : حساب هندسه،  
هیئت، موسیقی.

طبیعیات نیز به نوبه خود بخشها و اقسام زیادی دارد. فلسفه عملی نیز به نوبه  
خود تقسیم می‌شود به علم اخلاق، علم تدبیر منزل، علم سیاست مدن. علیهذا  
پس فیلسوف کامل یعنی جامع همه علوم نامبرده.

## فلسفه حقیقی یا علم اعلا

از نظر این فلاسفه، در میان بخشهای متعدد فلسفه، یک بخش نسبت به سایر بخشها امتیاز خاص دارد و گوئی یک سر و گردن از همه آنها بلندتر است و آن همان است که بنامهای: فلسفه اولی، فلسفه علیا، علم اعلی، علم کلی، الهیات، ما بعد الطبیعه (متافیزیک) خوانده می‌شود. امتیاز این علم نسبت به سایر علوم یکی در این است که به عقیده قدما از هر علم دیگر برهانی‌تر و یقینی‌تر است، دیگر اینکه بر همه علوم دیگر ریاست و حکومت دارد و در واقع ملکه علوم است، زیرا علوم دیگر به او نیاز کلی دارند و او نیاز کلی به آنها ندارد. سوم اینکه از همه دیگر کلی‌تر و عامتر است.<sup>(3)</sup> از نظر این فلاسفه، فلسفه حقیقی همین علم است از این رو گاهی کلمه فلسفه به خصوص این علم اطلاق می‌شد، ولی این اطلاق به ندرت اتفاق می‌افتاد.

پس از نظر قدمای فلاسفه، لغت فلسفه دو معنی داشت: یکی معنی شایع که عبارت بود از مطلق دانش معقول که شامل همه علوم غیر نقلی بود. دیگر معنی غیر شایع که عبارت بود از علم الهی یا فلسفه اولی که از شعب سه گانه فلسفه نظری است.

بنا بر این اگر فلسفه را به حسب اصطلاح قدما بخواهیم تعریف کنیم و اصطلاح شایع را در نظر بگیریم فلسفه چون یک لغت عام است و به فن خاص و علم خاص اطلاق نمی‌شود، تعریف خاص هم ندارد. فلسفه به حسب این اصطلاح شایع یعنی علم غیر نقلی و فیلسوف شدن یعنی جامع همه علوم شدن، و به اعتبار همین عمومیت مفهوم فلسفه بود که می‌گفتند فلسفه کمال نفس انسان است هم از جنبه نظری و هم از جنبه عملی.

اما اگر اصطلاح غیر شایع را بگیریم و منظورمان از فلسفه همان عملی باشد که قدما آن را فلسفه حقیقی و یا فلسفه اولی و یا علم اعلی می خواندند فلسفه تعریف خاص دارد و پاسخ سؤال «فلسفه چیست؟» این است که فلسفه عبارت است از : «علم به احوال موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعیین خاص دارد، مثلاً جسم است، یا کم است یا کیف است، یا انسان است، یا گیاه است و غیره».

توضیح مطلب این است که اطلاعات ما درباره اشیاء دو گونه است : یا مخصوص است به نوع و یا جنس معینی و به عبارت دیگر درباره احوال و احکام و عوارض خاص یک نوع و یا یک جنس معین است مثل علم ما به احکام اعداد، و یا احکام مقادیر، و یا احوال و آثار گیاهان و یا احوال و آثار و احکام بدن انسان، و امثال اینها که اول را علم حساب یا عدد شناسی می نامیم، و دوم را علم هندسه یا مقدار شناسی، و سوم را علم گیاه شناسی، و چهارم را علم پزشکی یا بدن شناسی، و همچنین سایر علوم از قبیل آسمان شناسی، زمین شناسی، معدن شناسی، حیوان شناسی، روانشناسی، جامعه شناسی، اتم شناسی و غیره.

و یا مخصوص به نوع خاص نیست، یعنی موجود از آن جهت که نوع خاص است آن احوال و احکام و آثار را ندارد، بلکه از آن جهت دارای آن احکام و احوال و آثار است که «موجود» است.

بعبارت دیگر جهان گاهی از نظر کثرت و موضوعات جدا جدا مورد مطالعه قرار می گیرد و گاهی از جهت وحدت، یعنی «موجود» را از آن جهت که موجود است بعنوان یک «واحد» در نظر می گیریم و مطالعات خود را درباره آن «واحد» که شامل همه چیز است ادامه می دهیم.

ما اگر جهان را به یک اندام تشبیه کنیم می‌بینیم که مطالعه ما درباره این اندام دو گونه است: برخی مطالعات ما مربوط است به اعضاء این اندام مثلاً سر یا دست یا پا یا چشم این اندام، ولی برخی مطالعات ما مربوط می‌شود به کل اندام مثل اینکه آیا این اندام از کی بوجود آمده است و تا کی ادامه می‌یابد؟ و آیا اساساً «کی» درباره مجموع اندام معنی و مفهوم دارد یا نه؟ آیا این اندام یک وحدت واقعی دارد و کثرت اعضاء کثرت ظاهری و غیر حقیقی است یا وحدتش اعتباری است و از حد وابستگی ماشینی، یعنی وحدت صناعی تجاوز نمی‌کند؟ آیا این اندام یک مبدا دارد که سایر اعضاء از آن بوجود آمده‌اند؟ مثلاً آیا این اندام سر دارد و سر اندام منشأ پیدایش سایر اعضاء است یا اندامی است بی سر؟ آیا اگر سر دارد، سر این اندام از یک مغز شاعر و مدرک برخوردار است و یا پوک و خالی است؟ آیا تمام اندام حتی ناخن و استخوان از نوعی حیات و زندگی برخوردار است و یا شعور و ادراک در این اندام محدود است به برخی موجودات که تصادفاً مانند کرمی که در یک لش مرده پیدا می‌شوند پیدا شده است و آن کرمها همانها است که به نام حیوان و از آن جمله انسان خوانده می‌شوند؟ آیا این اندام در مجموع خود هدفی را تعقیب می‌کند و بسوی کمال و حقیقتی روان است یا موجودی است بی هدف و بی مقصد؟ آیا پیدایش و زوال اعضاء تصادفی است یا قانون علیت بر آن حکمفرما است و هیچ پدیده‌ای بدون علت نیست و هر معلول خاص از علت خاص پدید می‌آید؟ آیا نظام حاکم بر این اندام نظامی قطعی و لا یتخلف است یا هیچ ضرورت و قطعیتی بر آن حاکم نیست؟ آیا ترتیب و تقدم و تاخر اعضاء این اندام واقعی و حقیقی است یا نه؟ مجموع جهازات کلی این اندام چند تا است؟ و امثال اینها.

آن قسمت از مطالعات ما که مربوط می‌شود به عضو شناسی جهان هستی، «علم» است و آن قسمت از مطالعات که مربوط می‌شود به اندام شناسی، «فلسفه» است.

پس می‌بینیم که یک «تیپ» خاص از مسائل است که با مسائل هیچ علمی از علوم جهان که درباره یک موجود خاص تحقیق می‌کند شباهت ندارد ولی خودشان تیپ خاصی را تشکیل می‌دهند. وقتی که درباره این تیپ مسائل از نظر شناسائی «اجزاء العلوم» مطالعه می‌کنیم و می‌خواهیم بفهمیم از نظر فنی، مسائل این تپیی از عوارض چه موضوعی به شمار می‌روند می‌بینیم از عوارض «موجود بما هو موجود» است و البته توضیح و تشریح این مطلب در کتب مبسوط فلسفی باید صورت گیرد و از عهده این درس خارج است.

علاوه بر مسائل بالا، هرگاه ما درباره ماهیت اشیاء بحث کنیم که مثلاً ماهیت و چیستی و تعریف واقعی جسم یا انسان چیست؟ یا هرگاه بخواهیم درباره وجود و هستی و اشیاء بحث کنیم مثلاً آیا دایره حقیقی یا خط حقیقی موجود است یا نه؟ باز به همین فن مربوط می‌شود زیرا بحث درباره امور نیز بحث درباره عوارض موجود بما هو موجود است. یعنی به اصطلاح ماهیات از عوارض و احکام موجود بما هو موجود می‌باشند. این بحث نیز دامنه دراز دارد و از حدود این درس خارج است. در کتب مبسوط فلسفی درباره آن بحث شده است.

نتیجه بحث این شد که اگر کسی از ما بپرسد که فلسفه چیست؟ ما قبل از آنکه به پرسش او پاسخ دهیم می‌گوئیم این لغت در عرف هر گروهی اصطلاح خاص دارد.

اگر منظور تعریف فلسفه مصطلح مسلمین است در اصطلاح رایج مسلمین این کلمه اسم جنس است برای همه علوم عقلی و نام علم خاصی نیست که بتوان تعریف کرد، و در اصطلاح غیر رایج نام فلسفه اولی است و آن علمی است که درباره کلی‌ترین مسائل هستی که مربوط به هیچ موضوع خاص نیست و به همه موضوعات هم مربوط است بحث می‌کند. آن علمی است که همه هستی را به عنوان موضوع واحد مورد مطالعه قرار می‌دهد.

---

پی نوشت ها :

- 1- ملل و نحل شهرستانی، جلد 2 و تاریخ فلسفه دکتر هومن جلد اول، .
- 2- تاریخ فلسفه دکتر هومن جلد اول، .
- 3- بیان و اثبات این سه امتیاز از عهده این بحثهای مختصر خارج است رجوع شود به سه فصل اول الهیات شفا و اوائل جلد اول اسفار.

## درس دوم : فلسفه چیست؟

(2)

در درس گذشته، فلسفه را در اصطلاح مسلمین تعریف کردیم. اکنون لازم است برخی تعاریفات دیگر فلسفه را نیز برای اینکه فی الجمله آشنایی پیدا شود نقل نمائیم.

ولی قبل از پرداختن به تعاریفات جدید به یک اشتباه تاریخی که منشا اشتباه دیگری نیز شده است باید اشاره کنیم :

### ما بعد الطبیعه، متافیزیک

ارسطو اول کسی است که پی برد یک سلسله مسائل است که در هیچ علمی از علوم اعم از طبیعی یا ریاضی یا اخلاقی یا اجتماعی یا منطقی نمی‌گنجد و باید آنها را به علم جداگانه‌ای متعلق دانست. شاید هم او اول کسی است که تشخیص داد محوری که این مسائل را به عنوان عوارض و حالات خود گرد خود جمع می‌کند، «موجود بما هو موجود» است و شاید هم اول کسی است که کشف کرد رابط و عامل پیوند مسائل هر علم با یکدیگر و ملاک جدائی آنها از مسائل علوم دیگر چیزی است که موضوع علم نامیده می‌شود.

البته مسائل این علم بعدها توسعه پیدا کرد و مانند هر علم دیگر اضافات زیادی یافت. این مطلب از مقایسه ما بعد الطبیعه ارسطو با ما بعد الطبیعه ابن سینا تا چه رسد به ما بعد الطبیعه صدر المتألهین روشن می‌شود. ولی به هر حال ارسطو اول کسی است که این علم را به عنوان یک علم مستقل کشف کرد و به آن در میان علوم دیگر جای مخصوص داد.

ولی ارسطو هیچ نامی روی این علم نگذاشته بود. آثار ارسطو را بعد از او در یک دائرة المعارف جمع کردند. این بخش از نظر ترتیب، بعد از بخش طبیعیات

قرار گرفت و چون نام مخصوص نداشت به «متافیزیک» یعنی بعد از فیزیک معروف شد. کلمه متافیزیک بوسیله مترجمین عربی به «ما بعد الطبیعه» ترجمه شد.

کم کم فراموش شد که این نام بدان جهت به این علم داده شده که در کتاب ارسطو بعد از طبیعیات قرار گرفته است. چنین گمان رفت این نام از آن جهت به این علم داده شده است که مسائل این علم از قبیل خدا، عقول مجرده، خارج از طبیعتند. از این رو برای افرادی مانند «ابن سینا» این سؤال مطرح شد که می‌بایست این علم ما قبل الطبیعه خوانده می‌شد نه ما بعد الطبیعه، زیرا اگر به اعتبار اشتغال این علم بر بحث خدا آن را به این نام خوانده‌اند خدا قبل از طبیعت قرار گرفته نه بعد از آن.<sup>(1)</sup>

بعدها در میان برخی از متفلسفان جدید این اشتباه لفظی و ترجمه‌ای منجر به یک اشتباه معنوی شد. گروه زیادی از اروپائیان کلمه ما بعد الطبیعه را مساوی با ماوراء الطبیعه پنداشتند و گمان کردند که موضوع این علم اموری است که خارج از طبیعتند و حال آنکه چنانکه دانستیم موضوع این علم شامل طبیعت و ماوراء طبیعت و بالاخره هر چه موجود است می‌شود. بهر حال این دسته به غلط این علم را چنین تعریف کردند :

متافیزیک علمی است که فقط درباره خدا و امور مجرد از ماده بحث می‌کند.

## فلسفه در عصر جدید

چنانکه می‌دانیم نقطه عطف در عصر جدید نسبت به عصر قدیم که از قرن شانزدهم آغاز می‌شود و به وسیله گروهی که در راس آنها دکارت فرانسوی و بیکن انگلیسی بودند صورت گرفت این بود که روش قیاسی و عقلی در علوم جای خود را به روش تجربی و حسی داد. علوم طبیعی یکسره از قلمرو روش قیاسی خارج شد و وارد حوزه روش تجربی شد. ریاضیات حالت نیمه قیاسی و نیمه تجربی به خود گرفت.

پس از این جریان این فکر برای بعضی پیدا شد که روش قیاسی به هیچ وجه قابل اعتماد نیست. پس اگر علمی در دسترس تجربه و آزمایش عملی نباشد و بخواهد صرفاً از قیاس استفاده کند، آن علم اساسی ندارد، و چون علم ما بعد الطبیعه چنین است یعنی تجربه و آزمایش عملی را در آن راه نیست پس این علم اعتبار ندارد، یعنی مسائل این علم نفیاً و اثباتاً قابل تحقیق و مطالعه نیستند. این گروه گرد آن علمی که یک روز یک سر و گردن از همه علوم دیگر بلندتر بود و اشرف علوم و ملکه علوم خوانده می‌شد یک خط قرمز کشیدند. از نظر این گروه، علمی به نام علم ما بعد الطبیعه یا فلسفه اولی یا هر نام دیگر وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. این گروه در حقیقت گرامیترین مسائل مورد نیاز عقل بشر را از بشر گرفتند.

گروهی دیگر مدعی شدند که روش قیاسی در همه جا بی اعتبار نیست در ما بعد الطبیعه و اخلاق باید از آن استفاده کرد. این گروه اصطلاح جدیدی خلق کردند و آنچه را که با روش تجربی قابل تحقیق بود «علم» خواندند و آنچه می‌بایست با روش قیاسی از آن استفاده شود اعم از متافیزیک و اخلاق و منطق و غیره آن را «فلسفه» خواندند. پس تعریف فلسفه در اصطلاح این گروه عبارت

است از «علمی که صرفاً با روش قیاسی تحقیق می‌شوند و تجربه و آزمایش عملی را در آنها راه نیست».

