آشنائى با علوم اسلامى

جلد ١

نويسنده : علامه شهيد مرتضى مطهرى رحمه‌الله

تذکراین کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکة الامامین الحسنین عليهما‌السلام 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 اسلامى چيست؟

در اين درس لازم است كه بعنوان مقدمه درباره كلمه «علوم اسلامى‏» اندكى بحث كنيم و تعريف روشنى از آن بدهيم تا معلوم گردد مقصود از علوم اسلامى چه علومى است و كلياتى كه در اين درسها مى‏خواهيم بياموزيم درباره چيست؟

علوم اسلامى را كه اكنون موضوع بحث است چند گونه مى‏توان تعريف كرد و بنا به هر تعريف، موضوع فرق مى‏كند.

١ - علومى كه موضوع و مسائل آن علوم اصول يا فروع اسلام است و يا چيزهائى است كه اصول و فروع اسلام به استناد آنها اثبات مى‏شود، يعنى قرآن و سنت، مانند علم قرائت، علم تفسير، علم حديث، علم كلام نقلى (١) ، علم فقه، علم اخلاق نقلى‏ (٢) .

٢ - علوم مذكور در فوق به علاوه علومى كه مقدمه آن علوم است، علوم مقدمه مانند : ادبيات عرب از صرف و نحو و لغت و معانى و بيان و بديع و غيره و ماننده كلام عقلى، و اخلاق عقلى، و حكمت الهى، و منطق، و اصول فقه، و رجال و درايه.

٣ - علومى كه به نحوى جزء واجبات اسلامى است، يعنى علومى كه تحصيل آن علوم و لو به نحو واجب كفائى بر مسلمين واجب است و مشمول حديث نبوى معروف مى‏گردد : طلب العلم فريضة على كل مسلم يعنى دانش طلبى بر هر مسلمانى واجب است. مى‏دانيم علومى كه موضوع و مسائل آنها اصول و يا فروع اسلامى است و يا چيزهائى است كه به استناد آنها آن اصول و فروع اثبات مى‏شود، واجب است تحصيل و تحقيق شود، زيرا دانستن و شناختن اصول دين اسلام براى هر مسلمانى واجب عينى است و شناختن فروع آن واجب كفائى است.

شناختن قرآن و سنت هم واجب است، زيرا بدون شناخت قرآن و سنت‏شناخت اصول و فروع اسلام غير ميسر است. و هم چنين علومى كه مقدمه تحصيل و تحقيق اين علوم است نيز از باب مقدمه واجب واجب است، يعنى در حوزه اسلام لازم است لااقل بقدر كفايت همواره افرادى مجهز به اين علوم وجود داشته باشند، بلكه لازم است همواره افرادى وجود داشته باشند كه دائره تحقيقات خود را در علوم متن و در علوم مقدمى توسعه دهند و بر اين دانشها بيافزايند.

علماء اسلامى در همه اين چهارده قرن همواره كوشش كرده‏اند كه دامنه علوم فوق را توسعه دهند و در اين جهت موفقيتهاى شايانى بدست آورده‏اند و شما دانشجويان عزيز تدريجا به نشو و نمو و تحول و تكامل اين علوم آشنا خواهيد شد.

اكنون مى‏گوئيم كه علوم‏ «فريضه‏» كه بر مسلمانان تحصيل و تحقيق در آنها واجب است منحصر به علوم فوق نيست. بلكه هر علمى كه بر آوردن نيازهاى لازم جامعه اسلامى موقوف بدانستن آن علم و تخصص و اجتهاد در آن علم باشد بر مسلمين تحصيل آن علم از باب باصطلاح «مقدمه تهيوئى‏» واجب و لازم است.

توضيح اينكه اسلام دينى جامع و همه جانبه است، دينى است كه تنها به يك سلسله پندها و اندرزهاى اخلاقى و فردى و شخصى اكتفا نكرده است، دينى است كه جامعه ساز، آنچه را كه يك جامعه بدان نيازمند است، اسلام آن را به عنوان يك واجب كفائى فرض كرده است. مثلا جامعه نيازمند به پزشك است، از اين رو علم پزشكى واجب كفائى است، يعنى واجب است بقدر كفايت پزشك وجود داشته باشد و اگر به قدر كفايت پزشك وجود نداشته باشد بر همه افراد واجب است كه وسيله‏اى فراهم سازند كه افرادى پزشك شوند و اين مهم انجام گيرد.

و چون پزشكى موقوف است به تحصيل علم پزشكى، قهرا علم پزشكى از واجبات كفائى است. همچنين است فن معلمى، فن سياست، فن تجارت، انواع فنون و صنايع. و در مواردى كه حفظ جامعه اسلامى و كيان آن موقوف به اين است كه علوم و صنايع را در عاليترين حد ممكن تحصيل كنند آن علوم در همان سطح واجب مى‏گردد. اين است كه همه علومى كه براى جامعه اسلامى لازم و ضرورى است جزء علوم مفروضه اسلامى قرار مى‏گيرد. و جامعه اسلامى همواره اين علوم را فرائض تلقى كرده است عليهذا علوم اسلامى بر حسب تعريف سوم شامل بسيارى از علوم طبيعى و رياضى كه مورد احتياج جامعه اسلامى است نيز مى‏شود.

٤ - علومى كه در حوزه‏هاى فرهنگى اسلامى رشد و نما يافته است اعم از آنكه از نظر اسلام، آن علوم واجب و لازم بوده، و يا نه و اعم از آنكه آن علوم از نظر اسلام ممنوع بوده است‏يا نه، ولى بهر حال در جامعه اسلامى و در ميان مسلمانان راه خود را طى كرده است، مانند نجوم احكامى (نه نجوم رياضى) و بعضى علوم ديگر.

مى‏دانيم كه علم نجوم تا آنجا كه به محاسبات رياضى مربوط است و مكانيسم آسمان را بيان مى‏كند و يك سلسله پيشگوئيهاى رياضى از قبيل خسوف و كسوف دارد، جزء علوم مباح اسلامى است، و اما آنجا كه از حدود محاسبات رياضى خارج مى‏شود و مربوط مى‏شود به بيان روابط مرموز ميان حوادث آسمانى و جريانات زمينى و به يك سلسله غيب گوئيها درباره حوادث زمينى منتهى مى‏شود، از نظر اسلام حرام است. ولى در دامن فرهنگ و تمدن اسلامى هر دو نجوم وجود داشته است (٣)

اكنون كه تعاريف مختلفى از كلمه «علوم اسلامى‏» بدست داريم و معلوم شد كه اين كلمه در موارد مختلف در معانى مختلف استعمال مى‏شود كه بعضى از آن معانى از بعضى ديگر وسيعتر و يا محدودتر است، بايد بگوئيم كه مقصود از علوم اسلامى كه بنا است كلياتى از آن گفته شود، همان است كه در شماره ٣ تعريف كرديم، يعنى علومى كه به نوعى از نظر اسلام «فريضه‏» محسوب مى‏شود و در فرهنگ و تمدن اسلامى سابقه طولانى دارد و مسلمانان آن علوم را از آن جهت كه به رفع يك نياز كمك مى‏كرده و وسيله انجام يك فريضه بوده محترم و مقدس مى‏شمرده‏اند.

در اين درس كه اولين درس ما است لازم است دانشجويان عزيز از هم اكنون يك نكته را بدانند و در پى جستجو و تحقيق بيشتر بر آيند و خويشتن را كاملا مجهز سازند و آن اينكه فرهنگ اسلامى خود يك فرهنگ ويژه و خاصى است در ميان فرهنگهاى جهان، با يك روح خاص و يك سلسله مشخصات مخصوص به خود. براى اينكه يك فرهنگ را بشناسيم كه آيا اصالت و شخصيت مستقل دارد و از روح و حيات ويژه‏اى برخوردار است، و يا صرفا التقاطى است از فرهنگهاى ديگر و احيانا ادامه و استمرار فرهنگهاى پيشين است، لازم است انگيزه‏هاى حاكم بر آن فرهنگ، جهت و حركت، آهنگ رشد، و همچنين عناصر برجسته آن را زير نظر بگيريم، اگر فرهنگى از انگيزه‏هائى ويژه برخوردار باشد، جهت و حركت مخصوص به خود داشته باشد، آهنگ حركتش با آهنگ حركت‏ساير فرهنگهاى متفاوت باشد، عناصر ويژه‏اى وارد كند و آن عناصر برجستگى خاصى داشته باشد، دليل بر اين است كه آن فرهنگ اصالت و شخصيت دارد.

بديهى است كه براى اثبات اصالت‏يك فرهنگ و يك تمدن ضرورتى ندارد كه آن فرهنگ از فرهنگها و تمدنهاى ديگر بهره نگرفته باشد، بلكه چنين چيزى ممكن نيست. هيچ فرهنگى در جهان نداريم كه از فرهنگها و تمدنهاى ديگر بهره نگرفته باشد، ولى سخن در كيفيت بهره‏گيرى و استفاده است.

يك نوع بهره‏گيرى آن است كه فرهنگ و تمدن ديگر را بدون هيچ تصرفى در قلمرو خودش قرار دهد. اما نوع ديگر اين است كه از فرهنگ و تمدن ديگر تغذيه كند; يعنى مانند يك موجود زنده آنها را در خود جذب و هضم كند و موجودى تازه بوجود آورد.

فرهنگ اسلامى از نوع دوم است، مانند يك سلول زنده رشد كرد و فرهنگهاى ديگر را از يونانى و هندى و ايرانى و غيره در خود جذب كرد و بصورت موجودى جديد با چهره و سيمائى مخصوص بخود ظهور و بروز كرد و به اعتراف محققان تاريخ فرهنگ و تمدن، تمدن اسلامى در رديف بزرگترين فرهنگها و تمدنهاى بشرى است.

اين سلول حياتى فرهنگى در چه محلى و بدست چه كسى و از چه نقطه‏اى آغاز كرد؟

اين سلول مانند هر سلول ديگر كه در آغاز كوچك و نامحسوس است، در شهر مدينه، بوسيله شخص پيامبر گرامى پايه گذارى شد، و از علوم اسلامى نوع اول آغاز بكار كرد. براى آگاهى بيشتر بايد به كتب مربوطه مراجعه كنيد (٤) .

ضمنا لازم است‏يادآورى شود كه كليات علوم اسلامى به دو بخش تقسيم مى‏شود.

علوم عقلى و علوم نقلى.

اكنون ما از منطق كه جزء علوم عقلى است آغاز مى‏كنيم.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- بعدا گفته خواهد شد كه كلام دو قسم است : عقلى و نقلى و فرق اين دو خواهد آمد.

٢- اخلاق نيز مانند علم كلام دو گونه است : عقلى و نقلى و بعدا در اين باره نيز بحث‏خواهد شد.

٣- براى آشنائى با علومى كه در حوزه فرهنگ اسلامى پيدا شد يا راه يافت و رشد كرد رجوع شود به كتاب «كارنامه اسلام‏» تاليف آقاى دكتر عبدالحسين زرين كوب.

٤- رجوع كنيد به كارنامه اسلام، تاليف دكتر زرين كوب و تاريخ تمدن اسلامى جرجى زيدان - جلد سوم، و خدمات متقابل اسلام و ايران - مرتضى مطهرى - بخش سوم.

# درس دوم : علم منطق

يكى از علومى كه از جهان خارج وارد حوزه فرهنگ اسلامى شد و پذيرش عمومى يافت، و حتى به عنوان مقدمه‏اى بر علوم دينى جزء علوم دينى قرار گرفت، علم منطق است.

علم منطق از متون يونانى ترجمه شد، واضع و مدون اين علم ارسطاطاليس يونانى است. اين علم در ميان مسلمين نفوذ و گسترش فوق العاده يافت، اضافاتى بر آن شد و به سر حد كمال رسيد. بزرگترين منطقهاى ارسطوئى كه در ميان مسلمين تدوين شد منطق الشفاى بوعلى‏سينا است، منطق الشفاء چندين برابر منطق خود ارسطو است. متن يونانى، ترجمه عربى، و هم ترجمه‏هاى ديگر منطق ارسطو به زبانهاى ديگر اكنون در دست است. منطق ارسطو را حنين بن اسحاق ترجمه كرد و اكنون عين ترجمه موجود است. محققانى كه به زبان يونانى آشنا هستند و ترجمه حنين ابن اسحاق را با ساير ترجمه‏هاى مقايسه كرده‏اند مدعى شده‏اند كه ترجمه حنين از دقيقترين ترجمه‏هاست.

در قرون جديد، به وسيله فرنسيس بيكن انگليسى و دكارت فرانسوى منطق ارسطوئى سخت مورد هجوم و ايراد قرار گرفت گاهى آنرا باطل خواندند و گاهى بى فايده‏اش دانستند، سالها و بلكه دو سه قرن گذشت در حالى كه جهان اروپا ايمان خود را به منطق ارسطوئى به كلى از دست داده بود، ولى تدريجا از شدت حمله و هجوم به آن كاسته شده است. براى ما لازم است، مانند عده‏اى، چشم بسته منطق ارسطوئى را نپذيريم و همچنين مانند عده‏اى ديگر چشم بسته آنرا محكوم نكنيم. بلكه تحقيق كنيم و ببينيم ارزشى كه منطق ارسطوئى براى خود قائل است چه ارزشى است. ناچار بايد اول آنرا تعريف كنيم و سپس غرض و فايده آنرا بيان نمائيم تا ارزش آن روشن گردد. ما بعدا در باب قياس، ايراده‏هائى كه به منطق ارسطوئى گرفته شده است نقل و انتقاد خواهيم كرد و قضاوت نهائى خود را در آن خواهيم نمود.

## تعريف منطق

منطق «قانون صحيح فكر كردن است‏». يعنى قواعد و قوانين منطقى به منزله يك مقياس و معيار و آلت‏سنجش است كه هرگاه بخواهيم درباره برخى از موضوعات علمى يا فلسفى تفكر و استدلال كنيم بايد استدلال خود را با آن مقياسها و معيارها بسنجيم و ارزيابى كنيم كه بطور غلط نتيجه‏گيرى نكنيم، منطق براى يك عالم و فيلسوف كه از آن استفاده مى‏كند نظير شاقول يا طراز است كه بنا از وجود آنها براى ساختمان استفاده مى‏كند و مى‏سنجد كه آيا ديوارى كه بالا برده است عمودى است‏يا نه؟ و يا آيا سطحى كه چيده است افقى است‏يا نه؟

لهذا در تعريف منطق مى‏گويند : آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا فى الفكر. يعنى منطق ابزارى است از نوع قاعده و قانون كه مراعات كردن و بكار بردن آن ذهن را از خطاى در تفكر نگه مى‏دارد.

## فائده منطق

از تعريفى كه براى منطق ذكر كرديم فايده منطق نيز روشن مى‏شود معلوم شد فايده منطق جلوگيرى ذهن است از خطاى در تفكر; ولى از تعريف نامبرده روشن نشد كه منطق چگونه جلوى خطاى در تفكر را مى‏گيرد. توضيح كامل اين مطلب موقوف به اين است كه ما قبلا ولو اجمالا با مسائل منطقى آشنا شده باشيم. ولى ما به طور اجمال در اينجا اين مطلب را بيان مى‏كنيم.

در اينجا لازم است فكر را تعريف كنيم، زيرا تا تعريف فكر، به مفهومى كه منطق در نظر دارد روشن نشود، ابزار بودن منطق براى فكر و بعبارت ديگر «خطا سنج‏» بودن علم منطق براى فكر، روشن نمى‏شود.

تفكر عبارت است از مربوط كردن چند معلوم به يكديگر براى بدست آوردن معلوم جديد و تبديل كردن يك مجهول به معلوم. در حقيقت تفكر عبارت است از سير و حركت ذهن از يك مطلب مجهول به سوى يك سلسله مقدمات معلوم و سپس حركت از آن مقدمات معلوم به سوى آن مطلوب براى تبديل آن به معلوم.

لهذا در تعريف فكر گاهى گفته شده است :

«ترتيب امور معلوم لتحصيل امر مجهول‏».

گاهى گفته شده است :

«ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول‏».

و گاهى گفته شده است :

من المبادى الى المراد» «الفكر حركة الى المبادى

ذهن آنگاه كه فكر مى‏كند و مى‏خواهد از تركيب و مزدوج كردن معلومات خويش مجهولى را تبديل به معلوم كند، بايد به آن معلومات شكل و نظم و صورت خاص بدهد.

يعنى معلومات قبلى ذهن تنها در صورتى مولد و منتج مى‏شوند كه شكل و صورت خاصى به آنها داده شود منطق قواعد و قوانين اين نظم و شكل را بيان مى‏كند.

يعنى منطق به ما توضيح مى‏دهد كه معلومات ذهنى قبلى تنها در صورتى زاينده خواهند بود كه بر اساس مقررات منطقى شكل و صورت گرفته باشد.

اساسا عمل فكر كردن، چيزى جز نظم دادن به معلومات و پايه قرار دادن آنها براى كشف يك امر جديد نيست، پس وقتى كه مى‏گوئيم منطق قانون صحيح فكر كردن است، و از طرف ديگر مى‏گوئيم فكر عبارت است از حركت و سير ذهن از مقدمات به نتايج، معنيش اين مى‏شود كه منطق كارش اين است كه «قوانين درست‏حركت كردن ذهن را نشان مى‏دهد» درست‏حركت كردن ذهن چيزى جز درست ترتيب دادن و درست‏شكل و صورت دادن به معلومات نيست.

پس كار منطق اين است كه حركت ذهن را در حين تفكر تحت كنترل خود قرار مى‏دهد.

## خطاى ذهن

ذهن آنگاه كه تفكر مى‏كند و امورى را مقدمه براى امرى ديگر قرار مى‏دهد ممكن است صحيح عمل كند و ممكن است دچار خطا گردد. منشا خطا يكى از دو امر ذيل ممكن است بوده باشد :

١ - آن مقدماتى كه آنها را پايه قرار داده و معلوم فرض كرده خطا و اشتباه باشد. يعنى مقدماتى كه مصالح استدلال ما را تشكيل مى‏دهد فاسد باشد.

٢ - نظم و شكل و صورتى كه به مقدمات داده شده غلط باشد يعنى هر چند مصالح استدلال ما صحيح و درست است ولى شكل استدلال ما غلط است.

يك استدلال در عالم ذهن مانند يك ساختمان است. يك ساختمان آنگاه كامل است كه هم مصالحش بى عيب باشد و هم شكل ساختمان روى اصول صحيح ساختمانى باشد، هر كدام از اينها اگر نباشد آن ساختمان قابل اعتماد نيست. مثلا اگر گفتيم «سقراط انسان است و هر انسانى ستمگر است پس سقراط ستمگر است‏» اين استدلال ما از نظر شكل و صورت صحيح است اما از نظر ماده و مصالح فاسد است زيرا آنجا كه مى‏گویيم هر انسانى ستمگر است درست نيست، اما اگر بگوئيم «سقراط انسان است، سقراط عالم است، پس انسان عالم است.» ماده و مصالح استدلال ما صحيح است و شكل و نظام آن منطقى نيست لهذا نتيجه غلط است، اين كه چرا شكل و نظام منطقى نيست، بعدا در باب قياس روشن خواهد شد.

خطا سنجى منطق ارسطوئى منحصرا مربوط است به شكل و صورت استدلال، اما سنجش خطاى ماده استدلال از عهده منطق ارسطوئى خارج است، لهذا منطق ارسطوئى را منطق صورت مى‏نامند اما آيا منطقى در جهان به وجود آمده كه خطا سنج ماده و مصالح استدلال باشد يا نه مطالبى است كه بعدا در باب قياس در اين باره بحث‏خواهيم كرد.

از مجموع آنچه گفته شد معلوم گشت كه ارزش منطق ارسطوئى اين است كه خطا سنج عمل فكر كردن است، يعنى خطا سنج صورت و شكل استدلالهاى انسانى است. اما اينكه منطق چه قوانينى براى درست استدلال كردن عرضه مى‏دارد مطلبى است كه از مطالعه تفصيلى منطق روشن مى‏شود.

# درس سوم : موضوع منطق

موضوع منطق چيست؟ اولا ببينيم معنى موضوع چيست؟

ثانيا ببينيم آيا لازم است هر علمى موضوع داشته باشد؟ ثالثا ببينيم موضوع علم منطق چيست؟

موضوع علم عبارت است از آن چيزى كه آن علم در اطراف آن بحث مى‏كند و هر يك از مسائل آن علم را در نظر بگيريم خواهيم ديد بيانى است از يكى از احوال و خواص و آثار آن. عبارتى كه منطقيين و فلاسفه در تعريف موضوع علم بكار برده‏اند اين است : موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية يعنى موضوع هر علم آن چيزى است كه آن علم درباره عوارض ذاتى آن بحث مى‏كند.

اين دانشمندان به جاى اينكه بگويند موضوع هر علمى عبارت است از آن چيزى كه آن علم از احوال و خواص و آثار او بحث مى‏كند به جاى احوال و آثار كلمه قلمبه «عوارض ذاتيه‏» را به كار برده‏اند،چرا؟ بى جهت؟ نه،بى جهت نيست آنها ديده‏اند كه‏احوال و آثارى كه به يك چيز نسبت داده مى‏شود بر دو قسم است گاهى واقعا مربوط به خود او است و گاهى مربوط به خود او نيست بلكه مربوط به چيزى است كه با او يگانگى دارد.

مثلا مى‏خواهيم در احوال انسان بحث كنيم خواه نا خواه از آن جهت كه انسان حيوان هم هست و با حيوان يگانگى دارد، خواص حيوان هم در او جمع است، از اين رو كلمه عرض ذاتى را بكار برده‏اند و آن كلمه را با تعريفى مخصوص مشخص كرده‏اند كه اين اشتباه از بين برود و به اصطلاح عوارض غريبه خارج شود.

اما اينكه تعريف عرض ذاتى چيست؟ از حدود اين درسها خارج است.

اكنون ببينيم آيا لازم است كه هر علمى موضوع معينى داشته باشد يا نه؟

چيزى كه قطعى و مسلم است اين است كه مسائل علوم از لحاظ ارتباط با يكديگر همه يك جور نيستند. هر عده‏اى از مسائل مثل اين است كه يك خانواده مخصوص مى‏باشند، و باز يك عده ديگر، خانواده ديگر، همچنانكه مجموعه ى خانواده‏ها احيانا در حكم يك فاميلند و مجموعى ديگر از خانواده‏ها در حكم فاميل ديگر.

مثلا يك سلسله مسائلى كه مسائل حساب ناميده مى‏شوند رابطه‏شان با يكديگر آن قدر نزديك است كه در حكم افراد يك خانواده‏اند و يك عده مسائل ديگر كه هندسه ناميده مى‏شوند افراد يك خانواده ديگر بشمار مى‏روند. خانواده حساب و خاانواده هندسه با يكديگر قرابت دارند و جزء يك فاميل بشمار مى‏روند كه آنها را رياضيات مى‏ناميم.

پس قدر مسلم اين است كه ميان مسائل علمى پيوندهائى وجود دارد اكنون مى‏خواهيم ببينيم ريشه اين پيوندها در كجا است؟ چگونه است كه مسائل حساب با هم اين اندازه قرابت دارند كه يك خانواده بشمار مى‏روند و روى همه آنها يك نام گذاشته شده و علم جداگانه و مستقلى قلمداد شده‏اند؟

در اينجا دو نظريه است :

١ - علت اين امر اين است كه مسائل هر علمى بالاخره در اطراف يك حقيقت معينى بحث مى‏كند. مثلا علت هم خانواده بودن مسائل حساب اين است كه همه آنها در اطراف عدد و خواص و آثار اعداد است و علت هم خانوادگى و قرابت مسائل هندسى اين است كه همه آنها در اطراف مقدار مى‏باشند. پس آن چيزى كه مسائل علوم را به يكديگر پيوند مى‏دهد همان چيزى است كه مسائل آن علم در اطراف آن بحث مى‏كند يعنى موضوع آن علم. و اگر چنين چيزى در كار نبود قرابت‏ها و پيوندها در ميان مسائل علوم نبود يك مسئله حساب با يك مسئله ديگر از حساب همان رابطه را داشت كه با يك مسئله پزشكى يا فيزيكى دارد. از اين رو هر علمى نيازمند به موضوع است و تمايز علوم از يكديگر نيز ناشى از تمايز موضوعات آن علوم است.

٢ - نظريه دوم اين است كه پيوند مسائل علوم با يكديگر ناشى از آثار و فوائدى است كه بر آنها مرتب مى‏شود. فرضا يك عده مسائل در اطراف يك موضوع معين نباشد، هر مسئله‏اى مربوط به موضوع جداگانه‏اى باشد، اگر آن مسائل از لحاظ اثر و فايده و غرض كه به دانستن آنها تعلق مى‏گيرد وحدث و اشتراك داشته باشند كافى است كه قرابت و هم خانوادگى ميان آنها بر قرار گردد و ضمنا آنها را از مسائل ديگرى كه علم ديگر بشمار مى‏رود متمايز كند.

ولى اين نظريه صحيح نيست اين كه يك عده مسائل از لحاظ اثر و فايده و غرضى كه به دانستن آنها تعلق مى‏گيرد وحدت و سنخيت پيدا مى‏كنند ناشى از شباهت ذاتى آن مسائل به يكديگر است، و شباهت ذاتى آن مسائل به يكديگر ناشى از اين است كه همه آن مسائل از حالات و عوارض موضوع واحدى مى‏باشند.

اكنون ببينيم موضوع علم منطق چيست و علم منطق در اطراف چه موضوعى بحث مى‏كند؟

موضوع علم منطق عبارت است از «معرف و حجت‏»، يعنى مسائل منطق يا درباره معرف‏ها يعنى تعريفات بحث مى‏كند يا درباره حجت‏يعنى درباره استدلال‏ها. عجالتا كافى است بدانيم كه در همه علوم مجموعا دو كار صورت مى‏گيرد يكى اينكه يك سلسله امور تعريف مى‏شوند و ديگر اينكه براى اثبات يك سلسله احكام استدلال مى‏شود و دليل آورده مى‏شود در همه علوم اين دو كار صورت مى‏گيرد.

علم منطق مى‏خواهد به ما راه صحيح تعريف كردن و صحيح استدلال كردن را بياموزاند. در درسهاى آينده معرف و حجت را كه موضوع علم منطق مى‏باشند بهتر خواهيم شناخت.

# درس چهارم : تصور و تصديق

منطقيين اسلامى بحث‏خود را در منطق از تعريف «علم‏» و «ادراك‏» آغاز مى‏كنند و سپس آن را به دو قسم تصور و تصديق تقسيم مى‏نمايند و منطق را مجموعا دو بخش مى‏كنند : بخش تصورات و بخش تصديقات هر يك از تصور و تصديق از نظر منطقيين منقسم مى‏شود به دو قسم :

١- ضرورى يا بديهى ٢- نظرى يا اكتسابى

تفكر و استدلال - كه منطق ارسطوئى مدعى است كه قوانين صحت آن را بيان مى‏كند - به اين است كه ذهن از تصورات ضرورى و بديهى به تصورات نظرى و اكتسابى دست مى‏يابد و احيانا آن تصورات اكتسابى را سرمايه تحصيل و دست‏يابى به يك سلسله تصورات نظرى و اكتسابى ديگر قرار مى‏دهد. و هم چنين تصديقات ضرورى و بديهى را وسيله كشف يك عده تصديقات نظرى و اكتسابى قرار مى‏دهد و آنها را نيز به نوبه خود وسيله تحصيل و دست‏يابى يك سلسله تصديقات ديگر مى‏سازد.

از اين رو لازم است، ما قبل از هر بحث ديگر، علم و ادراك و سپس تصور و تصديق و ضرورى و بديهى را تعريف كنيم.

## علم و ادراك

انسان در خود حالتى مى‏يابد كه نام آن حالت را علم يا ادراك يا دانائى يا آگاهى و امثال اينها مى‏گذارد، نقطه مقابل علم و ادراك، جهل و نا آگاهى است.

ما وقتى كه شخصى را كه تا كنون نديده بويدم مى‏بينيم، يا شهرى را كه تا كنون نرفته بوديم، مشاهده مى‏كنيم، احساس مى‏كنيم كه اكنون در خود و همراه خود چيزى داريم كه قبلا نداشتيم و آن عبارت است از تصويرى از آن شخص و تصوير يا تصويراتى از آن شهر.

حالت اول ما را كه اين تصويرات را نداشتيم و منفى بود، جهل مى‏نامند، و حالت دوم ما كه اثباتى است و تصويراتى از آنها داريم و اين تصويرات ما را با آن اشياء كه واقعيات خارجى مى‏باشند مربوط مى‏كنند، علم يا ادراك ناميده مى‏شود.

پس معلوم مى‏شود ذهن ما حالتى شبيه نقش پذيرى و صورت پذيرى اجسام را دارد، با اين تفاوت كه نقش‏هاى اجسام، آن اجسام را با اشياء خارجى مربوط نمى‏كند يعنى آنها را نسبت به آن اشياء آگاه نمى‏سازد، اما صورتها و نقشهاى ذهن، ما را با اشياء خارجى مربوط مى‏كند و نسبت به آنها آگاه مى‏سازد. چرا؟ چه تفاوتى در كار است؟

جواب اين چرا و اين تفاوت را فلسفه مى‏دهد نه منطق.

پس علم صورتى از معلوم است در ذهن، لهذا در تعريف علم و ادراك - گفته شده :

العلم هو الصورة الحاصلة من الشى عند العقل. يعنى ادراك عبارت است از صورتى كه از يك شى‏ء در ذهن پديد مى‏آيد.

انقسام علم به تصور و تصديق از اين جهت است كه علم ما به اشياء گاهى به اين شكل است كه ذهن ما حكم مى‏كند به وجود يا عدم نسبتى ميان اشياء يعنى علم ما به شكل قضاوت ميان دو چيز است و حالت قضائى دارد، و گاهى به اين شكل نيست. اول مثل علم ما به اينكه هوا گرم است‏يا هوا گرم نيست، راستى خوب است، دروغ خوب نيست. تصديق عبارت است از قضاوت ذهن ميان دو شى‏ء، اين حالت قضائى ذهن را تصديق مى‏نامند.

اما ذهن هميشه در ارتباط علمى خود با اشياء، حالت قضائى به خود نمى‏گيرد گاهى آنها را از نظر مى‏گذراند بدون آنكه حكمى در باره آنها بكند، در صورتى هم كه حالت قضائى به خود مى‏گيرد و ميان دو شى‏ء حكم مى‏كند، حكم و قضاوت يك چيز است كه تصديق ناميده مى‏شود و صورتهائى كه از محكوم عليه و محكوم به - يعنى دو چيزى كه ذهن ميان آنها حكم مى‏كند كرده است - چيز ديگر است. صورتهائى كه ذهن ميان آنها حكم مى‏كند تصور است.

پس وقتى كه در ذهن خود حكم مى‏كنيم به اينكه هوا گرم است آن حكم تصديق است، و اما صورت ذهنى هو او صورت ذهنى گرمى تصور است.

تقسيم علم به تصور و تصديق اولين بار بوسيله حكيم عاليقدر اسلامى ابو نصر محمد بن طرخان فارابى ابداع و عنوان شد و مورد قبول حكما و منطقيين بعد قرار گرفت، منطقيين اسلامى در دوره‏هاى متاخر اين تقسيم را پايه قرار داده، ابواب منطق را به دو قسم منقسم كردند قسم تصورات و قسم تصديقات.

در صورتى كه قبلا ابواب منطق به اين ترتيب از هم جدا نشده بودند.

## ضرورى و نظرى

همچنانكه گفتيم از جمله اصطلاحاتى كه در منطق و فلسفه زياد به چشم مى‏خورد اصطلاح ضرورى (بديهى) و نظرى است. لازم است در اين باره نيز توضيحى بدهيم.

هر يك از تصور و تصديق بر دو قسم مى‏باشند يا بديهى هستند و يا نظرى.

بديهى عبارت است از ادراكى كه نياز به نظر يعنى فكر نداشته باشد و اما نظرى عبارت است از ادراكى كه نياز به نظر و فكر داشته باشد.

به عبارت ديگر : بديهى آن است كه خود به خود معلوم است و نظرى آن است كه خود به خود معلوم نيست، بلكه بايد وسيله شيئى با اشياء ديگر معلوم شود.

به تعبير ديگر بديهى آن است كه معلوم شدنش نيازمند به فكر نيست و اما نظرى آن است كه معلوم شدنش نيازمند به فكر است.

مى‏گويند مثلا تصور حرارت و برودت احتياجى به فكر ندارد پس بديهى مى‏باشند اما تصور ملك و جن نيازمند به فكر است پس اين تصورات نظرى مى‏باشند.

اما حقيقت اين است كه فرقى ميان تصور حرارت و برودت و تصور جن و ملك از اين لحاظ نيست‏حرارت و برودت همان اندازه احتياج به فكر و تعريف دارند كه جن و ملك دارند. تفاوتى كه ميان حرارت و برودت و ميان جن و ملك هست در ناحيه تصديق بوجود آنها است، تصديق به وجود حرارت و برودت نيازى به فكر ندارد اما تصديق به وجود جن و ملك نيازمند به فكر است.

تصورات بديهى عبارت است از تصورات روشن و واضحى كه هيچ گونه ابهام در آنها وجود نداشته باشد بر خلاف تصورات نظر كه احيتاج به تشريح و توضيح دارند (١) .

اما تصديقات : ذهن در قضاوت و حكم ميان دو چيز گاهى نيازمند به دليل است و گاهى بى نياز از دليل است، يعنى گاهى تصور دو طرف نسبت بكافى است كه ذهن جزم و يقين بوجود يا عدم نسبت كند و گاهى كافى نيست، بايد دليلى در كار باشد تا ذهن ميان دو طرف سبت‏حكم كند.

مثلا : اينكه «پنج از چهار بزرگتر است‏» نيازى به فكر و استدلال ندارد و اما اينكه ٢٢٥ ١٥×١٥ نيامند به فكر و استدلال است، همچنين اينكه جمع ميان نقيضين ممتنع است از تصديقات بديهى است، و اما اينكه ابعاد جهان آيا متناهى يا نامتناهى است، نظرى است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- ما در پاورقى‏هاى جلد دوم اصول فلسفه اين مطلب را بحث كرده‏ايم كه چگونه است كه بعضى تصورات خالى از ابهام و پيچيدگى مى‏باشند و بعضى ديگر داراى نوعى ابهام هستند، در آنجا ثابت كرده‏ايم كه علت اين امر، بساطت و تركيب است. عناصر ذهنى بسيط، روشن و بديهى هستند، عناصر ذهنى مركب نظر و نيازمند به تعريف مى‏باشند، تصورات بديهى مثل تصور وجود و عدم وجوب و امكان و امتناع، اما تصورات نظرى مانند تصور انسان و حيوان و حرارت و برودت و مانند تصور مثلث و مربع و غيره.

# درس پنجم : كلى و جزئى

يكى ديگر از بحثهاى مقدماتى منطق بحث كلى و جزئى است. اين بحث اولا و بالذات مربوط به تصورات است و ثانيا و بالعرض مربوط به تصديقات است. يعنى تصديقات - چنانكه بعدا خواهد آمد - بتبع تصورات متصف به كليت و جزئيت مى‏گردند.

تصوراتى كه از اشياء داريم و بالغات و الفاظ خود آنها را بيان مى‏كنيم دو گونه است : تصورات جزئى و تصورات كلى.