بنا بر این نظر، مانند نظر علماء قدیم، کلمه فلسفه یک اسم عام است نه اسم خاص، یعنی نام یک علم نیست، نامی است که شامل چندین علم می‌گردد. ولی البته دایره فلسفه به حسب این اصطلاح نیست باصطلاح قدماء تنگتر است. زیرا فقط شامل علم ما بعد الطبیعه و علم اخلاق و علم منطق و علم حقوق و احیاناً بعضی علوم دیگر می‌شود و اما ریاضیات و طبیعیات در خارج این دایره قرار می‌گیرند بر خلاف اصطلاح قدما که شامل ریاضیات و طبیعیات هم بود.

گروه اول که به کلی منکر ما بعد الطبیعه و منکر روش قیاسی بودند و تنها علوم حسی و تجربی را معتبر می‌شناختند کم‌کم متوجه شدند که اگر هر چه هست منحصر به علوم تجربی باشد و مسائل این علوم هم که جزئی است یعنی مخصوص به موضوعات خاص است ما از شناخت کلی جهان - که فلسفه یا ما بعد الطبیعه مدعی عهده‌داری آن بود - بکلی محروم خواهیم ماند. از این رو فکر جدیدی بر ایشان پیدا شد و آن پایه‌گذاری «فلسفه علمی» بود. یعنی فلسفه‌ای که صد در صد متکی به علوم است و در آن از مقایسه علوم با یکدیگر و کشف نوعی رابطه و کلیت میان قوانین و مسائل علوم با یکدیگر یک سلسله مسائل کلی‌تر بدست می‌آید. این مسائل کلی‌تر را به نام فلسفه خواندند. اگوست کنت فرانسوی و هربرت اسپنسر انگلیسی چنین روشی پیش گرفتند.

فلسفه از نظر این دسته دیگر آن علمی نبود که مستقل شناخته می‌شد چه از نظر موضوع و چه از نظر مبادی، زیرا آن علم موضوع «موجود بما هو موجود» بود و مبادئش - و لا اقل مبادئ عمده‌اش بدیهیات اولیه بود. بلکه

علمی شد که کارش تحقیق در فرآورده‌های علوم دیگر و پیوند دادن میان آنها و استخراج مسائل کلی‌تر از مسائل محدودتر علوم بود.

فلسفه تحصیلی اگوست کنت فرانسوی و فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر انگلیسی از این نوع است.

از نظر این گروه فلسفه، علمی جدا از سایر علوم نیست، بلکه نسبت علوم با فلسفه از قبیل نسبت یک درجه از معرفت با یک درجه کاملتر از معرفت درباره این چیز است. یعنی فلسفه ادراک وسیعتر و کلی‌تر همان چیزهائی است که مورد ادراک و معرفت علوم است.

برخی دیگر مانند کانت، قبل از هر چیز تحقیق درباره خود معرفت و قوه‌ای که منشاء این معرفت است، یعنی عقل را، لازم شمردند و به نقد و نقادی عقل انسان پرداختند و تحقیقات خود را فلسفه یا فلسفه نقادی (critical philosophy) نام نهادند.

البته این فلسفه نیز با آنچه نزد قدما به نام فلسفه خوانده می‌شد جز اشتراک در لفظ وجه مشترک دیگری ندارد. همچنانکه با فلسفه تحقیقی اگوست کنت و فلسفه ترکیبی اسپنسر نیز وجه اشتراکی جز لفظ ندارد.

فلسفه کنت به منطق، که نوع خاص از فکر شناسی است، از فلسفه که جهان‌شناسی است نزدیکتر است.

در جهان اروپا کم‌کم آنچه «نه علم» بود، یعنی در هیچ علم خاصی از علوم طبیعی یا ریاضی نمی‌گنجید و در عین حال یک نظریه در باره جهان یا انسان یا اجتماع بود، بنام فلسفه خوانده شد.

اگر کسی همه «ایسم» هائی که در اروپا و آمریکا بنام فلسفه خوانده می‌شود جمع کند. و تعریف همه را بدست آورد، می‌بیند که هیچ وجه مشترکی جز «نه

علم» بودن ندارند. این مقدار که اشاره شد برای نمونه بود که بدانیم تفاوت فلسفه قدیم با فلسفه‌های جدید از قبیل تفاوت علوم قدیمه با علوم جدیده نیست.

علم قدیم با علم جدید، مثلا طب قدیم و طب جدید، هندسه قدیم و هندسه جدید، علم النفس قدیم و علم النفس جدید، گیاه شناسی قدیم و گیاه شناسی جدید و ... تفاوت ما هوی ندارند، یعنی چنین نیست که مثلا کلمه «طب» در قدیم نام یک علم بود و در جدید نام یک علم دیگر، طب قدیم و طب جدید هر دو دارای تعریف واحد هستند، طب به هر حال عبارت است از معرفت احوال و عوارض بدن انسان.

تفاوت طب قدیم و طب جدید یکی در شیوه تحقیق مسائل است که طب جدید از طب قدیم تجربی‌تر است و طب قدیم از طب جدید استدلالی‌تر و قیاسی‌تر است، و دیگر در نقص و کمال است، یعنی طب قدیم ناقص‌تر و طب جدید کاملتر است. و همچنین سایر علوم.

اما فلسفه در قدیم و جدید یک نام است برای معانی مختلف و گوناگون و به حسب هر معنی تعریف جداگانه دارد. چنانکه خواندیم در قدیم گاهی کلمه فلسفه نام «مطلق علم عقلی» بود و گاهی این نام اختصاص می‌یافت به یکی از شعب یعنی علم ما بعد الطبیعه یا فلسفه اولی، و در جدید این نام به معانی متعدد اطلاق شده و بر حسب هر معنی یک تعریف جداگانه دارد.

## جدا شدن علوم از فلسفه

یک غلط فاحش رایج در زمان ما که از غرب سرچشمه گرفته است و در میان مقلدان شرقی غربیان نیز شایع است، افسانه جدا شدن علوم از فلسفه است، یک تغییر و تحول لفظی که به اصطلاحی قراردادی مربوط می‌شود با یک تغییر و تحول معنوی که به حقیقت یک معنی مربوط می‌گردد اشتباه شده و نام جدا شدن علوم از فلسفه به خود گرفته است.

چنانکه سابقاً گفتیم، کلمه فلسفه یا حکمت در اصطلاح قدما غالباً به معنی دانش عقلی در مقابل دانش نقلی بکار می‌رفت و لهذا مفهوم این لفظ شامل همه اندیشه‌های عقلانی و فکری بشر بود.

در این اصطلاح، لغت فلسفه یک «اسم عام» و «اسم جنس» بود نه «اسم خاص». بعد در دوره جدید این لفظ اختصاص یافت به ما بعد الطبیعه و منطق و زیبایی‌شناسی و امثال اینها. این تغییر اسم سبب شده که برخی بپندارند که فلسفه در قدیم یک علم بود و مسائلش الهیات و طبیعیات و ریاضیات و سایر علوم بود، بعد طبیعیات و ریاضیات از فلسفه جدا شدند و استقلال یافتند.

این چنین تعبیری درست مثل این است که مثلاً کلمه «تن» یک وقت به معنی بدن در مقابل روح بکار برده شود و شامل همه اندام انسان از سر تا پا بوده باشد، و بعد اصطلاح ثانوی پیدا شود و این کلمه در مورد از گردن به پائین، در مقابل «سر» به کار برده شود و آنگاه برای برخی این توهم پیدا شود که سر انسان از بدن انسان جدا شده است. یعنی یک تغییر و تحول لفظی با یک تغییر و تحول معنوی اشتباه شود.

و نیز مثل این است که کلمه «فارس» یک وقت به همه ایران اطلاق می‌شده است و امروز به استانی از استانهای جنوبی ایران اطلاق می‌شود و کسی پیدا

شود و گمان کند که استان فارس از ایران جدا شده است. جدا شدن علوم از فلسفه از همین قبیل است. علوم روزی تحت نام عام فلسفه یاد می‌شدند و امروز این نام اختصاص یافته به یکی از آن علوم. این تغییر نام ربطی به جدا شدن علوم از فلسفه ندارد. علوم هیچ وقت جزء فلسفه به معنای خاص این کلمه نبوده تا جدا شود.

---

پی نوشت ها :

1- الهیات شفا، چاپ قدیم،

## درس سوم: فلسفه اشراق و فلسفه مشاء

فلاسفه اسلامی به دو دسته تقسیم می‌شوند فلاسفه اشراق و فلاسفه مشاء. سر دسته فلاسفه اشراقی اسلامی، شیخ شهاب الدین سهروردی از علماء قرن ششم است و سر دسته فلاسفه مشاء اسلامی، شیخ الرئيس ابو علی بن سینا به شمار می‌رود.

اشراقیان پیرو افلاطون، و مشائیان پیرو ارسطو به شمار می‌روند. تفاوت اصلی و جوهری روش اشراقی و روش مشائی در این است که در روش اشراقی برای تحقیق در مسائل فلسفی و مخصوصاً «حکمت الهی» تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست، سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز برای کشف حقایق ضروری و لازم است، اما در روش مشائی تکیه فقط بر استدلال است.

لفظ «اشراق» که به معنی تابش نور است برای افاده روش اشراقی مفید و رسا است ولی کلمه «مشاء» که به معنی «راه رونده» یا «بسیار راه رونده» است صرفاً نامگذاری است و روش مشائی را افاده نمی‌کند. گویند: علت اینکه ارسطو و پیروانش را «مشائین» خواندند این بود که ارسطو عادت داشت که در حال قدم زدن و راه رفتن افاده و افاضه کند. پس اگر بخواهیم کلمه‌ای را بکار ببریم که مفید مفهوم روش فلسفی مشائین باشد باید کلمه «استدلالی» را بکار ببریم و بگوئی فلاسفه دو دسته‌اند: اشراقیون و استدلالیون.

اینجا لازم است تحقیق شود که آیا واقعاً افلاطون و ارسطو دارای دو متد مختلف بوده‌اند و چنین اختلاف نظری میان استاد (افلاطون) و شاگرد (ارسطو) بوده است؟ و آیا طریقه‌ای که شیخ شهاب الدین سهروردی - که از این پس ما او را با نام کوتاهش به نام شیخ اشراق خواهیم خواند - در دوره اسلامی آن را

بیان کرده است طریقه افلاطون است و افلاطون طرفدار و پیرو سلوک معنوی و مجاهدت و ریاضت نفس و مکاشفه و مشاهده قلبی و به تعبیر شیخ اشراق طرفدار «حکمت ذوقی» بوده است؟ آیا مسائلی که از زمان شیخ اشراق به بعد به عنوان مسائل مورد اختلاف اشراقین و مشائین شناخته می‌شود، مانند اصالت ماهیت و اصالت وجود، وحدت و کثرت وجود، مساله مثل و ارباب انواع، قاعده امکان اشرف، و ده‌ها مسائل دیگر از این قبیل، همه مسائل مورد اختلاف افلاطون و ارسطو است که تا این زمان ادامه یافته است و یا این مسائل و لا اقل بعضی از این مسائل بعدها اختراع و ابتکار شده و روح افلاطون و ارسطو از اینها بی‌خبر بوده است؟.

آنچه اجمالا در این درسها می‌توانیم بگوئیم این است که مسلما میان افلاطون و ارسطو اختلاف نظرهایی وجود داشته، یعنی ارسطو بسیاری از نظریه‌های افلاطون را رد کرد و نظریه‌های دیگری در برابر او ابراز کرد.

در دوره اسکندریه که حد فاصل میان دوره یونانی و دوره اسلامی است، پیروان افلاطون با پیروان ارسطو دو دسته مختلف را تشکیل می‌داده‌اند. فارابی کتاب کوچک معروفی دارد به نام «الجمع بین رایى الحکیمین» در این کتاب مسائل اختلافی این دو فیلسوف طرح شده و کوشش شده که به نحوی اختلافات میان این دو حکیم از بین برود.

ولی آنچه از مطالعه آثار افلاطون و ارسطو و از مطالعه کتبی که در بیان عقائد و آراء این دو فیلسوف با توجه به سیر فلسفه در دوره اسلامی، به دست می‌آید یکی این است که مسائل عمده مورد اختلاف اشراقیین که امروز در فلسفه اسلامی مطرح است، به استثناء یکی دو مساله، یک سلسله مسائل جدید اسلامی است و ربطی به افلاطون و ارسطو ندارد، مانند مسائل ماهیت و وجود، مساله

جعل، مساله ترکیب و بساطت جسم، قاعده امکان اشرف، وحدت و کثرت وجود. مسائل مورد اختلاف ارسطو و افلاطون همانها است که در کتاب «الجمع بین رای الحکیمین» فارابی آمده و البته غیر از مسائل سابق الذکر است. از نظر ما مسائل اساسی مورد اختلاف افلاطون و ارسطو سه مساله است که بعدا درباره آنها توضیح خواهیم داد.

از همه مهمتر این که بسیار محل تردید است که افلاطون طرفدار سیر و سلوک معنوی و مجاهدت و ریاضت و مشاهده قبلی بوده است. بنابر این، اینکه ما افلاطون و ارسطو را دارای دو روش بدانیم: روش اشراقی و روش استدلالی، بسیار قابل مناقشه است. به هیچوجه معلوم نیست که افلاطون در زمان خودش و یا در زمانهای نزدیک به زمان خودش به عنوان یک فرد «اشراقی» طرفدار اشراق درونی شناخته می شده است. و حتی معلوم نیست که لغت «مشائی» منحصرا درباره ارسطو و پیروانش اطلاق می شده است.

شهرستانی صاحب الملل و النحل در جلد دوم کتابش می گوید: «اما مشائین مطلق، پس آنها اهل «لوقین» اند، و افلاطون به احترام حکمت، همواره در حال راه رفتن آن را تعلیم می کرد، ارسطو از او تبعیت کرد و از این رو او (ظاهرا ارسطو) و پیروانش را مشائین خواندند».

البته در اینکه به ارسطو و پیروانش «مشائین» می گفته اند و این تعبیر در دوره اسلامی هم ادامه داشته است نمی توان تردید کرد. آنچه مورد تردید و قابل نفی و انکار است این است که افلاطون «اشراقی» خوانده شده باشد.

ما قبل از شیخ اشراق در سخن هیچ یک از فلاسفه مانند فارابی و بو علی و یا مورخان فلسفه مانند شهرستانی نمی بینیم که از افلاطون به عنوان یک حکیم طرفدار حکمت ذوقی و اشراقی یاد شده باشد و حتی به کلمه اصطلاحی

«اشراق» هم بر نمی‌خوریم.<sup>(1)</sup> شیخ اشراق بود که این کلمه را بر سر زبانها انداخت و هم او بود که در مقدمه کتاب حکمة الاشراق گروهی از حکمای قدیم، از جمله فیثاغورس و افلاطون را طرفدار حکمت ذوقی و اشراقی خواند و از افلاطون به عنوان «رئیس اشراقیون» یاد کرد.

به عقیده ما شیخ اشراق تحت تاثیر عرفا و متصوفه اسلامی روشن اشراقی را انتخاب کرد، آمیختن اشراق و استدلال با یکدیگر ابتکار خود او است. ولی او - شاید برای اینکه نظریه‌اش بهتر مقبولیت بیابد - گروهی از قدمای فلاسفه را دارای همین مشرب معرفی کرد. شیخ اشراق هیچگونه سندی در این موضوع به دست نمی‌دهد. همچنانکه در مورد حکماء ایران باستان نیز سندی ارائه نمی‌دهد، حتما اگر سندی در دست می‌داشت ارائه می‌داد و مساله‌ای را که مورد علاقه‌اش بود اینگونه به ابهام و اجمال برگذار نمی‌کرد.

برخی از نویسندگان تاریخ فلسفه ضمن شرح عقائد و افکار افلاطون، به هیچوجه از روش اشراقی او یاد نکرده‌اند. در ملل و نحل شهرستانی، تاریخ فلسفه دکتر هومن، تاریخ فلسفه ویل دورانت، سیر حکمت در اروپا، نامی از روش اشراقی افلاطون به گونه‌ای که شیخ اشراق مدعی است برده نشده است. در سیر حکمت در اروپا موضوع عشق افلاطونی را یادآوری می‌کند و از زبان افلاطون می‌گوید:

«روح پیش از آمدن به دنیا، زیبایی مطلق را دیده و چون در این دنیا زیبایی ظاهر را می‌بیند و به یاد زیبایی مطلق می‌افتد و غم هجران به او دست می‌دهد. عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است. اما عشق حقیقی چیز دیگر است و مایه ادراک اشراقی و دریافت زندگی جاوید می‌گردد».

آنچه افلاطون در مورد عشق گفته است که بعدها به نام عشق افلاطونی خوانده می‌شود عشق زیبایی‌ها است که به عقیده افلاطون - لا اقل در حکیمان - ریشه‌ای الهی دارد. و به هر حال ربطی به آنچه شیخ اشراق در باب تهذیب نفس و سیر و سلوک عرفانی الی الله گفته است، ندارد.

اما برتراند راسل در جلد اول تاریخ فلسفه‌اش، مکرر از آمیختگی تعقل و اشراق در فلسفه افلاطون یاد می‌کند، ولی به هیچ وجه مدرکی ارائه نمی‌دهد و چیزی نقل نمی‌کند که روشن گردد آیا اشراق افلاطونی چیزی است که از راه مجاهدت نفس و تصفیه آن پیدا می‌شود و یا همان است که مولود یک عشق به زیبایی است. تحقیق بیشتر نیازمند به مطالعه مستقیم در همه آثار افلاطون است. در مورد فیثاغورس شاید بتوان قبول کرد که روش اشراقی داشته است و ظاهراً این روش را از مشرق زمین الهام گرفته است. راسل که روش افلاطون را اشراقی می‌داند مدعی است که افلاطون در این جهت تحت تاثیر فیثاغورس بوده است.<sup>(2)</sup>

در میان آراء و عقائد افلاطون، خواه او را از نظر روش اشراقی بدانیم یا نه، سه مساله است که ارکان و مشخصات اصلی فلسفه افلاطون را تشکیل می‌دهد، و ارسطو در هر سه مساله با او مخالف بوده است.

1 - نظریه مثل : طبق نظریه مثل، آنچه در این جهان مشاهده می‌شود، اعم از جواهر و اعراض، اصل و حقیقت‌شان در جهان دیگر وجود دارد و افراد این جهان به منزله سایه‌ها و عکسهای حقایق آن جهانی می‌باشند، مثلاً افراد انسان که در این جهان زندگی می‌کنند همه دارای یک اصل و حقیقت در جهان دیگر هستند و انسان اصیل و حقیقی انسان آن جهانی است. همچنین سایر اشیاء.



را که نمی‌دانسته و نسبت به آن جاهل بوده‌ایم برای اولین بار آموخته‌ایم، در حقیقت یادآوری آن چیزهایی است که قبلاً می‌دانسته‌ایم، زیرا گفتیم که روح قبل از تعلق به بدن در این عالم، در عالمی برتر موجود بوده و در آن عالم «مثل» را مشاهده می‌کرده است و چون حقیقت هر چیز «مثال» آن چیز است و روحها مثالها را قبلاً ادراک کرده‌اند پس روحها قبل از آنکه به عالم دنیا وارد شوند و به دنیا تعلق یابند عالم به حقائق بوده‌اند چیزی که هست پس از تعلق روح به بدن آن چیزها را فراموش کرده‌ایم.

بدن برای روح ما به منزله پرده‌ای است که بر روی آئینه‌ای آویخته شده باشد که مانع تابش نور و انعکاس صور در آینه است در اثر دیالکتیک، یعنی بحث و جدل و روش عقلی، یا در اثر عشق (یا در اثر مجاهدت و ریاضت نفس و سیر سلوک معنوی بنابر استنباط امثال شیخ اشراق) پرده بر طرف می‌شود و نور می‌تابد و صورت ظاهر می‌گردد.

ارسطو، در هر سه مساله با افلاطون، مخالف است. اولاً وجود کلیات مثالی و مجرد و ملکوتی را منکر است و کلی را و یا به تعبیر صحیح تر کلیت کلی، را صرفاً امر ذهنی می‌شمارد. ثانیاً معتقد است که روح پس از خلق بدن یعنی مقارن با تمام و کمال یافتن خلقت بدن خلق می‌شود و بدن به هیچوجه مانع و حجابی برای روح نیست، بر عکس وسیله و ابزار روح است برای کسب معلومات جدید. روح معلومات خویش را به وسیله همین حواس و ابزارهای بدنی به دست می‌آورد، روح قبلاً در عالم دیگری نبوده است تا معلوماتی بدست آورده باشد.

اختلاف نظر افلاطون و ارسطو، در این مسائل اساسی و برخی مسائل دیگر که البته به این اهمیت نیست، بعد از آنها نیز ادامه یافت. در مکتب اسکندریه هم

افلاطون پیروانی دارد و هم ارسطو. پیروان اسکندرانی افلاطون به نام افلاطونیان جدید خوانده می‌شدند. مؤسس این مکتب شخصی است مصری به نام «آموناس ساکاس» و معروفترین و بارزترین آنها یک مصری یونانی الاصل است به نام «افلوپین»، که مورخین اسلامی او را «الشیخ الیونانی» می‌خوانند. افلاطونیان جدید، مطالب تازه آورده‌اند و ممکن است از منابع قدیم شرقی استفاده کرده باشند. پیروان اسکندرانی ارسطو عده زیادی هستند که شرح کرده‌اند ارسطو را. معروفترین آنها تامس‌طیوس و اسکندر افریدوسی می‌باشند.

---

پی نوشت ها :

1 - به اعتقاد هانری کربن، اولین بار شخصی بنام ابن الوحشیه (در حدود اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم) این کلمه را در جهان اسلام به کار برده است (رجوع شود به کتاب سه حکیم مسلمان، صفحات 73 و 182 چاپ دوم).

سید حسن تقی زاده در یادداشتهای تاریخ علوم در اسلام - مجله مقالات و بررسیها (نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی - تهران شماره 3 و 4) پس از ذکر کتاب مجهولی منسوب به همین ابن الوحشیه می‌گوید :

و کتاب دیگر همان ابن وحشیه نبطی موسوم به «الفلاحة النبطیه» که باز آن را به یک حکیم بابلی با اسم قوثامی نسبت داده که او از کتب قدیمتر بابلی از تالیفات ضغریث و ینبوشاد نقل کرده باعث تطویل می‌شود، حتی ابن خلدون با آن قریحه تحقیق این کتاب دوم را از علمای نبطی دانسته که از یونانی به عربی ترجمه شده است. ولی عاقبت در نتیجه تحقیقات گوتشمیدونولد که آلمانی و مخصوصا نالینوی ایطالیائی معلوم شده که کتاب مزبور مجعول و پر از هذیان است و حتی نالینورا عقیده بر آن است که ابن وحشیه وجود نداشته و همان ابوطالب زیات همه این موهومات را بقالب ریخته و به یک شخص موهوم نسبت داده است و محققین بر آنند که این نوع کتب از تالیفات شعوبیه است که می‌خواسته‌اند ثابت کنند که علوم نزد ملل غیر عرب بوده و عرب را بهره‌ای از علوم نبوده است.

بعید نیست که منشا اشتباه شیخ اشراق هم کتاب الفلاحة النبطیه و یا کتابی مانند آن از تالیفات شعوبیه بوده است. فعلا کتاب الفلاحة النبطیه در اختیار ما نیست تا مطالب آن را با آنچه از شیخ اشراق در این زمینه رسیده است مقایسه کنیم.

2- برای مطالعه فلسفه فیثاغورسی رجوع شود به جلد دوم ملل و نحل شهرستانی و جلد اول تاریخ فلسفه برتراند راسل.

## درس چهارم : روشهای فکری اسلامی

در درس قبل، مختصر توضیحی درباره روش فلسفی اشراقی و روش فلسفی مشائی دادیم و گفتیم میان اشراقیون و مشائیون یک سلسله اختلافات اساسی در مسائل فلسفی وجود دارد و گفتیم که بنا بر مشهور افلاطون، سرسلسله اشراقیون و ارسطو، سرسلسله مشائیون به شمار می‌رود. و هم اشاره شد که در دوره اسلامی این دو مکتب ادامه یافت، برخی از فلاسفه اسلامی روش اشراقی دارند برخی دیگر روش مشائی.

نظر به اینکه در جهان اسلامی روشهای فکری دیگر هم بوده است که با روش اشراقی و مشائی مغایرت داشته است و آنها نیز نقشی اصیل و اساسی در تحول فرهنگ اسلامی داشته‌اند ناچاریم به آنها نیز اشاره کنیم :

در میان سایر روشها آنچه مهم و قابل ذکر است دو روش است :

1 - روش عرفانی :

2 - روش کلامی :

عرفا و هم چنین متکلمین به هیچ وجه خود را تابع فلاسفه اعم از اشراقی و مشائی، نمی‌دانسته‌اند و در مقابل آنها ایستادگی به خرج داده‌اند و تصادمهایی میان آنها و فلاسفه رخ داده است و همین تصادمها در سرنوشت فلسفه اسلامی تاثیر بسزائی داشته است. عرفان و کلام علاوه بر آنکه از طریق معارضه و تصادم به فلسفه اسلامی تحرک بخشیده‌اند افقهای تازه نیز برای فلاسفه گشوده‌اند.

بسیاری از مسائلی که در فلسفه اسلامی مطرح است، اولین بار وسیله متکلمین و عرفا مطرح شده است. هر چند اظهار نظر فلسفه با اظهار نظر عرفا و متکلمین متفاوت است.

علیهذا مجموع روشهای فکری اسلامی چهار روش است و متفکران اسلامی چهار دسته بوده‌اند. بدیهی است که مقصود ما روشهای فکری است که به معنی عام رنگ فلسفی دارد یعنی نوعی هستی‌شناسی و جهان‌شناسی است، ما در این درس که درباره کلیات فلسفه بحث می‌کنیم، کاری به روشهای فکری فقهی یا تفسیری یا حدیثی یا ادبی یا سیاسی یا اخلاقی نداریم که آنها داستانی دیگر دارند.

نکته دیگر این است که همه این روشها تحت تاثیر تعلیمات اسلامی رنگ مخصوصی پیدا کرده‌اند و با مشابه‌های خود در خارج از حوزه اسلامی تفاوت‌هایی داشته و دارند. و به عبارت دیگر: روح خاص فرهنگ اسلامی بر همه آنها حاکم است.

آن چهار روش فکری، عبارت است از:

1 - روش فلسفی استدلالی مشائی، این روش پیروان زیادی دارد اکثر فلاسفه اسلامی پیرو این روش بوده‌اند. الکندی، فارابی، بو علی سینا، خواجه نصیر الدین طوسی، میرداماد، ابن رشد اندلسی، ابن باجه اندلسی، ابن الصائغ اندلسی، مشائی مسلک بوده‌اند. مظهر و نماینده کامل این مکتب بو علی سینا است. کتابهای فلسفی بو علی از قبیل شفا، اشارات، نجات، دانشنامه علائی، مبدء و معاد، تعلیقات مباحثات، عیون الحکمه همه حکمت مشاء است. در این روش تکیه فقط بر استدلال و برهان عقلی است و بس.

2 - روش فلسفی اشراقی. این روش نسبت به روش مشائی پیروان کمتری دارد. آن کس که این روش را احیاء کرد «شیخ اشراق» بود. قطب الدین شیرازی، شهر زوری و عده‌ای دیگر روش اشراقی داشته‌اند. خود شیخ اشراق، مظهر و نماینده کامل این مکتب به شمار می‌رود. شیخ اشراق کتب زیادی نوشته

است از قبیل حکمة الاشراق، تلویحات، مطارحات، مقاومات، هیاکل النور. معروفترین آنها کتاب حکمة الاشراق است و تنها این کتاب است که صد در صد روش اشراقی دارد. شیخ اشراق برخی رساله‌ها به فارسی دارد از قبیل: آواز پر جبرئیل، عقل سرخ و غیره.

در این روش به دو چیز تکیه می‌شود: استدلال و برهان عقلی، و دیگر مجاهده و تصفیه نفس. به حسب این روش، تنها با نیروی استدلال و برهان عقلی نتوان حقائق جهان را اکتشاف کرد.

3 - روش سلوکی عرفانی. روش عرفان و تصوف فقط و فقط بر تصفیه نفس بر اساس سلوک الی الله و تقرب به حق تا مرحله وصول به حقیقت تکیه دارد و به هیچوجه اعتمادی به استدلالات عقلی ندارد این روش پای استدلالیان را چوبین می‌داند. به حسب این روش، هدف تنها کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت است.

روش عرفانی پیروان زیادی دارد و عرفای نامداری در جهان اسلام ظهور کرده‌اند. از آن جمله بایزد بسطامی، حلاج شبلی، جنید بغدادی، ذوالنون مصری، ابو سعید ابو الخیر، خواجه عبد الله انصاری، ابوطالب مکی، ابو نصر سراج، ابو القاسم قشیری، محیی الدین عربی اندلسی، ابن فارض مصری، مولوی رومی را باید نام برد، مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علم مضبوط در آورده و پس از او هر کس آمده تحت تاثیر شدید او بوده است، محیی الدین عربی است.