تصورات جزئى يك سلسله صورتها است كه جز بر شخص واحد قابل انطباق نيست، در مورد مصداق اين تصورات كلماتى از قبيل «چندتا» «كداميك‏» معنى ندارد. مانند تصور ما از افراد و اشخاص معين انسانها مانند حسن، احمد، محمود. اين صور ذهن ما فقط بر فرد خاص صدق مى‏كند نه بيشتر، نامهائى كه روى اينگونه افراد گذاشته مى‏شود مثل حسن، احمد، اسم خاص ناميده مى‏شود همچنين ما تصورى از شهر تهران و تصورى از كشور ايران و تصورى از كوه دماوند و تصورى از مسجد شاه اصفهان داريم همه اين تصورات جزئى مى‏باشند.

ذهن ما، علاوه بر اين تصورات، يك سلسله تصورات ديگر هم دارد و يك سلسله نامهاى ديگر براى نشان دادن آن معانى و تصورات وجود دارد مانند تصورى كه از انسان و از آتش و از شهر و كوه و امثال اينها داريم و براى فهماندن اين معانى و تصورات نامهاى مزبور را به كار مى‏بريم كه اسم عام خوانده مى‏شوند، اين سلسله معانى و مفاهيم و تصورات را كلى مى‏ناميم زيرا قابل انطباق بر افراد فراوانى مى‏باشند حتى قابليت انطباق بر افراد غير متناهى دارند.

معمولا در كارهاى عادى خود سر و كار ما با جزئيات است، مى‏گوئيم حسن آمد، حسن رفت، شهر تهران شلوغ است، كوه دماوند مرتفع‏ترين كوههاى ايران است. اما آنجا كه وارد مسائل علمى مى‏شويم سر و كارمان با كليات است. مى‏گوئيم مثلث چنين است، دايره چنان است. انسان داراى فلان غريزه است، كوه چه نقشى دارد، شهر بايد چنين و چنان باشد.

ادراك كلى، علامت رشد و تكامل انسان در ميان جانداران است. راز موفقيت انسان - بر خلاف حيوانات - به درك قوانين جهان و استخدام آن قوانين و ايجاد صنايع و تشكيل فرهنگ و تمدن، همه در ادراك كليات نهفته است. منطق كه ابزار صحيح فكر كردن است هم با جزئى سر و كار دارد هم با كلى، ولى بيشتر سر و كارش با كليات است.

## نسب اربعه

از جمله مسائلى كه لازم است دانسته شود، انواع رابطه و نسبتى است كه دو كلى با يكديگر ممكن است داشته باشند. هر كلى را نظر به اينكه شامل افراد بسيارى است، اگر آن را با يك كلى ديگر كه آن نيز شامل يك سلسله افراد است مقايسه كنيم يكى از چهار نسبت ذيل را با يكديگر خواهند داشت :

تباين

تساوى

عمومى و خصوص مطلق

عموم و خصوص من وجه

زيرا يا اين است كه هيچ يك از اين دو كلى بر هيچ يك از افراد آن كلى ديگر صدق نمى‏كند و قلمرو هر كدام از اينها از قلمرو ديگرى كاملا جدا است، در اين صورت نسبت ميان اين دو كلى نسبت تباين است و آن دو كلى را «متباينين‏» مى‏خوانند.

و يا هر يك از اين دو بر تمام افراد ديگر صدق مى‏كند، يعنى قلمرو هر دو كلى يكى است، در اين صورت نسبت ميان او دو كلى نسبت «تساوى‏» است و آن دو كلى را «متساويين‏» مى‏خوانند.

و يا اين است كه يكى بر تمام افراد ديگرى صدق مى‏كند و تمام قلمرو آن را در بر مى‏گيرد اما ديگرى تمام قلمرو اولى را در بر نمى‏گيرد بلكه بعضى از آن را در بر مى‏گيرد، در اين صورت نسبت ميان آن دو كلى، نسبت «عموم و خصوص مطلق‏» است و آن دو كلى را «عام و خاص مطلق‏» مى‏خوانند.

و يا اين است كه هر كدام از آنها بر بعضى از افراد ديگرى صدق مى‏كند و در بعضى از قلمروهاى خود با يكديگر اشتراك دارند و اما هر كدام بر افرادى صدق مى‏كند كه ديگرى صدق نمى‏كند يعنى هر كدام قلمرو جداگانه نيز دارند، در اين صورت نسبت ميان آن دو كلى «عموم و خصوص من وجه‏» است و آن دو كلى را «عام و خاص من وجه‏» مى‏خوانند.

اول : مثل انسان و درخت كه هيچ انسان درخت نيست و هيچ درخت انسان نيست، نه انسان شامل افراد درخت مى‏شود و نه درخت‏شامل افراد انسان مى‏شود. نه انسان چيزى از قلمرو درخت را در بر مى‏گيرد و نه درخت چيزى از قلمرو انسان را.

دوم : مثل انسان و تعجب كننده كه هر انسانى تعجب كننده است و هر تعجب كننده انسان است، قلمرو انسان همان قلمرو تعجب كننده است و قلمرو تعجب كننده همان قلمرو انسان است.

سوم : مانند انسان و حيوان كه هر انسانى حيوان است اما هر حيوانى انسان نيست، مانند اسب كه حيوان است ولى انسان نيست. بلكه بعضى حيوانها انسان‏اند مثل افراد انسان كه هم انسانند و هم حيوان.

چهارم : مانند انسان و سفيد كه بعضى انسانها سفيدند و بعضى سفيدها انسان‏اند (انسانهاى سفيد پوست) اما بعضى انسانها سفيد نيستند (انسانهاى سياه و زرد) بعضى سفيدها انسان نيستند (مانند برف كه سفيد هست ولى انسان نيست).

در حقيقت دو كلى متباين مانند دو دايره‏اى هستند كه از يكديگر جدا هستند و از داخل يكديگر نمى‏گذارند، دو كلى متساوى مانند دو دايره‏اى هستند كه بر روى يكديگر قرار گرفته‏اند و كاملا بر يكديگر منطبقند. و دو كلى عام و خاص مطلق مانند دو دايره‏اى هستند كه يكى كوچكتر از ديگرى است و دايره كوچكترى در داخل دايره بزرگتر قرار گرفته است. دو كلى عام و خاص من وجه مانند دو دايره‏اى هستند كه متقاطعند و با دو قوس يكديگر را قطع كرده‏اند.

در ميان كليات فقط همين چهار نوع نسبت ممكن است بر قرار باشد.

نسبت پنجم محال است، مثل اينكه فرض كنيم يك كلى شامل هيچ يك از افراد ديگرى نباشد ولى ديگرى شامل تمام يا بعضى افراد آن بوده باشد.

## كليات خمس

از جمله مباحث مقدماتى كه منطقيين معمولا آن را ذكر مى‏كنند، مبحث كليات خمس است. بحث كليات خمس مربوط است به فلسفه نه منطق، فلاسفه در مباحث ماهيت به تفصيل در اين مورد بحث مى‏كنند ولى نظر به اينكه بحث درباره «حدود» و «تعريفات‏» متوقف به آشنائى با كليات خمس است منطقيين اين بحث را مقدمه براى باب «حدود» مى‏آوردند و به آن نام «مدخل‏» يا «مقدمه‏» مى‏دهند.

مى‏گويند هر كلى را كه نسبت به افراد خود آن كلى در نظر بگيريم و رابطه‏اش را با افراد خودش بسنجيم از يكى از پنج قسم ذيل خارج نيست :

١ - نوع.

٢ - جنس.

٣ - فصل.

٤ - عرض عام.

٥ - عرض خاص.

زيرا يا آن كلى عين ذات و ماهيت افراد خود است‏يا اعم است از ذات و يا مساوى است با ذات، و همچنين اگر خارج از ذات باشد يا اعم از ذات است‏يا مساوى با ذات، آن كلى كه تمام ذات و تمام ماهيت افراد است نوع است، و آن كلى كه جزء ذات افراد خود است ولى جزء اعم است جنس است، و آن كلى كه جزء ذات افراد است ولى جزء مساوى است فصل است، و آن كلى كه خارج از ذات افراد است ولى اعم از ذات افراد است عرض عام است، و آن كلى كه خارج از ذات افراد است ولى مساوى با ذات است عرض خاص است.

اول : مانند انسان، كه معنى انسانيت بيان كننده تمام ذات و ماهيت افراد خود است. يعنى چيزى در ذات و ماهيت افراد نيست كه مفهوم انسان شامل آن نباشد، همچنين مفهوم و معنى خط كه بيان كننده تمام ذات و ماهيت افراد خود است.

دوم : مانند حيوان كه بيان كننده جزئى از ذات افراد خود است، زيرا افراد حيوان از قبيل زيد و عمرو و اسب و گوسفند و غيره حيوانند و چيز ديگر، يعنى ماهيت و ذات آنها را حيوان تشكيل مى‏دهد به علاوه يك چيز ديگر، مثلا ناطق در انسانها، و مانند «كم‏» كه جزء ذات افراد خود از قبيل خط و سطح و حجم است، همه آنها كمند به علاوه چيز ديگر. يعنى كميت جزء ذات آنها است نه تمام ذات آنها و نه چيز خارج از ذات آنها.

سوم : مانند ناطق كه جزء ديگر ماهيت انسان است و «متصل يك بعدى‏» كه جزء ديگر اهيت‏خط است.

چهارم مانند راه رونده (ماشى) كه خارج از ماهيت افراد خود است، يعنى راه رفتن جزء ذات يا تمام ذات روندگان نيست ولى در عين حال بصورت يك حالت و يا عارض در آنها بوجود دارد، اما اين امر عارض، اختصاص به افراد يك نوع ندارد بلكه در انواعى از حيوان وجود دارد و بر هر فردى كه صدق مى‏كند از ذات و ماهيت آن فرد اعم است.

پنجم : مانند تعجب كننده كه خارج از ماهيت افراد خود (همان افراد انسان) است و به صورت يك حالت و يك عرض در آنها وجود دارد و اين امر عرض اختصاص دارد به افراد يك ذات و يك نوع و يك ماهيت‏يعنى نوع انسان (١) .

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١ - گفتيم كلى اگر جزء ذات باشد يا اعم از ذات است‏يا مساوى با آن، يعنى كلى اگر جزء ذات باشد حتما از نسبت‏هاى اربعه كه قبلا توضيح داده شد يكى از دو نسبت را مى‏تواند داشته باشد : اعم مطلق و تساوى. اينجا جاى اين پرسش هست كه آن دو نسبت ديگر چطور؟

آيا ممكن است كه كلى جزء ذات باشد و در عين حال متباين با ذات يا اعم من وجه از ذات باشد؟

پاسخ اين است كه خير - چرا؟ جواب اين چرا را فلسفه بايد بدهد و از لحاظ فلسفى جوابش روشن است و ما فعلا از ورود به آن صرف نظر مى‏كنيم.

اين هم لازم به يادآورى است كه نسبت عموم و خصوص مطلق ميان جزء ذات همواره به اين نحو است كه جزء ذات اعم از ذات است. و ذات اخص از جزء ذات است اما عكس آن ممكن نيست. يعنى ممكن نيست كه ذات اعم از جزء ذات باشد. توضيح اين مطلب نيز با فلسفه است.

# درس ششم : حدود و تعريفات

مبحث كلى كه ذكر شد مقدمه‏اى است براى حدود و تعريفات، يعنى آنچه وظيفه منطق است اين است كه بيان كند طرز تعريف كردن يك معنى چگونه است و يا بيان كند كه طرز صحيح اقامه برهان براى اثبات يك مطلب به چه صورت است؟ و چنانكه مى‏دانيم قسم اول مربوط مى‏شود به تصورات يعنى به معلوم كردن يك مجهول تصورى از روى معلومات تصورى، و قسم دوم مربوط مى‏شود به تصديقات يعنى معلوم كردن يك مجهول تصديقى از روى معلومات تصديقى.

بطور كلى تعريف اشياء پاسخگوئى به «چيستى‏» آنها است. يعنى وقتى كه اين سؤال براى ما مطرح مى‏شود كه فلان شى‏ء چيست؟ در مقام تعريف آن بر مى‏آئيم. بديهى است كه هر سؤالى در مورد يك مجهول است. ما هنگامى از چيستى يك شى‏ء سؤال مى‏كنيم كه ماهيت و حقيقت آن شى‏ء و لا اقل مرز مفهوم آن شى‏ء كه كجا است و شامل چه حركاتى مى‏شود و شامل چه حركاتى نمى‏شود بر ما مجهول باشد.

اينكه حقيقت و ماهيت‏يك شى‏ء بر ما مجهول باشد به معنى اين است كه ما تصور صحيحى از آن نداريم. پس اگر بپرسيم خط چيست؟ سطح چيست؟ ماده چيست؟ قوه چيست؟ حيات چيست؟ حركت چيست؟ همه اينها به معنى اين است كه ما يك تصور كامل و جامعى از حقيقت اين امور نداريم و مى‏خواهيم تصور صحيحى از آن داشته باشيم و حد كامل يك مفهوم از نظر مرز بر ما مجهول است، يعنى به طورى است كه در مورد بعضى افراد ترديد مى‏كنيم كه آيا داخل در اين مفهوم هست‏يا نيست، مى‏خواهيم آن طور روشن شود كه به اصطلاح جامع افراد و مانع اغيار باشد. و چنانكه مى‏دانيم در همه علوم قبل از هر چيزى نياز به يك سلسله تعريفات براى موضوعايت كه در آن علم طرح مى‏گردد پيدا مى‏شود و البته تعريفات در هر علمى غير از مسائل آن علم است‏يعنى خارج از علم است، و اضطرارا آورده مى‏شود. كار منطق در بخش تصورات اين است كه راه صحيح تعريفات را به ما ارائه دهد.

## سؤالها

اينجا مناسب است كه به يك مطلب اشاره شود، و آن اين كه سؤالاتى كه بشر در مورد مجهولات خود مى‏كند يك جور نيست، انواع متعدد است، و هر سؤالى فقط در مورد خودش درست است، و به همين جهت الفاظى كه در لغات جهان براى سؤال وضع شده است متعدد است، يعنى در هر زبانى چندين لغت ‏سؤالى وجود دارد، تنوع و تعدد لغتهاى سؤالى علامت تنوع سؤالهاى است، و تنوع سئوالها علامت تنوع مجهولات انسان است، و پاسخى كه به هر سئوال داده مى‏شود غير از پاسخى است كه به سئوال ديگر بايد داده شود. اينك انواع سئوالها :

١ - سئوال از چيستى «چيست‏» ؟ ما هو؟

٢ - سئوال از هستى «آيا هست‏» ؟ هل؟

٣ - سئوال از چگونگى «چگونه‏» ؟ كيف؟

٤ - سئوال از چندى «چقدر است؟» «چند تا است؟» كم؟

٥ - سئوال از كجائى «كجا است‏» ؟ اين؟

٦ - سئوال از كى «چه زمانى‏» ؟ متى؟

سئوال از كسيتى «چه شخصيتى‏» ؟ من هو؟

٨ - سئوال از كدامى «كداميك » ؟ اى؟

٩ - سئوال از چرائى «علت چيست‏» ؟ يا فائده چيست؟ و يا به چه دليل؟

پس معلوم مى‏شود وقتى كه درباره يك شى‏ء مجهولى سؤال داريم. مجهول ما به چند گونه مى‏تواند باشد و قهرا پرسش ما چند گونه مى‏تواند باشد; گاهى مى‏پرسيم كه مثلا الف چيست؟ گاهى مى‏پرسيم كه آيا الف هست؟ و گاهى مى‏پرسيم چگونه است؟ و گاه چه مقدار است و يا چند عدد است؟ و گاه كجا است؟ و گاه : در چه زمانى؟ و گاه : كيست و چه شخصى است؟ و گاه : كدام فرد است و گاه : چرا و به چه علتى و يا براى چه فائده‏اى و يا به چه دليلى؟

منطق عهده‏دار پاسخ به هيچ يك از سئولات كه درباره اشياء خارجى مى‏شود نيست، آنكه عهده‏دار پاسخ به اين سئوالات است فلسفه و علوم است، در عين حال منطق با پاسخ همه اينها كه فلسفه يا علوم مى‏دهند سر و كار دارد. يعنى خود به اين پرسشها پاسخ نمى‏گويد، اما طرز پاسخگوئى صحيح را ارائه مى‏دهد در حقيقت منطق نيز به يكى از چگونگى‏ها پاسخ مى‏دهد و آن چگونگى تفكر صحيح است اما اين چگونگى از نوع «چگونه بايد باشد» است نه از نوع «چگونه هست‏» (١) .

نظر به اينكه به استثناى سئوال اول و سئوال هشتم همه سئولات ديگر را با كلمه «آيا» در فارسى و يا «هل‏» در عربى مى‏توان طرح كرد معمولا مى‏گويند همه سئوالات در سه سئوال عمده خلاصه مى‏شود.

چيست؟ ما؟

آيا؟ هل؟

چرا؟ لم؟

حاجى سبزوارى در منظومه منطق مى‏گويد :

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

از مجموع آنچه گفته شد معلوم گشت كه اگر چه تعريف كردن يك شى‏ء بر عهده منطق نيست، (بلكه از وظائف فلسفه است) اما منطق مى‏خواهد راه درست تعريف كردن را بياموزد. در حقيقت اين راه را به حكمت الهى مى‏آموزد.

## حد و رسم

در مقام تعريف يك شى‏ء اگر بتوانيم به كنه ذات او پى ببريم يعنى اجزاء ماهيت آن را كه عبارت است از اجناس و فصول آن تشخيص بدهيم و بيان كنيم، به كاملترين تعريفات ست‏يافته‏ايم و چنين تعريفى را «حد تام‏» مى‏گويند. اما اگر به بعضى از اجزاء ماهيت‏شى‏ء مورد نظر دست‏يابيم نه به همه آنها، چنين تعريفى را «حد ناقص‏» مى‏خوانند. اگر به اجزاء ذات و ماهيت‏شى‏ء دست نيابيم، بلكه صرفا به احكام و عوارض آن دست بيابيم و يا اصلا هدف ما صرفا اين است كه مرز يك مفهوم را مشخص سازيم كه شامل چه چيزهائى هست و شامل چه چيزهائى نيست، در اين صورت اگر دسترسى ما به احكام و عوارض در حدى باشد كه آن شى‏ء را كاملا متمايز سازد و از غير خودش آن را مشخص كند چنين تعريفى را «رسم تام‏» مى‏نامند. اما اگر كاملا مشخص نسازد آن را «رسم ناقص‏» مى‏خوانند.

مثلا در تعريف انسان اگر بگوئيم : «جوهرى است جسمانى (يعنى داراى ابعاد) نمو كننده، حيوان. ناطق‏» حد تمام آن را بيان كرده‏ايم، اما اگر بگوئيم : «جوهرى است جسمانى، نمود كننده حيوان‏» «حد ناقص‏» است. اگر در تعريفش بگوئيم : «موجودى است راهرونده مستقيم القامه. پهن ناخن‏». «رسم تام‏» است و اگر بگوئيم «موجودى است راهرونده‏» «رسم ناقص‏» است.

در ميان تعريفات، تعريف كامل «حد تام‏» است، ولى متاسفانه فلاسفه اعتراف دارند كه بدست آوردن «حد تام‏» اشياء چون مستلزم كشف ذاتيات اشياء است و به عبارت ديگر مستلزم نفوذ عقل در كنه اشياء است، كار آسانى نيست. آنچه به نام حد تام در تعريف انسان و غيره مى‏گوئيم خالى از نوعى مسامحه نيست. (٢)و چون فلسفه كه تعريف بدست دادن وظيفه آن است از انجام آن اظهار عجز مى‏كند، طبعا قوانين منطق در مورد حد تام نيز ارزش خود را از دست مى‏دهد لهذا ما بحث‏خود را در باب حدود و تعريفات به همين جا خاتمه مى‏دهيم.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- اگر بپرسيد كه پاسخ به اين سئوالات بر عهده چه علمى است؟ جواب اين است كه در فلسفه الهى ثابت‏شده است كه پاسخگوئى به سئوال اول و دوم يعنى چيستى و هستى بر عهده فلسفه الهى است.

پاسخگوئى به سئوال نهم يعنى چرائى كه سئوال از علت است اگر از علل اوليه يعنى علتهاى اصلى كه خود آن علتها علت ندارند سئوال شود پاسخ آن با فلسفه الهى است، اما اگر از علل نزديك و جزئى سئوال شود پاسخ آن بر عهده علوم است. اما پاسخ به ساير سئوالات كه بسيار فراوان است‏يعنى سئوال از چگونگى‏ها و چندى‏ها و كجائى‏ها و كى‏ها همه بر عهده علوم است و به عدد موضوعاتى كه درباره چگونگى آن موضوعات تحقيق مى‏شود علوم تنوع پيدا مى‏كند.

٢- رجوع شود به تعليقات صدر المتالهين بر شرح حكمة الاشراق قسمت منطق.

# درس هفتم : بخش تصديقات - قضايا

از اينجا بحث «تصديقات‏» آغاز مى‏شود. اول بايد قضيه را تعريف كنيم و سپس به تقسيم قضایا بپردازيم و آنگاه احكام قضايا را ذكر كنيم. پس در سه مرحله بايد كار كنيم :

## تعريف. تقسيم. احكام

براى اينكه قضيه را تعريف كنيم مقدمه‏اى بايد ذكر كنيم كه مربوط به الفاظ است.

گرچه منطق سر و كارش با معانى و ادراكات ذهنيه است و مستقيما كارى با الفاظ ندارد (بر خلاف نحو و صرف كه سر و كارشان مستقيما با الفاظ است) و هر گونه تعريف يا تقسيم يا بيان حكمى كه مى‏كند مربوط به معانى و ادراكات است، در عين حال گاهى منطق ناچار است به پاره‏اى تعريف و تقسيمها درباره الفاظ بپردازد.

و البته تعريف و تقسيمهائى هم كه منطق در الفاظ بكار مى‏برد به اعتبار معانى آن الفاظ است، يعنى آن الفاظ به اعتبار معانى خودشان بگونه‏اى تعريف مى‏شوند و تقسيمهائى بر آنها وارد مى‏شود.

در قديم معمول بود كه به نو آموزان منطق اين بيت فارسى را مى‏آموختند :

ليك بحث لفظ او را عارضى است‏در اصطلاح منطقيين هر هفظى كه براى يك معنى وضع منطقى در بند بحث لفظ نيست شده باشد و مفيد معنى باشد «قول‏» خوانده مى‏شود.

عليهذا اتمام الفاظى كه ما در محاورات خود بكار مى‏بريم و مقاصد خود را به يكديگر تفيم مى‏كنيم «اقوال‏» مى‏باشد و اگر لفظى فاقد معنى باشد آن را مهمل مى‏گويند و قول خوانده نمى‏شود. مثلا لفظ «اسب‏» در فارسى، قول است زيرا نام يك حيوان خاص است، اما لفظ «ساب‏» قول نيست زيرا مفيد معنى نمى‏باشد.

قول بر دو قسم است‏يا مفرد است‏يا مركب. اگر داراى دو جزء باشد و هر جزء آن بر جزء معنى دلالت كند آن را مركب خوانده و اگر نه، مفرد.

عليهذا لفظ «آب‏» مفرد است اما لفظ «آب هنداونه‏» مركب است. يا مثلا «اندام‏» مفرد است اما لفظ «درشت اندام‏» مركب است.

مركب بر دو قسم است‏يا تام است‏يا ناقص. مركب تام آن است كه يك جمله تمام باشد، يعنى بيان كننده يك مقصود كامل باشد بطورى كه اگر به ديگرى گفته شود، او مطلبى را درك كند و به اصطلاح صحت ‏سكوت داشته باشد و حالت انتظار باقى نماند. مثل آنكه مى‏گوئيم : زيد رفت عمرو آمد يا مى‏گوئيم برو، بيا، آيا با من مى‏آئى؟ همه اينها جمله‏هاى تامند و مركب تام ناميده مى‏شوند. اما مركب ناقص بر خلاف اين است، كلامى نيمه تمام است، مخاطب از آن معنى و مقصودى درك نمى‏كند. مثلا اگر كسى به كسى بگويد : «آب هنداونه‏» و ديگر چيزى نگويد، طرف از اين دو كلمه چيزى نمى‏فهمند و انتظارش باقى است، خواهد پرسيد : آب هنداونه چى چى؟

گاهى ممكن است به اندازه يك سطر و بلكه يك صفحه كلمات پشت‏ سر يكديگر واقع شوند و در عين حال يك جمله تمام و يك قضيه كامل نباشد. مثلا اگر كسى بگويد : «من امروز ساعت ٨ صبح، در حالى كه شلوار پوشيده بودم، و كت نپوشيده بودم، و به پشت بام خانه خودمان رفته بودم، و به ساعت‏خود نگاه مى‏كردم، و آقاى الف كه رفيق من است نيز همراه من بود ...» با همه اين طول و تفصيلات يك جمله ناقص است. زيرا مبتدائى ذكر كرده بدون خبر. ولى اگر بگويد «هوا سرد است‏» با اينكه سه كلمه بيشتر نيست، يك جمله تمام و يك قضيه كامل است.

مركب تام نيز بنوبه خود بر دو قسم است‏يا خبر است و يا انشاء. مركب تام خبرى آن است كه از واقعيتى حكايت مى‏كند. يعنى از امرى كه واقع شده است‏يا واقع خواهد شد يا در حال واقع شدن است و يا همواره بوده و هست‏خواهد بود خبر مى‏دهد.

مثل آنكه مى‏گوئيم : من سال گذشته به مكه رفتم. من سال آينده در فوق ليسانس شركت مى‏كنم. من اكنون مريضم. آهن در اثر حرارت انبساط مى‏يابد.

اما مركز انشائى عبارت است از جمله‏اى كه از چيزى خبر نمى‏دهد بلكه خود به خود آورنده يك معنى است. مثل اينكه مى‏گوئيم : برو، بيان، حرف نزن، آيا با من مى‏آئى؟. ما با اين جمله‏ها فرمان يعنى امر و نهى و سؤال انشاء مى‏كنيم و بوجود مى‏آوريم بدون اين كه از چيزى خبر داده باشيم.

مركب تام خبرى چون از چيزى حكايت مى‏كند و خبر مى‏دهد ممكن است با آنچه از آن خبر مى‏دهد مطابقت داشته باشد و ممكن است مطابقت نداشته باشد. مثلا وقتى مى‏گوئيم من سال گذشته به مكه رفتم، ممكن است واقعا چنين باشد و من سال گذشته به مكه رفته باشم، در اين صورت اين جمله خبريه صادق است، و ممكن است نرفته باشم و در اين صورت اين جمله كاذب است.

اما مركب انشائى چون از چيزى حكايت نمى‏كند و خبر نمى‏دهد بلكه خود به وجود آورنده يك معنى است، چيزى در خارج ندارد كه با آن مطابقت داشته باشد يا مطابقت نداشته باشد، از اين رو در مركب انشائى صادق بودن يا كاذب بودن بى معنى است.

قضيه در اصطلاح منطقيين همان «قول مركب تام خبرى‏» است. لهذا در تعريف قضيه مى‏گويند : «قول يحتمل الصدق و الكذب‏» قولى است كه احتمال صدق و كذب در آن راه دارد، سر اين كه مى‏گوئيم احتمال صدق و كذب در آن راه دارد يعنى اولا قولى است مركب نه مفرد، ثانيا مركب تام است نه غير تام، ثالثا مركب تام خبرى است نه انشائى، زيرا در قول مفرد، و همچنين قول مركب غير تام، و همچنين قول مركب تام انشائى احتمال صدق و كذب راه ندارد.

گفتيم كه منطق اولا و بالذات سر و كارش با معانى است و ثانيا و بالتبع سر و كارش با الفاظ است.

اگر چه آنچه تا كنون گفتيم درباره قول و لفظ بود، اما منظور اصلى، معانى است. هر قضيه لفظيه برابر است با يك قضيه ذهنيه و معقوله، يعنى همانطورى كه ما به لفظ «زيد ايستاده است‏» قضيه اطلاق مى‏كنيم، به معنى اين جمله نيز كه در ذهن ما وجود دارد، قضيه مى‏گوئيم. الفاظ اين جمله را قضيه لفظيه و معانى آنها را قضيه معقوله مى‏خوانند.

تا اينجا بحث ما همه مربوط بود به تعريف قضيه اكنون مى‏پردازيم به تقسيم قضايا.

# درس هشتم : تقسيمات قضايا

براى قضايا انواعى تقسيم وجود دارد كه عبارتند از : تقسيم به حسب نسبت‏حكميه (رابطه).

تقسيم به حسب موضوع.

تقسيم به حسب محمول.

تقسيم به حسب سور.

تقسيم به حسب جهت.

## حمليه و شرطيه

قضيه به حسب رابطه و نسبت‏حكميه بر دو قسم است : حمليه - شرطيه.

قضيه حمليه قضيه‏اى است كه مركب شده باشد از : موضوع، محمول، نسبت‏حكميه.

ما آنگاه كه قضيه‏اى را در ذهن خود تصور مى‏كنيم و سپس آن را مورد تصديق قرار مى‏دهيم گاهى به اين نحو است كه يك چيز را موضوع قرار مى‏دهيم يعنى آن را در عالم ذهن خود «مى‏نهيم‏» و چيز ديگر را محمول قرار مى‏دهيم يعنى آن را بر موضوع حمل مى‏كنيم و به عبارت ديگر آن را بر موضوع بار مى‏كنيم. و به تعبير ديگر : در قضيه حمليه حكم مى‏كنيم به ثبوت چيزى براى چيزى. در اثر نهادن يك موضوع و بار كردن چيزى بر آن، نسبت ميان آنها بر قرار مى‏شود و به اين صورت قضيه درست مى‏شود.

مثلا مى‏گوئيم : زيد ايستاده است. و يا مى‏گوئيم : عمرو نشسته است، كلمه «زيد» موضوع را بيان مى‏كند و كلمه «ايستاده‏» محمول را و كلمه «است‏» نسبت‏حكميه را، در حقيقت ما زيد را در عالم ذهن خود نهاده‏ايم و ايستادن را بر او بار كرده‏ايم و ميان زيد و ايستاده رابطه و نسبت بر قرار كرده‏ايم و با اين ترتيب قضيه بوجود آورده‏ايم.

موضوع و محمول در قضيه حمليه دو طرف نسبت مى‏باشند، اين دو طرف همواره بايد مفرد باشند و يا مركب غير تمام، اگر بگوئيم آب هنداونه مفيد است، موضوع قضيه يك مركب ناقص است ولى هرگز ممكن نيست كه يك طرف يا هر دو طرف قضيه حمليه مركب تام باشد.

نوع رابطه در قضاياى حمليه رابطه اتحادى است كه با كلمه «است‏» در زبان فارسى بيان مى‏شود. مثلا اگر مى‏گوئيم زيد ايستاده است در واقع حكم كرده‏ايم كه زيد و ايستاده و در خارج يك چيز را تشكيل مى‏دهند و با يكديگر متحد شده‏اند.

ولى گاهى كه قضيه را در ذهن خود تصور مى‏كنيم و سپس آن را مورد تصديق قرار مى‏دهيم، به نحو بالا نيست، يعنى در آن چيزى بر چيزى بار نشده است، و به عبارت ديگر در آن حكم به ثبوت چيزى براى چيزى نشده است بلكه حكم شده است به مشروط بودن مفاد يك قضيه به مفاد قضيه ديگر، به عبارت ديگر حكم شد است به «معلق‏» بودن مفاد يك قضيه به مفاد قضيه ديگر. مثل اينكه مى‏گوئيم : «اگر زيد ايستاده است عمرو نشسته است‏» و يا مى‏گوئيم : «يا زيد ايستاده است، يا عمرو نشسته است‏» كه در حقيقت، معنى اين است اگر زيد ايستاده است عمرو نشسته است و اگر عمرو نشسته است زيد ايستاده است. اينگونه قضايا را «قضيه شرطيه‏» مى‏نامند.

قضيه شرطيه نيز مانند قضيه حمليه دو طرف دارد و يك نسبت، ولى بر خلاف حمليه، هر يك از دو طرف شرطيه يك مركب تام خبرى است، يعنى يك قضيه است، و ميان دو قضيه رابطه و نسبت بر قرار شده است. يعنى از دو قضيه و يك نسبت‏يك قضيه بزرگتر به وجود آمده است.

قضيه شرطيه به نوبه خود بر دو قسم است، يا متصله است و يا منفصله، زيرا رابطه‏اى كه در قضيه شرطيه دو طرف را به يكديگر پيوند مى‏دهد، يا از نوع پيوستگى و تلازم است و يا از نوع گسستگى و تعاند.

تلازم يا پيوستگى يعنى يك طرف مستلزم ديگر است، هر جا كه اين طرف هست آن طرف هم هست. مثل اينكه مى‏گوئيم : هر وقت ابرها رعد مى‏زنند پس صداى رعد شنيده مى‏شود، يا مى‏گوييم : زيد ايستاده است عمرو نشسته است، يعنى جهيدن برق ملازم است با پيدايش صدا، و نشست عمرو ملازم است با ايستادن زيد، رابطه تعاند بر عكس است، يعنى مى‏خواهيم بگوئيم ميان دو طرف نوعى عدم وفاق وجود دارد، اگر اين طرف باشد آن طرف نخواهد بود و اگر آن طرف باشد اين طرف نخواهد بود، مثل آنكه مى‏گوئيم : عدد يا جفت است‏يا طاق، يعنى امكان ندارد يك عدد خاص هم جفت باشد و هم طاق. و مثل آنكه مى‏گوئيم يا زيد ايستاده است و يا عمرو نشسته است. يعنى عملا ممكن نيست كه هم زيد ايستاده باشد و هم عمرو نشسته.

در قضاياى شرطيه متصله كه رابطه ميان دو طرف تلازم است واضح است كه يك نوع تعليق و اشتراط در كار است. مثل اين كه مى‏گوئيم : اگر برق در ابر بجهد آواز رعد شنيده مى‏شود، يعنى شنيدن آواز رعد مشروط و معلق است به جهيدن برق، پس شرطيه ناميدن قضايا متصله روشن است. ولى در قضاياى منفصله كه رابطه از نوع تعاند است مثل : عدد يا جفت است و يا طاق، تعليق و اشتراط در ظاهر لفظ نيست ولى در حقيقت مثل اين است كه هر كدام مشروط و معلقند به عدم ديگرى، يعنى اگر جفت است طاق نيست و اگر طاق است جفت نيست، و اگر جفت نيست طاق است و اگر طاق نيست جفت است.

پس معلوم شد كه قضيه در تقسيم اولى منقسم است به : حمليه و شرطيه، و قضيه شرطيه منقسم است به متصله و منفصله.

و هم معلوم شد كه قضيه حمليه كوچكترين واحد قضيه است. زيرا قضاياى حمليه از تركيب مفردها يا مركبهاى ناقص بوجود مى‏آيد اما قضاياى شرطيه از تركيب چند قضيه حمليه و يا از تركيب چند شرطيه كوچكتر بوجود مى‏آيند كه آن شرطيه‏هاى كوچكترى در نهايت امر از حمليه‏هائى تركيب شده‏اند.

در قضاياى شرطيه دو طرف را مقدم و تالى مى‏خوانند يعنى جزء اول «مقدم‏» و جزء دوم «تالى‏» خوانده مى‏شود. بر خلاف حمليه كه جزء اول را موضوع و جزء دوم را محمول مى‏خوانند.

قضيه شرطيه متصله همواره در زبان فارسى با الفاظى از قبيل «اگر» «چنانچه‏» «هر زمان‏» و امثال اينها و در عربى با الفاظى از قبيل «ان‏» «اذا» «بينما» «كلما» توام است و قضيه شرطيه منفصله در زبان فارسى با لفظ «يا» و در زبان عربى با الفاظى از قبيل «او» «اما» و امثال اينها توام است.

## موجبه و سالبه

تقسيم قضيه به حمليه و شرطيه، چنانكه ديديم تقسيمى بود به حسب رابطه و سبت‏حكميه اگر رابطه اتحادى باشد قضيه حمليه است و اگر رابطه از نوع تلازم يا تعاند باشد شرطيه است.

تقسيم قضيه به حسب رابطه به گونه ديگر هم هست و آن اين كه در هر قضيه يا اين است كه رابطه (اعم از اتحادى يا تلازمى يا تعاندى) اثبات مى‏شود و يا رابطه نفى مى‏شود. اولى را قضيه موجبه و دومى را قضيه سالبه مى‏خوانند. مثلا اگر بگوئيم «زيد ايستاده است‏» قضيه حمليه موجبه است و اگر بگوييم «چنين نيست كه زيد ايستاده است‏» قضيه حمليه سالبه است. اگر بگوئيم : اگر «بارندگى زياد باشد محصول فراوان است‏» قضيه شرطيه متصله موجبه است و اگر بگوئيم : اگر باران به كوهستان نبارد به سالى دجله گردد خشك رودى شرطيه متصله سالبه است.

اگر بگوئيم «عدد يا جفت است‏يا طاق‏» قضيه شرطيه منفصله موجبه است و اگر بگوئيم «نه چنين است كه عدد يا جفت است‏يا عددى ديگر» قضيه شرطيه منفصله است.

## قضيه محصوره و غير محصوره

قضاياى حمليه به حسب موضوع نيز تقسيم مى‏پذيرند. زيرا موضوع قضيه حمليه يا جزئى حقيقى است‏يعنى يك فرد و يك شخص است و يا يك معنى كلى است.

اگر موضوع قضيه يك شخص باشد آن قضيه را «قضيه شخصيه‏» مى‏خوانند مانند «زيد ايستاده است‏» «من به مكه رفتم‏». «قضاياى شخصيه‏» در محاورات زياد به كار مى‏روند ولى در علوم به كار نمى‏روند، يعنى مسائل علوم از نوع قضاياى كليه است.

و اگر موضوع قضيه يك معنى كلى باشد، اين نيز به نوبه خود بر دو قسم است : يا اين است كه آن كلى خودش از آن جهت كه يك كلى است و در ذهن است موضوع قرار داده شده است و يا اين است كه آيينه قرار داده شده براى افراد.

بعبارت ديگر : كلى در ذهن دو گونه است گاهى «مافيه ينظر» است‏يعنى خودش منظور ذهن است و گاهى «ما به ينظر» يعنى خودش منظور ذهن نيست، افرادش منظور ذهن مى‏باشند و مفهوم كلى وسيله‏اى براى بيان حكم افراد كلى. از لحاظ اول مانند آينه‏اى است كه خود آينه را مى‏بينيم و تماشا مى‏كنيم و از لحاظ دوم مانند آينه‏اى است كه در آن صورتها را مى‏نگريم.

مثلا گاهى مى‏گوئيم : انسان نوع است، حيوان جنس است. بديهى است كه مقصود اين است كه طبيعت انسان از آن نظر كه در ذهن است و كلى است نوع است و طبيعى حيوان از آن نظر كه در ذهن است و كلى است جنس است و بديهى است كه مقصود اين نيست كه افراد انسان و افراد حيوان نوع يا جنسند.

اما گاهى مى‏گوئيم : انسان تعجب مى‏كند، انسان مى‏خندد. در اينجا مقصود افراد انسانند يعنى افراد انسان تعجب مى‏كنند و بديهى است كه در اينجا مقصود اين نيست كه طبيعت كلى انسان كه در ذهن است تعجب كننده است.

قضاياى قسم اول، يعنى قضايايى كه موضوع آن قضايا طبيعت كلى است و طبيعت كلى از آن جهت كه يك كلى است و در ذهن است موضوع قرار داده شده باشد، قضاياى طبيعيه ناميده مى‏شود. مثل انسان كلى است، انسان نوع است، انسان اخص از حيوان است، انسان اعم از زيد است و امثال اينها.

قضاياى طبيعيه، صرفا در فلسفه الهى كه درباره ماهيات تحقيق مى‏شود مورد استعمال دارد، ولى در علوم ديگر هيچ گاه بكار نمى‏آيند.

آنجا كه طبيعت كلى وسيله‏اى براى ارائه افراد باشد به نوبه خود بر دو قسم است مثل اينكه بگوئيم : انسان عجول است، همه انسانها با فطرت توحيد زاده مى‏شوند، بعضى انسانها سفيد پوستند، و امثال اينها، يا بيان كميت افراد شده كه همه افراد يا بعضى، يا نشده است، اگر نشده باشد قضيه ما «قضيه مهمله‏» ناميده مى‏شود. قضاياى مهمله نه در علوم و نه در فلسفه اعتبار مستقل ندارند، آن‏ها را بايد در رديف قضاياى جزئيه محصوره حساب كرد مثل آن كه بگوئيم : انسان عجول است ولى روشن نكنيم كه همه انسانها يا بعضى انسانها عجولند.

اما اگر بيان كميت افراد شده باشد كه همه افراد يا بعضى افراد است «محصوره‏» ناميده مى‏شود، اگر بيان شده باشد كه همه افراد چنينند محصوره كليه ناميده مى‏شود و اگر بيان شده باشد كه بعضى افراد چنينند محصوره جزئيه ناميده مى‏شود.

پس محصوره بر دو قسم است كليه و جزئيه، و از آن نظر كه هر قضيه‏اى ممكن است موجبه باشد و ممكن است‏سالبه باشد پس قضاياى محصوره مجموعا چهار نوع است :

موجبه كليه. مثل كل انسان حيوان، يعنى هر انسانى حيوان است.

سالبه كليه. مثل لا شى‏ء من الانسان بحجر، يعنى هيچ انسانى سنگ نيست.

موجبه جزئيه. مثل بعض الحيوان انسان يعنى حيوانها انسانند.

سالبه جزئيه. مثل بعض الحيوان ليس بانسان - يعنى حيوانها انسان نيستند.

اين چهار نوع قضيه بنام «محصورات اربعه‏» معروفند و آنچه در علوم به كار مى‏رود همين محصورات چهار گانه است. نه شخصيه و نه طبيعيه و نه مهمله از اين رو منطق بيشتر به محصورات چهار گانه مى‏پردازد.

در قضاياى محصوره، آن چيزى كه دلالت مى‏كند بر اين كه همه افراد يا بعضى افراد، مورد نظر است «سور» قضيه ناميده مى‏شود. مثلا آنجا كه مى‏گوئيم : هر انسانى حيوان است، كلمه «هر» سور قضيه است، و آنجا كه مى‏گوئيم برخى حيوانها انسانند، كلمه «برخى‏» سوره قضيه است. و اين كه مى‏گوئيم «هيچ گياهى در شوره‏زار نمى‏رويد» كلمه «هيچ‏» سور است و اين كه مى‏گوئيم «بعضى درختان در گرمسير رشد نمى‏كنند» كلمه «بعضى ... نه‏» سور است. در عربى كلمات «كل‏» «لا شى‏ء» «بعض‏» «ليس بعض‏» سوره به شمار مى‏روند.

قضايا يك سلسله تقسيمات ديگر نيز دارند مانند تقسيم قضيه به : محصله و معدوله و يا تقسيم قضيه به خارجيه و ذهنيه و حقيقيه، توضيح آنها را از كتب منطق بايد جستجو كرد. ما كه اكنون كلياتى از منطق را مورد بحث قرار مى‏دهيم نمى‏توانيم وارد بحث آنها شويم. همچنانكه تقسيم ديگرى نيز قضيه دارد به : مطلقه و موجهه و قضاياى موجهه نيز به نوبه خود تقسيم مى‏شوند به ضروريه و دائمه و ممكنه و غيره كه بحث در آنها از عهده درس ما خارج است. همين قدر توضيح مى‏دهيم كه رابطه و نسبت ميان دو چيز در آنجا كه مثلا مى‏گوئيم هر الف ب است گاهى به نحوى است كه بايد باشد و محال است كه نباشد، در اينجا مى‏گوئيم هر الف ب است بالضروره، و گاهى به نحوى است كه ممكن است نباشد، در اينجا مى‏گوئيم هر الف ب است بالامكان. ضرورت به نوبه خود اقسامى دارد كه وارد بحث آن نمى‏شويم و به هر حال ضرورت و امكان را جهت قضايا مى‏نامند و قضيه‏اى كه در آن ذكر جهت‏شده باشد «قضيه موجهه‏» خوانده مى‏شود. و اگر ذكر جهت نشده باشد «قضيه مطلقه‏» ناميده مى‏شود.

قضيه شرطيه متصله نيز به نوبه خود تقسيم مى‏شود به حقيقيه و مانعة الجمع و مانعة الخلو. چنانكه در منطق با مثالهايش مسطور است. و ما براى اختصار از ذكر آنها خوددارى مى‏كنيم.

# درس نهم : احكام قضايا

تا اينجا قضيه را تعريف و سپس تقسيم كرده‏ايم، معلوم شد كه قضيه يك تقسيم ندارد، بلكه به اعتبارات مختلف تقسيماتى دارد.

اما احكام قضايا : قضايا نيز مانند مفردات، احكامى دارند، ما در باب مفردات گفتيم كه كليات با يكديگر مناسبات خاص دارند كه بنام «نسب اربعه‏» معروف است. دو كلى را كه با هم مقايسه مى‏كنيم، يا متباينند و يا متساوى و يا عام و خاص مطلق و يا عام و خاص من وجه. دو قضيه را نيز هنگامى كه با يكديگر مقايسه كنيم مناسبات مختلفى ممكن است داشته باشند. ميان دو قضيه نيز يكى از چهار نسبت بر قرار است و آنها عبارتند از تناقض، تضاد، دخول تحت التضاد، تداخل (١)

اگر دو قضيه در موضوع و محمول و ساير جهات به استثناى كم و كيف با هم وحدت داشته باشند و از نظر كم و كيف هم در كم اختلاف داشته باشند و هم در كيف، يعنى هم در كليت و جزئيت اختلاف داشته باشند و هم در ايجاب و سلب، اين دو قضيه متناقضين مى‏باشند. مانند «هر انسانى تعجب كننده است‏» و «بعض انسانها تعجب كنند نيستند».

و اگر در كيفى اختلاف داشته باشند، يعنى يكى موجبه است و ديگر سالبه و در كم يعنى كليت و جزئيت وحدت داشته باشند. اين دو بر دو قسم است‏يا هر دو كلى هستند و يا هر دو جزئى.

اگر هر دو كلى هستند، اين دو قضيه «متضادتين‏» خوانده مى‏شوند مانند «هر انسانى تعجب كننده است‏» و «هيچ انسانى تعجب كننده نيست‏».

و اگر در دو جزئى مى‏باشند اين دو قضيه را داخلتين تحت التضاد، مى‏خوانند مانند «بعض انسانها تعجب كننده هستند» و «بعض انسانها تعجب كننده نيستند».

و اگر دو قضيه در كم اختلاف داشته باشند يعنى يكى كليه است و ديگرى جزئيه ولى در كيف وحدت داشته باشند يعنى هر دو موجبه يا هر دو سالبه باشند اينها را متداخلين مى‏خوانند مانند «هر انسانى تعجب كننده است‏» و «بعضى انسانها تعجب كننده‏اند» و مانند «هيچ انسانى منقار ندارد» و «بعضى انسانها منقار ندارند».

البته معلوم است كه شق پنجم، يعنى اينكه نه در كيف اختلاف داشته باشد و نه در كم فرض ندارد، زيرا فرض اين است كه درباره دو قضيه‏اى بحث مى‏كنيم كه از نظر موضوع و محمول و ساير جهات مثلا (زمان و مكان) وحدت دارند، چنين دو قضيه اگر از نظر كم و كيف هم وحدت داشته باشند يك قضيه‏اند، نه دو قضيه.

حكم قسم اول كه نسبت ميان دو قضيه تناقض است اين است كه اگر يكى از آنها صادق باشد ديگرى قطعا كاذب است و اگر يكى كاذب باشد ديگرى صادق است. يعنى محال است كه هر دو صادق باشند و يا هر دو كاذب باشند. صدق چنين دو قضيه‏اى (كه البته محال است) «اجتماع نقيضين‏» خوانده مى‏شود. همچنانكه كذب هر دو (كه آن نيز البته محال است) ارتفاع نيقضين ناميده مى‏شود. اين همان اصل معروفى است كه به نام «اصل تناقض‏» ناميده شده و امروز زياد مورد بحث است.

هگل در بعضى سخنان خود مدعى است كه منطق خويش را (منطق ديالكتيك) بر اساس انكار اصل «امتناع جمع نقيضين و امتناع ارتفاع نقيضين‏» بنا نهاده است و ما بعدا در درس‏هاى كليات فلسفه درباره اين مطلب بحث‏خواهيم كرد.

اما قسم دوم : حكمش اين است كه صدق هر يك مستلزم كذب ديگرى است، اما كذب هيچ كدام مستلزم صدق ديگرى نيست.

يعنى محال است كه هر دو صادق باشد ولى محال نيست كه هر دو كاذب باشند مثلا اگر بگوئيم : «هر الف ب است‏» و باز بگوئيم «هيچ الفى ب نيست‏» محال است كه هر دو قضيه صادق باشند يعنى هم هر الف، ب باشد و هم هيچ الفى ب نباشد. اما محال نيست كه هر دو كاذب باشد يعنى نه هر الف ب باشد و نه هيچ الف ب نباشد بلكه بعضى الف‏ها ب باشند و بعضى الف‏ها ب نباشند.

اما قسم سوم : حكمش اين است كه كذب هر يك مستلزم صدق ديگرى است اما صدق هيچ كدام مستلزم كذب ديگرى نيست، يعنى محال است كه هر دو كاذب باشند اما محال نيست كه هر دو صادق باشند. مثلا اگر بگوئيم : بعضى از الف‏ها ب هستند و بعضى از الف‏ها ب نيستند. مانعى ندارد كه هر دو صادق باشند. اما محال است كه هر دو كاذب باشند. زيرا اگر هر دو كاذب باشند. كذب جمله «بعضى الف‏ها ب هستند» اين است كه هيچ الفى ب نباشد كذب «بعضى الف‏ها ب هستند» اين است كه هيچ الفى ب باشد، و ما قبلا در قسم دوم گفتيم كه محال است دو قضيه متحد الموضوع و المحمول كه هر دو كلى باشند و يكى موجبه و ديگر سالبه باشد هر دو صادق باشند.

اما قسم چهارم : در اين قسم كه هر دو قضيه موجبه و يا هر دو سالبه است، ولى يكى كليه است و ديگرى جزئيه، توجه به يك نكته لازم است و وضع را روشن مى‏كند و آن اينكه در قضايا - بر عكس مفردات - همواره جزئيه اعم از كليه است. در مفردات همواره كلى اعم از جزئى است، مثلا انسان اعم از زيد است. ولى در قضايا، قضيه بعضى الف‏ها ب هستند اعم است از قضيه هر الف ب است زيرا اگر هر الف ب باشد قطعا بعضى الف‏ها ب هستند ولى اگر بعضى الف‏ها ب باشند لازم نيست كه همه الف‏ها ب باشند. صدق قضيه اعم مستلزم صدق اخص نيست اما صدق اخص مستلزم صدق قضيه اعم هست و كذب قضيه اخص مستلزم كذب قضيه اعم نيست اما كذب قضيه اعم مستلزم كذب قضيه اخص هست. پس اينها «متداخلين‏» مى‏باشند اما به اين نحو كه همواره موارد قضيه كليه داخل در موارد قضيه جزئيه است. يعنى هر جا كه كليه صادق باشد جزئيه هم صادق است، ولى ممكن است قضيه جزئيه در يك مورد صادق باشد و قضيه كليه صادق نباشد.

با تامل در قضيه : هر الف ب است و قضيه بعضى الف‏ها ب هستند و همچنين با تامل در قضيه : هيچ الفى ب نيست، و قضيه بعضى الف‏ها ب نيستند مطلب روشن مى‏شود.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- اگر دو قضيه را با يكديگر مقايسه كنيم يا اين است كه در موضوع يا محمول يا هر دو با يكديگر شركت دارند و يا شركت ندارند. اگر اصلا شركت نداشته باشند مانند قضيه : «انسان حيوانى است تعجب كننده‏» و قضيه «آهن فلزى است كه در حرارت منبسط مى‏شود» كه هيچ وجه مشترك ميان اين دو قضيه نيست، نستبشان از قبيل تباين است، و اگر در موضوع فقط شركت داشته باشند مانند «انسان تعجب كننده است‏» و «انسان صنعتگر است‏» نسبت ميان آنها «تساوى‏» است و مى‏توانيم آنها را «متماثلين‏» اصطلاح كنيم. همچنان كه اگر فقط در محمول شركت داشته باشند، مانند «انسان حيوانى است پستاندار» و «اسب حيوانى است پستاندار» واسطه ميان آنها «تشابه‏» است و مى‏توانيم آنها را به نام «متشابهين‏» بخوانيم.

ولى منطقيين در مناسبات قضايا توجهى به اين موارد كه دو قضيه در يك جزء اشتراك دارند يا در هيچ جزء اشتراك ندارند ننموده‏اند. توجه منطقيين در مناسبات قضايا تنها به اينجاست كه دو قضيه هم در موضوع اشتراك دارند و هم در محمول و اختلافشان يا در «كم‏» است‏يعنى كليت و جزئيت، و يا در «كيفيت‏» يعنى ايجاب و سلب، و يا در هر دو، اينگونه قضايا را متقابلين مى‏خوانند، متقابلين به نوبه خود بر چند گونه‏اند. يا متناقضين‏اند، يا متضادين، و يا متداخلين و يا داخلين تحت التضاد.

# درس دهم : تناقض - عكس

در ميان احكام قضايا، آن كه از همه مهمتر است و در همه جا به كار مى‏آيد اصل تناقض است. ما قبلا گفتيم كه اگر دو قضيه از لحاظ موضوع و محمول وحدت داشته باشند، اما از لحاظ كم و كيف يعنى از لحاظ كليت و جزئيت و ايجاب و سلب با يكديگر اختلاف داشته باشند. رابطه اين دو قضيه رابطه تناقض است و اين دو قضيه را متناقضين مى‏نامند.

و هم گفتيم كه حكم متناقضين اين است كه از صدق هر يك كذب ديگرى لازم مى‏آيد و از كذب هر يك صدق ديگرى لازم مى‏آيد. به عبارت ديگر : هم اجتماع نقيضين و هم ارتفاع نقيضين محال است.

بنابر بيان فوق : موجبه كليه و سالبه جزئيه نقيض يكديگرند و سالبه كليه و موجبه جزئيه نيز نقيض يكديگرند.

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

وحدت در زمان، وحدت در مكان، وحدت در شرط، وحدت در اضافه، وحدت در جزء و كل، وحدت در قوه و فعل، كه مجموعا هشت وحدت مى‏شود و در اين دو بيت بيان شده‏اند.

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

پس اگر بگوئيم : انسان، خندان است، اسب خندان نيست تناقض نيست زيرا موضوعها وحدت ندارند و اگر بگوئيم انسان خندان است، انسان چهارپا نيست تناقض نيست، زيرا محمولها وحدت ندارند. اگر بگوئيم اگر كسوف رخ داده نماز آيات واجب است و اگر رخ نداده نماز آيات واجب نيست تناقض نيست زيرا شرطها مختلفند. اگر بگوئيم انسان در روز نمى‏ترسد، انسان در شب مى‏ترسد، تناقض نيست، زيرا زمان‏ها مختلفند. اگر بگوئيم وزن يك ليتر آب در روى زمين يك كيلو گرم است و در فضاى بالا مثلا نيم كيلو گرم است تناقضى نيست زيرا مكانها مختلفند، علم انسان متغير است، علم خدا متغير نيست تناقض نيست زيرا اضافه‏ها، يعنى مضاف اليه‏هاى دو موضوع مختلفند اگر بگوئيم : كل مساحت تهران ١٦٠٠ كيلومتر مربع است و بخشى از مساحت تهران (مثلا شرق تهران) ١٦٠٠ كيلومتر مربع نيست، تناقض نيست زيرا از لحاظ جزء و كل مختلفند. اگر بگوييم هر نوزاد انسان بالقوه مجتهد است، و بعضى از نوزادهاى انسان بالفعل مجتهد نيستند، تناقض نيست زيرا از لحاظ قوه و فعليت اختلاف است.

عين اين شرائط در متضادتين و داخلتين تحت التضاد و متداخلتين نيز هست، يعنى دو قضيه آنگاه متضادند و يا داخل تحت التضادند و يا متداخلند كه وحدتهاى مزبور را داشته باشند.

## اصل تناقض

از نظر قدما، اصل تناقض «ام القضايا» است‏يعنى نه تنها مسائل منطقى، بلكه قضاياى تمام علوم، و تمام قضايائى كه انسان آنها را استعمال مى‏كند، ولو در عرفيات، مبنى بر اين اصل است. اين اصل زير بناى همه انديشه‏هاى انسان است. اگر خراب شود، همه انديشه‏ها ويران مى‏گردد، و اگر اصل امتناع اجتماع نقيضين و امتناع ارتفاع نقيضين صحيح نباشد منطق ارسطوئى بكلى بى اعتبار است.

اكنون ببنيم نظر قدمات چيست؟ آيا مى‏شود در اين اصل ترديد كرد يا نه؟ مقدمتا بايد بگوئيم كه آنچه منطق اصطلاحا آن را نقيض مى‏خواند كه مى‏گويد : نقيض موجبه كليه سالبه جزئيه است و نقيض سالبه كليه موجبه جزئيه است به اين معنى است كه اينها «قائم مقام‏» نقيض مى‏باشند و در حكم نقيض مى‏باشند. نقيض واقعى هر چيز، رفع آن چيز است، يعنى دو چيزى كه مفاد يكى عينا رفع ديگرى باشد نقيض يكديگرند. عليهذا نقيض «كل انسان حيوان‏» كه موجبه كليه است، «ليس كل حيوان انسان‏» است، و اگر مى‏گوئيم «بعض الحيوان ليس بانسان‏» نقيض او است مقصود اين است كه در حكم نقيض است.

و همچنين نقيض «لا شى‏ء من الانسان بحجر» كه سالبه كليه است «ليس لا شى، من الانسان بحجر» است، و اگر مى‏گوئيم «بعض الانسان حجر» نقيض آن است به معنى اين است كه در حكم نقيض است.

حالا كه نقيض واقعى هر قضيه را به دست آورديم، مى‏گوئيم كه اندك توجه روشن مى‏كند كه محال است در آن واحد يك قضيه و نقيض آن هر دو صادق و يا هر دو كاذب باشند و اين يك امر بديهى است، آيا كسى كه مثلا مدعى است : اصل تناقض محال نيست، قبول مى‏كند كه خود اين قضيه با نقيضش هر دو صادق و يا هر دو كاذب باشند. يعنى هم اصل تناقض محال باشد و هم محال نباشد و يا نه اصل تناقض محال باشد و نه محال نباشد. بهتر است ما بيان قدما را درباره ام القضايا بودن اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقيضين نقل كنيم تا مطلب بهتر روشن شود.

ما وقتى كه درباره يك قضيه مى‏انديشيم، مثلا هنگامى كه درباره تناهى ابعاد عالم مى‏انديشيم يكى از سه حالت در ما پديد مى‏آيد

١ - شك مى‏كنيم كه آيا عالم متناهى است‏يا نه. يعنى دو قضيه در جلو ذهن ما خود نمائى مى‏كند.

الف - عالم متناهى است. ب - عالم متناهى نيست.

اين دو قضيه مانند دو كفه ترازو، متعادل در برابر هم در ذهن ما قرار مى‏گيرند. نه قضيه اول مى‏چربد و نه قضيه دوم، يعنى دو احتمال متساوى در مورد اين دو قضيه داريم و نام اين حالت ما شك است.

٢ - گمان پيدا مى‏كنيم به يكى از دو طرف، يعنى احتمال يك طرف مى‏چربد مثلا احتمال اينكه عالم متناهى باشد مى‏چربد، و يا بر عكس، در آن صورت آن حالت رجحان ذهن خود را ظن يا گمان مى‏ناميم.

٣ - اينكه از دو طرف يك طرف به كلى منفى شود و به هيچ وجه احتمال داده نشود، و ذهن تنها به يك طرف تمايل قاطع داشته باشد نام اين حالت را يقين مى‏گذاريم.

ما در ابتدا كه درباره مسائل نظرى در مقابل مسائل بديهى مى‏انديشيم شك مى‏كنيم ولى وقتى كه دليل محكم پيدا كرديم يقين پيدا مى‏كنيم، لا اقل براى ما گمان پيدا مى‏شود.

مثلا در ابتداء اگر از يك دانش آموز بپرسيد آيا آهن، اين فلز محكم اگر حرارت ببيند انبساط پيدا مى‏كند يا نه؟ جوابى ندارد كه بدهد، مى‏گويد نمى‏دانم. مطلب برايش مشكوك است، اما بعد كه دلائل تجربى برايش گفته شد يقين پيدا مى‏كند كه آهن در اثر حرارت انبساط پيدا مى‏كند. همچنين است‏حالت‏يك دانش آموز در مسايل رياضى. پس يقين به يك قضيه مستلزم نفى احتمال طرف مخالف است.

هرگز يقين به يك قضيه با احتمال مخالف سازگار نيست، همچنانكه ظن و گمان به يك قضيه مستلزم نفى احتمال مساوى طرف مخالف است و با احتمال مساوى ناسازگار است ولى البته با احتمال غير مساوى ما سازگار نيست.

اكنون مى‏گوئيم قطعى شدن و علمى شدن و حتى راجح شدن و مظنون شدن يك مطلب موقوف به اين است كه ذهن ما قبلا اصل امتناع تناقض را پذيرفته باشد.

اگر اين اصل را نپذيرفته باشد، هيچ گاه ذهن ما از حالت‏شك خارج نمى‏شود.

يعنى در آن وقت هيچ مانعى نخواهد بود كه آهن در اثر حرارت انبساط يابد و در همان حال آهن در اثر حرارت انبساط نيابد، زيرا جمع ميان اين دو على الفرض محال نيست پس دو طرف قضيه براى ذهن ما على السويه است پس يقين بهيچ وجه براى ذهن ما حاصل نمى‏شود. زيرا يقين آن وقت پيدا مى‏شود كه ذهن به يك طرف تمايل قاطع داشته باشد و طرف ديگر را بكلى نفى كند.

حقيقت اين است كه اصل امتناع جمع نقيضين و رفع نقيضين چيزى نيست كه قابل مناقشه باشد، انسان وقتى كه در سخن منكرين تامل مى‏كند، مى‏بيند آنان چيز ديگرى را به اين نام خوانده‏اند، و آن را انكار كرده‏اند.

## عكس

يكى ديگر از احكام قضايا عكس است. هر قضيه‏اى از قضايا اگر صادق باشد، دو عكس هم از آن صادق است : يكى عكس مستوى و ديگر عكس نقيض.

عكس مستوى اين است كه موضوع را به جاى محمول، و محمول را به جاى موضوع قرار دهيم، مثلا آنجا كه مى‏گوئيم : انسان حيوان است عكس كرده و بگوئيم : حيوان انسان است، ولى عكس نقيص طور ديگر است و آن به دو نحو است : يكى اين كه هم موضوع و هم محمول را تبديل به نقيضشان كنيم و آنگاه جايشان را عوض نمائيم مثلا در قضيه انسان حيوان است بگوئيم لا حيوان لا انسان است.

نوع ديگر اين است كه نقيض محمول به جاى موضوع، و خود موضوع به جاى محمول قرار گيرد اما به شرط اختلاف در كيف، يعنى به شرط اختلاف در ايجاب و سلب. عليهذا عكس نقيض قضيه انسان حيوان اين است كه : لا حيوان انسان نيست.

مثالهائى كه ما براى عكس مستوى و عكس نقيض ذكر كرديم هيچ كدام از قضاياى محصوره نبوده زيرا قضيه محصور، چنانكه گفتيم بايد مقرون باشد به بيان كميت افراد پس بايد كلماتى از قبيل «هر» يا «همه‏» يا «بعض‏» يا «پاره‏اى‏» كه قبلا گفتيم «سور» ناميده مى‏شوند بر سر موضوع قضيه آمده باشد، مانند : هر انسانى حيوان است‏يا بعضى از حيوانها انسان هستند. و از طرف ديگر قضاياى معتبر در علوم همان قضاياى محصوره است پس لازم است اكنون با توجه به قضاياى محصوره شرايط عكس مستوى و عكس نقيض را بيان كنيم :

عكس مستوى موجبه كليه، موجبه جزئيه است و همچنين عكس مستوى موجبه جزئيه موجبه جزئيه است.

مثلا عكس مستوى هر گردوئى گرد است اين است كه بعضى از گردها گردو هستند و عكس مستوى بعض از گردها گردويند، اين است كه بعضى از گردوها گردند.

عكس مستوى سالبه كليه، سالبه كليه است، مثلا عكس مستوى «هيچ عاقلى پر حرف نيست‏» اين است كه «هيچ پر حرفى عاقل نيست‏» اما سالبه جزئيه عكس ندارد.

ولى عكس نقيض بنا بر تعريف اول از لحاظ ايجاب و سلب مانند عكس مستوى است، اما از جهت كليت و جزئيت به خلاف عكس مستوى است. يعنى موجبات اينجا در حكم سوالب آنجا است و سوالب اينجا در حكم موجبات آنجا است. در آنجا عكس موجبه كليه و موجبه جزئيه، موجبه جزئيه است، در اينجا عكس سالبه كليه و سالبه جزئيه، سالبه جزئيه است. در آنجا گفتيم كه عكس سالبه كليه سالبه كليه است، در اينجا عكس موجبه كليه، موجبه كليه است. در آنجا گفتيم كه سالبه جزئيه عكس ندارد، در اينجا موجبه جزئيه عكس ندارد.

اما بنا بر تعريف دوم از لحاظ اصل و عكس از نظر ايجاب و سلب نيز با هم اختلاف دارند، يعنى عكس موجبه كليه سالبه كليه است، و عكس سالبه كليه موجبه جزئيه است و عكس سالبه جزئيه سالبه جزئيه است و موجبه جزئيه عكس ندارد. براى احتراز از تطويل به ذكر مثال نمى‏پردازيم (١) .

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- آنچه تا كنون درباره تقسيمات و احكام قضايا گفتيم هم در قضاياى حمليه جارى است و هم در قضاياى شرطيه. عليهذا اينكه ما مثالها را از قضاياى حمليه انتخاب كرديم نبايد منشا جمود ذهن گردد. ولى قضاياى شرطيه، اعم از متصله و منفصله، يك سلسله احكام خاص دارند كه به «لوازم متصلات و منفصلات‏» معروف است و ما براى پرهيز از اطاله از ذكر آنها خوددارى مى‏كنيم.

# درس يازدهم : قياس

مباحث قضايا مقدمه‏اى است براى مبحث «قياس‏»، همچنانكه مباحث كليات خمس مقدمه‏اى بود براى مبحث «معرف‏»

ما در درس دوم گفتيم كه موضوع منطق «معرف‏» و «حجت‏» است بعدا خواهيم گفت كه عمده‏ترين حجتها قياس است. پس همه مباحث منطق در اطراف اين معرف و قياس دور مى‏زند.

در يكى از درسها گفتيم كه مساله تعريفات بطورى كه بتوان اشياء را تعريف تام و تمام كرد و به اصطلاح «حد تام‏» اشياء را كشف كرد، از نظر فلاسفه امرى دشوار و در برخى موارد نا ممكن است، و لهذا منطقيين چندان توجهى به باب «معرف‏»، ندارند. عليهذا با توجه به اينكه موضوع منطق «معرف‏» و «حجت‏» است و با توجه به اينكه مباحث «معرف‏» كوتاه و ناچيز است و با توجه به اينكه عمده حجتها «قياس‏» است معلوم مى‏شود كه محور منطق «قياس‏» است.

## قياس چيست؟

در تعريف قياس گفته‏اند : قول مؤلف من قضايا بحيث‏يلزم عنه لذاته قول آخر، يعنى قياس مجموعه‏اى فراهم آمده از چند قضيه است كه بصورت يك واحد در آمده و به نحوى است كه لازمه قبول آنها، قبول يك قضيه ديگر است.

بعدا كه درباره ارزش قياس بحث مى‏كنيم، فكر را به تفصيل تعريف خواهيم كرد، اينجا ناچاريم اشاره كنيم كه : فكر عبارت است از نوعى عمل ذهن روى معلومات و اندوخته‏هاى قبلى براى دست‏يابى به يك نتيجه و تبديل يك مجهول به يك معلوم. بنا بر اين از تعريفى كه براى قياس كرديم معلوم شد كه قياس خود نوعى فكر است.

فكر اعم است از اينكه در مورد تصورات باشد و يا در مورد تصديقات، و در مورد تصديقات هم فكر به سه نحو مى‏تواند صورت گيرد كه يكى از آن سه صورت قياس است پس فكر اعم از قياس است. به علاوه «فكر» به عمل ذهن از آن جهت كه نوعى كار و فعاليت است اطلاق مى‏شود. اما قياس به محتواى فكر كه عبارت است از چند قضيه با نظم و ارتباط خاص اطلاع مى‏گردد.

اقسام حجت : حجت به نوبه خود بر سه قسم است، يعنى آنجا كه مى‏خواهيم از قضيه يا قضايائى معلومه، به قضيه‏اى مجهول دست بيابيم سير ذهن ما به سه گونه ممكن است :

١ - از جزئى به جزئى و بعبارت بهتر از متباين به متباين. در اينحال سير ذهن ما افقى خواهد بود. يعنى از نقطه‏اى به نقطه هم سطح آن عبور مى‏كند.

٢ - از جزئى به كلى، و به عبارت بهتر از خاص به عام، در اين حال سير ذهن ما صعودى ست‏يعنى از كوچكتر و محدودتر به بزرگتر و عالى‏تر سير مى‏كند و بعبارت ديگر از «مشمول‏» به «شامل‏» عبور مى‏كند.

٣ - از كلى به جزئى و به عبارت بهتر از عام به خاص، در اين حال سير ذهن ما «نزولى‏» ست‏يعنى از بزرگتر و عالى‏تر به كوچكتر و محدودتر سير مى‏كند و به عبارت ديگر «از شامل‏» و در بر گيرنده به «مشمول‏» و در بر گرفته شده منتقل مى‏شود.

منطقيين سير از جزئى به جزئى و از متباين به متباين را «تمثيل‏» مى‏نامند و فقها و اصوليين آن را قياس مى‏خوانند. (اينكه معروف است ابو حنيفه در فقه «قياس‏» را بكار مى‏برد، مقصود تمثيل منطقى است) سير از جزئى به كلى را منطقيين «استقراء» مى‏خوانند و سير از كلى به جزئى در اصطلاح منطقيين و فلاسفه به نام «قياس‏» خوانده مى‏شود (١) از مجموع آنچه تا كنون گفته شد چند چيز معلوم شد :

١ - اكتساب معلومات يا از طريق مشاهده مستقيم است كه ذهن عملى انجام نمى‏دهد صرفا فرآورده‏هاى حواس را تحويل مى‏گيرد و يا از طريف تفكر بر روى مكتسبات قبلى است كه ذهن بنوعى عمل و فعاليت مى‏كند. منطق به قسم اول كارى ندارد، كار منطق اين است كه قوانين درست عمل كردن ذهن را در حين تفكر بدست دهد.