روش سلوکی عرفانی با روش فلسفی اشراقی یک وجه اشتراک دارد و دو وجه اختلاف، وجه اشتراک آن دو تکیه بر اصلاح و تهذیب و تصفیه نفس است اما دو وجه امتیاز یکی این است که عارف استدلال را به کلی طرد می‌کند ولی

فیلسوف اشراقی آن را حفظ می‌نماید و فکر و تصفیه را به کمک یکدیگر می‌گیرد، دیگر هدف فیلسوف اشراقی مانند هر فیلسوف دیگر کشف حقیقت است اما هدف عارف وصول به حقیقت است.

4 - روش استدلالی کلامی - متکلمین مانند فلاسفه مشاء تکیه‌شان بر استدلالات عقلی است ولی با دو تفاوت :

یکی اینکه اصول و مبادی عقلی که متکلمین بحثهای خود را از آنجا آغاز می‌کنند با اصول و مبادی عقلی که فلاسفه بحث خود را از آنجا آغاز می‌کنند متفاوت است. متکلمین خصوصاً معتزله مهمترین اصل متعارفی که بکار می‌برند «حسن و قبح» است با این تفاوت که معتزله حسن و قبح را عقلی می‌دانند و اشاعره، شرعی. معتزله یک سلسله اصول و قواعد، بر این اصل مترتب کرده‌اند از قبیل «قاعده لطف» و «وجوب اصلاح» بر باری تعالی و بسیار مطالب دیگر. ولی فلاسفه اصل حسن و قبح را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند، از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و فقط در «جدل» قابل استفاده است نه در «برهان» از این رو فلاسفه کلام را «حکمت جدلی» می‌خوانند نه «حکمت برهانی».

یکی دیگر اینکه متکلم، بر خلاف فیلسوف، خود را «متعهد» می‌داند، متعهد به دفاع از حریم اسلام. بحث فیلسوفانه یک بحث آزاد است یعنی فیلسوف هدفش قبلاً تعیین نشده که از چه عقیده‌ای دفاع کند ولی هدف متکلم قبلاً تعیین شده است.

روش کلامی به نوبه خود به سه روش منشعب می‌شود :

الف - روش کلامی معتزلی.

ب - روش کلامی اشعری.

ج - روش کلامی شیعی.

شرح کامل هر یک از این روشها در این درس میسر نیست و نیازمند بحث جداگانه‌ای است. معتزله زیادند، ابو الهذیل علاف، نظام، جاحظ، ابو عبیده معمر بن مثنی که در قرنهای دوم و سوم هجری می‌زیسته‌اند و قاضی عبد الجبار معتزلی در قرن چهارم و زمخشری در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم مظاهر و نماینده مکتب معتزله به شمار می‌روند. و شیخ ابو الحسن اشعری متوفی در سال 330 هجری مظهر و نماینده کامل مکتب اشعری می‌رود. قاضی ابو بکر باقلانی و امام الحرمین جوینی و غزالی، و فخر الدین رازی روش اشعری داشته‌اند.

متکلمین شیعی نیز زیاد بوده‌اند. هشام بن الحکم که از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام است یکی متکلم شیعی است. خاندان نوبختی که یک خاندان ایرانی شیعی می‌باشند متکلمان زبردستی داشته‌اند شیخ مفید و سید مرتضی علم الهدی نیز از متکلمان شیعه به شمار می‌روند مظهر و نماینده کامل کلام شیعی خواجه نصیر الدین طوسی است. کتاب تجرید العقائد خواجه یکی از معروفترین کتب کلام است خواجه فیلسوف و ریاضی دان هم هست، بعد از خواجه سرنوشت کلام به کلی تغییر کرد و بیشتر رنگ فلسفی به خود گرفت.

در میان کتب کلامی اهل تسنن «شرح مواقف» - که متن آن از قاضی عضد ایجی معاصر و ممدوح حافظ است، و شرح آن از می‌رسید شریف جرجانی

است - از همه معروفتر است، کتاب مواقف، سخت تحت تاثیر کتاب تجرید  
العقائد است.

## درس پنجم : حکمت متعالیه

در درس گذشته، اجمالاً به چهار روش فکری در دوره اسلامی اشاره کردیم و نمایندگان معروف آنها را نیز نام بردیم.

اکنون اضافه می‌کنیم که این چهار جریان در جهان اسلام ادامه یافتند تا در یک نقطه به یکدیگر رسیدند و جمعا جریان واحدی را به وجود آوردند. نقطه‌ای که این چهار جریان در آنجا با یکدیگر تلاقی کردند «حکمت متعالیه» نامیده می‌شود. حکمت متعالیه بوسیله صدر المتالیهین شیرازی (متوفا در سال 1050 هجری قمری) پایه گذاری شد. کلمه «حکمت متعالیه» وسیله بو علی نیز - در اشارات - به کار رفته است ولی فلسفه بو علی هرگز به این نام معروف نشد. صدر المتالیهین رسماً فلسفه خود را حکمت متعالیه خواند و فلسفه وی به همین نام مشهور شد. مکتب صدر المتالیهین از لحاظ روش شبیه مکتب اشراقی است یعنی به استدلال و کشف و شهود توأماً معتقد است، ولی از نظر اصول و از نظر استنتاجات متفاوت است.

در مکتب صدر المتالیهین بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق، یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان، و یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل شده است. فلسفه صدر المتالیهین یک فلسفه التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هر چند روشهای فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند باید آن را نظام فکری مستقلی دانست.

صدر المتالیهین کتابهای متعدد دارد، از آن جمله است : اسفار اربعه، الشواهد الربوبیه، مبدا و معاد، عرشیه، مشاعر، شرح هدایه اثیر الدین ابهری.

«حاج ملا هادی سبزواری» صاحب کتاب منظومه و شرح منظومه (متولد 1212 هجری قمری و متوفا در 1297 هجری قمری) از پیروان مکتب صدر

المتالیهین است. کتاب شرح منظومه سبزواری و کتاب اسفار صدر المتالیهین و کتاب اشارات بو علی سینا و کتاب شفای بو علی سینا و کتاب حکمت الاشراق شیخ اشراق از کتب شایع و متداولی است که در حوزه‌های علوم قدیمه تدریس می‌شود.

صدر المتالیهین، از جمله کارهائی که کرد، این بود که به مباحث فلسفی که از نوع سلوک فکری و عقلی است، نظام و ترتیبی داد شبیه آنچه عرفا در سلوک قلبی و روحی بیان کرده‌اند.

عرفا معتقدند که سالک با به کار بستن روش عارفانه چهار سفر انجام می‌دهد.

1 - سفر من الخلق الی الحق در این مرحله کوشش سالک این است که از طبیعت عبور کند و پاره‌ای عوالم ماوراء طبیعی را نیز پشت سر بگذارد تا به ذات حق واصل شود و میان او و حق حجابی نباشد.

2 - سفر بالحق فی الحق. این مرحله دوم است، پس از آنکه سالک ذات حق را از نزدیک شناخت به کمک خود او به سیر در شئون و کمالات و اسماء و صفات او می‌پردازد.

3 - سیر من الحق الی الخلق بالحق. در این سیر، سالک به خلق و میان مردم بازگشت می‌کند، اما بازگشتن به معنی جدا شدن و دور شدن از ذات حق نیست، ذات حق را با همه چیز و در همه چیز می‌بیند.

4 - سیر فی الخلق بالحق. در این سیر سالک به ارشاد و هدایت مردم، به دستگیری مردم و رساندن آنها به حق می‌پردازد.

صدر المتالیهین، مسائل فلسفه را به اعتبار اینکه فکر نوعی سلوک است ولی ذهنی، به چهار دسته تقسیم کرد.

1 - مسائلی که پایه و مقدمه مبحث توحیدند و در حقیقت سیر فکر ما است از خلق به حق (امور عامه فلسفه).

2 - مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق).

3 - مباحث افعال باری، عوالم کلی وجود (سیر من الحق الی الخلق بالحق).

4 - مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق).

کتاب اسفار اربعه که به معنی «سفرهای چهارگانه» است بر اساس همین نظام و ترتیب است.

صدر المتألهین که سیستم خاص فلسفی خویش را «حکمت متعالیه» نام نهاد، فلسفه مشهور و متداول، اعم از اشراقی و مشائی را، فلسفه عامیه، یا فلسفه متعارفه خواند.

### نظری کلی به فلسفه‌ها و حکمت‌ها

فلسفه و حکمت، به مفهوم عام، از نظرهای مختلف تقسیمات گوناگون دارند اما اگر از لحاظ متد و روش در نظر بگیریم چهار نوع است: حکمت استدلالی، حکمت ذوقی، حکمت تجربی، حکمت جدلی.

حکمت استدلالی متکی به قیاس و برهان است. سر و کارش فقط با صغرا و کبرا و نتیجه و لازم و نقیض و ضد و امثال اینها است.

حکمت ذوقی، سر و کارش تنها با استدلال نیست، بیشتر با ذوق و الهام و اشراق است. بیشتر از آنچه از عقل الهام می‌گیرد از دل الهام می‌گیرد.

حکمت تجربی آن است که نه با عقل و استدلال قیاسی سر و کار دارد و نه با دل و الهامات قلبی. سر و کارش با حس و تجربه و آزمایش است. یعنی نتایج علوم را که محصول تجربه و آزمایش است با مربوط کردن به یکدیگر به صورت حکمت و فلسفه در می‌آورد.

حکمت جدلی، استدلالی است، اما مقدمات استدلال در این حکمت، آن چیزهایی است که منطقیین آنها را «مشهورات» یا «مقبولات» می خوانند.

قبلا در کلیات منطق، مبحث «صناعات خمس»، خواندیم که مقدمات استدلال چند گونه است. از آن جمله مقدماتی است که آنها را «بدیهیات» اولیه می نامند و از آن جمله است مقدماتی که آنها را «مشهورات» می خوانند.

مثلا اینکه «دو شیء مساوی با شیء سوم، خودشان مساوی یکدیگرند» که با جمله «مساوی المساوی مساو» بیان می شود و همچنین اینکه محال است یک حکم با نقیضش در آن واحد صدق کنند، اموری بدیهی به شمار می روند و اما اینکه «زشت است انسان درحضور دیگران دهانش را به خمیازه باز کند» یک امر مشهوری است.

استناد و استدلال به بدیهیات، «برهان» نامیده می شود، اما استناد و استدلال به «مشهورات» جزء جدل به شمار می رود.

پس حکمت جدلی، یعنی حکمتی که بر اساس مشهورات در مسائل جهانی و کلی استدلال کند.

متکلمان، غالبا پایه استدلالشان بر این است که فلان چیز زشت است و فلان چیز نیک است. متکلمین، به اصطلاح بر اساس «حسن و قبح عقلی» استدلال می کنند.

حکما مدعی هستند که حسن و قبحها همه مربوط است به دایره زندگی انسان، درباره خدا و جهان و هستی با این معیارها نمی توان قضاوت کرد. از این رو حکما، کلام را حکمت جدلی می نامند.

حکما معتقدند که اصول اساسی دین، با مقدمات برهانی و متکی بر بدیهیات اولیه بهتر قابل استدلال است تا با مقدمات مشهوری و جدلی و چون در دوره

اسلامی، خصوصا در میان شیعه، تدریجا فلسفه، بدون آنکه از وظیفه بحث آزاد خود خارج گردد و خود را قبلا «متعهد» سازد، به بهترین وجهی اصول اسلامی را تایید کرد، لهذا حکمت جدلی تدریجا به دست امثال خواجه نصیر الدین طوسی رنگ حکمت برهانی و حکمت اشراقی گرفت و کلام تحت الشعاع فلسفه واقع شد.

حکمت تجربی، البته فوق العاده با ارزش است. اما عیب این حکمت دو چیز دیگر است. یکی اینکه دایره حکمت تجربی محدود است به علوم تجربی و علوم تجربی محدود است به مسائل قابل لمس و قابل حس، در صورتی که نیاز فلسفی بشر درباره مسائلی است بسی وسیعتر از آنچه در قلمرو تجربه قرار می گیرد.

مثلا آنگاه که درباره آغاز برای زمان، و نهایت برای مکان، و مبدء برای علل بحث می کنیم، چگونه می توانیم در آزمایشگاه و زیر میکروسکپ به مقصود خود نائل گردیم، لهذا حکمت تجربی نتوانست غریزه فلسفی بشر را اشباع کند و ناچار شد که در مسائل اساسی فلسفی سکوت اختیار کند. دیگر اینکه، محدود بودن و وابسته به طبیعت بودن مسائل تجربی ارزش آنها را متزلزل کرده است. به طوری که امروز مسلم است که مسائل علمی تجربی ارزش موقت دارد و هر لحظه انتظار منسوخ شدن آنها میرود. حکمتی هم که مبنی بر آزمایشها باشد طبعا متزلزل است و در نتیجه یک نیاز اساسی بشر را، یعنی «اطمینان» و یقین را به بشر نمی دهد، اطمینان و یقین در مسائلی پیدا می شود که «تجرد ریاضی» یا «تجرد فلسفی» داشته باشند، معنی تجرد ریاضی و تجرد فلسفی در فلسفه فقط قابل توضیح است.

باقی می‌ماند حکمت استدلالی و حکمت ذوقی. مسائلی که در درسهای آینده بحث می‌شود توضیح دهنده این دو حکمت و بیان کننده ارزش آنها است.

## درس ششم : مسائل فلسفه

اکنون لازم است ولو بطور اشاره فهرستی از مسائلی که در فلسفه اسلامی درباره آنها تحقیق می‌شود، همراه با یک سلسله توضیحات روشن‌گر، به دست دهیم. مسائل فلسفی بر محور «موجود» دور می‌زند، یعنی آن چیزی که در فلسفه، از قبیل بدن است برای پزشکی، و از قبیل عدد است برای حساب، و از قبیل مقدار است برای هندسه، «موجود بماهو موجود» است، بعبارت دیگر موضوع فلسفه «موجود بماهو موجود» است، همه بحثهای فلسفی در اطراف این موضوع دور می‌زند، به تعبیر دیگر موضوع فلسفه «هستی» است.

مسائلی که در اطراف هستی دور می‌زند چند گونه است :

الف - مسائلی که مربوط است به هستی و دو نقطه مقابل هستی یعنی : ماهیت و نیستی.

البته در جهان عینی، جز هستی چیزی نیست، هستی در ماوراء ذهن، نقطه مقابل ندارد. ولی این ذهن مفهوم ساز بشر دو معنی و دو مفهوم دیگر در مقابل هستی ساخته است : یکی نیستی، دیگر ماهیت و نیستی.