٢ - ذهن تنها در صورتى قادر به تفكر است (اعم از تفكر صحيح يا تفكر غلط) كه چند معلوم در اختيار داشته باشد، يعنى ذهن با داشتن يك معلوم قادر به عمل تفكر (ولو تفكر غلط) نيست، ذهن حتى در مورد «تمثيل‏» نيز بيش از يك معلوم را دخالت مى‏دهد.

٣ - معلومات قبلى آنگاه زمينه را براى تفكر و سير ذهن (ولو تفكر غلط) فراهم مى‏كند كه با يكديگر بيگانه محض نبوده باشند.

اگر هزارها معلومات در ذهن ما اندوخده شود كه ميان آنها «جامع‏» يا «حد مشترك‏» در كار نباشد محال است كه از آنها انديشه جديدى زاده شود.

اكنون مى‏گوئيم لزوم تعدد معلومات و همچنين لزوم وجود جامع و حد مشترك ميان معلومات، زمينه را براى عمل تفكر فراهم مى‏كند و اگر هر يك از اين دو شرط نباشد ذهن قادر به حركت و انتقال نيست ولو به صورت غلط.

اما يك سلسله شرايط ديگر هست كه آن شرايط «شرايط صحيح حركت كردن فكر» است‏يعنى بدون اين شرايط هم ممكن است ذهن حركت فكرى انجام دهد، ولى غلط انجام مى‏دهد و غلط نتيجه‏گيرى مى‏كند. منطق اين شرايط را بيان مى‏كند كه ذهن در حين حركت فكرى به غلط و اشتباه نيفتد (٢) .

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- اينجا جاى يك پرسش است و آن اين كه قسم چهارمى هم فرض مى‏شود، و آن سير از كلى به كلى است، پس اگر ذهن از كلى به كلى سير كرد چه نامى بايد به او داد و اعتبارش چيست؟ پاسخ اين است كه دو كلى يا متباينند و يا متساوى و يا عام و خاص مطلق و يا عام و خاص من وجه. از اين چار قسم، قسم اول داخل در تمقيل است زيرا همانطورى كه اشاره كرديم تمثيل اختصاص به جزئى ندارد، انتقال از جزئى به جزئى از آن جهت تمثيل خوانده مى‏شود كه انتقال از متباين به متباين است عليهذا اگر دو كلى عام و خاص مطلقند اگر سير ذهن از خاص به عام باشد داخل استقراء است و اگر از عام به خاص باشد داخل در قياس است.

پس باقى مى‏ماند آنجا كه دو كلى متساوى باشند يا عام و خاص من وجه اكنون مى‏گوئيم اگر دو كلى مساوى باشند داخل در باب قياسند و اگر عام و خاص من وجه باشند داخل در تمثيلند.

٢- اينجا، جاى يك پرسش هست و آن ايت است كه بنا بر آنچه گذشت كسب معلومات ما يا از طريق مشاهده مستقيم است‏يا از طريق تفكر، و تفكر ما از نوع قياس است و يا تمثيل و يا استقراء، پس تكليف تجربه چه مى‏شود؟ تجربه داخل در كدام يك از اينها است؟. پاسخ اين است كه تجربه از نوع تفكر قياسى است به كمك مشاهده. ولى قياسى كه آنجا تشكيل مى‏شود همانطورى كه اكابر منطقيين گفته‏اند قياسى خفى است كه اذهان خود بخود انجام مى‏دهند و ما در فرصتى ديگر درباره آن بحث‏خواهيم كرد. كسانى از نويسندگان جديد كه پنداشته‏اند تجربه از نوع استقراء است اشتباه كرده‏اند.

# درس دوازدهم : اقسام قياس

قياس در يك تقسيم اساسى، منقسم مى‏گردد به دو قسم : اقترانى و استثنائى. قبلا گفتيم كه هر قياسى مشتمل بر لا اقل دو قضيه است، يعنى از يك قضيه قياس تشكيل نمى‏شود و بعبارت ديگر يك قضيه هيچ گاه مولد نيست. و نيز گفتيم دو قضيه آنگاه قياس تشكيل مى دهند و مولد مى‏گردند كه با نتيجه مورد نظر بيگانه نبوده باشند همانطورى كه فرزند وارث پدر و مادر است و هسته اصلى او از آنها بيرون آمده است همين طور است نتيجه نسبت به مقدمتين. چيزى كه هست نتيجه گاهى به صورت پراكنده در مقدمتين موجود است‏يعنى هر جزء (موضوع و يا محمول در حمليه و مقدم يا تالى در شرطيه) در يك مقدمه قرار گرفته است، و گاهى يك جا در مقدمتين قرار گرفته است. اگر بصورت پراكنده در مقدمتين قرار گيرد «قياس اقترانى‏» ناميده مى‏شود و اگر يكجا در مقدمتين قرار گيرد «قياس استثنائى‏» ناميده مى‏شود. اگر بگوئيم :

آهن فلز است(صغرا)

هر فلزى در حرارت منبسط مى‏شود. (كبرا)

پس آهن در حرارت منبسط مى‏شود (نتيجه).

در اينجا سه قضيه داريم : قضيه اول و دوم را «مقدمتين‏» و قضيه سوم را «نتيجه‏» مى‏خوانيم. نتيجه به نوبه خود از دو جزء اصلى تركيب شده است : موضوع و محمول.

موضوع نتيجه را اصطلاحا «اصغر» مى‏نامند و محمول آن را «اكبر» مى‏خوانند و چنانكه مى‏بينيم اصغر در يك مقدمه قياس سابق الذكر قرار دارد و اكبر در مقدمه ديگر آن.

مقدمه‏اى كه مشتمل بر اصغر است، اصطلاحا «صغرى‏» قياس ناميده مى‏شود و مقدمه‏اى كه مشتمل بر اكبر است، اصطلاحا «كبرى‏» قياس ناميده مى‏شود

ولى اگر قياس به نحوى باشد كه «نتيجه‏» يك جا در متقدمتين قرار گيرد، با اين تفاوت كه با كلمه‏اى از قبيل «اگر» «هر زمان‏» و يا «ليكن‏» يا «اما» توام است مثلا ممكن است چنين بگوئيم :

اگر آهن فلز باشد در حرارت منبسط مى‏شود.

لكن آهن فلز است.

پس در حرارت منبسط مى‏گردد.

قضيه سوم كه نتيجه است‏يك جا در مقدمه اول قرار دارد و به اصطلاح مقدمه اول، يك قضيه شرطيه است و نتيجه قياس، «مقدم‏» آن شرطيه است.

## قياس استثنائى

بحث‏خود را از قياس استثنائى شروع مى‏كنيم : مقدمه اول قياس استثنائى همواره يك قضيه شرطيه است، خواه متصله و خواه منفصله و مقدمه دوم يك استثناء است. استثناء بطور كلى به چهار نحو ممكن است صورت گيرد، زيرا ممكن است مقدم استثناء شود و ممكن است تالى استثناء شود. و در هر صورت يا اين است كه به صورت مثبت استثنا مى‏شود و يا به صورت منفى مجموعا چهار صورت مى‏شود :

١ - وضع (اثبات) مقدم

٢ - رفع (نفى) مقدم.

٣ - وضع تالى.

٤ - رفع تالى. (١)

## قياس اقترانى

چنانكه دانستيم در قياس اقترانى، نتيجه در مقدمتين پراكنده است، مقدمه‏اى كه مشتمل بر اصغر است، صغرا ناميده مى‏شود و مقدمه‏اى كه مشتمل بر اكبر است كبرا خوانده مى‏شود و البته همانطورى كه قبلا اشاره شد، خود مقدمتين كه مولد نتيجه هستند نمى‏توانند نسبت به يكديگر بيگانه باشند، وجود يك «رابط‏» يا «حد مشترك‏» ضرورت دارد. و نقش اساسى به عهده «حد مشترك‏» است‏يعنى حد مشترك است كه اصغر و اكبر را به يكديگر پيوند مى‏دهد. اين رابط و حد مشترك، اصطلاحا «حد وسط‏» ناميده مى‏شود. مثلا در قياس ذيل :

آهن فلز است.

فلز در حرارت منبسط مى‏شود.

پس آهن در حرارت منبسط مى‏شود.

«فلز» نقش رابط و حد وسط و يا حد مشترك را دارد. حد وسط يا حد مشترك ضرورتا بايد در صغرا و كبرا تكرار شود، يعنى هم بايد در صغرا وجود داشته باشد و هم در كبرا. و چنانكه مى‏بينيم مجموعا صغرا و كبرا از سه ركن تشكيل مى‏شوند كه اينها را «حدود قياس‏» مى‏نامند.

١ - حد اصغر.

٢ - حد اكبر.

٣ - حد وسط يا حد مشترك.

حد وسط; رابطه و پيوند اكبر به اصغر است، و هم او است كه در هر دو مقدمه وجود دارد و سبب مى‏شود كه مقدمتين با يكديگر بيگانه نباشند.

اكنون مى‏گوئيم قياس اقترانى به اعتبار نحوه قرار گرفتن حد وسط در صغرا و كبرا چهار صورت و شكل مختلف پيدا مى‏كند كه به شكلهاى چهار گانه معروف است.

## شكل اول

اگر حد وسط محمول در صغرا و موضوع در كبرا قرار گيرد شكل اول است.

مثلا اگر بگوئيم : «هر مسلمانى معتقد به قرآن است و هر معتقد به قرآن اصل تساوس نژادها را كه قرآن تاييد كرده است قبول دارد; پس هر مسلمانى اصل تساوى نژادها را قبول دارد» شكل اول است، زيرا حد وسط (معتقد به قرآن) محمول در صغرا و موضوع در كبرا است، و اين طبيعى‏ترين شكلهاى قياس اقترانى است. شكل اول بديهى الانتاج است، يعنى اگر دو مقدمه صادق باشند و شكل آنها نيز شكل اول باشد، صادق بودن نتيجه بديهى است. و بعرات ديگر : اگر ما علم به مقدمتين داشته باشيم و شكل مقدمتين از نشر منطقى شكل اول باشد، علم به نتجيه قهرى و قطعى است. عليهذا نيازى نيست كه براى منتج بودن شكل اول اقامه برهان بشود. بر خلاف سه شكل ديگر كه منتج بودن آنها به حكم برهان اثبات شده است.

شرايط شكل اول :

شكل اول به نوبه خود شرايطى دارد. اينكه گفتيم شكل اول بديهى الانتاج است به معنى اين است كه با فرض رعايت‏شرايط، بديهى الانتاج است. شرايط شكل اول دو تا است :

الف - موجبه بودن صغرا - پس اگر صغرا سالبه باشد قياس ما منتج نيست.

ب - كلى بودن كبرا - پس اگر كبرا جزئيه باش قياس ما منتج نيست.

عليهذا اگر گفته شود، انسان فلز نيست و هر فلزى در حرارت منبسط مى‏شود، قياس عقيم است و مولد نيست. زيرا قياس ما شكل اول است و صغراى قياس سالبه است در حالى كه بايد موجبه باشد. همچنين اگر بگوئيم : انسان حيوان است، بعضى حيوانها نشخوار كننده‏اند باز هم قياس ما عقيم است، زيرا شكل اول است و كبرا جزئيه است و حال آنكه كبراى شكل اول بايد كليه باشد.

## شكل دوم

اگر حد وسط در هر دو مقدمه محمول واقع شود شكل دوم است.

اگر بگوئيم «هر مسلمانى معتقد به قرآن است; هر كس آتش را تقديس كند معتقد به قرآن نيست پس هيچ مسلمانى آتش را تقديس نمى‏كند شكل دوم است.

شكل دوم بديهى نيست، به حكم برهان اثبات شده كه با رعايت‏شرايطى كه ذيلا ذكر مى‏كنيم منتج است. از ذكر برهان مزبور صرف نظر مى‏كنيم و به شرايط آن مى‏پردازيم.

شرايط شكل دوم :

شرايط شكل دوم دو چيز است.

الف - اختلاف مقدمتين (صغرا و كبرا) در كيفیت، يعنى «ايجاب و سلب‏»

ب - كليت كبرا :

عليهذا اگر دو مقدمه موجبه يا سالبه باشد و يا اگر كبرا جزئيه باشد قياس ما منتج نيست مثلا :

هر انسانى حيوان است; و هر اسبى حيوان است. منتج نيست زيرا هر دو مقدمه موجبه است و بايد يكى موجبه و ديگر سالبه باشد و همچنين، هيچ انسانى علفخوار نيست، و هيچ كبوترى علفخوار نيست منتج نيست، زيرا هر دو مقدمه سالبه است، و همچنين : هر انسانى حيوان است; و بعضى از اجسام حيوان نيست : عقيم است زيرا كبرى قياس جزئيه است و بايد كليه باشد.

## شكل سوم و شكل چهارم

شكل سوم و شرايط آن :

اگر حد وسط موضوع در هر دو مقدمه باشد شكل سوم است (٢) شرايط شكل سوم عبارت است از :

الف - موجبه بودن صغرا.

ب - كليت‏يكى از دو مقدمه.

عليهذا قياس ذيل، هيچ انسانى نشخوار كننده نيست، هر انسانى نويسنده است، عقيم است، زيرا صغرا سالبه است. و همچنين بعضى از انسانها عالمند و بعضى از انسانها عادلند عقيم است، زيرا هر دو مقدمه جزئيه است و لازم است‏يكى از دو مقدمه كلى باشد.

شكل چهارم و شرايط آن :

شكل چهارم آن است كه حد وسط موضوع در صغرا و محمول در كبرا باشد، و اين دورترين اشكال از ذهن است. ارسطو كه مدون منطق است اين شكل را (شايد به علت دورى آن از ذهن) در منطق خويش نياورده است، بعدها منطقيين اضافه كرده‏اند. شرايط اين شكل يكنواخت نيست، يعنى به دو صورت مى‏تواند باشد به اين نحو كه :

١ - هر دو مقدمه موجبه باشد.

٢ - صغرا كليه باشد.

و يا به اين نحو كه :

١ - مقدمتين در ايجاب و سلب اختلاف داشته باشند.

٢ - يكى از دو مقدمه كليه باشد.

براى احتراز از تطويل از ذكر مثالهاى منتج و عقيم خوددارى مى‏كنيم زيرا هدف ما بيان اصول و كليات منطق است، نه درس منطق. در اينجا خوب است دو بيت معروفى را كه چهار شكل را تعريف كرده، براى بهتر به خاطر ماندن آنها ذكر كنيم.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اوسط اگر حمل يافت در بر صغرا و باز  |  | وضع به كبرا گرفت‏ شكل نخستين شمار  |
| حمل به هر دو دوم، وضع به هر دو سوم  |  | رابع اشكال را عكس نخستين شمار  |

.هم خوب است بيت معروف ديگرى كه شرائط اشكال چهار گانه را با علائم رمز، يعنى با حروف بيان كرده است براى ضبط نقل كنيم.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مغكب اول خين كب ثانى و مغ كاين  |  | سوم در چهارم مين كغ، ياخين كاين  |

شرط دادن

علائم رمزى باين شرح است :

م موجبه بودن

غ صغرا

ك كليت

ب كبرا

خ اختلاف مقدمتين در ايجاب و سلب

ين مقدمتين

اين احدى المقدمتين (يكى از دو مقدمه)

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- اكنون ببينيم اگر پرسش شود كه آيا قياس در همه صور، يعنى خواه مقدمه اولش متصله باشد و خواه منفصله، و خواه استثناء متوجه مقدم باشد و يا متوجه تالى، و خواه اثبات كند مقدم و يا تالى را و خواه نفى، آيا در همه اين صور منتج است؟ و يا تنها در برخى از اين صور منتج است. پاسخ اين است كه فقط در برخى از صور منتج است به تفصيلى كه اينجا گنجايش ذكر ندارد.

٢- مثل اينكه بگوئيم هر انسانى فطرتا علم دوست است، هر انسانى فطرتا عدالتخواه است، پس بعضى علم دوستان عدالتخواهند.

# درس سيزدهم : ارزش قياس

(٣) (١)

از جمله مسائلى كه لازم است ضمن كليات منطق بيان شود ارزش منطق است و چون غالب ترديد و انكارها در مورد ارزش منطق درباره ارزش قياس بوده است ما آن را تحت عنوان ارزش قياس بحث مى‏كنيم و به همين دليل اين بحث را كه مربوط به فائده منطق است و طبق معمول بايد در اول كار بدان توجه شود ما پس از بحث قياس قرار داديم.

قياس چنانكه قبلا دانستيم، نوعى عمل است اما عمل ذهن، قياس نوعى خاص تفكر و سير ذهن از معلوم به مجهول براى تبديل آن به معلوم است. بديهى است كه قياس خود جزء منطق نيست، همچنان كه جزء هيچ علم ديگر نيست، زيرا «عمل‏» است نه «علم‏» (اما عمل ذهن) داخل در موضوع منطق است، زيرا قياس يكى از انواع حجت است و حجت‏يكى از دو موضوع منطق است. آنچه جزء منطق است و بنام باب قياس خوانده مى‏شود قواعد مربوط به قياس است كه قياس بايد چنين و چنان و داراى فلان شرايط باشد.

همچنان كه بدن انسان است جزء هيچ علمى نيست، بلكه مسائل علمى مربوط به بدن انسان است كه جزء علم فيزيولوژى يا پزشكى است.

دو نوع ارزش

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

١ - از نظر صحت ٢ - از نظرا افاده :

برخى اساسا قواعد منطق را پوچ و غلط و نادرست دانسته‏اند. برخى ديگر گفته‏اند غلط نيست اما مفيد فايده‏اى هم نيست، دانستن و ندانستن آنها على السويه است، آن فائده‏اى كه براى منطق ذكر شده يعنى، «آلت‏» بودن و «ابزار علوم‏» بودن و بالاخره نگهدارى ذهن از غلط بر آن مترتب نمى‏شود پس صرف وقت در آن بيهوده است.

هم در جهان اسلام و هم در جهان اروپا، بسيار كسان ارزش منطق را يا از نظر صحت و يا از نظر مفيد بودن نفى كرده‏اند.

در جهان اسلام در ميان عرفا، متكلمين، محدثين از اين كسان مى‏بينيم از آن ميان از ابو سعيد ابو الخير، سيرافى، ابن تيميه جلال الدين سيوطى، امين استرآبادى بايد نام برد. عرفا بطور كلى «پاى استدلاليان را چوبين مى‏دانند» آنچه از ابو سعيد ابو الخير معروف است ايراد «دور» است كه بر شكل او وارد كرده و بو على به آن جواب داده است (ما بعدا آن را نقد و تحليل خواهيم كرد) سيرافى هر چند شهرت بيشترش به علم نحو است اما متكلم هم هست. ابو حيان توحيدى در كتاب «الامتاع و المؤانسه‏» مباحثه عالمانه او را بامتى ابن يونس فيلسوف مسيحى در مجلس ديو ابن الفرات درباره ارزش منطق نقل كرده است و محمد ابو زهره در كتاب «ابن تيميه‏» آن را باز گو نموده است. خود ابن تيميه كه از فقها و محدثين بزرگ اهل تسنن و پيشواى اصلى وهابيه به شمار مى‏رود كتابى دارد به نام «الرد على المنطق‏» كه چاپ شده است.

جلال الدين سيوطى نيز كتابى دارد به نام «صون المنطق و الكلام عن المنطق و الكلام‏» كه در رد علم منطق و علم كلام نوشته است. امين استر آبادى كه از علماى بزرگ شيعه و راس اخباريين شيعه و معاصر با اوايل صفويه است، كتابى دارد به نام «فوائد المدينه‏» در فصل يازدهم و دوازدهم آن كتاب بحثى دارد درباره بى فائده بودن منطق.

در جهان اروپا نيز گروه زيادى بر منطق ارسطو هجوم برده‏اند، از نظر بعضى اين منطق آنچنان منسوخ است كه هيئت بطلميوسى، اما صاحب نظران مى‏دانند كه منطق ارسطو بر خلاف هيئت بطلميوسى مقاومت كرده و نه تنها هنوز هم طرفدارانى دارد، مخالفان نيز اعتراف دارند كه لا اقل قسمتى از آن درست است. منطق رياضى جديد عليرغم ادعاى بعضى از طرفداران آن متمم و مكمل منطق ارسطوئى و امتداد آن است نه فسخ كننده آن، ايرادهائى كه منطقيون رياضى بر منطق ارسطوئى گرفته‏اند فرضا از طرف خود ارسطو به آن ايرادها توجهى نشده باشد، سالها قبل از اين منطقيون، از طرف شارحان و مكملان اصيل منطق ارسطوئى مانند ابن سينا بدانها توجه شده و رفع نقص شده است.

در جهان اروپا افرادى كه در مبارزه با منطق ارسطوئى شاخص شمرده مى‏شوند زيادند و از آنها : فرنسيس بيكن، دكارت، پوانكاره، استوارت مين و در عصر ما برتراند راسل را بايد نام رد.

ما در اينجا ناچاريم قبل از آنكه به طرح ايرادها و اشكالها و جواب آنها بپردازيم، بحثى را كه معمولا در ابتدا طرح مى‏كنند و ما عمدا تاخير انداخيتم طرح نمائيم، و آن تعريف فكر است. از آن جهت لازم است تعريف و ماهيت فكر روشن شود كه قياس خود نوعى تفكر است، و گفتيم كه عمدتا بحثهاى طرفداران يا مخالفان منطق ارسطوئى درباره ارزش قياس است و در واقع درباره ارزش اين نوع تفكر است. مخالفان براى اين نوع تفكر صحيح ارزشى قائل نيستند، و طرفداران مدعى هستند كه نه تنها تفكر قياسى با ارزش است، بلكه هر نوع تفكر ديگر، ولو به صورت پنهان و نا آگاه مبتنى بر تفكر قياسى است.

## تعريف فكر

فكر يكى از اعمال ذهنى بشر و شگف انگيزترين آنها است. ذهن، اعمال چندى انجام مى‏دهد. ما در اينجا فهرست وار آنها را بيان مى‏كنيم تا عمل فكر كردن روشن شود و تعريف فكر مفهوم مشخصى در ذهن ما بيايد.

١ - اول عمل ذهن تصوير پذيرى از دنياى خارج است. ذهن از راه حواس با اشياء خارجى ارتباط پيدا مى‏كند و صورتهائى از آنها نزد خود گرد مى‏آورد. حالت ذهن از لحاظ اين عمل حالت‏يك دوربين عكاسى است كه صورتها را بر روى يك فيلم منعكس مى‏كند. فرض كنيد ما تاكنون به اصفهان نرفته بوديم و براى اولين بار رفتیم و بناهاى تاريخى آنجا را مشاهده كرديم، از مشاهده آنها يك سلسله تصويرها در ذهن ما نقش مى‏بندد. ذهن ما در اين كار خود صرفا «منفعل‏» است‏يعنى عمل ذهن از اين نظر صرفا «قبول‏» و «پذيرش‏» است.

٢ - پس از آنكه از راه حواس، صورتهائى در حافظ خود گرد آورديم، ذهن ما بيكار نمى‏نشيند، يعنى كارش صرفا انبار كردن صورتها نيست، بلكه صورتهاى نگهدارى شده را به مناسبتهائى از قرارگاه پنهان ذهن به صفحه آشكار خود ظاهر مى‏نمايد نام اين عمل يادآورى است، يادآورى بى حساب نيست، گوئى خاطرات ذهن ما مانند حلقه‏هاى زنجير به يكديگر بسته شده‏اند، يك حلقه كه بيرون كشيده مى‏شود پشت‏ سرش حلقه ديگر، و پشت ‏سر آن، حلقه ديگر ظاهر مى‏شود و به اصطلاح علماء روانشناسى، معانى يكديگر را «تداعى‏» مى‏كند. شنيده‏ايد كه مى‏گويند : الكلام يجر الكلام، سخن از سخن بشكافد، اين همان تداعى معانى و تسلسل خواطر است.

پس ذهن ما علاوه بر صورت گيرى و نقش پذيرى كه صرفا «انفعال‏» است و علاوه بر حفظ و گرد آورى، از «فعاليت‏» هم برخوردار است، و آن اين است كه صور جمع شده را طبق يك سلسله قوانين معين كه در روانشناسى بيان شده است به ياد مى‏آورم. عمل «تداعى معانى‏» روى صورت‏هاى موجود جمع شده صورت مى‏گيرد بدون آنكه دخل و تصرفى و كم و زيادى صورت گيرد.

٣ - عمل سوم ذهن تجزيه و تركيب است. ذهن علاوه بر دو عمل فوق يك كار ديگر هم انجام مى‏دهد و آن اينكه يك صورت خاص را كه از خارج گرفته تجزيه مى‏كند، يعنى آن را به چند جز تقسيم و تحليل مى‏كند، در صورتى كه در خارج به هيچ وجه تجزيه‏اى وجود نداشته است. تجزيه‏هاى ذهن چند گونه است. گاهى يك صورت را به چند صورت تجزيه مى‏كند، وگاهى يك صورت را به چند معنى تجزيه مى‏كند. تجزيه يك صورت به چند صورت، مانند اينكه يك اندام كه داراى مجموعى از اجزاء است، ذهن در ظرفيت‏ خود آن اجزاء را از يكديگر جدا مى‏كند و احيانا با چيز ديگر پيوند مى‏زند. تجزيه يك صورت به چند معنى مثل آنجا كه خط را مى‏خواهد تعريف كند كه به كميت متصل داراى يك بعد، تعريف مى‏كند يعنى اهميت ‏خط را به سه جزء تحليل مى‏كند : كميت، اتصال، بعد واحد. و حال آنكه در خارج سه چيز وجود ندارد، و گاهى هم تركيب مى‏كند، آنهم انواعى دارد، يك نوع آن اين كه چند صورت را با يكديگر پيوند مى‏دهد مثل اينكه اسبى با چهره انسان تصوير مى‏كند. سر و كار فيلسوف با تجزيه و تحليل و تركيب معانى است، سر و كار شاعر يا نقاش با تجزيه و تركيب صورتها است.

٤ - تجريد و تعميم. عمل ديگر ذهن اين است كه صورتهاى ذهنى جزئى را كه بوسيله حواس دريافت كرده است، تجريد مى‏كند يعنى چند چيز را كه در خارج هميشه با هم اند، و ذهن هم آنها را با يكديگر دريافت كرده، از يكديگر تفكيك مى‏كند. مثلا عدد را همواره در يك معدود و همراه يك شى‏ء مادى دريافت مى‏كند، ولى بعد آن را تجريد و تفكيك مى‏كند. بطورى كه اعداد را مجزا از معدود تصور مى‏نمايد. از عمل تجريد بالاتر عمل تعميم است.

تعميم يعنى اينكه ذهن صورتهاى دريافت ‏شده جزئى را در داخل خود بصورت مفاهيم كلى در مى‏آورد مثلا از راه حواس، افرادى از قبيل زيد و عمرو و احمد و حسن و محمود را مى‏بيند ولى بعدا ذهن از اينها همه يك مفهوم كلى و عام مى‏سازد به نام «انسان‏».

بديهى است كه ذهن هيچگاه انسان كلى را بوسيله يكى از حواس ادراك نمى‏كند بلكه پس از ادراك انسانهاى جزئى يعنى حسن و محمود و احمد، يكى صورت عام و كلى از همه آنها بدست مى‏دهد.

ذهن در عمل تجزيه و تركيب، و همچنين در عمل تجريد و تعميم روى فرآورده‏هاى حواس دخل و تصرف مى‏كند، گاهى به صورت تجزيه و تركيب و گاهى بصورت تجريد و تعميم.

٥ - عمل پنجم ذهن همان است كه مقصود اصلى ما بيان آن است، يعنى تفكر و استدلال كه عبارت است از مربوط كردن چند امر معلوم و دانسته براى كشف يك امر مجهول و ندانسته. در حقيقت فكر كردن نوعى ازدواج و تولد و تناسل در ميان انديشه‏هاست. به عبارت ديگر : تفكر نوعى سرمايه گذارى انديشه است براى تحصيل سود و اضافه كردن بر سرمايه اصلى، عمل تفكر خود نوعى تركيب است اما تركيب زاينده و منتج بر خلاف تركيب‏هاى شاعرانه و خيالبافانه كه عقيم و نازا است.

اين مسئله است كه بايد در بار ارزش قياس مورد بحث قرار گيرد كه آيا واقعا ذهن ما قادر است از طريق تركيب و مزدوج ساختن معلومات خويش به معلوم جديدى دست بيابد و مجهولى را از اين راه تبديل به معلوم كند يا خير، بلكه يگانه راه كسب معلومات و تبديل مجهول به معلوم آن است كه از طريق ارتباط مستقيم با دنياى خارج بر سرمايه معلومات خويش بيفزايد، از طريق مربوط كردن معلومات را درون ذهن نمى‏توان به معلوم جديدى دست‏يافت. اختلاف نظر تجربيون و حسيون از يك طرف، و عقليون و قياسيون از طرف ديگر در همين نكته است. از نظر تجربيون راه منحصر براى كسب معلومات جديد تماس مستقيم با اشياء از طريق حواس است. پس يگانه راه صحيح تحقيق در اشياء «تجربه‏» است. ولى عقليون و قياسيون مدعى هستند كه تجربه يكى از راههاى است. از طريق مربوط كردن معلومات قبلى نيز مى‏توان به يك سلسله معلومات جديد دست‏يافت، مربوط كردن معلومات براى ست‏يافتن به معلومات ديگر همان است كه از آنها به «حد» و «قياس‏» يا «برهان‏» تعبير مى‏شود.

منطق ارسطوئى، ضمن اينكه تجربه را معتبر مى‏داند و آنرا يكى از مبادى و مقدمات شش گانه قياس مى‏شمارد، ضوابط و قواعد قياس را كه عبارت است از بكار بردن معلومات براى كشف مجهولات و تبديل آنها به معلومات، بيان مى‏كند. بديهى است كه اگر راه تحصيل معلومات منحصر باشد به تماس مستقيم با اشياء مجهوله و هرگز معلومات نتواند وسيله كشف مجهولات قرار گيرد، منطق ارسطوئى بلا موضوع و بى معنى خواهد بود.

ما در اينجا يك مثال ساده‏اى را كه معمولا براى ذهن دانش آموزان به صورت يك «معما» مى‏آورند از نظر منطقى تجزيه و تحليل مى‏كنيم تا معلوم گردد چگونه گاهى ذهن از طريق پله قرار دادن معلومات خود به مجهولى دست مى‏يابد.

فرض كنيد : پنج كلاه وجود دارد كه سه تاى آن سفيد است و دو تا قرمز. سه نفر به ترتيب روى پله‏هاى نردبانى نشسته‏اند و طبعا آنكه بر پله سوم است دو نفر ديگر را مى‏بيند و آنكه در پله دوم است تنها نفر پله اول را مى‏بيند و نفر سوم هيچكدام از آن دو را نمى‏بيند و نفر اول و دوم مجاز نيستند كه پست‏سر خود نگاه كنند. در حالى كه چشمهاى آنها را مى‏بندند بر سر هر يك از آنها يكى از آن كلاهها را مى‏گذارند و دو كلاه ديگر را مخفى مى‏كنند و آنگاه چشم آنها را باز مى‏كنند و از هر يك از آنها مى‏پرسند كه كلاهى كه بر سر تو است چه رنگ است نفر سوم كه بر پله سوم است پس از نگاهى كه به كلاههاى دو نفر ديگر مى‏كند فكر مى‏كند و مى‏گويد من نمى‏دانم. نفر پله دوم پس از نگاهى به كلاه نفر اول كه در پله اول است كشف مى‏كند كه كلاه خودش چه رنگ است و مى‏گويد كه كلاه من سفيد است. نفر اول كه بر پله اول است فورا مى‏گويد : كلاه من قرمز است.

اكنون بايد بگويم نفر اول و دوم با چه استدلال ذهنى - كه جز از نوع قياس نمى‏تواند باشد - بدون آنكه كلاه سر خود را مشاهده كند، رنگ كلاه خود را كشف كردند، و چرا نفر سوم نتوانست رنگ كلاه خود را كشف كند؟

علت اينكه نفر سوم نتوانست رنگ كلاه خود را كشف بكند اين است كه رنگ كلاههاى نفر اول و دوم براى او دليل هيچ چيز نبود، زيرا يكى سفيد بود و ديگرى قرمز پس غير از آن دو كلاه سه كلاه ديگر وجود دارد كه يكى از آنها قرمز است و دو تا سفيد و كلاه او مى‏تواند سفيد باشد و مى‏تواند قرمز باشد لهذا او گفت من نمى‏دانم. تنها در صورتى او مى‏توانست رنگ كلاه خود را كشف كند كه كلاههاى دو نفر ديگر هر دو قرمز مى‏بود، در اين صورت او مى‏توانست فورا بگويد كلاه من سفيد است زيرا اگر كلاه آن دو نفر را مى‏ديد كه قرمز است، چون مى‏دانست كه دو كلاه قرمز بيشتر وجود ندارد، حكم مى‏كرد كه كلاه من سفيد است ولى چون كلاه يكى از آن دو نفر قرمز بود و كلاه ديگرى سفيد بود، نتوانست رنگ كلاه خود را كشف كند. ولى نفر دوم همى كه از نفر سوم شنيد كه گفت من نمى‏دانيم، دانست كه كلاه خودش و كلاه نفر او هر دو تا قرمز نيست، و الا نفر سوم نمى‏گفت من نمى‏دانم. بلكه مى‏دانست كه رنگ كلاه خودش چيست، پس يا بايد كلاه او و نفر اول هر دو سفيد باشد و يا يكى سفيد و يكى قرمز، و چون ديد كه كلاه نفر اول قرمز است، كشف كرد كه كلاه خودش سفيد است. يعنى از علم به اينكه هر دو كلاه قرمز نيست (اين علم از گفته نفر سوم پيدا شد) و علم به اينكه كلاه نفر اول قرمز است، كشف كرد كه كلاه خودش سفيد است.

و علت اينكه نفر اول توانست كشف كند كه رنگ كلاه خودش قرمز است اين است كه از گفته نفر سوم علم حاصل كرد كه كلاه خودش و كلاه نفر دوم هر دو قرمز نيست و از گفته نفر دوم كه گفت كلا من سفيد است علم حاصل كرد كه كلاه خودش سفيد نيست، زيرا اگر سفيد مى‏بود نفر دوم نمى‏توانست رنگ كلاه خودش را كشف كند، از اين دو علم، برايش كشف شد كه كلاه خودش قرمز است.

اين مثال اگر چه يك معماى دانش آموزانه است، ولى مثال خوبى است براى اينكه ذهن در مواردى بدون دخالت مشاهده، صرفا با عمل قياس و تجزيه و تحليل ذهنى به كشف مجهولى نائل مى‏آيد. در واقع در اين موارد ذهن، قياس تشكيل مى‏دهد و به نتيجه مى‏رسد. انسان اگر دقت كند مى‏بيند در اين موارد ذهن تنها يك قياس تشكيل نمى‏دهد بلكه قياسهاى متعدد تشكيل مى‏دهد، ولى آنچنان سريع تشكيل مى‏دهد و نتيجه مى‏گيرد كه انسان كمتر متوجه مى‏شود كه ذهن چه اعمال زيادى انجام داده است. دانستين قواعد منطقى قياس از همين جهت مفيد است كه راه صحيح قياس به كار بردن را بداند، و دچار اشتباه كه زياد هم رخ مى‏دهد نشود.

طرز قياسهائى كه نفر دوم تشكيل مى‏دهد و رنگ كلاه خود را كشف مى‏كند اين است :

اگر رنك كلاه من و كلاه نفر اول هر دو قرمز مى‏بود نفر سوم نمى‏گفت نمى‏دانم، لكن او گفت من نمى‏دانم، پس رنگ كلاه من و كلاه نفر اول هر دو قرمز نيست. (قياسى است استثنائى و نتيجه‏اش تا اينجا اين است كه كلاه نفر اول و دوم قرمز نيست).

حالا كه رنگ كلاه من و رنگ كلاه اول هر دو قرمز نيست، يا هر دو سفيد است و يا يكى سفيد است و ديگرى قرمز، اما هر دو سفيد نيست، زيرا مى‏بينيم كه كلاه نفر اول قرمز است، پس يكى سفيد است و ديگرى قرمز است.

از طرفى، يا كلاه من سفيد است و كلاه نفر اول قرمز است و يا كلاه نفر اول سفيد است و كلاه من قرمز است، لكن كلاه نفر اول قرمز است، پس كلاه من سفيد است.

اما قياسات ذهنى كه نفر اول تشكيل مى‏دهد : اگر كلاه من و كلاه نفر دوم هر دو قرمز بود نفر سوم نمى‏گفت نمى‏دانم، لكن گفت نمى‏دانم، پس كلاه من و كلاه نفر دوم هر دو قرمز نيست (قياس استثنائى).

حالا كه هر دو قرمز نيست‏يا هر دو سفيد است و يا يكى سفيد است و ديگرى قرمز لكن هر دو سفيد نيست. زيرا اگر هر دو سفيد بود نفر دوم نمى‏توانست كشف كند كه كلاه خودش سفيد است، پس يكى قرمز است و يكى سفيد (ايضا قياس استثنائى).

حالا كه يكى سفيد است و يكى قرمز، يا كلاه من سفيد است و كلاه نفر دوم قرمز، و يا كلاه نفر اول قرمز است و كلاه من سفيد، لكن اگر كلاه من سفيد مى‏بود نفر دوم نمى‏توانست، كشف كند كه كلاه خودش سفيد است، پس كلاه من سفيد نيست، پس كلاه من قرمز است.

در يكى از سه قياسى كه نفر دوم بكار برده است، مشاهده يكى از مقدمات است، ولى در هيچ يك از قياسات نفر اول مشاهده دخالت ندارد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١ - قياس چيزى است كه در بسيارى از علوم به كار مى‏رود، علوم تجربى نيز خالى از قياس نيستند، بلكه بنابر تحقيق دقيق منطقيون نظير بو على و خواجه نصير الدين طوسى و غيرهم، در هر تجربه‏اى يك قياس نهفته است. و ما در پاورقى‏هاى جلد دوم اصول فلسيفه در اين باره بحث كرده‏ايم، و از اين رو اگر قياس فاقد ارزش و اعتبار باشد همه علوم، و نه تنها علومى كه قياس را به صورت آشكار در استدلالات خود بكار مى‏برند. بى اعتبار خواهند بود. البته آنچه در درجه اول بى اعتبار خواهدي بود فلسفه است، زيرا فلسفه از هر علم و فن ديگر قياسى تر است. منطق نيز بى اعتبار خواهد بود، از دو جهت : يكى اينكه منطق نيز در استدلالات خود از قياس استفاده مى‏كند ديگر اينكه بيشتر قواعد منطق بطور مستقيم و يا غير مستقيم مربوط است به «چگونه بايدى قياس‏» و اگر قياس فاقد ارزش و اعتبار باشد اكثر قواعد منطق بلا موضوع است.

# درس چهاردهم : ارزش قياس

(٢)

## مفيد يا غير مفيد بودن منطق

گفتيم كسانى كه ارزش منطق ارسطوئى را نفى كرده‏اند، يا فائده‏اش را نفى كرده‏اند و يا صحتش را. ما نخست به منشاء مفيد بودن منطق مى‏پردازيم ايرادهائى كه از اين راه وارد كرده‏اند عبارت است از :

١ - اگر منطق مفيد بود مى‏بايست علماء و فلاسفه‏اى كه مجهز به اين منطق بوده‏اند اشتباه نكنند و خودشان هم يكديگر اختلاف نداشته باشند و حال آنكه مى‏بينيم همه آنها اشتباهات فراوان كرده‏اند و به علاوه آراء متضاد و متناقضى داشته‏اند.

پاسخ اين است كه اولا منطق عهده‏دار صحت صورت و شكل قياس است نه بيشتر، منشا خطاى بشر ممكن است مواد اوليه‏اى باشد كه قضايا از آنها تشكيل مى‏شود و ممكن است آن مواد اوليه درست باشد و منشا خطا نوعى مغالطه باشد كه در شكل و نظم و ساختمان فكر به كنار رفته است.

منطق - همانطورى كه از تعريفش كه در درسهاى اول گفتيم پيدا است - ضامن درستى فكر از نظر دوم است. اما از نظر اول هيچ قاعده و اصلى نيست كه صحت فكر را تضمين كند. تنها ضامن، مراقبت و دقت‏شخص فكر كننده است. مثلا ممكن است از يك سلسله قضاياى حسى يا تجربى قياساتى تشكيل شود اما آن تجربه‏ها به عللى ناقص و غير يقينى باشد و خلاف آنها ثابت بشود. اين جهت بر عهده منطق ارسطوئى كه آن را به همين لحاظ منطق صورت مى‏نامند نيست، آنچه بر عهده اين منطق است اين است كه اين قضايا را به صورت صحيحى ترتيب دهد كه از نظر سوء ترتيب منشاء غلط و اشتباه نگردد. ثانيا مجهز بودن به منطق كافى نيست كه شخص، حتى از لحاظ صورت قياس نيز، اشتباه نكند، آنچه ضامن حفظ از اشتباه است به كار بستن دقيق آن است. همچنان كه مجهز بودن به علم پزشكى براى حفظ الصحه يا معالجه كافى نيست، به كار بردن آن لازم است. اشتباهات منطقى علماى مجهز به منطق به علت نوعى شتابزدگى و تسامح در بكار بستن اصول منطقى است.

٢ - مى‏گويند منطق ابزار علوم است. اما منطق ارسطوئى به هيچ وجه ابزار خوبى نيست، يعنى مجهز بودن به اين منطق به هيچ وجه بر معلومات انسان نمى‏افزايد. هرگز منطق ارسطوئى نمى‏تواند مجهولات طبيعت را بر ما معلوم سازد. ما اگر بخواهيم ابزارى داشته باشيم كه واقعا ابزار باشد و ما را به كشفيات جديد نائل سازد آن ابزار «تجربه‏» و «استقراء» و مطالعه مستقيم طبيعت است نه منطق و قياس. در دوره جديد كه منطق ارسطو به عنوان يك ابزار طرد شد و به جاى آن از ابزار استقراء و تجربه استفاده شد موفقيتهاى پى در پى و حيرت انگيز حاصل گرديد. كسانى كه اين ايراد را ذكر كرده‏اند و در واقع اين مغالطه را آورده‏اند چند اشتباه كرده‏اند. گمان كرده - و يا چنين وانمود كرده‏اند - كه معنى اينكه منطق ابزار علوم است اين است كه «ابزار تحصيل علوم‏» است‏يعنى كار علم منطق اين است كه براى ما اطلاعات و علومى فراهم مى‏كند و به عبارت ديگر گمان كرده‏اند كه منطق براى فكر بشر نظير تيشه است براى هيزم شكن كه مواد را جمع و تحصيل مى‏كند و حال آنكه منطق صرفا «آلت‏سنجش‏» است‏يعنى درست و نادرست را باز مى‏نمايد، آن هم آلت‏سنجش صورت و شكل فكر، نه ماده و مصالح فكر، لهذا آن را به شاقول و طراز بنا تشبيه كرده‏اند. بنا وقتى كه ديوارى را بالا مى‏برد عمودى آن را با شاقول و افقى بودن را با طراز تشخيص مى‏دهد. شاقول و طراز نه ابزار تحصيل آجر و خاك و آهك و سيمان و غيره مى‏باشند و نه وسيله سنجش درستى و نادرستى اين مصالح كه فى المثل سالمند يا ناسالم و معيوب. وسيله تحصيل مواد فكرى همانهاست كه قبلا گفتيم يعنى قياس، استقراء، تمثيل، و چنانكه قبلا اشاره كرديم اينها هيچ كدام جزء منطق نيستند. منطق قواعد اينها را بيان مى‏كند و ارزش شان را تاييد مى‏نمايد.

اينجا ممكن است گفته شود كه كسانى كه منكر منطق ارسطوئى به عنوان ابزار تحصيل علم شده‏اند مقصودشان انكار ارزش قياس است و همچنانكه قبلا گفته شد اگر مسائل منطق، قواعد مربوط به قياس است پس هر چند خود منطق ارسطوئى ابزار سنجش است نه ابزار تحصيل، ولى ابزار سنجش قياس است و قياس را به عنوان يگانه ابزار تحصيل علوم مى‏شناسد، اما قياس به دلائل خاصى كه بعدا خواهيم گفت هيچگونه كارآئى در تحصيل علم جديد ندارد، يگانه ابزار كسب و تحصيل علم تجربه و استقراء است.

اين بيان بهترين توجيه سخن معترضين است ولى همچنان كه قبلا گفتيم منطق ارسطو قياس را يگانه ابزار كسب تحصيل علوم نمى‏داند بلكه يكى از ابزارها مى‏شناسد، همچنانكه در درس پيش گفتيم و در درسهاى آينده نيز روشن‏تر خواهد شد. ابزار كسب و تحصيل بودن قياس غير قابل انكار است.

از نظر طرفداران قياس ارزش قياس ارزش تعيينى است، يعنى قياس در حوزه خود نتيجه جديد بار مى‏آورد آنهم به صورت تعيينى.

ارزش تمثيل ارزش ظنى است و ارزش استقراء اگر كامل باشد يقينى است و اگر ناقص باشد ظنى است. و اما تجربه كه غالبا آن را با استقراء اشتباه مى‏كنند ارزش يقينى دارد. هر تجربه متضمن قياسى است. تجربه از مقدمات قياسهاى آشكار است و خود متضمن قياسى پنهان است. تجربه همچنان كه بوعلى در شفا تصريح كرده است (١) آميخته‏اى است از عمل حس و مشاهده مستقيم و عمل فكر كه از نوع قياس است نه از نوع استقراء و يا تمثيل، نوع چهارمى هم عليرغم ادعاى منطقييون رياضى وجود ندارد.

منطق ارسطوئى ارزش تجربه را به هيچ وجه منكر نيست تجربه كه متظمن نوعى قياس است، مانند خود قياس گرچه جزء منطق نيست ولى منطق ارسطوئى بر اساس ارزش تجربه بنا شده است. همه منطقيين تصريح كرده‏اند كه تجربه جزء مبادء يقينى است و يكى از مبادء شش گانه برهان است. (٢) موفقيت علماء جديد مولود طرز منطق ارسطوئى نبود، مولود حسن انتخاب روش استقرائى به جاى روش قياسى و روش تجربى (كه آميخته‏اى است از روش حسى، استقرائى و روش قياسى خالص) در شناخت طبيعيت بوده، آنچه موجب ركود كار علماى پيشين شده است اين بود كه در شناخت طبيعت نيز مانند مسائل ماوراء الطبيعى از روش قياسى خالص استفاده مى‏كردند نه روش قدما، طرد روش استقرائى و تجربى به پيروى از منطق ارسطوئى بود، نه روش متاخران طرد منطق ارسطوئى است. زيرا منطق ارسطوئى يگانه روش صحيح را در همه علوم، روشى قياسى نمى‏داند تا رو آوردن به روش استقرائى و تجربى طرد منطق ارسطوئى به شمار آيد. (٣)

٣ - در منطق ارسطوئى ارزش عمده از آن قياس است، و قياس از دو مقدمه تشكيل مى‏گردد، مثلا قياس اقترانى از صغرا و كبرا تشكيل مى‏شود. قياس مفيد فائده‏اى نيست، زيرا اگر مقدمتين قياس معلوم باشد نتيجه خود به خود معلوم است و اگر مقدمتين مجهول باشد نتيجه مجهول است پس فائده قياس چيست؟ جواب اين است كه صرف معلوم بودن مقدمتين كافى نيست براى معلوم بودن نتيجه، نتيجه آنگاه معلوم مى‏گردد كه مقدمتين «اقتران‏» پيدا كنند اقتران كه مولد نتيجه است نظير آميزش جنسى نر و ماده است كه بدون آميزش، فرزند پديد نمى‏آيد. چيزى كه هست اگر اقتران به طرز صحيحى صورت گيرد نتيجه درست است و اگر به طرز ناصحيحى صورت گيرد نتيجه غلط بدست مى‏آيد، كار منطق اين است كه اقتران صحيح را از اقتران نا صحيحى باز نمايد.

٤ - در قياس اگر مقدمتين درست باشد نتيجه درست است، و اگر مقدمتين غلط باشد نتيجه خواه ناخواه غلط است، پس اين منطق نمى‏تواند تاثيرى در تصحيح خطاها داشته باشد زيرا درست و نادرست بودن نتيجه صرفا تابع درست و ناد ست بودن مقدمتين است و نه چيز ديگر.

جواب اين است كه ممكن است مقدمتين صد در صد درست باشد اما نتيجه به واسطه غلط بودن شكل و نادرست بودن اقتران غلط باشد. منطق جلو اينگونه خطاها را نمى‏گيرد. اين ايراد نيز مانند ايراد پيش از اين، از عدم توجه به نقش صورت و شكل و ساختمان فكر در درست و نادرست بودن نتيجه پيدا شده است. ايراد سوم و چهارم همانها است كه از كلمات دكارت فرانسوى استفاده مى‏شود. (٤)

٥ - حداكثر هنر منطق اين است كه جلو خطاى ذهن را در صورت قياس بگيرد. اما منطق ضابطه و قاعده‏اى براى جلوگيرى از خطا در ماده قياس ندارد. پس منطق، فرضا بتواند از نظر صورت قياس به ما اطمينان بدهد، قادر نيست كه از نظر ماده قياس ما را مطمئن سازد، پس راه خطا باز است و منطق بى‏فايده. درست مثل اين است كه در فصل زمستان خانه‏اى دو در داشته باشيم و ما فقط يك در را ببنديم. بديهى است كه با باز بودن در ديگر سرما همچنان خواهد آمد و بستن يك در به كلى بى فائده است.

اين ايراد همان است كه سيرافى نحوى متكلم به متى بن يونس گرفت و امين استر آبادى در فوائد المدينه آن را به خوبى تشريح كرده است.

جواب اين است كه جلوگيرى از خطاى در صورت قياس، خود يك فائده نسبى است. جلوگيرى از خطاى در ماده قياس هر چند با قواعد و ضوابط منطقى ميسر نيست ولى با دقت و مراقبت زياد مى‏توان نسبت به آن مطمئن شد. پس با مراقبت كامل در مواد قياسات و با رعايت قواعد منطق در صورت قياسات، مى‏توان از وقوع در خطا مطمئن گشت. تشبيه راه يافتن خطا از طريق صورت و ماده به راه يافتن سرما از دو در، به نوبه خود يك مغالطه است، زيرا هر يك از دو در به تنهائى مى‏تواند به قدر دو در هواى اطاق را سرد كند يعنى هواى اطاق را تقريبا همسطح هواى فضاى مجاور قرار دهد پس بستن يك در فائده ندارد، ولى محال است كه خطاهاى صورت از راه ماده راه يابند و يا خطاهاى ماده از راه صورت وارد گردند. پس فرضا ما به هيچ وجه قادر به جلوگيرى از خطاهاى ماده نباشيم، از راه جلوگيرى خطاهاى صورت، از يك فائده نسبى بهره‏مند مى‏گرديم.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- رجوع شود به كتاب برهان از منطق الشفاء، چاپ مصر

٢- رجوع شود به كتاب برهان از منطق صفحات ٩٥ - ٩٧ - ٢٢٣، ٣٣١

٣- اين نكته نيز ناگفته نماند كه رو آوردن به روش تجربى و خارج شدن از انحصار قياسى قرنها قبل از دوره جديد به وسيله مسلمين آغاز گشت و به وسيله علماء اروپا تكميل شده. پيشروان روش تجربى نظير را جر بيكن كه سه چهار قرن قبل از فرنسيس بيكن اين راه را پيش گرفت به اعتراف خودش مديون معلمان مسلمان اندلسى خودش است. نكته ديگر اينكه علماء جديد اولين بار كه به روش تجربى رو كردند از افراط به تفريط گرائيدند. گمان كردند كه جز استقراء و تجربه راهى براى كسب و تحصيل معلومات نيست‏يعنى راه قياس را به كلى نفى كردند ولى بعد از دو سه قرن روشن شد كه هر يك از قياس و استقراء و تجربه (كه به قول ابن سينا مخلوطى است از اين دو) در جاى خود مفيد و لازم است و آنچه مهم است‏شناخت موارد استفاده از اينها است. اينجا است كه علمى بسيار مفيد به وجود آمد به نام «متودولوژى‏» يا «روش شناسى‏» كه محل استفاده هر يك از اين روشها را روشن مى‏كند اين علم هنوز مراحل اوليه خود را طى مى‏كند.

٤- رجوع شود به سير حكمت در اروپا جلد اول ص ١٣٨ و ١٦٣

# درس پانزدهم : ارزش قياس

(٣)

در درس پيش ايرادهائى كه بر مفيد بودن منطق ارسطوئى گرفته‏اند ذكر كرديم. اكنون ايرادهائى كه بر درستى آن گرفته و آن را پوچ و باطل و غلط دانسته‏اند به ترتيب ذكر مى‏كنيم. البته ياد آورى مى‏كنيم كه در اينجا هر چند لازم مى‏دانيم اكثريت قريب به اتفاق آن ايرادها را، براى روشن شدن ذهن دانشجويان عزيز كه از هم اكنون بدانند چه حملاتى به منطق ارسطوئى شده است ذكر نمائيم، اما در اينجا فقط به پاسخ بعضى از آنها مبادرت مى‏كنيم زيرا پاسخ بعضى ديگر نيازمند به دانستن فلسفه است ناچار در فلسفه بايد به سراغ آنها برويم.

١ - ارزش منطق بسته به ارزش قياس است، زيرا قواعد درست قياس كردن را بيان مى‏كند، عمده قياسات قياس اقترانى است، و در قياسات اقترانى كه به چهار شكل صورت مى‏گيرد، عمده شكل اول است زيرا سه شكل ديگر متكى به اين شكل مى‏باشند، شكل اول كه پايه اولى و ركن ركين منطق است دور است و باطل پس علم منطق از اساس باطل است.

بيان مطلب اين است هنگامى كه در شكل اول مثلا مى‏گوئيم :

هر انسان حيوان است (صغرى)

هر حيوان جسم است (كبرى)

پس انسان جسم است (نتيجه)

قضيه «هر انسان جسم است‏» به حكم اينكه مولود و نتيجه دو قضيه ديگر است، زمانى معلوم ما خواهد شد كه قبلا به هر دو مقدمه، از آن جمله كبرى، علم پيدا كرده باشيم. به عبارت ديگر : علم به نتيجه موقوف است بر علم به كبرى، از طرف ديگر : قضيه كبرى به حكم اينكه يك قضيه كليه است آنگاه معلوم ما خواهد شد كه قبلا هر يك از جزئيات آن معلوم شده باشد، پس قضيه «هر حيوان جسم است‏» آنگاه براى ما معلوم و محقق خواهد شد كه قبلا انواع حيوانات و از آن جمله انسان را شناخته و علم پيدا كرده باشيم كه جسم است، پس علم به كبرى (هر حيوان جسم است) موقوف است بر علم به نتيجه.

پس علم به نتيجه موقوف است بر علم به كبرى و علم به كبرى موقوف است بر علم به نتيجه، و اين خود دور صريح است. اين ايراد همان است كه بنا به نقل نامه دانشوران(١) ابو سعيد ابو الخير بر ابو على سينا هنگام ملاقاتشان در نيشابور ايراد كرد و بو على بدان پاسخ گفت : نظر به اينكه پاسخ بو على مختصر و خلاصه است و ممكن است براى افرادى مفهوم نباشد ما با توضيح بيشتر و با اضافاتى پاسخ مى‏دهيم سپس عين پاسخ بو على را ذكر مى‏كنيم. پاسخ ما اين است :

اولا خود اين استدلال قياسى است به شكل اول. زيرا خلاصه‏اش اين است.

شكل اول دور است.

و دور باطل است.

پس شكل اول باطل است.

از طرف ديگر چون شكل اول باطل است. به حكم يك قياس كه هر مبتنى بر باطلى باطل است. همه اشكال قياسى ديگر هم كه مبتنى بر شكل اول است باطل است.

چنانكه مى‏بينيم استدلال ابو سعيد بر بطلان شكل اول قياسى است از نوع شكل اول.

اكنون مى‏گوئيم اگر شكل اول باطل باشد استدلال خود ابو سعيد هم كه به شكل اول بر مى‏گردد باطل است. ابو سعيد خواسته با شكل اول شكل اول را باطل كند و اين خلف است.

«ثانيا» اين نظر كه علم به كبراى كلى موقوف است به علم به جزئيات آن، بايد شكافته شود كه منظور اين است كه علم به كبرى موقوف است به علم تفصيلى به جزئيات آن، يعنى بايد اول يك يك جزئيات را استقراء كرد تا علم به كلى حاصل شود، اصل نظر درست نيست زيرا راه علم به يك كلى منحصر به استقراء جزئيات نيست بعضى كليات را ما ابتداء و بدون سابقه تجربى و استقرائى علم داريم، مثل علم به اينكه دور محال است و بعضى كليات را از راه تجربه افراد معدودى از جزئيات به دست مى‏آوريم و هيچ ضرورتى ندارد كه ساير موارد را تجربه كنيم مانند علم پزشك به خاصيت دوا و جريان حال بيمار. وقتى يك كلى از راه تجربه چند مورد معدود به دست آمد با يك قياس به ساير موارد تعميم داده مى‏شود.

اما اگر منظور اين است كه علم به كبرى علم اجمالى به همه جزئيات و از آن جمله نتيجه است و به اصطلاح علم به نتيجه در علم به كبرى منطوى است، مطلب درستى است ولى آنچه در نتيجه مطلوب است و قياس به خاطر آن تشكيل مى‏شود علم تفصيلى به نتيجه است نه علم بسيط اجمالى و انطوائى، پس در واقع در هر قياسى علم تفصيلى به نتيجه موقوف است به علم اجمالى و انطوائى به نتيجه در ضمن كبرى، و اين مانعى ندارد و دور نيست زيرا دو گونه علم است.

پاسخى كه بو على به ابو سعيد داد همين بود كه علم به نتيجه در نتيجه تفصيلى است و علم به نتيجه در ضمن كبرى اجمالى و انطوائى است و اينها دو گونه علمند.

٢ - هر قياس يا تكرار معلوم است و يا مصادره به مطلوب، زيرا آنگاه كه قياس تشكيل داده مى‏گوئيم :

هر انسان حيوان است.

و هر حيوان جسم است.

پس هر انسان جسم است.

يا اين است كه در ضمن قضيه «هر حيوان جسم است‏» (كبرى) مى‏دانيم كه انسان نيز كه يكى از انواع حيوانات است جسم است، يا نمى‏دانيم؟ اگر مى‏دانيم پس نتيجه قبلا در كبرى معلوم بود. و بار ديگر تكرار شده است پس نتيجه تكرار همان چيزى است كه در كبرى معلوم است و چيز جديدى نيست، و اگر مجهول است پس ما خودش را كه هنوز مجهول است دليل بر خودش دانسته در ضمن كبرى قرار داده‏ايم و اين مصادره بر مطلوب است‏يعنى شك شى‏ء مجهول خودش دليل بر خودش واقع شده است.

اين ايراد از استوارت ميل فيلسوف معروف انگليسى است كه در قرن هيجدهم ميلادى مى‏زيسته است. (١)

چنانكه مى‏بينيم اين استدلال حاوى مطلب تازه‏اى نيست، با ايراد ابو سعيد ابو الخير ريشه مشترك دارد و آن اينكه علم به كبرى آنگاه حاصل است كه قبلا علم به نتيجه (از راه استقراء) حاصل شده باشد.

پاسخش همان است كه قبلا گفتيم. اينكه مى‏گويد آيا نتيجه در ضمن كبرى معلوم است‏يا مجهول؟ پاسخش همان است كه بو على به ابو سعيد داد كه نتيجه معلوم است اجمالا، و مجهول است تفصيلا، لهذانه تكرار معلوم لازم مى‏آيد و نه مصادره به مطلوب.

٣ - منطق ارسطوئى منطق قياسى است، و اساس قياس بر اين است كه سير فكرى ذهن همواره «نزولى‏» و از بالا به پائين است، يعنى انتقال ذهن از كلى به جزئى است، در گذشته چنين تصور مى‏شد كه ذهن ابتداء كليات را درك مى‏كند و بوسيله كليات به درك جزئيات نائل مى‏شود.

اما تحقيقات اخير نشان داده كه كار، كاملا بر عكس است. سير ذهن همواره صعودى و از جزئى به كلى است. عليهذا روش قياسى از نظر مطالعات دقيق علم النفسى جديد روى ذهن و فعاليتهاى ذهن، محكوم و مطرود است. به عبارت ديگر، تفكر قياسى به اساس است و يگانه راه تفكر، استقراء است.

اين اشكال بيان عالمانه مطلبى است كه ضمن اشكالات گذشته گفته مى‏شد. پاسخش اين است كه محصور ساختن حركت ذهن به حركت صعودى به هيچ وجه صحيح نيست. زيرا اولا چنانكه مكرر گفته‏ايم خود تجربه و نتيجه‏گيرى علمى از امور تجربى بهترين گواه است كه ذهن هم سير صعودى دارد هم سير نزولى. زيرا ذهن از آزمايش در چندين مورد يك قاعده كلى استنباط مى‏كند و به اين وسيله سير صعودى مى‏كند.

سپس در ساير موارد همين قاعده كلى را بصورت قياسى تعميم مى‏دهد و سير نزولى و قياسى مى‏نمايد.

بعلاوه همه اصول قطعى ذهن انسان تجربى و حسى نيستند حكم ذهن به اينكه دور باطل است و يا يك جسم در آن واحد در دو مكان مختلف محال است وجود داشته باشد، و دهها امثال اينها كه حكم مورد نظر امتناع يا ضرورت است. به هيچ وجه نمى‏تواند حسى، استقرائى يا تجربى بوده باشد.

عجبا خود اين استدلال كه مى‏گويد قياس انتقال از كلى به جزئى است و انتقال از كلى به جزئى، غلط و نا ممكن است، يك استدلال قياسى است و از نوع سير نزولى است. چگونه استدلال كننده مى‏خواهد با قياس كه على الفرض در نظر او باطل است قياس را ابطال كند؟ ! اگر قياس باطل است اين قياس هم باطل است پس دليلى بر بطلان قياس وجود ندارد.

٤ - منطق ارسطوئى چنين فرض كرده كه همواره رابطه دو چيز در يك قضيه بصورت «اندراج‏» است لهذا قياس را منحصر كرده بر استثنائى و اقترانى و قياس اقترانى را منحصر كرده به چهار شكل معروف و حال آنكه نوعى رابطه ديگرى غير از رابطه اندراج وجود دارد و آن رابطه «تساوى‏» يا «اكبريت‏» يا «اصغريت‏» است كه در رياضيات به كار برده مى‏شود. مثل اينكه مى‏گوئيم :

زاويه الف مساوى است با زاويه ب.

و زاويه ب مساوى است با زاويه ج.

پس زاويه الف مساوى است با زاويه ج.

اين قياس با هيچ يك از شكلهاى چهار گانه منطق منطبق نيست، زيرا حد وسط تكرار نشده است.

در قضيه اول محمول عبارت است از مفهوم «مساوى‏» و در قضيه دوم موضوع عبارت است از «زاويه‏» نه «مساوى‏» و در عين حال اين قياس منتج است.

اين ايراد را منطقيون رياضى جديد مانند برتراند راسل و غيره ذكر كرده‏اند.

پاسخ اين است كه منطقيين - لا اصل منطقيين اسلامى - اين قياس را شناخته‏اند و آن را قياس مساوات نام نهاده‏اند ولى آنها معقتدند كه قياس مساوات در واقع چند قياس اقترانى است كه رابطه‏ها همه «اندراجى‏» مى‏شوند تفصيل مطلب را از كتب منطق مانند اشارات و غيره بايد جستجو كرد.

٥ - اين منطق از نظر صورت نيز ناقص است، زيرا ميان قضاياى حمليه واقعى «هر انسان داراى قلب است‏» كه در قوه اين است كه گفته شود «اگر چيزى وجود يابد و انسان باشد ضرورتا بايد قلب داشته باشد» فرق نگذاشته است و اين فرق نگذاشتن منشاء اشتباهات عظيم در ماوراء الطبيعه شده است.

پاسخ اين است كه منطقيين اسلامى كاملا به اين نكته توجه داشته‏اند و فرق گذاشته‏اند و با توجه به آن فرق، شرائط قياس را ذكر كرده‏اند و اين بحث چون دامنه دراز دارد ما در اينجا از ذكر آن خوددارى مى‏كنيم.

٦ - منطق ارسطوئى بر اساس مفاهيم و كليات ذهن نهاده شده است در صورتى كه مفهوم كلى حقيقت ندارد. تمام تصورات ذهن جزئى است و كلى يك لفظ خالى بيش نيست.

اين ايراد نيز از استورات ميل است. اين نظريه بنام نوميناليسم معروف است.

پاسخ اين نظريه در فلسفه بخوبى داده شده است.

٧ - منطق ارسطوئى بر اساس «هويت‏» است كه مى‏پندارد همواره هر چيز خودش است از اين رو مفاهيم در اين منطق ثابت و جامع و بى‏حركتند. در صورتى كه اصل حاكم بر واقعيتها و مفاهيمى، حركت است كه عين دگرگونى يعنى تبديل شدن شى‏ء به غير خود است. لهذا اين منطق با واقعيت تطبيق نمى‏كند.

يگانه منطق صحيح آن است كه مفاهيم را تحرك ببخشد و از اصل هويت دورى جويد و آن منطق ديالكتيك است.

اين ايراد را پيروان منطق هگل خصوصا پيروان مكتب ماترياليسم ديالكتيك ذكر كرده‏اند و ما در جلد اول و دوم اصول فلسفه در اين باره بحث كرده‏ايم.

تحقيق در آن نيز از عهده اين درسها بيرون است.

٨ - اين منطق بر اصل امتناع تناقض بنا شده است، و حال آنكه اصل تناقض مهمترين اصل حاكم بر واقعيت و ذهن است.

پاسخ اين ايراد نيز در جلد اول و دوم اصول فلسفه داده شده است در يكى از درسهاى گذشته نيز درباره آن گفتگو خواهيم كرد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- رجوع شود به المنطق الصورى على سامى النشار صفحات ٢١ - ٢٢ و سير حكمت در اروپا جلد سوم، ضمن شرح حال و فلسفه استوارت ميل و منطق صورى دكتر محمد خوانسارى جلد دوم، .

# درس شانزدهم : صناعات خمس

در درسهاى گذشته، مكرر درباره مواد قياسها بحث كرديم مثلا در قياس :

سقراط انسان است.

هر انسانى فانى است.

پس سقراط فانى است.

دو قضيه صغرى و كبرى ماده قياس را تشكيل مى‏دهند، ولى اين دو قضيه در اينجا شكل خاص دارند، و آن اينكه اولا حد وسط تكرار شده، و ثانيا حد وسط محمول در صغرى و موضوع در كبرى است و ثالثا صغرى موجبه است و رابعا كبرى كليه است اين چگونگى‏ها به اين دو قضيه شكل خاص داده است و اينها صورت قياس را تشكيل مى‏دهند.

قياسات از نظر اثر و فائده پنج گونه مختلفند و اين پنج گونگى قياسات مربوط است به ماده، نه به صور آنها. انسانها كه قياس مى‏كنند و استدلال قياسى مى‏آورند هدف‏هاى مختلفى دارند، هدف انسانها از قياسها يكى از آثار پنجگانه‏اى است كه بر قياسها مترتب است.

اثرى كه بر قياس مترتب مى‏شود و هدفى كه از آن منظور است گاهى يقين است، يعنى منظور قياس كننده اين است كه واقعا مجهولى را براى خود و يا براى مخاطب خود تبديل به معلوم كند و حقيقتى را كشف كند. در فلسفه و علوم معمولا چنين هدفى منظور است و چنين نوع قياساتى تشكيل مى‏شود.

البته در اين وقت‏حتما بايد از موادى استفاده شود كه يقين آور و غير قابل ترديد باشد.

ولى گاهى هدف قياس كننده مغلوب كردن و به تسليم وادار كردن طرف است. در اين صورت ضرورتى ندارد كه امور يقينى استفاده شود، و مى‏توان از امورى استفاده كرد كه خود طرف قبول دارد ولو يك امر يقينى نباشد.

و گاهى هدف اقناع ذهن مخاطب است براى اينكه به كارى وادار شود و يا از كارى باز داشته شود، در اين صورت كافى است كه از امور مظنون و غير قطعى دليل آورده شود، مثل اينكه مى‏خواهيم شخصى را از كار زشتى باز داريم، مضرات احتمالى و مظنون آن را بيان مى‏كنيم.

گاهى هدف استدلال كننده صرفا اين است كه چهره مطلوب را در آئينه خيال مخاطب زيبا يا زشت كند، در اين صورت با پوشاندن مطلوب به جامه‏هاى زيبا يا زشت‏خيالى استدلال خويش را زينتى مى‏دهد.

و گاهى هدف صرفا اشتباه كارى و گمراه كردن مخاطب است. در اين صورت يك امر غير يقينى را بجاى يقينى و يا يك امر غير مقبول را بجاى مقبول و يا يك امر غير ظنى را بجاى يك امر ظنى به كار مى‏برد و اشتباهكارى مى‏نمايد.

پس هدف انسان از استدلالهاى خود يا كشف حقيقت است، يا به زانو در آوردن طرف و بستن راه است بر فكر او، و يا اقناع ذهن اوست براى انجام يا ترك كارى، و يا صرفا بازى كردن با خيال و احساسات طرف است، كه نازيبائى را در خيال او زيبا و يا زيبا را نازيبا و يا زيبائى را زيباتر و يا نازيبائى را نازيباتر سازد، و يا هدف اشتباهكارى است.

به حكم استقراء قياسات از نظر اهداف منحصر به همين پنج نوع است. و مواد قياسات از نظر تامين اين هدفها مختلفند.

١ - قياسى را كه بتواند حقيقتى را كشف كند «برهان‏» ناميده مى‏شود.

ماده چنين قياسى يا بايد از محسوسات باشد مثل اينكه مى‏گوئيم «خورشيد يك جسم نور دهنده است‏» و يا بايد از مجربات باشد مثل اينكه «پنى سلين كانون چركى را در بدن از بين مى‏برد» و يا از بديهيات اوليه است مثل اينكه «دو شى‏ء مساوى با شى‏ء سوم، خودشان مساوى يكديگرند» و غير از اين سه نوع نيز قضاياى يقينى داريم و حاجت به ذكر نيست.