البته در جهان عینی، جز هستی چیزی نیست، هستی در ماوراء ذهن، نقطه مقابل ندارد. ولی این ذهن مفهوم ساز بشر دو معنی و دو مفهوم دیگر در مقابل هستی ساخته است : یکی نیستی، دیگر ماهیت (البته ماهیتها). یک سلسله مسائل فلسفه، خصوصا در حکمت متعالیه، مسائل مربوط به وجود و ماهیت است، و یک سلسله مسائل دیگر مسائل مربوط به هستی و نیستی است.

ب - دسته دیگر مسائل مربوط به اقسام هستی است. هستی به نوبه خود اقسامی دارد که به منزله انواع آن به شمار می‌روند و به عبارت دیگر : هستی دارای تقسیماتی است، از قبیل : تقسیم به عینی و ذهنی، تقسیم به واجب و

ممکن، تقسیم به حادث و قدیم، تقسیم به ثابت و متغیر، تقسیم به واحد و کثیر، تقسیم به قوه و فعل، تقسیم به جوهر و عرض، البته مقصود تقسیمات اولیه هستی است یعنی تقسیماتی که بر هستی وارد می‌شود از آن جهت که هستی است.

مثلاً انقسام به سفید و سیاه یا بزرگ و کوچک، مساوی و نامساوی، طاق و جفت، بلند و کوتاه و امثال اینها از انقسامات موجود بما هو موجود نیست، بلکه از انقسامات موجود بما هو جسم یا موجود بما هو متکمم (کمیت پذیر) است، یعنی جسمیت از آن جهت که جسمیت و یا کمیت از آن جهت که کمیت است این انقسامات را می‌پذیرد.

اما انقسام به واحد و کثیر و واجب و ممکن انقسام به موجود بما هو موجود است در فلسفه راجع به ملاک این انقسامات و تشخیص اینکه چه انقسامی از انقسامات موجود بما هو موجود است و چه انقسامی از این انقسامات نیست تحقیق دقیق شده است، احیاناً به مواردی بر می‌خوریم که برخی تقسیمات را بعضی از فلاسفه از تقسیمات جسم بما هو جسم می‌دانسته‌اند و خارج از حوزه فلسفه اولی فرض می‌کرده‌اند و بعضی دیگر به دلائلی آنها را از تقسیمات موجود بما هو موجود دانسته و داخل در حوزه فلسفه اولی شمرده‌اند و ما در همین درسها به بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد.

ج - دسته دیگر، مسائلی است که مربوط است به قوانین کلی حاکم بر هستی از قبیل: علیت، سنخیت علت و معلول، ضرورت حاکم بر نظام علت و معلول، تقدم و تاخر و معیت در مراتب هستی.

د - برخی دیگر مسائل مربوط به اثبات طبقات هستی یا عوالم هستی است. یعنی هستی طبقات و عوالم خاص دارد. حکمای اسلامی به چهار عالم کلی یا به چهار نشاء معتقدند :

عالم طبیعت یا ناسوت،  
عالم مثال یا ملکوت  
عالم عقول یا جبروت  
عالم الوهیت یا لاهوت

عالم ناسوت، یعنی عالم ماده و حرکت و زمان و مکان، و به عبارت دیگر عالم طبیعت و محسوسات یا عالم دنیا.

عالم مثال یا ملکوت، یعنی عالمی برتر از طبیعت که دارای صور و ابعاد هست اما فاقد حرکت و زمان و تغییر است.

عالم جبروت، یعنی عالم عقول، یا عالم معنی که از صور و اشباح مبرا است و فوق عالم ملکوت است.

عالم لاهوت یعنی عالم الوهیت و احدیت.

ه - برخی دیگر مسائل مربوط به روابط عالم طبیعت با عوالم مافوق خود است به عبارت بهتر مربوط است به سیر نزولی هستی از لاهوت تا طبیعت و سیر صعودی طبیعت به عوالم بالاتر، مخصوصا در مورد انسان که به نام «معاد» خوانده می شود و بخش عظیمی را در حکمت متعالیه اشغال کرده است.

## وجود و ماهیت

در باب وجود و ماهیت، مهمترین بحث این است که آیا وجود اصیل است یا ماهیت مقصود این است که ما در اشیاء همواره دو معنی تشخیص می‌دهیم و هر دو معنی را درباره آنها صادق می‌دانیم. آن دو چیز یکی هستی است و دیگری چیستی. مثلاً «می‌دانیم که انسان هست، درخت هست، عدد هست، مقدار هست... اما عدد یک چیستی و یک ماهیت<sup>(1)</sup> دارد و انسان ماهیت و چیستی دیگری. اگر بگوئیم عدد چیست یک پاسخ دارد و اگر بگوئیم انسان چیست پاسخ دیگری دارد.

خیلی چیزها هستی روشنی دارند، یعنی می‌دانیم که هستند اما نمی‌دانیم که چیستند مثلاً می‌دانیم که حیات هست، برق هست اما نمی‌دانیم که حیات چیست، برق چیست.

بسیار چیزها را می‌دانیم که چیستند، مثلاً «دائره» تعریف روشنی پیش ما دارد و می‌دانیم دایره چیست؟ اما نمی‌دانیم در طبیعت عینی دایره واقعی وجود دارد یا ندارد. پس معلوم می‌شود که هستی غیر از چیستی است.

از طرفی می‌دانیم که این کثرت، یعنی دوگانگی ماهیت و وجود صرفاً، ذهنی است یعنی در ظرف خارج، هر چیزی دو چیز نیست پس یکی از این دو عینی و اصیل است و دیگری اعتباری و غیر اصیل.

البته این بحث دامنه درازی دارد و غرض ما در این کلیات، آشنائی با اصطلاح است. آنچه اینجا باید بدانیم این است که مساله اصالت وجود و ماهیت سابقه تاریخی زیادی ندارد.

این مساله در جهان اسلام ابتکار شده است. فارابی و بو علی و خواجه نصیر الدین طوسی و حتی شیخ اشراق بحثی به عنوان اصالت ماهیت و اصالت وجود

طرح نکرده‌اند. این بحث در زمان «میرداماد» (اوائل قرن یازدهم هجری) وارد فلسفه شد.

میرداماد اصالت ماهیتی بود، اما شاگرد نامدارش «صدر المتالهین» اصالت وجود را به اثبات رساند و از آن تاریخ همه فلاسفه‌ای که اندیشه قابل توجهی داشته‌اند اصالت وجودی بوده‌اند. ما در جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم نقش خاص عرفا و متکلمین و فلسفه را در مقدماتی که منتهی به پیدایش این فکر فلسفی برای صدر المتالهین گشت تا اندازه‌ای بیان کرده‌ایم.

ضمناً این نکته نیز خوب است گفته شود که در عصر ما، فلسفه‌ای رونق گرفته که آن نیز گاهی بنام فلسفه اصالت وجود خوانده می‌شود و آن فلسفه اگزیستانسیالیسم است. آنچه در این فلسفه به نام اصالت وجود خوانده می‌شود مربوط به انسان است و درباره این مطلب است که انسان بر خلاف سایر اشیاء یک ماهیت مشخص پیش‌بینی شده و یک قالب معین طبیعی ندارد، انسان چیستی خود را خود طرح ریزی می‌کند و خود می‌سازد. این مطلب تا حدود زیادی مطلب درستی است و در فلسفه اسلامی تایید شده است. ولی آنچه در فلسفه اسلامی به نام اصالت وجود خوانده می‌شود اولاً اختصاص به انسان ندارد، مربوط است به همه جهان، ثانیاً در اصالت وجود اسلامی بحث درباره اصالت بمعنی عینیت، در مقابل اعتباریت و ذهنیت است و بحث اگزیستانسیالیسم درباره اصالت به معنی تقدم است و به هر حال این دو را نباید یکی پنداشت.

---

پی نوشت ها :

1- ماهیت یک کلمه عربی است، مخفف «ما هویت» است، کلمه ما هو که به معنی «چیست او» است با یاء مصدریه و تاء مصدریه «ما هویت» شده و با تخفیف «ماهیت» شده است. پس اهیت یعنی «چیست اوئی» یا «چیستی».

## درس هفتم: عینی و ذهنی

یکی از تقسیمات هستی این است که هستی یک شیء، یا عینی است و یا ذهنی، هستی ذهنی یعنی هستی خارجی که مستقل از ذهن انسان است، می‌دانیم که مثلاً کوه و دریا و صحرا در خارج از ذهن ما و مستقل از ذهن ما وجود دارند، ذهن ما خواه آنها را تصور کند و خواه تصور نکند، بلکه خواه ما و ذهن ما وجود داشته باشیم، و خواه وجود نداشته باشیم کوه و دریا و صحرا وجود دارد.

ولی همین کوه و دریا و صحرا وجودی هم در ذهن ما دارند، آنگاه که ما تصور می‌کنیم آنها را، در حقیقت آنها را ذهن خود وجود می‌دهیم، وجودی که اشیاء در ذهن ما پیدا می‌کنند «وجود ذهنی» نامیده می‌شود.

اینجا جای دو پرسش هست، یکی اینکه به چه مناسبت تصویرهایی که از اشیاء در ذهن ما پیدا می‌شوند، به عنوان وجودی از آن اشیاء در ذهن ما تلقی می‌شود. اگر چنین است پس می‌بایست تصویری هم که از اشیاء بر روی دیوار یا کاغذ نقش می‌بندد نوعی دیگر از وجود خوانده شود به نام وجود دیواری یا کاغذی. ما اگر تصاویرات ذهنی را به نوعی «وجود» برای شیء تصویر شده تعبیر کنیم در حقیقت یک «مجاز» به کار برده‌ایم نه حقیقت، و حال اینکه سر و کار فلسفه باید با حقیقت باشد.

دیگر اینکه مساله وجود ذهنی در حقیقت مربوط به انسان است و یکی از مسائل روانی انسانی است و چنین مساله‌ای می‌بایست در روانشناسی مطرح شود نه در فلسفه. زیرا مسائل فلسفه مسائل کلی است و مسائل جزئی مربوط به علوم است.

در پاسخ پرسش اول می‌گوئیم که رابطه صورت ذهنی یا شیء خارجی مثلا رابطه کوه و دریای ذهنی با کوه و دریای خارجی، بسی عمیق تر است از رابطه عکس کوه و دریای روی کاغذ یا دیوار، با کوه و دریای خارجی. اگر آنچه در ذهن است تنها یک تصویر ساده می‌بود هرگز منشا آگاهی نمی‌شد. همچنانکه تصویر بر روی دیوار منشاء آگاهی دیوار نمی‌گردد، بلکه تصویر ذهنی عین آگاهی است.

فلاسفه در مساله وجود ذهنی به اثبات رسانیده‌اند که علت آگاهی ما به اشیاء خارجی این است که تصویرات ذهنی ما یک تصویر ساده نیست بلکه نوعی وجود یافتن ماهیت اشیاء خارجی است در ذهن ما، و از همین جا پاسخ پرسش دوم نیز روشن می‌شود، و آن اینکه هر چند مساله تصویرات ذهنی از یک نظر یک مساله روانی انسانی است و از همان نظر باید در علم معرفة النفس مورد بحث قرار گیرد، ولی از آن نظر که ذهن انسان واقعا یک نشاء دیگر از وجود است و سبب می‌گردد که هستی در ذات خود دو گونه گردد: ذهنی و عینی، جای آن در فلسفه است.

بو علی در اوایل الهیات شفا بطور اشاره و صدر المتالهین در تعلیقات خویش بر الهیات شفا بطور صریح و به تفصیل گفته‌اند که گاهی یک مساله از دو نظر با دو فن مربوط می‌شود مثلا هم به فلسفه مربوط می‌شود و هم به علوم طبیعی.

## حقیقت و خطا

مساله وجود ذهنی از یک زاویه دیگر که مورد مطالعه قرار گیرد، مربوط می‌شود به ارزش واقع نمائی ادراکات. یعنی مربوط می‌شود به اینکه ادراکات و احساسات و تصورات ما درباره عالم خارج چه اندازه «واقع نما» است. یکی از مسائل مهم که از قدیم الایام مورد توجه فلاسفه بوده است این است که آیا آنچه ما بوسیله حواس یا به وسیله عقل درباره اشیاء ادراک می‌کنیم با واقع و نفس الامر مطابقت دارد یا نه؟

گروهی چنین فرض می‌کنند که برخی ادراکات حسی یا عقلی ما با واقع و نفس الامر مطابقت دارد و برخی ندارد، آن ادراکاتی که با «واقعیت» مطابق است «حقیقت» خوانده می‌شود و آنچه که مطابق نیست «خطا» نامیده می‌شود. ما پاره‌ای از خطاهای حواس را می‌شناسیم. باصره، سامعه، ذائقه، لامسه، شامه، جایزه الخطا است.

در عین حال اکثر ادراکات حسی ما عین حقیقت است ما شب و روز را، دوری و نزدیکی را، بزرگی و کوچکی حجم را، درشتی و نرمی را، سردی و گرمی را، با همین حواس تشخیص می‌دهیم و شک نداریم که عین حقیقت است و خطا نیست.

همچنین عقل ما جایز الخطا است، منطق برای جلوگیری خطای عقل در استدلال‌اتش تدوین شده است، در عین حال اکثر استدلال‌ات عقلی ما حقیقت است. ما آنگاه که مثلاً قلمهای زیادی داد و ستد داریم و بدهی‌ها را یک جا و بستنکارها را جای دیگر جمع و از یکدیگر تفریق می‌کنیم یک عمل فکری و عقلانی انجام می‌دهیم و اگر در حین عمل دقت کافی کرده باشیم شک نداریم که حاصل جمع و تفریق ما عین حقیقت است.

ولی «سوفیست»‌های یونانی که قبلا هم از آنها یاد کردیم، تفاوت «حقیقت» و «خطا» را منکر شدند و گفتند هر کس هر گونه احساس کند و هر گونه بیندیشد برای او همان «حقیقت» است. آنها گفتند مقیاس همه چیز انسان است. سوفیستها یا سوفسطائیان اساسا «واقعیت» را انکار کردند و چون «واقعیت» را انکار کردند دیگر چیزی باقی نماند تا ادراکات و احساسات انسان در صورت مطابقت با آن «حقیقت» باشد و در صورت عدم مطابقت «خطا».

این گروه معاصر با سقراط‌اند. یعنی عصر سقراط مقارن است با پایان دوره سوفسطائیان.

سقراط و افلاطون و ارسطو بر ضد اینها قیام کردند. پروتاگوراس و گورگیاس دو شخصیت معروف سوفسطائی می‌باشند.

در دوره‌های بعد از ارسطو، در اسکندریه گروهی دیگر پدید آمدند که شکاک یا «سپتی سیست» خوانده شدند و معروفترین آنها شخصی است بنام «پیرون»، شکاکان واقعیت را از اصل منکر نشدند ولی مطابقت ادراکات بشر را با واقعیت انکار کردند.

آنان گفتند انسان در ادراک اشیاء تحت تاثیر حالات درونی و شرائط خاص بیرونی هر چیز را یک جور می‌بیند، گاهی دو نفر یک چیز را در دو حالت مختلف و یا از دو زاویه مختلف می‌نگرند و هر کدام او را به گونه‌ای می‌نگرند.

یک چیز در چشم یکی زشت است و در چشم دیگری زیبا، در چشم یکی کوچک است و در چشم دیگری بزرگ، در چشم یکی، یکی است و در چشم دیگری دو تا، یک هوا در لامسه یکی گرم است و در لامسه دیگری سرد، یک طعم برای یکی شیرین است و برای دیگری تلخ، سوفسطائیان و همچنین شکاکان منکر ارزش واقع نمائی علم شدند.

عقائد سوفسطائیان و شکاکان بار دیگر در عصر جدید زنده شد. اکثر فلاسفه اروپا تمایل به شکاکیت دارند. برخی از فلاسفه، مانند سوفسطائیان، واقعیت را از اصل انکار کرده‌اند.

فیلسوف معروفی هست به نام «برکلی» که ضمناً اسقف نیز می‌باشد، که به کلی منکر واقعیت خارجی است. ادله‌ای که بر مدعای خویش اقامه کرده است آن چنان مغالطه آمیز است که برخی مدعی شده‌اند هنوز احدی پیدا نشده که بتواند دلیلهای او را رد کند با اینکه همه می‌دانند مغالطه است.

کسانی که خواسته‌اند پاسخ سوفسطائیان قدیم از قبیل پروتاگوراس و یا سوفسطائیان و ایده آلیستهای جدید از قبیل برکلی را بدهند از راهی وارد نشده‌اند که بتوانند رفع شبهه نمایند.

از نظر فلاسفه اسلامی راه حل اساسی این شبهه آن است که ما به حقیقت وجود ذهنی پی ببریم، تنها در این صورت است که معما حل می‌گردد.

حکمای اسلامی در مورد وجود ذهنی اول به تعریف می‌پردازند و مدعی می‌گردند که علم و ادراک عبارت است از نوعی وجود برای ادراک شده در ادراک کننده، آنگاه به ذکر پاره‌ای براهین می‌پردازند برای اثبات این مدعا، و سپس ایرادها و اشکالهای وجود ذهنی را نقل و رد می‌کند.

این بحث به این صورت در اوایل دوره اسلامی وجود نداشته است، و به طریق اولی در دوره یونانی وجود نداشته است بنابر این ما تحقیق کرده‌ایم ظاهراً اولین بار وسیله خواجه نصیر الدین طوسی بحثی به این نام وارد کتب فلسفه و کلام شد و سپس جای شایسته خویش را در کتب فلسفه و کلام باز یافت بطوری که در کتب متأخرین مانند صدر المتالهین و حاج ملاهادی سبزواری جای مهمی دارد.

فارابی و بو علی، حتی شیخ اشراق و پیروان آنها، بابی به نام «وجود ذهنی» در کتب خویش باز نکرده‌اند و حتی به این کلمه تفوه نکرده‌اند. اصطلاح وجود ذهنی بعد از دوره بو علی پدید آمده است.

البته آنچه از کلماتی که فارابی و بو علی به مناسبت‌های دیگر طرح کرده‌اند بر می‌آید این است که عقیده آنها نیز این بوده است که ادراک عبارت است از تمثیل حقیقت ادراک شده در ادراک کننده، ولی آنها نه بر این مدعا اقامه برهان کرده‌اند و نه آن را به عنوان یک مساله مستقل از مسائل وجود و یک تقسیم مستقل از تقسیمات وجود تقلی کرده‌اند.

## درس هشتم : حادث و قدیم

از جمله مباحث فلسفی که از دیر زمان جلب توجه کرده است مساله حادث و قدیم است.

حادث در عرف و لغت به معنی «نو» و قدیم به معنی «کهنه» است. ولی حادث و قدیم در اصطلاح فلسفه و کلام با آنچه در عرف عام وجود دارد فرق دارد. فلاسفه هم که درباره حادث و قدیم بحث می‌کنند می‌خواهند ببینند که چه چیز نو و چه چیز کهنه است، اما مقصود فلاسفه از حادث بودن و نو بودن یک چیز آن است که آن چیز پیش از آنکه بوده شده است نابد بوده است، یعنی اول نبوده و بعد بود شده است، مقصودشان از قدیم بودن و کهنه بودن این است که آن چیز همیشه بوده است و هیچگاه نبوده است که نبوده.

پس اگر ما درختی را فرض کنیم که میلیاردها سال عمر کرده باشد آن درخت در عرف عام کهن و بسیار کهن است. اما در اصطلاح فلسفه و کلام، حادث و نو است. زیرا همان درخت قبل از آن میلیاردها سال نبوده است.

فلاسفه، حدوث را به «مسبق بودن هستی شیء به نیستی خودش» و قدم را به «مسبق نبودن هستی شیء به نیستی خودش» تعریف می‌کنند. پس حادث عبارت است از چیزی که نیستیش بر هستیش تقدم داشته باشد و قدیم عبارت است از موجودی که نیستی مقدم بر هستی برای او فرض نمی‌شود.

بحث حادث و قدیم این است که آیا همه چیز در عالم حادث است و هیچ چیز قدیم نیست. یعنی هر چه را در نظر بگیریم قبلا نبوده و بعد هست شده است، یا همه چیز قدیم است و هیچ چیز حادث نیست، یعنی همه چیز همیشه بوده است، یا برخی چیزها حادثند و برخی چیزها قدیم، یعنی مثلا شکلهای، صورتهای، ظاهرهای حادثند، اما ماده‌ها، موضوعها، ناپیداها قدیمند؟ و یا اینکه افراد

و اجزاء حادثند اما انواع و کل‌ها قدیمند. یا اینکه امور طبیعی و مادی حادثند ولی امور مجرد و ما فوق مادی قدیمند، و یا اینکه فقط خدا یعنی خالق کل و علة العلل قدیم است و هر چه غیر او است حادث است. بالاخره جهان حادث است یا قدیم؟

متکلمین اسلامی، معتقدند که فقط خداوند قدیم است و هر چه غیر از خدا است که به عنوان «جهان» یا «ماسوی» نامیده می‌شود، اعم از ماده و صورت، و اعم از افراد و انواع، و اعم از اجزاء و کل‌ها، و اعم از مجرد و مادی همه حادثند، ولی فلاسفه اسلامی معتقدند که حدوث از مختصات عالم طبیعت است، عوالم ما فوق طبیعت، مجرد، و قدیمند. در عالم طبیعت نیز اصول و کلیات قدیمند، فروع و جزئیات حادثند. علیهذا جهان از نظر فروع و جزئیات حادث است اما از نظر اصول و کلیات، قدیم است.

بحث در حدوث و قدم جهان تشاجر سختی میان فلاسفه و متکلمین برانگیخته است. غزالی که در بیشتر مباحث مذاق عرفان و تصوف دارد و در کمترین آنها مذاق کلامی دارد، بو علی سینا را به سبب چند مساله که یکی از آنها قدم عالم است تکفیر می‌کند. غزالی کتاب معروفی دارد به نام «تهافت الفلاسفه» در این کتاب بیست مساله را بر فلاسفه مورد ایراد قرار داده است و به عقیده خود تناقض گوئیهای فلاسفه را آشکار کرده است. ابن رشد اندلسی به غزالی پاسخ گفته است و نام کتاب خویش را «تهافت التهافت» گذاشته است.

متکلمین می‌گویند اگر چیزی حادث نباشد و قدیم باشد، یعنی همیشه بوده و هیچگاه نبوده که نبوده است، آن چیز به هیچوجه نیازمند به خالق و علت نیست. پس اگر فرض کنیم که غیر از ذات حق اشیاء دیگر هم وجود دارند که قدیمند طبعاً آنها بی نیاز از خالق می‌باشند پس در حقیقت آنها هم مانند خداوند واجب

الوجود بالذاتند، ولی براهینی که حکم می‌کند که واجب الوجود بالذات واحد است اجازه نمی‌دهد که ما به بیش از یک واجب الوجود قائل شویم، پس بیش از یک قدیم وجود ندارد و هر چه غیر از او است حادث است.

پس جهان، اعم از مجرد و مادی و اعم از اصول و فروع، و اعم از انواع و افراد، و اعم از کل و اجزاء و اعم از ماده و صورت، و اعم از پیدا و نا پیدا حادث است.

فلاسفه به متکلمین پاسخ محکم داده‌اند، گفته‌اند که همه اشتباه شما در یک مطلب است و آن این است که پنداشته‌اید اگر چیزی وجود ازلی و دائم و مستمر داشته باشد حتماً بی نیاز از علت است، و حال آنکه مطلب این چنین نیست. نیازمندی و بی نیازی یک شیء نسبت به علت به ذات شیء مربوط است که واجب الوجود باشد یا ممکن الوجود،<sup>(1)</sup> و ربطی به حدوث و قدم او ندارد. مثلاً شعاع خورشید از خورشید است، این شعاع نمی‌تواند مستقل از خورشید وجود داشته باشد، وجودش وابسته به وجود خورشید و فائض از او و ناشی از او است، خواه آنکه فرض کنیم زمانی بوده که این شعاع نبوده است و خواه آنکه فرض کنیم که همیشه خورشید بوده و همیشه هم تشعشع داشته است. اگر فرض کنیم که شعاع خورشید ازلا و ابداً با خورشید بوده است لازم نمی‌آید که شعاع بی نیاز از خورشید باشد.

فلاسفه مدعی هستند که نسبت جهان به خداوند نسبت شعاع به خورشید است، با این تفاوت که خورشید به خود و کار خود آگاه نیست و کار خود را از روی اراده انجام نمی‌دهد ولی خداوند به ذات خود و به کار خود آگاه است.

در متون اصلی اسلامی گاهی به چنین تعبیراتی بر می‌خوریم که جهان نسبت به خداوند به شعاع خورشید تشبیه شده است، آیه کریمه قرآن می‌فرماید :

(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) <sup>(2)</sup> مفسران در تفسیر آن گفته‌اند یعنی خداوند نور دهنده آسمان‌ها و زمین است، به عبارت دیگر وجود آسمان و زمین شعاعی است الهی.

فلاسفه، هیچ دلیلی از خود عالم بر قدیم بودن عالم ندارند، اینها از آن جهت این مدعا را دنبال می‌کنند که می‌گویند خداوند فیاض علی الاطلاق است و قدیم الاحسان است، امکان ندارد که فیض و احسان او را محدود و منقطع فرض نمائیم. به عبارت دیگر: فلاسفه الهی با نوعی «برهان لمی» یعنی با مقدمه قرار دادن وجود و صفات خدا به قدم عالم رسیده‌اند. معمولاً منکران خدا قدم عالم را عنوان می‌کنند، فلاسفه الهی می‌گویند همان چیزی که شما آن را دلیل نفی خدا می‌گیرید، از نظر ما لازمه وجود خداوند است، به علاوه از نظر شما قدم عالم یک فرضیه است و از نظر ما یک مطلب مبرهن.

## متغیر و ثابت

یکی دیگر از مباحث فلسفی بحث متغیر و ثابت است که با بحث حادث و قدیم قریب الافق است. تغییر یعنی دگرگونی، و ثبات یعنی یک نواختی. بدون شک، ما دائماً شاهد تغییرات و دگرگونیها در جهان می‌باشیم، خود ما که به دنیا آمده‌ایم دائماً از حالی به حالی منتقل شده و دوره‌ها طی کرده و خواهیم کرد تا به مرگ ما منتهی شود. همچنین است وضع زمین و دریاها، کوهها و درختان و حیوانات و ستارگان و منظومه شمسی و کهکشانها. آیا این دگرگونیها ظاهری است و مربوط به شکل و صورت و اعراض جهان است یا عمیق و اساسی است و در جهان هیچ امر ثابتی وجود ندارد. به علاوه آیا تغییراتی که در جهان رخ می‌دهد دفعی و آنی است یا تدریجی و زمانی؟ این مساله نیز مساله‌ای کهن است و در یونان باستان نیز مطرح بوده است. دیمقراطیس (دموکریت، یا دموکریتوس) که پدر نظریه اتم شناخته می‌شود و به فیلسوف خندان هم مشهور است مدعی بود که تغییرات و تحولات همه سطحی است. زیرا اساس هستی طبیعت ذرات اتمی است و آن ذرات ازلا و ابد در یک حالت و تغییر ناپذیرند. این تغییراتی که ما مشاهده می‌کنیم نظیر تغییراتی است که در یک توده سنگریزه مشاهده کنیم که گاهی به این شکل و گاهی به شکل دیگر گرد هم جمع شوند، که به هر حال در ماهیت و حقیقت آنها تغییری رخ نمی‌دهد.

این دید همان است که به دید، «ماشینی» معروف است، و این فلسفه نوعی فلسفه مکانیکی است.

ولی فیلسوف دیگری هست یونانی به نام هرقلیطوس (هراکلیت یا هراکلیتوس) که او بر عکس مدعی است که هیچ چیزی در دو لحظه به یک حال نیست. این

جمله از او است «نمی‌توان دو بار در یک رودخانه پای نهاد» زیرا در لحظه دوم نه فرد، همان فرد است و نه رودخانه آن رودخانه است. البته این فلسفه از آن جهت نقطه مقابل فلسفه دیمقراطیس قرار گرفته است که همه چیز را در حال جریان و عدم ثبات می‌بیند اما از نظر ضد مکانیکی، یعنی از نظر به اصطلاح، دینامیکی بیانی ندارد.

در فلسفه ارسطو در اینکه همه اجزاء طبیعت تغییر می‌پذیرد بحثی نیست، سخن در این است که چه تغییراتی تدریجی و زمانی است و چه تغییراتی دفعی و آنی. تغییرات تدریجی در این فلسفه به نام حرکت نامیده می‌شود و تغییرات دفعی به نام کون و فساد، یعنی به وجود آمدن دفعی به نام «کون» خوانده می‌شود و فانی شدن دفعی به نام «فساد» و چون از نظر ارسطو و پیروان او تغییرات اساس جهان، مخصوصا تغییراتی که در جوهر ما رخ می‌دهد همه دفعی است این جهان را جهان کون و فساد می‌خواندند.

آنجا که تغییرات دفعی است، یعنی صرفا در یک لحظه صورت می‌گیرد، در غیر آن لحظه ثبات بر قرار است، پس اگر تغییرات را دفعی بدانیم نظر به اینکه آن تغییرات در یک «آن» صورت می‌گیرد و در غیر آن «آن» یعنی در «زمان» ثابتند، این چنین متغیراتی متغیر نسبی و ثابت نسبی می‌باشند. پس اگر تغییر، به نحو حرکت باشد تغییر مطلق است و اگر تغییر به نحو کون و فساد و به نحو آنی باشد تغییر، نسبی است.