٢ - قياسى كه بتواند طرف را وادار به تسليم كند بايد از موادى تشكيل شود كه مقبول طرف است، اعم از آنكه يقينى باشد يا نباشد مقبول عموم باشد يا نباشد، اين نوع قياس را «جدل‏» مى‏خوانند. مانند اينكه شخصى اقوال يك حكيم يا فقيه را قبول دارد، به استناد قول اين حكيم يا فقيه كه مورد قبول آن شخص است او را محكوم مى‏كنيم در صورتى كه خود ما ممكن است قول آن حكيم يا فقيه يا مطالب مورد اعتراف او را قبول نداشته باشيم. امثله فراوانى براى اين مطالب مى‏توان ذكر كرد، ما به ذكر يك داستان كه مشتمل بر مثالى است مى‏پردازيم.

در مجلس مباحثه‏اى كه مامون براى علماى مذاهب و اديان تشكيل داده بود و حضرت رضاعليه‌السلام نماينده مسلمانان بود. بين حضرت رضا و عالم مسيحى درباره الوهيت‏يا عبوديت عيسىعليه‌السلام بحث درگرفت عالم مسيحى براى عيسى مسيح مقام الوهيت و فوق بشرى قائل بود. حضرت رضاعليه‌السلام فرمود : عيسى مسيح همه چيزش خوب بود جز يك چيز و آن اينكه بر خلاف ساير پيامبران به عبادت علاقه‏اى نداشت؟ عالم مسيحى گفت از تو اين چنين سخن عجيب است، او از همه مردم عابدتر بود.

همين كه حضرت رضا اعتراف عبادت عيسى را از عالم مسيحى گرفت، فرمود : عيسى چه كسى را عبادت مى‏كرد؟ آيا عبادت دليل عبوديت نيست، آيا عبوديت دليل عدم الوهيت نيست.

به اين ترتيب حضرت رضا با استفاده از امرى كه مقبول طرف بود البته مقبول خود امام هم بود او را محكوم كرد.

٣ - قياسى كه هدف از آن اقناع ذهن طرف و ايجاد يك تصديق است ولو ظنى باشد و منظور اصلى وادار ساختن طرف بسوى كارى يا بازداشتن او از كارى باشد «خطابه‏» ناميده مى‏شود. در خطابه بايد از موادى استفاده شود كه حداقل ايجاد ظن و گمان در طرف بنمايد. مانند اينكه مى‏گوئيم «دروغگو رسواى خلق است‏» «آدم ترسو محروم و ناموفق است‏».

٤ - قياسى كه هدف آن صرفا جامه زيباى خيالى پوشاندن باشد «شعر» ناميده مى‏شود. تشبيهات، استعارات، مجازات همه از اين قبيل است. شعر مستقيما با خيال سر و كار دارد. و چون ميان تصورات و احساسات رابطه است ‏يعنى هر تصورى بدنبال خود احساس را بيدار مى‏كند، شعر از اين راه احساسات را در اختيار مى‏گيرد. و احيانا انسان را به كارهاى شگفت وامى‏دارد يا از آنها باز مى‏دارد.

اشعار رودكى درباره شاه سامانى و تاثير آنها در تشويق او براى رفتن به بخارا كه معروف است بهترين مثال است :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اى بخارا شاد باش و شاد زى  |  | شاه زى تو ميهمان آيد همى  |
| شاه سرو است و بخارا بوستان  |  | سرو سوى بوستان آيد همى  |
| شاه ماه است و بخارا آسمان  |  | ماه سوى آسمان آيد همى  |

٥ - قياسى كه هدف اشتباه كارى است «مغالطه‏» يا «سفسطه‏» ناميده مى‏شود.

دانستن فن مغالطه نظير شناختن آفات و ميكروب‏هاى مضره و سمومات است كه از آن جهت لازم است تا انسان از آنها احتراز جويد، و يا اگر كسى خواست او را فريب داده و مسموم كند فريب نخورد، و يا اگر كسى مسموم شده باشد بتواند او را معالجه كند.

دانستن و شناختن انواع مغالطه‏ها براى اين است كه انسان شخصا احتراز جويد و آگاهى يابد تا ديگران او را از راه نفريبند و يا گرفتاران مغالطه را نجات دهند.

منطقيين سيزده نوع مغالطه ذكر كرده‏اند. ما در اينجا نمى‏توانيم بطور تفصيل همه آنها را ذكر كنيم منتها به بعضى از اقسام آن اشاره مى‏كنيم.

مغالطه بطور كلى بر دو قسم است‏يا لفظى است و يا معنوى.

مغالطه لفظى آن است كه منشا مغالطه لفظ باشد. مانند اينكه لفظ مشتركى كه داراى دو معنى مختلف است‏حد وسط قياس قرار دهند، در صغراى قياس يك معنى را در نظر بگيرند و در كبرى قياس معنى ديگر را، و قهرا آنچه مكرر شده فقط لفظ است نه معنى، و نتيجه‏اى كه گرفته مى‏شود قهرا غلط است.

مثلا مى‏دانيم كه لفظ «شير» در فارسى مشترك است ميان «مايع‏» سفيد و آشاميدنى كه از پستان حيوانات دوشيده مى‏شود، و ميان حيوان درنده معروف جنگلى. حال اگر كسى بگويد :

مايعى كه در پستان حيوانها وجود دارد شير است.

و شير درنده و خونخوار است.

پس مايعى كه در پستانها موجود است درنده و خوانخوار است.

«مغالطه‏» است. يا اينكه از باب مجاز و استعاره به يك انسان قوى گفته مى‏شود فلانى فيل است. حال اگر كسى قياسى به اين صورت تشكيل دهد.

زيد فيل است.

هر فيلى عاج دارد.

پس زيد عاج دارد.

اينهم مغالطه است.

مغالطه معنوى آن است كه به لفظ مربوط نيست، بلكه به معنى مربوط است. مثل آنچه قبلا در نفى ارزش قياس از قول دكارت و غيره نقل كرديم كه گفتند :

«در هر قياس اگر مقدمات معلوم است نتيجه خودبخود معلوم است و نيازى به قياس نيست، و اگر مقدمات مجهول است قياس نمى‏تواند آنها را معلوم كند، پس به هر حال قياس بى فايده است‏».

مغالطه اينجاست كه مى‏گويد اگر مقدمات معلوم باشد نتيجه خواه ناخواه معلوم است.

در صورتى كه معلوم بودن مقدمات موجب معلوم شدن قهرى نتيجه نيست، معلوم بودن مقدمات بعلاوه اقتران آن معلومات با يكديگر، سبب معلوم شدن نتيجه مى‏گردد، آنهم نه هر اقترانى، بلكه اقتران به شكل خاص كه منطق عهده‏دار بيان آن است. پس اين مغالطه از اينجا پيدا شد كه يك مطلب نادرست با ماسك يك مطلب درست در قياس بالا جاى گرفته است.

شناختن انواع مغالطه‏ها، و تطبيق آنها به موارد كه از چه نوع مغالطه‏اى است ضرورى و لازم است. مى‏توان گفت قياس مغالطه بيشتر از قياس صحيح در كلمات متفلسفان وجود دارد. از اين رو شناختن انواع مغالطه‏ها و تطبيق آنها بموارد كه از چه نوع مغالطه‏اى است ضرورى و لازم است.

# فلسفه

# درس اول : فلسفه چيست؟

 (١)

اولين مساله‏اى كه لازم است درباره فلسفه بدانيم اين است كه فلسفه چيست؟

قبل از اينكه به اين پرسش پاسخ دهيم، نظر به يك عده خلط مبحثهايى كه در پاسخ اين پرسش واقع شده است ناچاريم مقدمه‏اى كوتاه در باره مطلبى كه معمولا در كتب منطق ذكر مى‏شود بياوريم :

## تعريف لفظى و تعريف معنوى

منطقيين مى‏گويند : آنگاه كه از چيستى يك شى‏ء پرسش مى‏شود مورد پرسش مختلف است.

گاهى مورد پرسش معنى و مفهوم لفظ است. يعنى هنگامى كه مى‏پرسيم فلان چيز چيست؟ آن «چيز» مورد سؤال خود همان لفظ است. و منظور از «چيستى‏» آن، اين است كه معنى لغوى يا اصطلاحى آن لفظ چيست؟ فرض كنيد در ضمن قرائت كتابى به لفظ «پوپك‏» بر مى‏خوريم و معنى آن را نمى‏دانيم از ديگرى مى‏پرسيم كه پوپك چيست؟ او در جواب مى‏گويد، پوپك نام مرغى است. يا مثلا در عبارت منطقيين به لفظ «كلمه‏» بر مى‏خوريم از ديگرى مى‏پرسيم كه «كلمه‏» در اصطلاح منطقيين چيست؟ او مى‏گويد، كلمه در اصطلاح منطقيين عبارت است از «فعل‏» در اصطلاح نحويين.

بديهى است كه رابطه لفظ و معنى رابطه‏اى است قرادادى و اصطلاحى، خواه اصطلاح عام يا اصطلاح خاص.

در پاسخ اين چنين سئوالى بايد موارد استعمال را جستجو كرد و يا به كتب لغت مراجعه كرد. اين چنين سئوالى ممكن است پاسخهاى متعدد داشته باشد و همه آنها هم صحيح باشد. زيرا ممكن است‏يك لفظ در عرفهاى مختلف، معانى مختلف داشته باشد، مثلا يك لفظ در عرف اهل منطق و فلسفه ممكن است معنى خاص داشته باشد و در عرف اهل ادب معنى ديگرى. همچنانكه لغت «كلمه‏» در عرف عام و هم در عرف علماى ادب يك معنى دارد و در عرف منطقيين معنى ديگرى. يا لغت «قياس‏» در عرف منطقيين يك معنى دارد و در عرف فقها و اصوليين معنى ديگرى.

وقتى يك لفظ در عرف واحد دو معنى يا چند معنى مختلف داشته باشد، در اين گونه موارد بايد گفت اين لغت در فلان اصطلاح باين معنى است و در فلان اصطلاح ديگر به فلان معنى ديگر است. پاسخهائى كه به اينگونه سئوالا داده مى‏شود «تعريف لفظى‏» ناميده مى‏شود.

ولى گاهى كه از چيستى يك شى‏ء سئوال مى‏شود مورد پرسش معنى لفظ نيست، بلكه حقيقت معنى است. نمى‏خواهيم بپرسيم «معنى اين لفظ چيست؟ معنى لفظ را مى‏دانيم ولى حقيقت و كنه معنى بر ما مجهول است‏سئوال از حقيقت و كنه معنى است. مثلا اگر بپرسيم : «انسان چيست؟» مقصود اين نيست كه لغت انسان براى چه معنى وضع شده است. همه مى‏دانيم كه لغت انسان براى همين موجود خاص دو پاى راست اندام سخنگو وضع شده است بلكه سئوال از اين است كه ماهيت و حقيقت انسان چيست؟ بديهى است كه پاسخ صحيح چنين سئوالى جز يك چيز نمى‏تواند باشد. يعنى ممكن نيست كه چند پاسخ متعدد همه صحيح باشد. پاسخى كه به اينگونه سئوالات داده مى شود «تعريف حقيقى‏» خوانده مى‏شود.

تعريف لفظى بر تعريف حقيقى مقدم است. يعنى اول بايد مفهوم لفظ را مشخص كرد و سپس آن معنى مشخص شده را تعريف حقيقى كرد. و الا موجب مغالطه و مشاجره‏هاى بيجا خواهد شد.

زيرا اگر لفظى معانى لغوى يا اصطلاحى متعددى داشته باشد و اين تعدد معانى مغفول عنه باشد هر دسته‏اى ممكن است معنى و اصطلاح خاصى را منظور نظر قرار دهند و آن را تعريف كنند، غافل از اينكه هر كدام از اينها چيزى را در نظر دارد غير از آن چيزى كه ديگرى در نظر گرفته است و بى جهت با يكديگر مشاجره مى‏كنند.

عدم تفكيك معنى لفظ از حقيقت معنى موجب مى‏گردد كه احيانا تحولات و تطوراتى كه در معنى لفظ پديد آمده است به حساب حقيقت معنى گذاشته شود. مثلا ممكن است لفظ خاصى ابتداء در يك معنى «كل‏» استعمال شود و بعد، اصطلاحات تغيير كند و عينا همان لفظ بجاى «كل‏» در مورد «جزء» آن «كل‏» استعمال شود. اگر كسى معنى لفظ را از حقيقت معنى تفكيك نكند خواهد پنداشت كه آن «كل‏» واقعا «تجزيه‏» شده است. و حال آنكه در آن كل تغيير رخ نداده است بلكه لفظ مستعمل در كل جاى خود را عوض كرده و در جزء آن استعمال شده است.

اتفاقا در مورد «فلسفه‏» چنين اشتباهى دامنگير عموم فلاسفه غرب و مقلدان شرقى آنها شده است و شايد توفيق بيابيم و در درسهاى بعد آن را توضيح دهيم.

كلمه فلسفه يك كلمه اصطلاحى است و معانى اصطلاحى متعدد و گوناگونى يافته است. گروههاى مختلف فلاسفه هر كدام تعريف خاصى از فلسفه كرده‏اند ولى اين اختلاف تعريف و تعبير مربوط به يك حقيقت نيست. هر گروهى اين لفظ را در معنى خاص بكار برده‏اند، و همان معنى خاص منظور خويشتن را تعريف كرده‏اند.

آنچه يك گروه آن را فلسفه مى‏نامند گروه ديگر آن را فلسفه نمى‏نامد يا اساسا ارزش آن را منكر است و يا آن را بنام ديگر مى‏خواند و يا جزء علم ديگر مى‏داند، و قهرا از نظر هر گروه گروه ديگر فيلسوف خوانده نمى‏شوند. از اين رو ما در پاسخ «فلسفه چيست؟» سعى مى‏كنيم كه با توجه به اصطلاحات مختلف به پاسخ بپردازيم. اول به پاسخ اين پرسش از نظر فلاسفه اسلامى مى‏پردازيم. و قبل از هر چيز ريشه لغوى اين كلمه را مورد بحث قرار مى‏دهيم.

## لغت فلسفه

اين لغت ريشه يونانى دارد. همه علماء قديم و جديد كه با زبان يونانى و تاريخ علمى يونان قديم آشنا بوده‏اند مى‏گويند :

اين لغت مصدر جعلى عربى كلمه «فيلوسوفيا» است. كلمه فيلوسوفيا مركب است از دو كلمه : «فيلو» و «سوفيا» كلمه فيلو بمعنى دوستدارى و كلمه سوفيا به معنى دانائى است، پس كلمه فيلوسوفيا به معنى دوستدارى - دانائى است و افلاطون سقراط را «فيلوسوفس‏» يعنى دوستدار دانائى معرفى مى‏كند. (١) عليهذا كلمه «فلسفه‏» كه مصدر جعلى عربيز است به معنى فيلسوفگرى است.

قبل از سقراط گروهى پديد آمدند كه خود را «سوفيست‏» يعنى دانشمند مى‏ناميدند. اين گروه ادراك انسان را مقياس حقيقت و واقعيت مى‏گرفتند و در استدلالهاى خود مغالطه بكار مى‏بردند.

تدريجا لغت‏سوفيست مفهوم اصلى خود را از دست داد و مفهوم مغالطه كار به خود گرفت و سوفيست‏گرى مرادف شد با مغالطه كارى كلمه «سفسطه‏» در زبان عربى مصدر ساختگى «سوفيست‏» است كه اكنون در ميان ما به معنى مغالطه كارى است.

سقراط بعلت تواضع و فروتنى كه داشت و هم شايد به علت احتراز از هم رديف شدن با سوفيستها، امتناع داشت كه او را «سوفيست‏» يا دانشمند خوانند. (٢) و از اين رو خود را فيلسوف يعنى دوستدار دانش خواند، تدريجا كلمه فيلوسوفيا، بر عكس كلمه سوفيست كه از مفهوم دانشمند به مفهوم مغالطه كار سقوط گرفت، از مفهوم دوستدار دانش به مفهوم دانشمند ارتقا يافت و كلمه فلسفه نيز مرادف شد با دانش، عليهذا لغت فيلسوف به عنوان يك لغت اصطلاحى قبل از سقراط به كسى اطلاق نشده است و بعد از سقراط نيز بلافاصله به كسى اطلاق نشده لغت فلسفه نيز در آن ايام هنوز مفهوم مشخص نداشته است و مى‏گويند ارسطو نيز اين لغت را بكار نبرده است و بعدها اصطلاح فلسفه و فيلسوف رايج‏شده است.

در اصطلاح مسلمين :

مسلمين اين لغت را از يونان گرفتند، صيغه عربى از آن ساختند و صيغه شرقى به آن دادند، و آن را به معنى مطلق دانش عقلى به كار بردند.

فلسفه در اصطلاح شايع مسلمين نام يك فن خاص و دانش خاص نيست، همه دانشهاى عقلى را در مقابل دانشهاى نقلى از قبيل لغت، نحو، صرف، معانى، بيان، بديع، عروض، تفسير، حديث، فقه، اصول، تحت عنوان كلى فلسفه نام مى‏بردند. و چون اين لغت مفهوم عامى داشت، قهرا فيلسوف به كسى اطلاق مى‏شد كه جامع همه علوم عقلى آن زمان، اعم از الهيات و رياضيات و طبيعيات و سياسيات و اخلاقيات و منزليات بوده باشد. و به اين اعتبار بود كه مى‏گفتند : «هر كس فيلسوف باشد جهانى مى‏شود علمى، مشابه جهان عينى‏».

مسلمين آنگاه كه مى‏خواستند تقسيم ارسطوئى را درباره علوم بيان كنند كلمه فلسفه يا كلمه حكمت را بكار مى‏بردند. مى‏گفتند فلسفه (يعنى علم عقلى) بر دو قسم است : نظرى و عملى.

فلسفه نظرى آن است كه درباره اشياء آن چنان كه هستند بحث مى‏كند و فلسفه عملى آن است كه درباره افعال انسان آن چنان كه بايد و شايسته است باشد بحث مى‏كند. فلسفه نظرى بر سه قسم است :

الهيات يا فلسفه عليا. رياضيات يا فلسفه وسطا. طبيعيات يا فلسفه سفلا. فلسفه عليا يا الهيات بنوبه خود مشتمل بر دو فن است : امور عامه، و ديگر الهيات بالمعنى الاخص.

رياضيات چهار بخش است و هر كدام علم عليحده است : حساب هندسه، هيئت، موسيقى.

طبيعيات نيز به نوبه خود بخشها و اقسام زيادى دارد. فلسفه عملى نيز به نوبه خود تقسيم مى‏شود به علم اخلاق، علم تدبير منزل، علم سياست مدن. عليهذا پس فيلسوف كامل يعنى جامع همه علوم نامبرده.

## فلسفه حقيقى يا علم اعلا

از نظر اين فلاسفه، در ميان بخشهاى متعدد فلسفه، يك بخش نسبت به ساير بخشها امتياز خاص دارد و گوئى يك سر و گردن از همه آنها بلندتر است و آن همان است كه بنامهاى : فلسفه اولى، فلسفه عليا، علم اعلى، علم كلى، الهيات، ما بعد الطبيعه( متافيزيك) خوانده مى‏شود. امتياز اين علم نسبت به ساير علوم يكى در اين است كه به عقيده قدما از هر علم ديگر برهانى‏تر و يقينى‏تر است، ديگر اينكه بر همه علوم ديگر رياست و حكومت دارد و در واقع ملكه علوم است، زيرا علوم ديگر به او نياز كلى دارند و او نياز كلى به آنها ندارد. سوم اينكه از همه ديگر كلى تر و عامتر است. (٣) از نظر اين فلاسفه، فلسفه حقيقى همين علم است از اين رو گاهى كلمه فلسفه به خصوص اين علم اطلاق مى‏شد، ولى اين اطلاق به ندرت اتفاق مى‏افتاد.

پس از نظر قدماى فلاسفه، لغت فلسفه دو معنى داشت : يكى معنى شايع كه عبارت بود از مطلق دانش معقول كه شامل همه علوم غير نقلى بود. ديگر معنى غير شايع كه عبارت بود از علم الهى يا فلسفه اولى كه از شعب سه گانه فلسفه نظرى است.

بنا بر اين اگر فلسفه را به حسب اصطلاح قدما بخواهيم تعريف كنيم و اصطلاح شايع را در نظر بگيريم فلسفه چون يك لغت عام است و به فن خاص و علم خاص اطلاق نمى‏شود، تعريف خاص هم ندارد. فلسفه به حسب اين اصطلاح شايع يعنى علم غير نقلى و فيلسوف شدن يعنى جامع همه علوم شدن، و به اعتبار همين عموميت مفهوم فلسفه بود كه مى‏گفتند فلسفه كمال نفس انسان است هم از جنبه نظرى و هم از جنبه عملى.

اما اگر اصطلاح غير شايع را بگيريم و منظورمان از فلسفه همان عملى باشد كه قدما آن را فلسفه حقيقى و يا فلسفه اولى و يا علم اعلى مى‏خواندند فلسفه تعريف خاص دارد و پاسخ سؤال «فلسفه چيست؟» اين است كه فلسفه عبارت است از : «علم به احوال موجود از آن جهت كه موجود است نه از آن جهت كه تعين خاص دارد، مثلا جسم است، يا كم است‏يا كيف است، يا انسان است، يا گياه است و غيره‏».

توضيح مطلب اين است كه اطلاعات ما درباره اشياء دو گونه است : يا مخصوص است به نوع و يا جنس معينى و به عبارت ديگر درباره احوال و احكام و عوارض خاص يك نوع و يا يك جنس معين است مثل علم ما به احكام اعداد، و يا احكام مقادير، و يا احوال و آثار گياهان و يا احوال و آثار و احكام بدن انسان، و امثال اينها كه اول را علم حساب يا عدد شناسى مى‏ناميم، و دوم را علم هندسه يا مقدار شناسى، و سوم را علم گياه شناسى، و چهارم را علم پزشكى يا بدن شناسى، و همچنين ساير علوم از قبيل آسمان شناسى، زمين شناسى، معدن شناسى، حيوان شناسى، روانشناسى، جامعه شناسى، اتم شناسى و غيره.

و يا مخصوص به نوع خاص نيست، يعنى موجود از آن جهت كه نوع خاص است آن احوال و احكام و آثار را ندارد، بلكه از آن جهت داراى آن احكام و احوال و آثار است كه «موجود» است.

بعبارت ديگر جهان گاهى از نظر كثرت و موضوعات جدا جدا مورد مطالعه قرار مى‏گيرد و گاهى از جهت وحدت، يعنى «موجود» را از آن جهت كه موجود است بعنوان يك «واحد» در نظر مى‏گيريم و مطالعات خود را درباره آن «واحد» كه شامل همه چيز است ادامه مى‏دهيم.

ما اگر جهان را به يك اندام تشبيه كنيم مى‏بينيم كه مطالعه ما درباره اين اندام دو گونه است : برخى مطالعات ما مربوط است به اعضاء اين اندام مثلا سر يا دست‏يا پا يا چشم اين اندام، ولى برخى مطالعات ما مربوط مى‏شود به كل اندام مثل اينكه آيا اين اندام از كى بوجود آمده است و تا كى ادامه مى‏يابد؟ و آيا اساسا «كى‏» درباره مجموع اندام معنى و مفهوم دارد يا نه؟ آيا اين اندام يك وحدت واقعى دارد و كثرت اعضاء كثرت ظاهرى و غير حقيقى است‏يا وحدتش اعتبارى است و از حد وابستگى ماشينى، يعنى وحدت صناعى تجاوز نمى‏كند؟ آيا اين اندام يك مبدء دارد كه ساير اعضاء از آن بوجود آمده‏اند؟ مثلا آيا اين اندام سر دارد و سر اندام منشا پيدايش ساير اعضاء است‏يا اندامى است بى سر؟ آيا اگر سر دارد، سر اين اندام از يك مغز شاعر و مدرك برخوردار است و يا پوك و خالى است؟ آيا تمام اندام حتى ناخن و استخوان از نوعى حيات و زندگى برخوردار است و يا شعور و ادراك در اين اندام محدود است به برخى موجودات كه تصادفا مانند كرمى كه در يك لش مرده پيدا مى‏شوند پيدا شده است و آن كرمها همانها است كه به نام حيوان و از آن جمله انسان خوانده مى‏شوند؟ آيا اين اندام در مجموع خود هدفى را تعقيب مى‏كند و بسوى كمال و حقيقتى روان است‏يا موجودى است بى هدف و بى مقصد؟ آيا پيدايش و زوال اعضاء تصادفى است‏يا قانون عليت بر آن حكمفرما است و هيچ پديده‏اى بدون علت نيست و هر معلول خاص از علت‏خاص پديد مى‏آيد؟ آيا نظام حاكم بر اين اندام نظامى قطعى و لا يتخلف است‏يا هيچ ضرورت و قطعيتى بر آن حاكم نيست؟ آيا ترتيب و تقدم و تاخر اعضاء اين اندام واقعى و حقيقى است‏يا نه؟ مجموع جهازات كلى اين اندام چند تا است؟ و امثال اينها.

آن قسمت از مطالعات ما كه مربوط مى‏شود به عضو شناسى جهان هستى، «علم‏» است و آن قسمت از مطالعات كه مربوط مى‏شود به اندام شناسى، «فلسفه‏» است.

پس مى‏بينيم كه يك «تيپ‏» خاص از مسائل است كه با مسائل هيچ علمى از علوم جهان كه درباره يك موجود خاص تحقيق مى‏كند شباهت ندارد ولى خودشان تيپ خاصى را تشكيل مى‏دهند. وقتى كه درباره اين تيپ مسائل از نظر شناسائى «اجزاء العلوم‏» مطالعه مى‏كنيم و مى‏خواهيم بفهميم از نظر فنى، مسائل اين تيپى از عوارض چه موضوعى به شمار مى‏روند مى‏بينيم از عوارض «موجود بما هو موجود» است و البته توضيح و تشريح اين مطلب در كتب مبسوط فلسفى بايد صورت گيرد و از عهده اين درس خارج است.

علاوه بر مسائل بالا، هرگاه ما درباره ماهيت اشياء بحث كنيم كه مثلا ماهيت و چيستى و تعريف واقعى جسم يا انسان چيست؟ يا هرگاه بخواهيم درباره وجود و هستى و اشياء بحث كنيم مثلا آيا دائره حقيقى يا خط حقيقى موجود است‏يا نه؟ باز به همين فن مربوط مى‏شود زيرا بحث درباره امور نيز بحث درباره عوارض موجود بما هو موجود است. يعنى به اصطلاح ماهيات از عوارض و احكام موجود بما هو موجود مى‏باشند. اين بحث نيز دامنه دراز دارد و از حدود اين درس خارج است. در كتب مبسوط فلسفى درباره آن بحث‏شده است.

نتيجه بحث اين شد كه اگر كسى از ما بپرسد كه فلسفه چيست؟ ما قبل از آنكه به پرسش او پاسخ دهيم مى‏گوئيم اين لغت در عرف هر گروهى اصطلاح خاص دارد.

اگر منظور تعريف فلسفه مصطلح مسلمين است در اصطلاح رايج مسلمين اين كلمه اسم جنس است براى همه علوم عقلى و نام علم خاصى نيست كه بتوان تعريف كرد، و در اصطلاح غير رايج نام فلسفه اولى است و آن علمى است كه درباره كلى‏ترين مسائل هستى كه مربوط به هيچ موضوع خاص نيست و به همه موضوعات هم مربوط است بحث مى‏كند. آن علمى است كه همه هستى را به عنوان موضوع واحد مورد مطالعه قرار مى‏دهد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- ملل و نحل شهرستانى، جلد ٢ و تاريخ فلسفه دكتر هومن جلد اول، .

٢- تاريخ فلسفه دكتر هومن جلد اول، .

٣- بيان و اثبات اين سه امتياز از عهده اين بحثهاى مختصر خارج است رجوع شود به سه فصل اول الهيات شفا و اوائل جلد اول اسفار.

# درس دوم : فلسفه چيست؟

(٢)

در درس گذشته، فلسفه را در اصطلاح مسلمين تعريف كرديم. اكنون لازم است برخى تعريفات ديگر فلسفه را نيز براى اينكه فى الجمله آشنايى پيدا شود نقل نمائيم.

ولى قبل از پرداختن به تعريفات جديد به يك اشتباه تاريخى كه منشا اشتباه ديگرى نيز شده است بايد اشاره كنيم :

## ما بعد الطبيعه، متافيزيك

ارسطو اول كسى است كه پى برد يك سلسله مسائل است كه در هيچ علمى از علوم اعم از طبيعى يا رياضى يا اخلاقى يا اجتماعى يا منطقى نمى‏گنجد و بايد آنها را به علم جداگانه‏اى متعلق دانست. شايد هم او اول كسى است كه تشخيص داد محورى كه اين مسائل را به عنوان عوارض و حالات خود گرد خود جمع مى‏كند، «موجود بما هو موجود» است و شايد هم اول كسى است كه كشف كرد رابط و عامل پيوند مسائل هر علم با يكديگر و ملاك جدائى آنها از مسائل علوم ديگر چيزى است كه موضوع علم ناميده مى‏شود.

البته مسائل اين علم بعدها توسعه پيدا كرد و مانند هر علم ديگر اضافات زيادى يافت. اين مطلب از مقايسه ما بعد الطبيعه ارسطو با ما بعد الطبيعه ابن سينا تا چه رسد به ما بعد الطبيعه صدر المتالهين روشن مى‏شود. ولى به هر حال ارسطو اول كسى است كه اين علم را به عنوان يك علم مستقل كشف كرد و به آن در ميان علوم ديگر جاى مخصوص داد.

ولى ارسطو هيچ نامى روى اين علم نگذاشته بود. آثار ارسطو را بعد از او در يك دائرة المعارف جمع كردند. اين بخش از نظر ترتيب، بعد از بخش طبيعيات قرار گرفت و چون نام مخصوص نداشت به «متافيزيك‏» يعنى بعد از فيزيك معروف شد. كلمه متافيزيك بوسيله مترجمين عربى به «ما بعد الطبيعه‏» ترجمه شد.

كم كم فراموش شد كه اين نام بدان جهت به اين علم داده شده كه در كتاب ارسطو بعد از طبيعيات قرار گرفته است. چنين گمان رفت اين نام از آن جهت به اين علم داده شده است كه مسائل اين علم از قبيل خدا، عقول مجرده، خارج از طبيعتند. از اين رو براى افرادى مانند «ابن سينا» اين سئوال مطرح شد كه مى‏بايست اين علم ما قبل الطبيعه خوانده مى‏شد نه ما بعد الطبيعه، زيرا اگر به اعتبار اشتمال اين علم بر بحث‏خدا آن را به اين نام خوانده‏اند خدا قبل از طبيعت قرار گرفته نه بعد از آن. (١)

بعدها در ميان برخى از متفلسفان جديد اين اشتباه لفظى و ترجمه‏اى منجر به يك اشتباه معنوى شد. گروه زيادى از اروپائيان كلمه ما بعد الطبيعه را مساوى با ماوراء الطبيعه پنداشتند و گمان كردند كه موضوع اين علم امورى است كه خارج از طبيعتند و حال آنكه چنانكه دانستيم موضوع اين علم شامل طبيعت و ماوراء طبيعت و بالاخره هر چه موجود است مى‏شود. بهر حال اين دسته به غلط اين علم را چنين تعريف كردند :

متافيزيك علمى است كه فقط درباره خدا و امور مجرد از ماده بحث مى‏كند.

## فلسفه در عصر جديد

چنانكه مى‏دانيم نقطه عطف در عصر جديد نسبت به عصر قديم كه از قرن شانزدهم آغاز مى‏شود و به وسيله گروهى كه در راس آنها دكارت فرانسوى و بيكن انگليسى بودند صورت گرفت اين بود كه روش قياسى و عقلى در علوم جاى خود را به روش تجربى و حسى داد. علوم طبيعى يكسره از قلمرو روش قياسى خارج شد و وارد حوزه روش تجربى شد. رياضيات حالت نيمه قياسى و نيمه تجربى به خود گرفت.

پس از اين جريان اين فكر براى بعضى پيدا شد كه روش قياسى به هيچ وجه قابل اعتماد نيست. پس اگر علمى در دسترس تجربه و آزمايش عملى نباشد و بخواهد صرفا از قياس استفاده كند، آن علم اساسى ندارد، و چون علم ما بعد الطبيعه چنين است‏يعنى تجربه و آزمايش عملى را در آن راه نيست پس اين علم اعتبار ندارد، يعنى مسائل اين علم نفيا و اثباتا قابل تحقيق و مطالعه نيستند. اين گروه گرد آن علمى كه يك روز يك سر و گردن از همه علوم ديگر بلندتر بود و اشرف علوم و ملكه علوم خوانده مى‏شد يك خط قرمز كشيدند. از نظر اين گروه، علمى به نام علم ما بعد الطبيعه يا فلسفه اولى يا هر نام ديگر وجود ندارد و نمى‏تواند وجود داشته باشد. اين گروه در حقيقت گراميترين مسائل مورد نياز عقل بشر را از بشر گرفتند.

گروهى ديگر مدعى شدند كه روش قياسى در همه جا بى اعتبار نيست در ما بعد الطبيعه و اخلاق بايد از آن استفاده كرد. اين گروه اصطلاح جديدى خلق كردند و آنچه را كه با روش تجربى قابل تحقيق بود «علم‏» خواندند و آنچه مى‏بايست با روش قياسى از آن استفاده شود اعم از متافيزيك و اخلاق و منطق و غيره آن را «فلسفه‏» خواندند. پس تعريف فلسفه در اصطلاح اين گروه عبارت است از «علومى كه صرفا با روش قياسى تحقيق مى‏شوند و تجربه و آزمايش عملى را در آنها راه نيست‏».

بنا بر اين نظر، مانند نظر علماء قديم، كلمه فلسفه يك اسم عام است نه اسم خاص، يعنى نام يك علم نيست، نامى است كه شامل چندين علم مى‏گردد. ولى البته دائره فلسفه به حسب اين اصطلاح نيست باصطلاح قدماء تنگتر است. زيرا فقط شامل علم ما بعد الطبيعه و علم اخلاق و علم منطق و علم حقوق و احيانا بعضى علوم ديگر مى‏شود و اما رياضيات و طبيعيات در خارج اين دائره قرار مى‏گيرند بر خلاف اصطلاح قدما كه شامل رياضيات و طبيعيات هم بود.

گروه اول كه به كلى منكر ما بعد الطبيعه و منكر روش قياسى بودند و تنها علوم حسى و تجربى را معتبر مى‏شناختند كم كم متوجه شدند كه اگر هر چه هست منحصر به علوم تجربى باشد و مسائل اين علوم هم كه جزئى است‏يعنى مخصوص به موضوعات خاص است ما از شناخت كلى جهان - كه فلسفه يا ما بعد الطبيعه مدعى عهده‏دارى آن بود - بكلى محروم خواهيم ماند. از اين رو فكر جديدى بر ايشان پيدا شد و آن پايه گذارى «فلسفه علمى‏» بود. يعنى فلسفه‏اى كه صد در صد متكى به علوم است و در آن از مقايسه علوم با يكديگر و كشف نوعى رابطه و كليت ميان قوانين و مسائل علوم با يكديگر يك سلسله مسائل كلى‏تر بدست مى‏آيد. اين مسائل كلى‏تر را به نام فلسفه خواندند. اگوست كنت فرانسوى و هربرت اسپنسر انگليسى چنين روشى پيش گرفتند.