پس از نظر ارسطوئیان اگر چه شیء ثابت یک نواخت مطلق در طبیعت وجود ندارد (بر خلاف نظر دیمقراطیسیان) بلکه همه چیز متغیر است، اما نظر به اینکه عمده در طبیعت جوهرها هستند و جوهرها تغییراتشان دفعی است پس جهان ثبات نسبی و تغییر نسبی دارد و ثبات بیش از تغییر بر جهان حاکم است.

ارسطو و ارسطوئیان چنانکه می‌دانیم، اشیاء را به نحو خاصی دسته‌بندی کرده‌اند و مجموعاً اشیاء را داخل تحت ده جنس اصلی که آنها را مقوله می‌نامند دانسته‌اند و به این ترتیب: مقوله جوهر، مقوله کم، مقوله کیف، مقوله این، مقوله وضع، مقوله متی، مقوله اضافه، مقوله جده، مقوله فعل، مقوله انفعال.

به عقیده ارسطوئیان، حرکت، تنها در مقوله کم و مقوله کیف و مقوله این واقع می‌شود، در سایر مقولات حرکت صورت نمی‌گیرد، تغییرات سایر مقولات همه دفعی است و به عبارت دیگر سایر مقولات از ثبات نسبی برخوردارند و سه مقوله‌ای هم که حرکت در آنها وقوع می‌یابد، نظر به اینکه خود حرکت دائم نیست، گاه هست و گاه نیست، بر آن سه مقوله نیز ثبات نسبی حکمفرما است. پس در فلسفه ارسطو ثبات بیش از تغییر و یک نواختی بیش از دگرگونی به چشم می‌خورد.

بو علی سینا معتقد شد که در مقوله وضع نیز حرکت صورت می‌گیرد، یعنی او ثابت کرد که برخی حرکات، مانند حرکت کره بر گرد محور خودش از نوع حرکت وضعی است نه از نوع حرکت اینی. از این رو حرکات اینی بعد از بو علی اختصاص یافت به حرکات انتقالی. آنچه بو علی کشف کرد و مورد قبول دیگران واقع شد وجود یک حرکت دیگر نبود، بلکه توضیح ماهیت یک نوع حرکت بود که دیگران آن را از نوع حرکت اینی می‌دانستند و او ثابت کرد که از نوع حرکت وضعی است.

از جمله تحولات اساسی که در فلسفه اسلامی و بوسیله صدر المتالهین رخ داد، اثبات حرکت جوهریه بود. صدر المتالهین ثابت کرد که حتی بر اصول ارسطویی ماده و صورت نیز، باید قبول کنیم که جواهر عالم در حال حرکت دائم و مستمر می‌باشند، یک لحظه ثبات و همسانی در جواهر عالم وجود ندارد و

اعراض (یعنی نه مقوله دیگر) به تبع جوهرها در حرکتند. از نظر صدر المتالهین، طبیعت مساوی است با حرکت و حرکت مساوی است با حدوث و فناء مستمر و دائم و لا ینقطع.

بنا بر اصل حرکت جوهریه، چهره جهان ارسطوئی به کلی دگرگون می‌شود. بنا بر این اصل، طبیعت و ماده مساوی است با حرکت، و زمان عبارت است از اندازه و کشش این حرکت جوهری، و ثبات مساوی است با ماوراء الطبیعی بودن. آنچه هست یا تغییر مطلق است (طبیعت) و یا ثبات مطلق است (ماوراء طبیعت) ثبات طبیعت، ثبات نظم است نه ثبات وجود و هستی یعنی بر جهان نظام مسلم و لا یتغیری حاکم است ولی محتوای نظام که در داخل نظام قرار گرفته‌اند متغیرند بلکه عین تغییرند. این جهان هم هستیش ناشی از ماوراء است و هم نظامش، و اگر حکومت جهان دیگر نمی‌بود این جهان که یک پارچه لغزندگی و دگرگونی است رابطه گذشته و آینده‌اش قطع بود.

گشت مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار در درس ششم اشاره کرده که تقسیمات اولیه هستی، یعنی تقسیماتی که مستقیماً تقسیم موجود بما هو موجود است، در حوزه فلسفه اولی است.

اکنون می‌گوئیم که بحث ثابت و متغیر تا قبل از صدر المتالهین در حوزه طبیعیات شمرده می‌شد، زیرا هر حکم و هر تقسیمی که مربوط به جسم بما هو جسم باشد مربوط به طبیعیات است، چنین گفته می‌شد که این جسم است که یا ثابت است و یا متغیر و به تعبیر دیگر: یا ساکن است و یا متحرک. و به عبارت دیگر، حرکت و سکون از عوارض جسم است. پس بحث ثابت و متغیر صرفاً باید در طبیعیات آورده شود.

ارسطو و ابن سینا و پیروان آنها مباحث حرکت و سکون را در طبیعیات آورده‌اند.

ولی پس از کشف اصالت وجود و کشف حرکت جوهریه وسیله صدر المتالهین و روشن شدن اینکه طبایع عالم متحرک بما هو متحرک و متغیر بما هو متغیرند، یعنی جسم چیزی نیست که صرفاً حرکت بر او عارض شده باشد و احیاناً حرکت از او سلب شود و حالت عدم حرکت او را سکون بنامیم، بلکه طبایع عالم عین حرکت می‌باشند، نقطه مقابل این حرکت جوهری «ثبات است نه «سکون» سکون در مورد حرکت‌های عارضی صادق است که حالت نبود آن را سکون می‌خوانیم ولی در مورد حرکت ذاتی جوهری سکون فرض ندارد، نقطه مقابل این چنین حرکت جوهری که عین جوهر است، جواهری هستند که ثبات عین ذات آنها است، آنها موجوداتی هستند ما فوق مکان و زمان و عاری از قوه و استعداد و ابعاد مکانی و زمانی، علیهذا این جسم نیست که یا ثابت است و یا متغیر، بلکه موجود بما هو موجود است که یا عین ثبات است (وجودات ما فوق مادی) و یا عین سیلان و شدن و صیورورت و حدوث استمراری است (عالم طبیعت). پس وجود و هستی همچنانکه در ذات خود به واجب و ممکن تقسیم می‌گردد، در ذات خود به ثابت و سیال منقسم می‌شود.

این است که از نظر صدر المتالهین تنها قسمتی از حرکات، یعنی حرکات عارضی جسم که نقطه مقابلشان سکون است شایسته است که در طبیعیات ذکر شود و اما سایر حرکات و یا همان حرکات، نه از آن حیث که عارض بر جسم طبیعی می‌باشند، باید در فلسفه اولی درباره آنها بحث و تحقیق به عمل آید. صدر المتالهین مباحث حرکت را در امور عامه اسفار ضمن بحث قوه و فعل

آورده است، هر چند حق این بود که یک باره فصل مستقلی برای آن قرار می‌داد.

از نتایج بسیار مهم این کشف بزرگ - مبنی بر اینکه وجود در ذات خود به ثابت و سیال تقسیم می‌شود و اینکه وجود ثابت نحوه‌ای از وجود است و وجود سیال نحوه‌ای دیگر از وجود است - این است که «شدن» و «صیورت» عین مرتبه‌ای از هستی است. هر چند به اعتباری می‌توانیم «شدن» را ترکیب و آمیختگی هستی و نیستی بدانیم ولی این ترکیب و آمیختگی ترکیب حقیقی نیست بلکه نوعی اعتبار و مجاز است <sup>(3)</sup>.

حقیقت این است که کشف اصالت وجود و اعتباریت ماهیات است که ما را به درک این مهم موفق می‌دارد، یعنی اگر اصالت وجود نبود اولاً تصور حرکت جوهریه ناممکن بود، و ثانیاً اینکه سیلان و شدن و صیورت عین مرتبه‌ای از وجود است، قابل تصور نبود.

در فلسفه جدید اروپا، حرکت از طرق دیگر جای خود را باز یافت و جمعی از فلاسفه معتقد شدند که حرکت رکن اساسی طبیعت است و بعبارت دیگر، به اعتقاد اینان، طبیعت مساوی است با «شدن» اما نظر به اینکه این اندیشه بر پایه اصالت وجود و انقسام ذاتی وجود به ثابت و سیال نبود این فلاسفه چنین تصور کردند که «شدن» همان جمع میان تقیضین است که قدما محال می‌دانستند و همچنین گمان کردند که لازمه «شدن» بطلان اصل هویت است که قدما آن را مسلم می‌پنداشتند.

این فلاسفه گفتند که اصل حاکم بر اندیشه فلسفی قدما «اصل ثبات» بوده است و قدما چون موجودات را ثابت می‌انگاشتند چنین تصور می‌کردند که امر اشیاء دائر است میان «بودن» و «نبودن» علیهذا از این دو یکی باید صحیح باشد

و بس (اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین)، یعنی همواره یا بودن است و یا نبودن و شق سومی در کار نیست. همچنین چون قدما اشیاء را ثابت می‌انگاشتند چنین تصور می‌کردند که هر چیزی همواره خودش خودش است (اصل هو هویت) ولی با کشف اصل حرکت و تغییر در طبیعت و اینکه طبیعت دائماً در حال «شدن» است این دو اصل بی‌اعتبار است، زیرا «شدن» جمع میان بودن و نبودن است و آنجا که شیء هم بودن است و هم نبودن، «شدن» تحقق یافته است. شیء در حال شدن هم هست و هم نیست، شیء در حال شدن در هر لحظه خودش غیر خودش است، خودش در عین اینکه خودش است خودش نیست، خودش از خودش سلب می‌شود پس اگر اصل حاکم بر اشیاء اصل بودن و نبودن بود هم اصل امتناع اجتماع نقیضین صحیح بود و هم اصل هو هویت، ولی چون اصل حاکم، اصل شدن است هیچکدام از این دو اصل صحیح نیست. عبارت دیگر اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل هو هویت که بر اندیشه قدما حکومت بی‌رقیبی داشته است ناشی از اصل دیگری بوده است که آن نیز بدون چون و چرا بر اندیشه قدما حکمرانی می‌کرده است و آن اصل ثبات است، با کشف بطلان اصل ثبات وسیله علوم طبیعی قهراً آن دو اصل نیز بی‌اعتبار است. آنچه گفتیم تصویری بسیاری از فلاسفه جدید - از هگل تا عصر حاضر - است. ولی ما می‌بینیم که صدر المتألهین از راه دیگر به بطلان اصل ثبات می‌رسد، و حرکتی که او کشف می‌کند به معنی این است که طبیعت مساوی است با عدم ثبات و ثبات مساوی است با تجرد. و در عین حال او هرگز مانند فلاسفه جدید نتیجه‌گیری نمی‌کند و نمی‌گوید چون طبیعت مساوی است با «شدن» و به تعبیر خود او مساوی است با سیلان و صیورورت پس اصل امتناع جمع و رفع نقیضین باطل است. او در عین حال که «شدن» را نوعی جمع وجود و عدم می‌داند آن

را جمع نقیضین نمی‌شمارد چرا؟ علت مطلب این است که او اصل مهم‌تری را کشف کرده است و آن اینکه وجود و هستی در ذات خود تقسیم می‌شود به ثابت و سیال. وجود ثابت مرتبه‌ای از هستی است، نه ترکیبی از هستی و غیر هستی، و وجود سیال نیز مرتبه‌ای دیگر از هستی است نه ترکیبی از هستی و غیر هستی. ترکیب «شدن» از هستی و نیستی جمع میان دو نقیض نیست، همچنانکه انسلاب شیء از نفس خود نیز نیست.

اشتباه فلاسفه جدید ناشی از دو جهت است، یکی عدم درک انقسام هستی به ثابت و سیال و دیگر اینکه تصور آنان درباره اصل تناقض و اصل تضاد نارسا بوده است.

---

پی نوشت ها :

1- حکماء این مطلب را با این تعبیر بیان می‌کنند : «مناط احتیاج شیء به علت، امکان است نه حدوث» برای تفصیل این مطلب رجوع شود به کتاب «علل گرایش به مادیگری» از مرتضی مطهری.

2- سوره نور، آیه 35

3- رجوع شود به مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» در کتاب «مقالات فلسفی» از مرتضی مطهری.

## درس نهم: علت و معلول

کهن‌ترین مسأله فلسفه، مسأله علت و معلول است. در هر سیستم فلسفی نام علت و معلول برده می‌شود، بر خلاف اصالت وجود یا وجود ذهنی که در برخی سیستمهای فلسفی جایگاه بلندی دارد و برخی از سیستمهای فلسفی دیگر کوچکترین آگاهی از آن ندارند و یا بحث قوه و فعل که در فلسفه ارسطو نقش مهمی ایفا می‌کند و یا بحث ثابت و متغیر که در فلسفه صدر المتألهین مقام شایسته‌ای یافته است.

علیت نوعی رابطه است میان دو شیء که یکی را علت و دیگری را معلول می‌خوانیم، اما عمیق‌ترین رابطه‌ها، رابطه علت و معلول این است که علت وجود دهنده معلول است. آنچه معلول از علت دریافت می‌کند تمام هستی و واقعیت خویش است، لهذا اگر علت نبود معلول نبود. ما چنین رابطه‌ای در جای دیگر سراغ نداریم که اگر یکی از دو طرف رابطه نبود دیگری هم نبود. علیهذا نیاز معلول به علت، شدیدترین نیازها است. نیاز در اصل هستی. بنا بر این اگر بخواهیم علت را تعریف کنیم باید بگوئیم: «آن چیزی که معلول در کیان و هستی خود به او نیازمند است»

از جمله مسائلی که در باب علت و معلول هست این است که هر پدیده‌ای معلول است و هر معلولی نیازمند به علت است پس هر پدیده‌ای نیازمند به علت است. یعنی اگر چیزی در ذات خود عین هستی نیست و هستی او را عارض شده و پدید آمده است ناچار در اثر دخالت عاملی بوده است که آن را علت می‌نامیم، پس هیچ پدیده‌ای بدون علت نیست. فرضیه مقابل این نظریه این است که فرض شود، پدیده‌ای بدون علت پدید آید، این فرضیه به نام صدفه یا

«اتفاق» نامیده می‌شود. فلسفه اصل علت را می‌پذیرد و به شدت نظریه «صدفه» و «اتفاق» را رد می‌کند.

اینکه هر پدیده‌ای معلول و نیازمند به علت است مورد اتفاق فلاسفه و متکلمین است ولی متکلمین چنین پدیده‌ای را به «حادث» تعبیر می‌کنند و فلاسفه به «ممکن»، یعنی متکلمین می‌گویند هر «حادث» معلول و نیازمند به علت است و فلاسفه می‌گویند هر «ممکن» معلول و نیازمند به علت است و این دو تعبیر مختلف نتیجه‌های مختلف می‌دهد که در بحث حادث و قدیم به آن اشاره کردیم.

مساله دیگر در باب علت و معلول این است که هر علتی فقط معلول خاص ایجاد می‌کند نه هر معلولی را، و هر معلولی تنها از علت خاص صادر می‌شود نه از هر علتی. به عبارت دیگر میان موجودات جهان وابستگیهای خاصی هست پس هر چیز منشاء هر چیزی نمی‌تواند بشود و هر چیزی ناشی از هر چیزی نمی‌تواند باشد. ما در تجربیات عادی خود به این حقیقت جزم داریم که مثلا غذا خوردن علت سیر شدن است و آب نوشیدن علت سیراب شدن و درس خواندن علت با سواد شدن. لهذا اگر بخواهیم به هر یک از معلولات نامبرده دست بیابیم به علت خاص خودش متوسل می‌شویم. هیچگاه برای سیر شدن به آب نوشیدن یا درس خواندن متوسل نمی‌گردیم و برای با سواد شدن غذا خوردن را کافی نمی‌دانیم.

فلسفه ثابت می‌کند که در میان تمام جریانات عالم چنین رابطه مسلمی وجود دارد و این مطلب را به این تعبیر بیان می‌کند :

«میان هر علت با معلول خودش سنخیت و مناسبت خاصی حکمفرما است که میان یک علت و معلول دیگر نیست».

این اصل مهمترین اصلی است که به فکر ما انتظام می‌بخشد و جهان را در اندیشه ما، نه به صورت مجموعه‌ای هرج و مرج که در آن هیچ چیزی شرط هیچ چیزی نیست، بلکه به صورت دستگاهی منظم و مرتب در می‌آورد که هر جزء آن جایگاه مخصوص دارد و هیچ جزئی ممکن نیست در جای جزء دیگر قرار گیرد.

مساله دیگر در باب علت و معلول این است که در فلسفه ارسطو علت چهار قسم است: علت فاعلی، علت غائی، علت مادی، علت صوری در مصنوعات بشری این چهار علت به خوبی صادق است: مثلاً اگر خانه‌ای بسازیم، بنا و عمده علت فاعلی است و سکونت در آن خانه، علت غائی است و مصالح آن خانه علت مادی است و شکل ساختمان که متناسب با مسکن است نه مثلاً با انبار یا حمام یا مسجد علت صوری است.

از نظر ارسطو هر پدیده طبیعی، مثلاً یک سنگ، یک گیاه یک انسان هم عیناً دارای چهار علت مزبور هست.

از جمله مسائل علت و معلول این است که علت در اصطلاح علماء طبیعی یعنی در اصطلاح طبیعیات با علت در اصطلاح الهیات علماء علم الهی اندکی متفاوت است از نظر علم الهی که اکنون آن را به نام «فلسفه» می‌خوانیم علت عبارت است از وجود دهنده، یعنی فلاسفه چیزی را علت چیز دیگر می‌خوانند که آن چیز وجود دهنده چیز دیگر بوده باشد و گرنه آن را علت نمی‌خوانند و احیاناً آن را «معد» می‌خوانند ولی علماء علوم طبیعی حتی در موردی که رابطه میان دو چیز صرفاً رابطه تحریک و تحرک است کلمه علت اطلاق می‌کنند. علیهذا در اصطلاح علماء طبیعی بنا علت خانه است زیرا بنا به وسیله یک سلسله نقل و انتقالها بالاخره منشا ساختن یک خانه شده ولی علماء علم الهی

هرگز بنا را علت‌خانه نمی‌خوانند زیرا بنا به وجود آورنده خانه نیست، بلکه مصالح خانه قبلا وجود داشته است و کار بنا فقط این بوده که به آنها سازمان داده است. همچنین پدر و مادر نسبت به فرزند بر حسب اصطلاح علماء علوم طبیعی علت‌شمرده می‌شوند ولی بر حسب اصطلاح فلسفه آنها «مقدمه» «معد» و «مجرأ» نامیده می‌شود، علت‌شمرده نمی‌شوند.

مساله دیگر در باب علت و معلول این است که سلسله علل (البته علل به اصطلاح فلاسفه نه علل به اصطلاح علمای طبیعی، یعنی علل وجود نه علل حرکت) متناهی است و محال است نامتناهی باشد یعنی اگر وجود یک شیء صادر از علتی و قائم به علتی باشد و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر، و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر باشد ممکن است هزارها و میلیونها و یا میلیاردها علت و معلول به این ترتیب هر کدام صادر از دیگری باشد و بالا برود، ولی در نهایت امر به علتی منتهی می‌گردد که آن علت قائم بالذات است و قائم به علتی دیگر نیست زیرا تسلسل علل غیر متناهی محال است. فلاسفه براهین زیادی اقامه می‌کنند بر امتناع تسلسل علل غیر متناهی، و این تعبیر را مخفف می‌کنند و می‌گویند: تسلسل علل محال است. و غالبا تعبیر را از این هم مخفف‌تر می‌کنند و می‌گویند تسلسل محال است و البته مقصود این است که تسلسل علل غیر متناهی محال است.

کلمه تسلسل از ماده «سلسله» است که به معنی زنجیر است، پس تسلسل یعنی زنجیره شدن علل غیر متناهی. فلاسفه نظام و ترتیب علل و معلولات را به حلقات زنجیر که به ترتیب شت‌سر یکدیگر قرار گرفته‌اند، تشبیه کرده‌اند.

## درس دهم : وجوب و امکان و امتناع

یکی دیگر از مسائل مهم فلسفه بحث وجوب و امکان و امتناع است. که به نام «مواد ثلاثه» معروف است.

منطقیین می‌گویند اگر محمولی را به موضوعی نسبت دهیم مثلا بگوئیم «الف، ب است» رابطه ب با الف یکی از کیفیتهای سه گانه را خواهد داشت، یا این رابطه، رابطه ضروری است یعنی حتمی و اجتناب ناپذیر و غیر قابل تخلف است، و به عبارت دیگر عقل ابا دارد که خلاف آن را قبول کند، یا بر عکس، یعنی رابطه، رابطه امتناعی است، یعنی محال است که محمول عارض موضوع گردد، و به عبارت دیگر عقل از قبول خود آن ابا دارد. و یا این رابطه به گونه‌ای است که می‌شود مثبت باشد و می‌شود منفی باشد یعنی هم قابل اثبات است و هم قابل نفی، و به عبارت دیگر عقل نه از قبول خود آن ابا دارد و نه از قبول خلافتش.

مثلا اگر رابطه عدد چهار را با جفت بودن در نظر بگیریم، این رابطه ضروری و حتمی است، عقل از قبول خلاف آن ابا دارد. عقل می‌گوید عدد چهار جفت است بالضرورة و بالوجوب، پس آنچه بر این رابطه حاکم است وجوب و ضروری است.

ولی اگر بگوئیم عدد پنج جفت است، رابطه، رابطه امتناعی است. یعنی عدد پنج از جفت بودن امتناع دارد و عقل ما هم که این معنی را درک می‌کند از قبول آن ابا دارد، پس رابطه حاکم میان عدد پنج و جفت بودن امتناع و استحاله است. اما اگر بگوئیم امروز هوا آفتابی است رابطه، یک رابطه امکانی است، یعنی طبیعت روز نه اقتضا دارد که حتما آفتابی باشد و نه اقتضا دارد که حتما ابری

باشد، بر حسب طبیعت روز هر دو طرف ممکن است، در اینجا رابطه میان روز و آفتابی بودن رابطه امکانی است.

پس رابطه میان هر موضوعی با هر محمولی که در نظر بگیریم، در حاق واقع از یکی از این سه کیفیت که احیاناً آنها را به ملاحظه خاصی «ماده» نیز می‌نامند خالی نیست. آنچه ما اینجا گفتیم سخن منطقیین بود.

فلاسفه که بحث‌شان درباره وجود است، می‌گویند هر «معنی» و «مفهوم» را که در نظر بگیریم و موضوع قرار دهیم و «وجود» را به عنوان محمول به آن نسبت دهیم از یکی از سه قسم خارج نیست یا رابطه وجود با آن مفهوم و معنی وجوبی است یعنی ضرورتاً و وجوباً آن چیز وجود دارد، ما آن را واجب الوجود می‌نامیم.

بحث‌خدا در فلسفه تحت عنوان بحث اثبات واجب الوجود ذکر می‌شود. براهین فلسفی حکم می‌کند که موجودی که نیستی بر او محال است و هستی برای او ضروری است وجود دارد.

و اگر رابطه وجود با او منفی و متناعی است یعنی محال است که موجود باشد بلکه ضرورتاً و وجوباً باید نباشد آن چیز را ممتنع الوجود می‌نامیم. مثل جسمی که در آن واحد هم کروی باشد و هم مکعب.

و اما گر رابطه وجود با آن معنی رابطه امکانی است. یعنی آن معنی، ذاتی است که نه از وجود ابا داد و نه از عدم، ما آن چیز را ممکن الوجود می‌نامیم. همه اشیاء عالم مانند انسان و حیوان و درخت و آب و ... که بحکم یک سلسله علل پدید می‌آیند و سپس معدون می‌گردند، ممکن الوجودند.

مساله دیگر دربار وجوب و امکان این است که هر ممکن الوجود بالذات، به وسیله علتش واجب الوجود می‌شود، اما واجب الوجود بالغیر نه بالذات. یعنی

هر ممکن الوجود اگر مجموع علل و شرائطش موجود شود حتما موجود می‌شود و واجب الوجود بالغیر می‌گردد. و اگر موجود نگردد - حتی اگر یکی از شرائط و یکی از اجزاء علتش مفقود باشد، ممتنع الوجود بالغیر می‌گردد. از این رو فلاسفه می‌گویند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یعنی هر چیزی تا وجودش به مرحله وجوب و ضرورت نرسد موجود نمی‌گردد.

پس هر چیزی که موجود شده و می‌شود به حکم ضرورت و وجوب و در یک نظام قطعی و تخلف ناپذیر موجود می‌گردد. پس نظام حاکم بر جهان و اشیاء یک نظام ضروری و وجوبی و قطعی و تخلف ناپذیر است و به اصطلاح فلاسفه امروز نظام حاکم بر جهان یک نظام جبری است.<sup>(1)</sup>

در بحث علت و معلول گفتیم که اصل سنخیت میان علت و معلول به فکر ما انتظام خاص می‌بخشد و یک پیوستگی خاصی میان اصلها و فرعها، میان علتها و معلولها در ذهن ما مجسم می‌کند.

اکنون می‌گوئیم این اصل که هر ممکن الوجود از علت خود ضرورت کسب می‌کند که از جهتی مربوط است به علت و معلول و از جهتی مربوط است به ضرورت امکان، به نظام فکری ما در باره جهان رنگ خاص می‌دهد و آن اینکه این نظام یک نظام ضروری و حتمی و تخلف ناپذیر است. فلسفه این مطلب را با عبارت کوتاه «اصل ضرورت علت و معلولی» بیان می‌کند.

اگر ما اصل علیت غائی را در طبیعت بپذیریم، یعنی بپذیریم که طبیعت در سیر و رکت خود غایاتی را جستجو می‌کند و همه غایات هم به یک غایت اصلی که غایة الغایات است منتهی می‌گردد، باز نظام حاکم بر جهان رنگ تازه دیگری پیدا می‌کند. ما در اینجا وارد بحث غایات که فوق العاده جالب و مهم است نمی‌شویم و به دروس اختصاصی فلسفی واگذار می‌کنیم.

بحث ما در باره کلیات فلسفه در اینجا به پایان می‌رسد، ولی باز هم مسائلی هست که لازم است اجمالاً با کلیاتی از آنها آشنا شویم، مانند وحدت و کثرت، قوه و فعل، جوهر و عرض، مجرد و مادی و غیره، امیدوارم در آینده فرصتی بیابیم که درباره اینها نیز بحث کنیم.

## فهرست مطالب

|                                      |    |
|--------------------------------------|----|
| درس اول : مقصود از علوم اسلامی چیست؟ | 2  |
| درس دوم : علم منطق                   | 8  |
| تعریف منطق                           | 9  |
| فائده منطق                           | 10 |
| خطای ذهن                             | 12 |
| درس سوم : موضوع منطق                 | 14 |
| درس چهارم : تصور و تصدیق             | 18 |
| علم و ادراک                          | 19 |
| ضروری و نظری                         | 21 |
| درس پنجم : کلی و جزئی                | 23 |
| نسب اربعه                            | 24 |
| کلیات خمس                            | 27 |
| درس ششم : حدود و تعریفات             | 30 |
| سؤالها                               | 31 |
| حد و رسم                             | 33 |
| درس هفتم : بخش تصدیقات - قضایا       | 35 |
| تعریف، تقسیم، احکام                  | 35 |
| درس هشتم : تقسیمات قضایا             | 39 |
| حملیه و شرطیه                        | 39 |
| موجب و سالبه                         | 43 |
| قضیه محصوره و غیر محصوره             | 44 |

|     |                            |
|-----|----------------------------|
| 48  | درس نهم : احکام قضایا      |
| 52  | درس دهم : تناقض - عکس      |
| 54  | اصل تناقض                  |
| 57  | عکس                        |
| 60  | درس یازدهم : قیاس          |
| 61  | قیاس چیست؟                 |
| 65  | درس دوازدهم : اقسام قیاس   |
| 67  | قیاس استثنائی              |
| 68  | قیاس اقترانی               |
| 69  | شکل اول                    |
| 70  | شکل دوم                    |
| 71  | شکل سوم و شکل چهارم        |
| 74  | درس سیزدهم : ارزش قیاس     |
| 77  | تعریف فکر                  |
| 85  | درس چهاردهم : ارزش قیاس    |
| 85  | مفید یا غیر مفید بودن منطق |
| 92  | درس پانزدهم : ارزش قیاس    |
| 100 | درس شانزدهم : صناعات خمس   |
| 107 | فلسفه                      |
| 107 | درس اول : فلسفه چیست؟      |
| 107 | تعریف لفظی و تعریف معنوی   |
| 110 | لغت فلسفه                  |
| 113 | فلسفه حقیقی یا علم اعلا    |

|          |                                    |
|----------|------------------------------------|
| 118..... | درس دوم : فلسفه چیست؟              |
| 118..... | ما بعد الطبیعه، متافیزیک           |
| 120..... | فلسفه در عصر جدید                  |
| 124..... | جدا شدن علوم از فلسفه              |
| 126..... | درس سوم : فلسفه اشراق و فلسفه مشاء |
| 135..... | درس چهارم : روشهای فکری اسلامی     |
| 141..... | درس پنجم : حکمت متعالیه            |
| 143..... | نظری کلی به فلسفه‌ها و حکمت‌ها     |
| 147..... | درس ششم : مسائل فلسفه              |
| 150..... | وجود و ماهیت                       |
| 152..... | درس هفتم : عینی و ذهنی             |
| 154..... | حقیقت و خطا                        |
| 158..... | درس هشتم : حادث و قدیم             |
| 162..... | متغیر و ثابت                       |
| 170..... | درس نهم : علت و معلول              |
| 174..... | درس دهم : وجوب و امکان و امتناع    |
| 178..... | فهرست مطالب                        |