فلسفه از نظر اين دسته ديگر آن علمى نبود كه مستقل شناخته مى‏شد چه از نظر موضوع و چه از نظر مبادى، زيرا آن علم موضوعش «موجود بما هو موجود» بود و مبادئش - و لا اقل مبادء عمده‏اش بديهيات اوليه بود. بلكه علمى شد كه كارش تحقيق در فرآورده‏هاى علوم ديگر و پيوند دادن ميان آنها و استخراج مسائل كلى‏تر از مسائل محدودتر علوم بود.

فلسفه تحصلى اگوست كنت فرانسوى و فلسفه تركيبى هربرت اسپنسر انگليسى از اين نوع است.

از نظر اين گروه فلسفه، علمى جدا از ساير علوم نيست، بلكه نسبت علوم با فلسفه از قبيل نسبت‏يك درجه از معرفت با يك درجه كاملتر از معرفت درباره اين چيز است. يعنى فلسفه ادراك وسيعتر و كلى‏تر همان چيزهائى است كه مورد ادراك و معرفت علوم است.

برخى ديگر مانند كانت، قبل از هر چيز تحقيق درباره خود معرفت و قوه‏اى كه منشاء اين معرفت است، يعنى عقل را، لازم شمردند و به نقد و نقادى عقل انسان پرداختند و تحقيقات خود را فلسفه يا فلسفه نقادى (critical philosophy) نام نهادند.

البته اين فلسفه نيز با آنچه نزد قدما به نام فلسفه خوانده مى‏شد جز اشتراك در لفظ وجه مشترك ديگرى ندارد. همچنانكه با فلسفه تحقيقى اگوست كنت و فلسفه تركيبى اسپنسر نيز وجه اشتراكى جز لفظ ندارد.

فلسفه كنت به منطق، كه نوع خاص از فكر شناسى است، از فلسفه كه جهانشناسى است نزديكتر است.

در جهان اروپا كم كم آنچه «نه علم‏» بود، يعنى در هيچ علم خاصى از علوم طبيعى يا رياضى نمى‏گنجيد و در عين حال يك نظريه در باره جهان يا انسان يا اجتماع بود، بنام فلسفه خوانده شد.

اگر كسى همه «ايسم‏» هائى كه در اروپا و آمريكا بنام فلسفه خوانده مى‏شود جمع كند. و تعريف همه را بدست آورد، مى‏بيند كه هيچ وجه مشتركى جز «نه علم‏» بودن ندارند. اين مقدار كه اشاره شد براى نمونه بود كه بدانيم تفاوت فلسفه قديم با فلسفه‏هاى جديد از قبيل تفاوت علوم قديمه با علوم جديده نيست.

علم قديم با علم جديد، مثلا طب قديم و طب جديد، هندسه قديم و هندسه جديد، علم النفس قديم و علم النفس جديد، گياه شناسى قديم و گياه شناسى جديد و ... تفاوت ما هوى ندارند، يعنى چنين نيست كه مثلا كلمه «طب‏» در قديم نام يك علم بود و در جديد نام يك علم ديگر، طب قديم و طب جديد هر دو داراى تعريف واحد هستند، طب به هر حال عبارت است از معرفت احوال و عوارض بدن انسان.

تفاوت طب قديم و طب جديد يكى در شيوه تحقيق مسائل است كه طب جديد از طب قديم تجربى‏تر است و طب قديم از طب جديد استدلالى‏تر و قياسى‏تر است، و ديگر در نقص و كمال است، يعنى طب قديم ناقص‏تر و طب جديد كاملتر است. و همچنين ساير علوم.

اما فلسفه در قديم و جديد يك نام است براى معانى مختلف و گوناگون و به حسب هر معنى تعريف جداگانه دارد. چنانكه خوانديم در قديم گاهى كلمه فلسفه نام «مطلق علم عقلى‏» بود و گاهى اين نام اختصاص مى‏يافت به يكى از شعب يعنى علم ما بعد الطبيعه يا فلسفه اولى، و در جديد اين نام به معانى متعدد اطلاق شده و بر حسب هر معنى يك تعريف جداگانه دارد.

## جدا شدن علوم از فلسفه

يك غلط فاحش رايج در زمان ما كه از غرب سرچشمه گرفته است و در ميان مقلدان شرقى غربيان نيز شايع است، افسانه جدا شدن علوم از فلسفه است، يك تغيير و تحول لفظى كه به اصطلاحى قرادادى مربوط مى‏شود با يك تغيير و تحول معنوى كه به حقيقت‏يك معنى مربوط مى‏گردد اشتباه شده و نام جدا شدن علوم از فلسفه به خود گرفته است.

چنانكه سابقا گفتيم، كلمه فلسفه يا حكمت در اصطلاح قدما غالبا به معنى دانش عقلى در مقابل دانش نقلى بكار مى‏رفت و لهذا مفهوم اين لفظ شامل همه انديشه‏هاى عقلانى و فكرى بشر بود.

در اين اصطلاح، لغت فلسفه يك «اسم عام‏» و «اسم جنس‏» بود نه «اسم خاص‏». بعد در دوره جديد اين لفظ اختصاص يافت به ما بعد الطبيعه و منطق و زيبائى شناسى و امثال اينها. اين تغيير اسم سبب شده كه برخى بپندارند كه فلسفه در قديم يك علم بود و مسائلش الهيات و طبيعيات و رياضيات و ساير علوم بود، بعد طبيعيات و رياضيات از فلسفه جدا شدند و استقلال يافتند.

اين چنين تعبيرى درست مثل اين است كه مثلا كلمه «تن‏» يك وقت به معنى بدن در مقابل روح بكار برده شود و شامل همه اندام انسان از سر تا پا بوده باشد، و بعد اصطلاح ثانوى پيدا شود و اين كلمه در مورد از گردن به پائين، در مقابل «سر» به كار برده شود و آنگاه براى برخى اين توهم پيدا شود كه سر انسان از بدن انسان جدا شده است. يعنى يك تغيير و تحول لفظى با يك تغيير و تحول معنوى اشتباه شود.

و نيز مثل اين است كه كلمه «فارس‏» يك وقت به همه ايران اطلاق مى‏شده است و امروز به استانى از استانهاى جنوبى ايران اطلاق مى‏شود و كسى پيدا شود و گمان كند كه استان فارس از ايران جدا شده است. جدا شدن علوم از فلسفه از همين قبيل است. علوم روزى تحت نام عام فلسفه ياد مى‏شدند و امروز اين نام اختصاص يافته به يكى از آن علوم.

اين تغيير نام ربطى به جدا شدن علوم از فلسفه ندارد. علوم هيچ وقت جزء فلسفه به معناى خاص اين كلمه نبوده تا جدا شود.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- الهيات شفا، چاپ قديم،

# درس سوم : فلسفه اشراق و فلسفه مشاء

فلاسفه اسلامى به دو دسته تقسيم مى‏شوند فلاسفه اشراق و فلاسفه مشاء. سر دسته فلاسفه اشراقى اسلامى، شيخ شهاب الدين سهروردى از علماء قرن ششم است و سر دسته فلاسفه مشاء اسلامى، شيخ الرئيس ابو على بن سينا به شمار مى‏رود.

اشراقيان پيرو افلاطون، و مشائيان پيرو ارسطو به شمار مى‏روند. تفاوت اصلى و جوهرى روش اشراقى و روش مشائى در اين است كه در روش اشراقى براى تحقيق در مسائل فلسفى و مخصوصا «حكمت الهى‏» تنها استدلال و تفكرات عقلى كافى نيست، سلوك قلبى و مجاهدات نفس و تصفيه آن نيز براى كشف حقايق ضرورى و لازم است، اما در روش مشائى تكيه فقط بر استدلال است.

لفظ «اشراق‏» كه به معنى تابش نور است براى افاده روش اشراقى مفيد و رسا است ولى كلمه «مشاء» كه به معنى «راه رونده‏» يا «بسيار راه رونده‏» است صرفا نامگذارى است و روش مشائى را افاده نمى‏كند. گويند : علت اينكه ارسطو و پيراونش را «مشائين‏» خواندند اين بود كه ارسطو عادت داشت كه در حال قدم زدن و راه رفتن افاده و افاضه كند. پس اگر بخواهيم كلمه‏اى را بكار بريم كه مفيد مفهوم روش فلسفى مشائين باشد بايد كلمه «استدلالى‏» را بكار بريم و بگوئى فلاسفه دو دسته‏اند : اشراقيون و استدلاليون.

اينجا لازم است تحقيق شود كه آيا واقعا افلاطون و ارسطو داراى دو متد مختلف بوده‏اند و چنين اختلاف نظرى ميان استاد (افلاطون) و شاگرد (ارسطو) بوده است؟ و آيا طريقه‏اى كه شيخ شهاب الدين سهروردى - كه از اين پس ما او را با نام كوتاهش به نام شيخ اشراق خواهيم خواند - در دوره اسلامى آن را بيان كرده است طريقه افلاطون است و افلاطون طرفدار و پيرو سلوك معنوى و مجاهدت و رياضت نفس و مكاشفه و مشاهده قلبى و به تعبير شيخ اشراق طرفدار «حكمت ذوقى‏» بوده است؟ آيا مسائلى كه از زمان شيخ اشراق به بعد به عنوان مسائل مورد اختلاف اشراقين و مشائين شناخته مى‏شود، مانند اصالت ماهيت و اصالت وجود، وحدت و كثرت وجود، مساله مثل و ارباب انواع، قاعده امكان اشرف، و ده‏ها مسائل ديگر از اين قبيل، همه مسائل مورد اختلاف افلاطون و ارسطو است كه تا اين زمان ادامه يافته است و يا اين مسائل و لا اقل بعضى از اين مسائل بعدها اختراع و ابتكار شده و روح افلاطون و ارسطو از اينها بى خبر بوده است؟.

آنچه اجمالا در اين درسها مى‏توانيم بگوئيم اين است كه مسلما ميان افلاطون و ارسطو اختلاف نظرهائى وجود داشته، يعنى ارسطو بسيارى از نظريه‏هاى افلاطون را رد كرد و نظريه‏هاى ديگرى در برابر او ابراز كرد.

در دوره اسكندريه كه حد فاصل ميان دوره يونانى و دوره اسلامى است، پيروان افلاطون با پيروان ارسطو دو دسته مختلف را تشكيل مى‏داده‏اند. فارابى كتاب كوچك معروفى دارد به نام «الجمع بين رايى الحكيمين‏» در اين كتاب مسائل اختلافى اين دو فيلسوف طرح شده و كوشش شده كه به نحوى اختلافات ميان اين دو حكيم از بين برود.

ولى آنچه از مطالعه آثار افلاطون و ارسطو و از مطالعه كتبى كه در بيان عقائد و آراء اين دو فيلسوف با توجه به سير فلسفه در دوره اسلامى، به دست مى‏آيد يكى اين است كه مسائل عمده مورد اختلاف اشراقيين كه امروز در فلسفه اسلامى مطرح است، به استثناء يكى دو مساله، يك سلسله مسائل جديد اسلامى است و ربطى به افلاطون و ارسطو ندارد، مانند مسائل ماهيت و وجود، مساله جعل، مساله تركب و بساطت جسم، قاعده امكان اشرف، وحدت و كثرت وجود. مسائل مورد اختلاف ارسطو و افلاطون همانها است كه در كتاب «الجمع بين راى الحكيمين‏» فارابى آمده و البته غير از مسائل سابق الذكر است.

از نظر ما مسائل اساسى مورد اختلاف افلاطون و ارسطو سه مساله است كه بعدا درباره آنها توضيح خواهيم داد.

از همه مهمتر اين كه بسيار محل ترديد است كه افلاطون طرفدار سير و سلوك معنوى و مجاهدت و رياضت و مشاهده قبلى بوده است. بنابر اين، اينكه ما افلاطون و ارسطو را داراى دو روش بدانيم : روش اشراقى و روش استدلالى، بسيار قابل مناقشه است. به هيچوجه معلوم نيست كه افلاطون در زمان خودش و يا در زمانهاى نزديك به زمان خودش به عنوان يك فرد «اشراقى‏» طرفدار اشراق درونى شناخته مى‏شده است. و حتى معلوم نيست كه لغت «مشائى‏» منحصرا درباره ارسطو و پيراونش اطلاق مى‏شده است.

شهرستانى صاحب الملل و النحل در جلد دوم كتابش مى‏گويد : «اما مشائين مطلق، پس آنها اهل «لوقين‏»اند، و افلاطون به احترام حكمت، همواره در حال راه رفتن آن را تعليم مى‏كرد، ارسطو از او تبعيت كرد و از اين رو او (ظاهرا ارسطو) و پيراونش را مشائين خواندند».

البته در اينكه به ارسطو و پيراونش «مشائين‏» مى‏گفته‏اند و اين تعبير در دوره اسلامى هم ادامه داشته است نمى‏توان ترديد كرد. آنچه مورد ترديد و قابل نفى و انكار است اين است كه افلاطون «اشراقى‏» خوانده شده باشد.

ما قبل از شيخ اشراق در سخن هيچ يك از فلاسفه مانند فارابى و بو على و يا مورخان فلسفه مانند شهرستانى نمى‏بينيم كه از افلاطون به عنوان يك حكيم طرفدار حكمت ذوقى و اشراقى ياد شده باشد و حتى به كلمه اصطلاحى «اشراق‏» هم بر نمى‏خوريم. (١) شيخ اشراق بود كه اين كلمه را بر سر زبانها انداخت و هم او بود كه در مقدمه كتاب حكمة الاشراق گروهى از حكماى قديم، از جمله فيثاغورس و افلاطون را طرفدار حكمت ذوقى و اشراقى خواند و از افلاطون به عنوان «رئيس اشراقيون‏» ياد كرد.

به عقيده ما شيخ اشراق تحت تاثير عرفا و متصوفه اسلامى روشن اشراقى را انتخاب كرد، آميختن اشراق و استدلال با يكديگر ابتكار خود او است. ولى او - شايد براى اينكه نظريه‏اش بهتر مقبوليت بيابد - گروهى از قدماى فلاسفه را داراى همين مشرب معرفى كرد. شيخ اشراق هيچگونه سندى در اين موضوع به دست نمى‏دهد. همچنانكه در مورد حكماء ايران باستان نيز سندى ارائه نمى‏دهد، حتما اگر سندى در دست مى‏داشت ارائه مى‏داد و مساله‏اى را كه مورد علاقه‏اش بود اينگونه به ابهام و اجمال برگذار نمى‏كرد.

برخى از نويسندگان تاريخ فلسفه ضمن شرح عقائد و افكار افلاطون، به هيچوجه از روش اشراقى او ياد نكرده‏اند. در ملل و نحل شهرستانى، تاريخ فلسفه دكتر هومن، تاريخ فلسفه ويل دورانت، سير حكمت در اروپا، نامى از روش اشراقى افلاطون به گونه‏اى كه شيخ اشراق مدعى است برده نشده است. در سير حكمت در اروپا موضوع عشق افلاطونى را يادآورى مى‏كند و از زبان افلاطون مى‏گويد :

«روح پيش از آمدن به دنيا، زيبائى مطلق را ديده و چون در اين دنيا زيبائى ظاهر را مى‏بيند و به ياد زيبائى مطلق مى‏افتد و غم هجران به او دست مى‏دهد. عشق جسمانى مانند حسن صورى مجازى است. اما عشق حقيقى چيز ديگر است و مايه ادراك اشراقى و دريافت زندگى جاويد مى‏گردد».

آنچه افلاطون در مورد عشق گفته است كه بعدها به نام عشق افلاطونى خوانده مى‏شود عشق زيبائى‏ها است كه به عقيده افلاطون - لا اقل در حكيمان - ريشه‏اى الهى دارد. و به هر حال ربطى به آنچه شيخ اشراق در باب تهذيب نفس و سير و سلوك عرفانى الى الله گفته است، ندارد.

اما برتراندراسل در جلد اول تاريخ فلسفه‏اش، مكرر از آميختگى تعقل و اشراق در فلسفه افلاطون ياد مى‏كند، ولى به هيچ وجه مدركى ارائه نمى‏دهد و چيزى نقل نمى‏كند كه روشن گردد آيا اشراق افلاطونى چيزى است كه از راه مجاهدت نفس و تصفيه آن پيدا مى‏شود و يا همان است كه مولود يك عشق به زيبائى است. تحقيق بيشتر نيازمند به مطالعه مستقيم در همه آثار افلاطون است.

در مورد فيثاغورس شايد بتوان قبول كرد كه روش اشراقى داشته است و ظاهرا اين روش را از مشرق زمين الهام گرفته است. راسل كه روش افلاطون را اشراقى مى‏داند مدعى است كه افلاطون در اين جهت تحت تاثير فيثاغورس بوده است. (٢)

در ميان آراء و عقائد افلاطون، خواه او را از نظر روش اشراقى بدانيم يا نه، سه مساله است كه اركان و مشخصات اصلى فلسفه افلاطون را تشكيل مى‏دهد، و ارسطو در هر سه مساله با او مخالف بوده است.

١ - نظريه مثل : طبق نظريه مثل، آنچه در اين جهان مشاهده مى‏شود، اعم از جواهر و اعراض، اصل و حقيقت‏شان در جهان ديگر وجود دارد و افراد اين جهان به منزله سايه‏ها و عكسهاى حقايق آن جهانى مى‏باشند، مثلا افراد انسان كه در اين جهان زندگى مى‏كنند همه داراى يك اصل و حقيقت در جهان ديگر هستند و انسان اصيل و حقيقى انسان آن جهانى است. همچنين ساير اشياء.

افلاطون آن حقايق را «ايده‏» مى‏نامد، در دوره اسلامى كلمه «ايده‏» به «مثال‏» ترجمه شده است و مجموع آن حقايق به نام «مثل افلاطونى‏» خوانده مى‏شود بو على سخت با نظريه مثل افلاطونى مخالف است و شيخ اشراق سخت طرفدار آن است. يكى از طرفداران نظريه «مثل‏» ميرداماد، و يكى ديگر صدر المتالهين است. البته تعبير اين دو حكيم از «مثل‏» خصوصا ميرداماد، با تعبير افلاطون حتى با تعبير شيخ اشراق متفاوت است.

يكى ديگر از طرفداران نظريه مثل در دوره‏هاى اسلامى مير فندرسكى از حكماى دوره صفويه است. قصيده معروفى به فارسى دارد و نظر خويش را در مورد مثل در آن قصيده بيان كرده است. مطلع قصيده اين است :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چرخ با اين اختران، نغز و خوش و زيباستى  |  | صورتى در زير دارد، آنچه در بالاستى  |
| صورت زيرين اگر با نردبان معرفت  |  | بر رود بالا همى با اصل خود يكتاستى  |
| اين سخن را در نيابد هيچ فهم ظاهرى  |  | گر ابو نصرستى و گر بو على سيناستى  |

٢ - نظريه اساسى مهم ديگر افلاطون درباره روح آدمى است وى معتقد است كه روحها قبل از تعلق به بدنها در عالمى برتر و بالاتر از همان عالم مثل است مخلوق و موجود بوده و پس از خلق شدن بدن روح به بدن تعلق پيدا مى‏كند و در آن جايگزين مى‏شود.

٣ - نظريه سوم افلاطون كه مبتنى بر دو نظريه گذشته است و به منزله نتيجه‏گيرى از آن دو نظريه است اين است كه علم تذكر و يادآورى است نه يادگيرى واقعى، يعنى هر چيز كه ما در اين جهان مى‏آموزيم، مى‏پنداريم چيزى را كه نمى‏دانسته و نسبت به آن جاهل بوده‏ايم براى اولين بار آموخته‏ايم، در حقيقت‏يادآورى آن چيزهايى است كه قبلا مى‏دانسته‏ايم، زيرا گفتيم كه روح قبل از تعلق به بدن در اين عالم، در عالمى برتر موجود بوده و در آن عالم «مثل‏» را مشاهده مى‏كرده است و چون حقيقت هر چيز «مثال‏» آن چيز است و روحها مثالها را قبلا ادراك كرده‏اند پس روحها قبل از آنكه به عالم دنيا وارد شوند و به دنيا تعلق يابند عالم به حقائق بوده‏اند چيزى كه هست پس از تعلق روح به بدن آن چيزها را فراموش كرده‏ايم.

بدن براى روح ما به منزله پرده‏اى است كه بر روى آيينه‏اى آويخته شده باشد كه مانع تابش نور و انعكاس صور در آينه است در اثر ديالكتيك، يعنى بحث و جدل و روش عقلى، يا در اثر عشق (يا در اثر مجاهدت و رياضت نفس و سير سلوك معنوى بنابر استنباط امثال شيخ اشراق) پرده بر طرف مى‏شود و نور مى‏تابد و صورت ظاهر مى‏گردد.

ارسطو، در هر سه مساله با افلاطون، مخالف است. اولا وجود كليات مثالى و مجرد و ملكوتى را منكر است و كلى را و يا به تعبير صحيح تر كليت كلى، را صرفا امر ذهنى مى‏شمارد. ثانيا معتقد است كه روح پس از خلق بدن يعنى مقارن با تمام و كمال يافتن خلقت بدن خلق مى‏شود و بدن به هيچوجه مانع و حجابى براى روح نيست، بر عكس وسيله و ابزار روح است براى كسب معلومات جديد. روح معلومات خويش را به وسيله همين حواس و ابزارهاى بدنى به دست مى‏آورد، روح قبلا در عالم ديگرى نبوده است تا معلوماتى بدست آورده باشد.

اختلاف نظر افلاطون و ارسطو، در اين مسائل اساسى و برخى مسائل ديگر كه البته به اين اهميت نيست، بعد از آنها نيز ادامه يافت. در مكتب اسكندريه هم افلاطون پيروانى دارد و هم ارسطو. پيروان اسكندرانى افلاطون به نام افلاطونيان جديد خوانده مى‏شدند. مؤسس اين مكتب شخصى است مصرى به نام «آمونياس ساكاس‏» و معروفترين و بارزترين آنها يك مصرى يونانى الاصل است به نام «افلوطين‏»، كه مورخين اسلامى او را «الشيخ اليونانى‏» مى‏خوانند. افلاطونيان جديد، مطالب تازه آورده‏اند و ممكن است از منابع قديم شرقى استفاده كرده باشند. پيروان اسكندرانى ارسطو عده زيادى هستند كه شرح كرده‏اند ارسطو را. معروفترين آنها تامسطيوس و اسكندر افريدوسى مى‏باشند.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١ - به اعتقاد هانرى كربن، اولين بار شخصى بنام ابن الوحشيه (در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم) اين كلمه را در جهان اسلام به كار برده است (رجوع شود به كتاب سه حكيم مسلمان، صفحات ٧٣ و ١٨٢ چاپ دوم).

سيد حسن تقى زاده در يادداشتهاى تاريخ علوم در اسلام - مجله مقالات و بررسيها (نشريه گروه تحقيقاتى دانشكده الهيات و معارف اسلامى - تهران شماره ٣ و ٤ ) پس از ذكر كتاب مجهولى منسوب به همين ابن الوحشيه مى‏گويد :

و كتاب ديگر همان ابن وحشيه نبطى موسوم به «الفلاحة النبطيه‏» كه باز آن را به يك حكيم بابلى باسم قوثامى نسبت داده كه او از كتب قديمتر بابلى از تاليفات ضغريث و ينبوشاد نقل كرده باعث تطويل مى‏شود، حتى ابن خلدون با آن قريحه تحقيق اين كتاب دوم را از علماى نبطى دانسته كه از يونانى به عربى ترجمه شده است. ولى عاقبت در نتيجه تحقيقات گوتشميدونولد كه آلمانى و مخصوصا نالينوى ايطاليائى معلوم شده كه كتاب مزبور مجعول و پر از هذيان است و حتى نالينورا عقيده بر آن است كه ابن وحشيه وجود نداشته و همان ابوطالب زيات همه اين موهومات را بقالب ريخته و به يك شخص موهوم نسبت داده است و محققين بر آنند كه اين نوع كتب از تاليفات شعوبيه است كه مى‏خواسته‏اند ثابت كنند كه علوم نزد ملل غير عرب بوده و عرب را بهره‏اى از علوم نبوده است.

بعيد نيست كه منشا اشتباه شيخ اشراق هم كتاب الفلاحة النبطيه و يا كتابى مانند آن از تاليفات شعوبيه بوده است. فعلا كتاب الفلاحة النبطيه در اختيار ما نيست تا مطالب آن را با آنچه از شيخ اشراق در اين زمينه رسيده است مقايسه كنيم.

٢- براى مطالعه فلسفه فيثاغورسى رجوع شود به جلد دوم ملل و نحل شهرستانى و جلد اول تاريخ فلسفه برتراند راسل.

# درس چهارم : روشهاى فكرى اسلامى

.در درس قبل، مختصر توضيحى درباره روش فلسفى اشراقى و روش فلسفى مشائى داديم و گفتيم ميان اشراقيون و مشائيون يك سلسله اختلافات اساسى در مسائل فلسفى وجود دارد و گفتيم كه بنا بر مشهور افلاطون، سرسلسله اشراقيون و ارسطو، سرسلسله مشائيون به شمار مى‏رود. و هم اشاره شد كه در دوره اسلامى اين دو مكتب ادامه يافت، برخى از فلاسفه اسلامى روش اشراقى دارند برخى ديگر روش مشائى.

نظر به اينكه در جهان اسلامى روشهاى فكرى ديگر هم بوده است كه با روش اشراقى و مشائى مغايرت داشته است و آنها نيز نقشى اصيل و اساسى در تحول فرهنگ اسلامى داشته‏اند ناچاريم به آنها نيز اشاره كنيم :

در ميان ساير روشها آنچه مهم و قابل ذكر است دو روش است :

١ - روش عرفانى :

٢ - روش كلامى :

عرفا و هم چنين متكلمين به هيچ وجه خود را تابع فلاسفه اعم از اشراقى و مشائى، نمى‏دانسته‏اند و در مقابل آنها ايستادگى به خرج داده‏اند و تصادمهايى ميان آنها و فلاسفه رخ داده است و همين تصادمها در سرنوشت فلسفه اسلامى تاثير بسزائى داشته است. عرفان و كلام علاوه بر آنكه از طريق معارضه و تصادم به فلسفه اسلامى تحرك بخشيده‏اند افقهاى تازه نيز براى فلاسفه گشوده‏اند.

بسيارى از مسائلى كه در فلسفه اسلامى مطرح است، اولين بار وسيله متكلمين و عرفا مطرح شده است. هر چند اظهار نظر فلسفه با اظهار نظر عرفا و متكلمين متفاوت است.

عليهذا مجموع روشهاى فكرى اسلامى چهار روش است و متفكران اسلامى چهار دسته بوده‏اند. بديهى است كه مقصود ما روشهاى فكريى است كه به معنى عام رنگ فلسفى دارد يعنى نوعى هستى شناسى و جهان شناسى است، ما در اين درس كه درباره كليات فلسفه بحث مى‏كنيم، كارى به روشهاى فكرى فقهى يا تفسيرى يا حديثى يا ادبى يا سياسى يا اخلاقى نداريم كه آنها داستانى ديگر دارند.

نكته ديگر اين است كه همه اين روشها تحت تاثير تعليمات اسلامى رنگ مخصوصى پيدا كرده‏اند و با مشابه‏هاى خود در خارج از حوزه اسلامى تفاوتهائى داشته و دارند. و به عبارت ديگر : روح خاص فرهنگ اسلامى بر همه آنها حاكم است.

آن چهار روش فكرى، عبارت است از :

١ - روش فلسفى استدلالى مشائى، اين روش پيروان زيادى دارداكثر فلاسفه اسلامى پيرو اين روش بوده‏اند. الكندى، فارابى، بو على سينا، خواجه نصير الدين طوسى، ميرداماد، ابن رشد اندلسى، ابن باجه اندلسى، ابن الصائغ اندلسى، مشائى مسلك بوده‏اند. مظهر و نماينده كامل اين مكتب بو على سينا است. كتابهاى فلسفى بو على از قبيل شفا، اشارات، نجات، دانشنامه علائى، مبدء و معاد، تعليقات مباحثات، عيون الحكمه همه حكمت مشاء است. در اين روش تكيه فقط بر استدلال و برهان عقلى است و بس.

٢ - روش فلسفى اشراقى. اين روش نسبت به روش مشائى پيروان كمترى دارد. آن كس كه اين روش را احياء كرد «شيخ اشراق‏» بود. قطب الدين شيرازى، شهر زورى و عده‏اى ديگر روش اشراقى داشته‏اند. خود شيخ اشراق، مظهر و نماينده كامل اين مكتب به شمار مى‏رود. شيخ اشراق كتب زيادى نوشته است از قبيل حكمة الاشراق، تلويحات، مطارحات، مقاومات، هياكل النور. معروفترين آنها كتاب حكمة الاشراق است و تنها اين كتاب است كه صد در صد روش اشراقى دارد. شيخ اشراق برخى رساله‏ها به فارسى دارد از قبيل : آواز پر جبرئيل، عقل سرخ و غيره.

در اين روش به دو چيز تكيه مى‏شود : استدلال و برهان عقلى، و ديگر مجاهده و تصفيه نفس. به حسب اين روش، تنها با نيروى استدلال و برهان عقلى نتوان حقائق جهان را اكتشاف كرد.

٣ - روش سلوكى عرفانى. روش عرفان و تصوف فقط و فقط بر تصفيه نفس بر اساس سلوك الى الله و تقرب به حق تا مرحله وصول به حقيقت تكيه دارد و به هيچوجه اعتمادى به استدلالات عقلى ندارد اين روش پاى استدلاليان را چوبين مى‏داند. به حسب اين روش، هدف تنها كشف حقيقت نيست، بلكه رسيدن به حقيقت است.

روش عرفانى پيروان زيادى دارد و عرفاى نامدارى در جهان اسلام ظهور كرده‏اند. از آن جمله بايزد بسطامى، حلاج شبلى، جنيد بغدادى، ذوالنون مصرى، ابو سعيد ابو الخير، خواجه عبد الله انصارى، ابوطالب مكى، ابو نصر سراج، ابو القاسم قشيرى، محيى الدين عربى اندلسى، ابن فارض مصرى، مولوى رومى را بايد نام برد، مظهر و نماينده كامل عرفان اسلامى كه عرفان را به صورت يك علم مضبوط در آورده و پس از او هر كس آمده تحت تاثير شديد او بوده است، محيى الدين عربى است.

روش سلوكى عرفانى با روش فلسفى اشراقى يك وجه اشتراك دارد و دو وجه اختلاف، وجه اشتراك آن دو تكيه بر اصلاح و تهذيب و تصفيه نفس است اما دو وجه امتياز يكى اين است كه عارف استدلال را به كلى طرد مى‏كند ولى فيلسوف اشراقى آن را حفظ مى‏نمايد و فكر و تصفيه را به كمك يكديگر مى‏گيرد، ديگر هدف فيلسوف اشراقى مانند هر فيلسوف ديگر كشف حقيقت است اما هدف عارف وصول به حقيقت است.

٤ - روش استدلالى كلامى - متكلمين مانند فلاسفه مشاء تكيه‏شان بر استدلالات عقلى است ولى با دو تفاوت :

يكى اينكه اصول و مبادى عقلى كه متكلمين بحثهاى خود را از آنجا آغاز مى‏كنند با اصول و مبادى عقلى كه فلاسفه بحث‏خود را از آنجا آغاز مى‏كنند متفاوت است. متكلمين خصوصا معتزله مهمترين اصل متعارفى كه بكار مى‏برند «حسن و قبح‏» است با اين تفاوت كه معتزله حسن و قبح را عقلى مى‏دانند و اشاعره، شرعى. معتزله يك سلسله اصول و قواعد، بر اين اصل مترتب كرده‏اند از قبيل «قاعده لطف‏» و «وجوب اصلح‏» بر بارى تعالى و بسيار مطالب ديگر. ولى فلاسفه اصل حسن و قبح را يك اصل اعتبارى و بشرى مى‏دانند، از قبيل مقبولات و معقولات عملى كه در منطق مطرح است و فقط در «جدل‏» قابل استفاده است نه در «برهان‏» از اين رو فلاسفه كلام را «حكمت جدلى‏» مى‏خوانند نه «حكمت برهانى‏».

يكى ديگر اينكه متكلم، بر خلاف فيلسوف، خود را «متعهد» مى‏داند، متعهد به دفاع از حريم اسلام. بحث فيلسوفانه يك بحث آزاد است‏يعنى فيلسوف هدفش قبلا تعيين نشده كه از چه عقيده‏اى دفاع كند ولى هدف متكلم قبلا تعيين شده است.

روش كلامى به نوبه خود به سه روش منشعب مى‏شود :

الف - روش كلامى معتزلى.

ب - روش كلامى اشعرى.

ج - روش كلامى شيعى.

شرح كامل هر يك از اين روشها در اين درس ميسر نيست و نيازمند بحث جداگانه‏اى است. معتزله زيادند، ابو الهذيل علاف، نظام، جاحظ، ابو عبيده معمر بن مثنى كه در قرنهاى دوم و سوم هجرى مى‏زيسته‏اند و قاضى عبد الجبار معتزلى در قرن چهارم و زمخشرى در اواخر قرن پنجم و اوايل قرن ششم مظاهر و نماينده مكتب معتزله به شمار مى‏روند. و شيخ ابو الحسن اشعرى متوفى در سال ٣٣٠ هجرى مظهر و نماينده كامل مكتب اشعرى مى‏رود. قاضى ابو بكر باقلانى و امام الحرمين جوينى و غزالى، و فخر الدين رازى روش اشعرى داشته‏اند.

متكلمين شيعى نيز زياد بوده‏اند. هشام بن الحكم كه از اصحاب امام جعفر صادق عليه‌السلام است‏يكى متكلم شيعى است. خاندان نوبختى كه يك خاندان ايرانى شيعى مى‏باشند متكلمان زبردستى داشته‏اند شيخ مفيد و سيد مرتضى علم الهدى نيز از متكلمان شيعه به شمار مى‏روند مظهر و نماينده كامل كلام شيعى خواجه نصير الدين طوسى است. كتاب تجريد العقائد خواجه يكى از معروفترين كتب كلام است‏خواجه فيلسوف و رياضى دان هم هست، بعد از خواجه سرنوشت كلام به كلى تغيير كرد و بيشتر رنگ فلسفى به خود گرفت.

در ميان كتب كلامى اهل تسنن «شرح مواقف‏» - كه متن آن از قاضى عضد ايجى معاصر و ممدوح حافظ است، و شرح آن از مى‏رسيد شريف جرجانى است - از همه معروفتر است، كتاب مواقف، سخت تحت تاثير كتاب تجريد العقائد است.

# درس پنجم : حكمت متعاليه

در درس گذشته، اجمالا به چهار روش فكرى در دوره اسلامى اشاره كرديم و نمايندگان معروف آنها را نيز نام برديم.

اكنون اضافه مى‏كنيم كه اين چهار جريان در جهان اسلام ادامه يافتند تا در يك نقطه به يكديگر رسيدند و جمعا جريان واحدى را به وجود آوردند. نقطه‏اى كه اين چهار جريان در آنجا با يكديگر تلاقى كردند «حكمت متعاليه‏» ناميده مى‏شود. حكمت متعاليه بوسيله صدر المتالهين شيرازى (متوفا در سال ١٠٥٠ هجرى قمرى) پايه گذارى شد. كلمه «حكمت متعاليه‏» وسيله بو على نيز - در اشارات - به كار رفته است ولى فلسفه بو على هرگز به اين نام معروف نشد. صدر المتالهين رسما فلسفه خود را حكمت متعاليه خواند و فلسفه وى به همين نام مشهور شد. مكتب صدر المتالهين از لحاظ روش شبيه مكتب اشراقى است‏يعنى به استدلال و كشف و شهود تواما معتقد است، ولى از نظر اصول و از نظر استنتاجات متفاوت است.

در مكتب صدر المتالهين بسيارى از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق، يا مورد اختلاف فلسفه و عرفان، و يا مورد اختلاف فلسفه و كلام براى هميشه حل شده است. فلسفه صدر المتالهين يك فلسفه التقاطى نيست، بلكه يك نظام خاص فلسفى است كه هر چند روشهاى فكرى گوناگون اسلامى در پيدايش آن مؤثر بوده‏اند بايد آن را نظام فكرى مستقلى دانست.

صدر المتالهين كتابهاى متعدد دارد، از آن جمله است : اسفار اربعه، الشواهد الربوبيه، مبدا و معاد، عرشيه، مشاعر، شرح هدايه اثير الدين ابهرى.

«حاج ملا هادى سبزوارى‏» صاحب كتاب منظومه و شرح منظومه (متولد ١٢١٢ هجرى قمرى و متوفا در ١٢٩٧ هجرى قمرى) از پيروان مكتب صدر المتالهين است. كتاب شرح منظومه سبزوارى و كتاب اسفار صدر المتالهين و كتاب اشارات بو على سينا و كتاب شفاى بو على سينا و كتاب حكمت الاشراق شيخ اشراق از كتب شايع و متداولى است كه در حوزه‏هاى علوم قديمه تدريس مى‏شود.

صدر المتالهين، از جمله كارهائى كه كرد، اين بود كه به مباحث فلسفى كه از نوع سلوك فكرى و عقلى است، نظام و ترتيبى داد شبيه آنچه عرفا در سلوك قلبى و روحى بيان كرده‏اند.

عرفا معتقدند كه سالك با به كار بستن روش عارفانه چهار سفر انجام مى‏دهد.

١ - سفر من الخلق الى الحق در اين مرحله كوشش سالك اين است كه از طبيعت عبور كند و پاره‏اى عوالم ماوراء طبيعى را نيز پشت‏سر بگذارد تا به ذات حق واصل شود و ميان او و حق حجابى نباشد.

٢ - سفر بالحق فى الحق. اين مرحله دوم است، پس از آنكه سالك ذات حق را از نزديك شناخت به كمك خود او به سير در شئون و كمالات و اسماء و صفات او مى‏پردازد.

٣ - سير من الحق الى الخلق بالحق. در اين سير، سالك به خلق و ميان مردم بازگشت مى‏كند، اما بازگشتن به معنى جدا شدن و دور شدن از ذات حق نيست، ذات حق را با همه چيز و در همه چيز مى‏بيند.

٤ - سير فى الخلق بالحق. در اين سير سالك به ارشاد و هدايت مردم، به دستگيرى مردم و رساندن آنها به حق مى‏پردازد.

صدر المتالهين، مسائل فلسفه را به اعتبار اينكه فكر نوعى سلوك است ولى ذهنى، به چهار دسته تقسيم كرد.

١ - مسائلى كه پايه و مقدمه مبحث توحيدند و در حقيقت‏سير فكر ما است از خلق به حق (امور عامه فلسفه).

٢ - مباحث توحيد و خداشناسى و صفات الهى (سير بالحق فى الحق).

٣ - مباحث افعال بارى، عوالم كلى وجود (سير من الحق الى الخلق بالحق).

٤ - مباحث نفس و معاد (سير فى الخلق بالحق).

كتاب اسفار اربعه كه به معنى «سفرهاى چهارگانه‏» است بر اساس همين نظام و ترتيب است.

صدر المتالهين كه سيستم خاص فلسفى خويش را «حكمت متعاليه‏» نام نهاد، فلسفه مشهور و متداول، اعم از اشراقى و مشائى را، فلسفه عاميه، يا فلسفه متعارفه خواند.

## نظرى كلى به فلسفه‏ها و حكمت‏ها

فلسفه و حكمت، به مفهوم عام، از نظرهاى مختلف تقسيمات گوناگون دارند اما اگر از لحاظ متد و روش در نظر بگيريم چهار نوع است : حكمت استدلالى، حكمت ذوقى، حكمت تجربى، حكمت جدلى.

حكمت استدلالى متكى به قياس و برهان است. سر و كارش فقط با صغرا و كبرا و نتيجه و لازم و نقيض و ضد و امثال اينها است.

حكمت ذوقى، سر و كارش تنها با استدلال نيست، بيشتر با ذوق و الهام و اشراق است. بيشتر از آنچه از عقل الهام مى‏گيرد از دل الهام مى‏گيرد.

حكمت تجرى آن است كه نه با عقل و استدلال قياسى سر و كار دارد و نه با دل و الهامات قلبى. سر و كارش با حس و تجربه و آزمايش است. يعنى نتائج علوم را كه محصول تجربه و آزمايش است با مربوط كردن به يكديگر به صورت حكمت و فلسفه در مى‏آورد.

حكمت جدلى، استدلالى است، اما مقدمات استدلال در اين حكمت، آن چيزهائى است كه منطقيين آنها را «مشهورات‏» يا «مقبولات‏» مى‏خوانند.

قبلا در كليات منطق، مبحث «صناعات خمس‏»، خوانديم كه مقدمات استدلال چند گونه است. از آن جمله مقدماتى است كه آنها را «بديهيات‏» اوليه مى‏نامند و از آن جمله است مقدماتى كه آنها را «مشهورات‏» مى‏خوانند.

مثلا اينكه «دو شى‏ء مساوى با شى‏ء سوم، خودشان مساوى يكديگرند» كه با جمله «مساوى المساوى مساو» بيان مى‏شود و همچنين اينكه محال است‏يك حكم با نقيضش در آن واحد صدق كنند، امورى بديهى به شمار مى‏روند و اما اينكه «زشت است انسان درحضور ديگران دهانش را به خميازه باز كند» يك امر مشهورى است.

استناد و استدلال به بديهيات، «برهان‏» ناميده مى‏شود، اما استناد و استدلال به «مشهورات‏» جزء جدل به شمار مى‏رود.

پس حكمت جدلى، يعنى حكمتى كه بر اساس مشهورات در مسائل جهانى و كلى استدلال كند.

متكلمان، غالبا پايه استدلالشان بر اين است كه فلان چيز زشت است و فلان چيز نيك است. متكلمين، به اصطلاح بر اساس «حسن و قبح عقلى‏» استدلال مى‏كنند.

حكما مدعى هستند كه حسن و قبحها همه مربوط است به دائره زندگى انسان، درباره خدا و جهان و هستى با اين معيارها نمى‏توان قضاوت كرد. از اين رو حكما، كلام را حكمت جدلى مى‏نامند.

حكما معتقدند كه اصول اساسى دين، با مقدمات برهانى و متكى بر بديهيات اوليه بهتر قابل استدلال است تا با مقدمات مشهورى و جدلى و چون در دوره اسلامى، خصوصا در ميان شيعه، تدريجا فلسفه، بدون آنكه از وظيفه بحث آزاد خود خارج گردد و خود را قبلا «متعهد» سازد، به بهترين وجهى اصول اسلامى را تاييد كرد، لهذا حكمت جدلى تدريجا به دست امثال خواجه نصير الدين طوسى رنگ حكمت برهانى و حكمت اشراقى گرفت و كلام تحت الشعاع فلسفه واقع شد.

حكمت تجربى، البته فوق العاده با ارزش است. اما عيب اين حكمت دو چيز ديگر است. يكى اينكه دائره حكمت تجربى محدود است به علوم تجربى و علوم تجربى محدود است به مسائل قابل لمس و قابل حس، در صورتى كه نياز فلسفى بشر درباره مسائلى است بسى وسيعتر از آنچه در قلمرو تجربه قرار مى‏گيرد.

مثلا آنگاه كه درباره آغاز براى زمان، و نهايت براى مكان، و مبداء براى علل بحث مى‏كنيم، چگونه مى‏توانيم در آزمايشگاه و زير ميكروسكپ به مقصود خود نائل گرديم، لهذا حكمت تجربى نتوانست غريزه فلسفى بشر را اشباع كند و ناچار شد كه در مسائل اساسى فلسفى سكوت اختيار كند. ديگر اينكه، محدود بودن و وابسته به طبيعت بودن مسائل تجربى ارزش آنها را متزلزل كرده است. به طورى كه امروز مسلم است كه مسائل علمى تجربى ارزش موقت دارد و هر لحظه انتظار منسوخ شدن آنها ميرود. حكمتى هم كه مبنى بر آزمايشها باشد طبعا متزلزل است و در نتيجه يك نياز اساسى بشر را، يعنى «اطمينان‏» و يقين را به بشر نمى‏دهد، اطمينان و يقين در مسائلى پيدا مى‏شود كه «تجرد رياضى‏» يا «تجرد فلسفى‏» داشته باشند، معنى تجرد رياضى و تجرد فلسفى در فلسفه فقط قابل توضيح است.

باقى مى‏ماند حكمت استدلالى و حكمت ذوقى. مسائلى كه در درسهاى آينده بحث مى‏شود توضيح دهنده اين دو حكمت و بيان كننده ارزش آنها است.

# درس ششم : مسائل فلسفه

اكنون لازم است ولو بطور اشاره فهرستى از مسائلى كه در فلسفه اسلامى درباره آنها تحقيق مى‏شود، همراه با يك سلسله توضيحات روشنگر، به دست دهيم. مسائل فلسفى بر محور «موجود» دور مى‏زند، يعنى آن چيزى كه در فلسفه، از قبيل بدن است براى پزشكى، و از قبيل عدد است براى حساب، و از قبيل مقدار است براى هندسه، «موجود بماهو موجود» است، بعبارت ديگر موضوع فلسفه «موجود بماهو موجود» است، همه بحثهاى فلسفى در اطراف اين موضوع دور مى‏زند، به تعبير ديگر موضوع فلسفه «هستى‏» است.

مسائلى كه در اطراف هستى دور مى‏زند چند گونه است :

الف - مسائلى كه مربوط است به هستى و دو نقطه مقابل هستى يعنى : ماهيت و نيستى.

البته در جهان عينى، جز هستى چيزى نيست، هستى در ماوراء ذهن، نقطه مقابل ندارد. ولى اين ذهن مفهوم ساز بشر دو معنى و دو مفهوم ديگر در مقابل هستى ساخته است : يكى نيستى، ديگر ماهيت و نيستى.

البته در جهان عينى، جز هستى چيزى نيست، هستى در ماوراء ذهن، نقطه مقابل ندارد. ولى اين ذهن مفهوم ساز بشر دو معنى و دو مفهوم ديگر در مقابل هستى ساخته است : يكى نيستى، ديگر ماهيت (البته ماهيتها). يك سلسله مسائل فلسفه، خصوصا در حكمت متعاليه، مسائل مربوط به وجود و ماهيت است، و يك سلسله مسائل ديگر مسائل مربوط به هستى و نيستى است.

ب - دسته ديگر مسائل مربوط به اقسام هستى است. هستى به نوبه خود اقسامى دارد كه به منزله انواع آن به شمار مى‏روند و به عبارت ديگر : هستى داراى تقسيماتى است، از قبيل : تقسيم به عينى و ذهنى، تقسيم به واجب و ممكن، تقسيم به حادث و قديم، تقسيم به ثابت و متغير، تقسيم به واحد و كثير، تقسيم به قوه و فعل، تقسيم به جوهر و عرض، البته مقصود تقسيمات اوليه هستى است‏يعنى تقسيماتى كه بر هستى وارد مى‏شود از آن جهت كه هستى است.

مثلا انقسام به سفيد و سياه يا بزرگ و كوچك، مساوى و نامساوى، طاق و جفت، بلند و كوتاه و امثال اينها از انقسامات موجود بما هو موجود نيست، بلكه از انقسامات موجود بما هو جسم يا موجود بما هو متكمم (كميت پذير) است، يعنى جسميت از آن جهت كه جسميت و يا كميت از آن جهت كه كميت است اين انقسامات را مى‏پذيرد.

اما انقسام به واحد و كثير و واجب و ممكن انقسام به موجود بماهو موجود است ‏در فلسفه راجع به ملاك اين انقسامات و تشخيص اينكه چه انقسامى از انقسامات موجود بماهو موجود است و چه انقسامى از اين انقسامات نيست تحقيق دقيق شده است، احيانا به مواردى بر مى‏خوريم كه برخى تقسيمات را بعضى از فلاسفه از تقسيمات جسم بما هو جسم مى‏دانسته‏اند و خارج از حوزه فلسفه اولى فرض مى‏كرده‏اند و بعضى ديگر به دلائلى آنها را از تقسيمات موجود بما هو موجود دانسته و داخل در حوزه فلسفه اولى شمرده‏اند و ما در همين درسها به بعضى از آنها اشاره خواهيم كرد.

ج - دسته ديگر، مسائلى است كه مربوط است به قوانين كلى حاكم بر هستى از قبيل : عليت، سنخيت علت و معلول، ضرورت حاكم بر نظام علت و معلول، تقدم و تاخر و معيت در مراتب هستى.

د - برخى ديگر مسائل مربوط به اثبات طبقات هستى يا عوالم هستى است. يعنى هستى طبقات و عوالم خاص دارد. حكماى اسلامى به چهار عالم كلى يا به چهار نشاه معتقدند :

عالم طبيعت‏يا ناسوت.

عالم مثال يا ملكوت

عالم عقول يا جبروت

عالم الوهيت‏يا لاهوت

عالم ناسوت، يعنى عالم ماده و حركت وزمان و مكان، و به عبارت ديگر عالم طبيعت و محسوسات يا عالم دنيا.

عالم مثال يا ملكوت، يعنى عالمى برتر از طبيعت كه داراى صور و ابعاد هست اما فاقد حركت و زمان و تغيير است.

عالم جبروت، يعنى عالم عقول، يا عالم معنى كه از صور و اشباح مبراست و فوق عالم ملكوت است.

عالم لاهوت يعنى عالم الوهيت و احديت.

ه - برخى ديگر مسائل مربوط به روابط عالم طبيعت با عوالم مافوق خود است به عبارت بهتر مربوط است به سير نزولى هستى از لاهوت تا طبيعت و سير صعودى طبيعت به عوالم بالاتر، مخصوصا در مورد انسان كه به نام «معاد» خوانده مى‏شود و بخش عظيمى را در حكمت متعاليه اشغال كرده است.

## وجود و ماهيت

در باب وجود و ماهيت، مهمترين بحث اين است كه آيا وجود اصيل است‏يا ماهيت مقصود اين است كه ما در اشياء همواره دو معنى تشخيص مى‏دهيم و هر دو معنى را درباره آنها صادق مى‏دانيم. آن دو چيز يكى هستى است و ديگرى چيستى. مثلا «مى‏دانيم كه انسان هست، درخت هست، عدد هست، مقدار هست ... اما عدد يك چيستى و يك ماهيت (١) دارد و انسان ماهيت و چيستى ديگرى. اگر بگوئيم عدد چيست‏يك پاسخ دارد و اگر بگوئيم انسان چيست پاسخ ديگرى دارد.

خيلى چيزها هستى روشنى دارند، يعنى مى‏دانيم كه هستند اما نمى‏دانيم كه چيستند مثلا مى‏دانيم كه حيات هست، برق هست اما نمى‏دانيم كه حيات چيست، برق چيست.

بسيار چيزها را مى‏دانيم كه چيستند، مثلا «دائره‏» تعريف روشنى پيش ما دارد و مى‏دانيم دائره چيست؟ اما نمى‏دانيم در طبيعت عينى دائره واقعى وجود دارد يا ندارد. پس معلوم مى‏شود كه هستى غير از چيستى است.

از طرفى مى‏دانيم كه اين كثرت، يعنى دوگانگى ماهيت و وجود صرفا، ذهنى است‏يعنى در ظرف خارج، هر چيزى دو چيز نيست پس يكى از اين دو عينى و اصيل است و ديگرى اعتبارى و غير اصيل.

البته اين بحث دامنه درازى دارد و غرض ما در اين كليات، آشنائى با اصطلاح است. آنچه اينجا بايد بدانيم اين است كه مساله اصالت وجود و ماهيت‏سابقه تاريخى زيادى ندارد.

اين مساله در جهان اسلام ابتكار شده است. فارابى و بو على و خواجه نصير الدين طوسى و حتى شيخ اشراق بحثى به عنوان اصالت ماهيت و اصالت وجود طرح نكرده‏اند. اين بحث در زمان «ميرداماد» (اوائل قرن يازدهم هجرى) وارد فلسفه شد.

ميرداماد اصالت ماهيتى بود، اما شاگرد نامدارش «صدر المتالهين‏» اصالت وجود را به اثبات رساند و از آن تاريخ همه فلاسفه‏اى كه انديشه قابل توجهى داشته‏اند اصالت وجودى بوده‏اند. ما در جلد سوم اصول فلسفه و روش رئاليسم نقش خاص عرفا و متكلمين و فلسفه را در مقدماتى كه منتهى به پيدايش اين فكر فلسفى براى صدر المتالهين گشت تا اندازه‏اى بيان كرده‏ايم.

ضمنا اين نكته نيز خوب است گفته شود كه در عصر ما، فلسفه‏اى رونق گرفته كه آن نيز گاهى بنام فلسفه اصالت وجود خوانده مى‏شود و آن فلسفه اگزيستانسياليسم است. آنچه در اين فلسفه به نام اصالت وجود خوانده مى‏شود مربوط به انسان است و درباره اين مطلب است كه انسان بر خلاف ساير اشياء يك ماهيت مشخص پيش بينى شده و يك قالب معين طبيعى ندارد، انسان چيستى خود را خود طرح ريزى مى‏كند و خود مى‏سازد. اين مطلب تا حدود زيادى مطلب درستى است و در فلسفه اسلامى تاييد شده است. ولى آنچه در فلسفه اسلامى به نام اصالت وجود خوانده مى‏شود اولا اختصاص به انسان ندارد، مربوط است به همه جهان، ثانيا در اصالت وجود اسلامى بحث درباره اصالت بمعنى عينيت، در مقابل اعتباريت و ذهنيت است و بحث اگزيستانسياليسم درباره اصالت به معنى تقدم است و به هر حال اين دو را نبايد يكى پنداشت.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- ماهيت‏يك كلمه عربى است، مخفف «ما هويت‏» است، كلمه ما هو كه به معنى «چيست او» است با ياء مصدريه و تاء مصدريه «ما هويت‏» شده و با تخفيف «ماهيت‏» شده است. پس اهيت‏يعنى «چيست اوئى‏» يا «چيستى‏».

# درس هفتم : عينى و ذهنى

يكى از تقسيمات هستى اين است كه هستى يك شى‏ء، يا عينى است و يا ذهنى، هستى ذهنى يعنى هستى خارجى كه مستقل از ذهن انسان است، مى‏دانيم كه مثلا كوه و دريا و صحرا در خارج از ذهن ما و مستقل از ذهن ما وجود دارند، ذهن ما خواه آنها را تصور كند و خواه تصور نكند، بلكه خواه ما و ذهن ما وجود داشته باشيم، و خواه وجود نداشته باشيم كوه و دريا و صحرا وجود دارد.

ولى همين كوه و دريا و صحرا وجودى هم در ذهن ما دارند، آنگاه كه ما تصور مى‏كنيم آنها را، در حقيقت آنها را ذهن خود وجود مى‏دهيم، وجودى كه اشياء در ذهن ما پيدا مى‏كنند «وجود ذهنى‏» ناميده مى‏شود.

اينجا جاى دو پرسش هست. يكى اينكه به چه مناسبت تصويرهائى كه از اشياء در ذهن ما پيدا مى‏شوند، به عنوان وجودى از آن اشياء در ذهن ما تلقى مى‏شود. اگر چنين است پس مى‏بايست تصويرى هم كه از اشياء بر روى ديوار يا كاغذ نقش مى‏بندد نوعى ديگر از وجود خوانده شود به نام وجود ديوارى يا كاغذى. ما اگر تصويرات ذهنى را به نوعى «وجود» براى شى‏ء تصوير شده تعبير كنيم در حقيقت‏يك «مجاز» به كار برده‏ايم نه حقيقت، و حال اينكه سر و كار فلسفه بايد با حقيقت باشد.

ديگر اينكه مساله وجود ذهنى در حقيقت مربوط به انسان است و يكى از مسائل روانى انسانى است و چنين مساله‏اى مى‏بايست در روانشناسى مطرح شود نه در فلسفه. زيرا مسائل فلسفه مسائل كلى است و مسائل جزئى مربوط به علوم است.

در پاسخ پرسش اول مى‏گوئيم كه رابطه صورت ذهنى يا شى‏ء خارجى مثلا رابطه كوه و درياى ذهنى با كوه و درياى خارجى، بسى عميق تر است از رابطه عكس كوه و درياى روى كاغذ يا ديوار، با كوه و درياى خارجى. اگر آنچه در ذهن است تنها يك تصوير ساده مى‏بود هرگز منشا آگاهى نمى‏شد. همچنانكه تصوير بر روى ديوار منشاء آگاهى ديوار نمى‏گردد، بلكه تصوير ذهنى عين آگاهى است.

فلاسفه در مساله وجود ذهنى به اثبات رسانيده‏اند كه علت آگاهى ما به اشياء خارجى اين است كه تصويرات ذهنى ما يك تصوير ساده نيست بلكه نوعى وجود يافتن ماهيت اشياء خارجى است در ذهن ما، و از همين جا پاسخ پرسش دوم نيز روشن مى‏شود، و آن اينكه هر چند مساله تصويرات ذهنى از يك نظر يك مساله روانى انسانى است و از همان نظر بايد در علم معرفة النفس مورد بحث قرار گيرد، ولى از آن نظر كه ذهن انسان واقعا يك نشاه ديگر از وجود است و سبب مى‏گردد كه هستى در ذات خود دو گونه گردد : ذهنى و عينى، جاى آن در فلسفه است.

بو على در اوايل الهيات شفا بطور اشاره و صدر المتالهين در تعليقات خويش بر الهيات شفا بطور صريح و به تفصيل گفته‏اند كه گاهى يك مساله از دو نظر با دو فن مربوط مى‏شود مثلا هم به فلسفه مربوط مى‏شود و هم به علوم طبيعى.

## حقيقت و خطا

مساله وجود ذهنى از يك زاويه ديگر كه مورد مطالعه قرار گيرد، مربوط مى‏شود به ارزش واقع نمائى ادراكات. يعنى مربوط مى‏شود به اينكه ادراكات و احساسات و تصورات ما درباره عالم خارج چه اندازه «واقع نما» است.

يكى از مسائل مهم كه از قديم الايام مورد توجه فلاسفه بوده است اين است كه آيا آنچه ما بوسيله حواس يا به وسيله عقل درباره اشياء ادراك مى‏كنيم با واقع و نفس الامر مطابقت دارد يا نه؟

گروهى چنين فرض مى‏كنند كه برخى ادراكات حسى يا عقلى ما با واقع و نفس الامر مطابقت دارد و برخى ندارد، آن ادراكاتى كه با «واقعيت‏» مطابق است «حقيقت‏» خوانده مى‏شود و آنچه كه مطابق نيست «خطا» ناميده مى‏شود. ما پاره‏اى از خطاهاى حواس را مى‏شناسيم. باصره، سامعه، ذائقه، لامسه، شامه، جايزه الخطا است.

در عين حال اكثر ادراكات حسى ما عين حقيقت است ما شب و روز را، دورى و نزديكى را، بزرگى و كوچكى حجم را، درشتى و نرمى را، سردى و گرمى را، با همين حواس تشخيص مى‏دهيم و شك نداريم كه عين حقيقت است و خطا نيست.

همچنين عقل ما جايز الخطا است، منطق براى جلوگيرى خطاى عقل در استدلالاتش تدوين شده است، در عين حال اكثر استدلالات عقلى ما حقيقت است. ما آنگاه كه مثلا قلمهاى زيادى داد و ستد داريم و بدهى‏ها را يك جا و بستانكاريها را جاى ديگر جمع و از يكديگر تفريق مى‏كنيم يك عمل فكرى و عقلانى انجام مى‏دهيم و اگر در حين عمل دقت كافى كرده باشيم شك نداريم كه حاصل جمع و تفريق ما عين حقيقت است.

ولى «سوفيست‏»هاى يونانى كه قبلا هم از آنها ياد كرديم، تفاوت «حقيقت‏» و «خطا» را منكر شدند و گفتند هر كس هر گونه احساس كند و هر گونه بينديشد براى او همان «حقيقت‏» است. آنها گفتند مقياس همه چيز انسان است. سوفيستها يا سوفسطائيان اساسا «واقعيت‏» را انكار كردند و چون «واقعيت‏» را انكار كردند ديگر چيزى باقى نماند تا ادراكات و احساسات انسان در صورت مطابقت با آن «حقيقت‏» باشد و در صورت عدم مطابقت «خطا».

اين گروه معاصر با سقراط‏اند. يعنى عصر سقراط مقارن است با پايان دوره سوفسطائيان.

سقراط و افلاطون و ارسطو بر ضد اينها قيام كردند. پروتاگوراس و گورگياس دو شخصيت معروف سوفسطائى مى‏باشند.

در دوره‏هاى بعد از ارسطو، در اسكندريه گروهى ديگر پديد آمدند كه شكاك يا «سپتى سيست‏» خوانده شدند و معروفترين آنها شخصى است بنام «پيرون‏»، شكاكان واقعيت را از اصل منكر نشدند ولى مطابقت ادراكات بشر را با واقعيت انكار كردند.

آنان گفتند انسان در ادراك اشياء تحت تاثير حالات درونى و شرائط خاص بيرونى هر چيز را يك جور مى‏بيند، گاهى دو نفر يك چيز را در دو حالت مختلف و يا از دو زاويه مختلف مى‏نگرند و هر كدام او را به گونه‏اى مى‏نگرند.

يك چيز در چشم يكى زشت است و در چشم ديگرى زيبا، در چشم يكى كوچك است و در چشم ديگرى بزرگ، در چشم يكى، يكى است و در چشم ديگرى دو تا، يك هوا در لامسه يكى گرم است و در لامسه ديگرى سرد، يك طعم براى يكی شيرین است و براى ديگرى تلخ، سوفسطائيان و همچنين شكاكان منكر ارزش واقع نمائى علم شدند.

عقائد سوفطائيان و شكاكان بار ديگر در عصر جديد زنده شد. اكثر فلاسفه اروپا تمايل به شكاكيت دارند. برخى از فلاسفه، مانند سوفسطائيان، واقعيت را از اصل انكار كرده‏اند.

فيلسوف معروفى هست به نام «بركلى‏» كه ضمنا اسقف نيز مى‏باشد، كه به كلى منكر واقعيت‏خارجى است. ادله‏اى كه بر مدعاى خويش اقامه كرده است آن چنان مغالطه آميز است كه برخى مدعى شده‏اند هنوز احدى پيدا نشده كه بتواند دليلهاى او را رد كند با اينكه همه مى‏دانند مغالطه است.

كسانى كه خواسته‏اند پاسخ سوفسطائيان قديم از قبيل پروتاگوراس و يا سوفسطائيان و ايده آليستهاى جديد از قبيل بركلى را بدهند از راهى وارد نشده‏اند كه بتوانند رفع شبه نمايند.

از نظر فلاسفه اسلامى راه حل اساسى اين شبهه آن است كه ما به حقيقت وجود ذهنى پى ببريم، تنها در اين صورت است كه معما حل مى‏گردد.

حكماى اسلامى در مورد وجود ذهنى اول به تعريف مى‏پردازند و مدعى مى‏گردند كه علم و ادراك عبارت است از نوعى وجود براى ادراك شده در ادراك كننده، آنگاه به ذكر پاره‏اى براهين مى‏پردازند براى اثبات اين مدعا، و سپس ايرادها و اشكالهاى وجود ذهنى را نقل و رد مى‏كند. اين بحث به اين صورت در اوايل دوره اسلامى وجود نداشته است، و به طريق اولى در دوره يونانى وجود نداشته است بنابر اين ما تحقيق كرده‏ايم ظاهرا اولين بار وسيله خواجه نصير الدين طوسى بحثى به اين نام وارد كتب فلسفه و كلام شد و سپس جاى شايسته خويش را در كتب فلسفه و كلام باز يافت بطورى كه در كتب متاخرين مانند صدر المتالهين و حاج ملا هادى سبزوارى جاى مهمى دارد.

فارابى و بو على، حتى شيخ اشراق و پيروان آنها، بابى به نام «وجود ذهنى‏» در كتب خويش باز نكرده‏اند و حتى به اين كلمه تفوه نكرده‏اند. اصطلاح وجود ذهنى بعد از دوره بو على پديد آمده است.

البته آنچه از كلماتى كه فارابى و بو على به مناسبت‏هاى ديگر طرح كرده‏اند بر مى‏آيد اين است كه عقيده آنها نيز اين بوده است كه ادراك عبارت است از تمثيل حقيقت ادراك شده در ادراك كننده، ولى آنها نه بر اين مدعا اقامه برهان كرده اند و نه آن را به عنوان يك مساله مستقل از مسائل وجود و يك تقسيم مستقل از تقسيمات وجود تقلى كرده‏اند.

# درس هشتم : حادث و قديم

از جمله مباحث فلسفى كه از دير زمان جلب توجه كرده است مساله حادث و قديم است.

حادث در عرف و لغت به معنى «نو» و قديم به معنى «كهنه‏» است. ولى حادث و قديم در اصطلاح فلسفه و كلام با آنچه در عرف عام وجود دارد فرق دارد. فلاسفه هم كه درباره حادث و قديم بحث مى‏كنند مى‏خواهند ببينند كه چه چيز نو و چه چيز كهنه است، اما مقصود فلاسفه از حادث بودن و نو بودن يك چيز آن است كه آن چيز پيش از آنكه بوده شده است نابود بوده است، يعنى اول نبوده و بعد بود شده است، مقصودشان از قديم بودن و كهنه بودن اين است كه آن چيز هميشه بوده است و هيچگاه نبوده است كه نبوده.

پس اگر ما درختى را فرض كنيم كه ميلياردها سال عمر كرده باشد آن درخت در عرف عام كهن و بسيار كهن است. اما در اصطلاح فلسفه و كلام، حادث و نو است. زيرا همان درخت قبل از آن ميلياردها سال نبوده است.

فلاسفه، حدوث را به «مسبوق بودن هستى شى‏ء به نيستى خودش‏» و قدم را به «مسبوق نبودن هستى شى‏ء به نيستى خودش‏» تعريف مى‏كنند. پس حادث عبارت است از چيزى كه نيستيش بر هستيش تقدم داشته باشد و قديم عبارت است از موجودى كه نيستى مقدم بر هستى براى او فرض نمى‏شود.

بحث‏حادث و قديم اين است كه آيا همه چيز در عالم حادث است و هيچ چيز قديم نيست. يعنى هر چه را در نظر بگيريم قبلا نبوده و بعد هست‏شده است، يا همه چيز قديم است و هيچ چيز حادث نيست، يعنى همه چيز هميشه بوده است، يا برخى چيزها حادثند و برخى چيزها قديم، يعنى مثلا شكلها، صورتها، ظاهرها حادثند، اما ماده‏ها، موضوعها، ناپيداها قديمند؟ و يا اينكه افراد و اجزاء حادثند اما انواع و كل‏ها قديمند. يا اينكه امور طبيعى و مادى حادثند ولى امور مجرد و ما فوق مادى قديمند، و يا اينكه فقط خدا يعنى خالق كل و علة العلل قديم است و هر چه غير او است‏حادث است. بالاخره جهان حادث است‏يا قديم؟

متكلمين اسلامى، معتقدند كه فقط خداوند قديم است و هر چه غير از خدا است كه به عنوان «جهان‏» يا «ماسوى‏» ناميده مى‏شود، اعم از ماده و صورت، و اعم از افراد و انواع، و اعم از اجزاء و كل‏ها، و اعم از مجرد و مادى همه حادثند، ولى فلاسفه اسلامى معتقدند كه حدوث از مختصات عالم طبيعت است، عوالم ما فوق طبيعت، مجرد، و قديمند. در عالم طبيعت نيز اصول و كليات قديمند، فروع و جزئيات حادثند. عليهذا جهان از نظر فروع و جزئيات حادث است اما از نظر اصول و كليات، قديم است.

بحث در حدوث و قدم جهان تشاجر سختى ميان فلاسفه و متكلمين بر انگيخته است. غزالى كه در بيشتر مباحث مذاق عرفان و تصوف دارد و در كمترين آنها مذاق كلامى دارد، بو على سينا را به سبب چند مساله كه يكى از آنها قدم عالم است تكفير مى‏كند. غزالى كتاب معروفى دارد به نام «تهافت الفلاسفه‏» در اين كتاب بيست مساله را بر فلاسفه مورد ايراد قرار داده است و به عقيده خود تناقض گوئيهاى فلاسفه را آشكار كرده است. ابن رشد اندلسى به غزالى پاسخ گفته است و نام كتاب خويش را «تهافت التهافت‏» گذاشته است.

متكلمين مى‏گويند اگر چيزى حادث نباشد و قديم باشد، يعنى هميشه بوده و هيچگاه نبوده كه نبوده است، آن چيز به هيچوجه نيازمند به خالق و علت نيست. پس اگر فرض كنيم كه غير از ذات حق اشياء ديگر هم وجود دارند كه قديمند طبعا آنها بى نياز از خالق مى‏باشند پس در حقيقت آنها هم مانند خداوند واجب الوجود بالذاتند، ولى براهينى كه حكم مى‏كند كه واجب الوجود بالذات واحد است اجازه نمى‏دهد كه ما به بيش از يك واجب الوجود قائل شويم، پس بيش از يك قديم وجود ندارد و هر چه غير از او است‏حادث است.

پس جهان، اعم از مجرد و مادى و اعم از اصول و فروع، و اعم از انواع و افراد، و اعم از كل و اجزاء و اعم از ماده و صورت، و اعم از پيدا و نا پيدا حادث است.

فلاسفه به متكلمين پاسخ محكم داده‏اند، گفته‏اند كه همه اشتباه شما در يك مطلب است و آن اين است كه پنداشته‏ايد اگر چيزى وجود ازلى و دائم و مستمر داشته باشد حتما بى نياز از علت است، و حال آنكه مطلب اين چنين نيست. نيازمندى و بى نيازى يك شى‏ء نسبت به علت به ذات شى‏ء مربوط است كه واجب الوجود باشد يا ممكن الوجود، (١) و ربطى به حدوث و قدم او ندارد. مثلا شعاع خورشيد از خورشيد است، اين شعاع نمى‏تواند مستقل از خورشيد وجود داشته باشد، وجودش وابسته به وجود خورشيد و فائض از او و ناشى از او است، خواه آنكه فرض كنيم زمانى بوده كه اين شعاع نبوده است و خواه آنكه فرض كنيم كه هميشه خورشيد بوده و هميشه هم تشعشع داشته است. اگر فرض كنيم كه شعاع خورشيد ازلا و ابدا با خورشيد بوده است لازم نمى‏آيد كه شعاع بى نياز از خورشيد باشد.

فلاسفه مدعى هستند كه نسبت جهان به خداوند نسبت‏شعاع به خورشيد است، با اين تفاوت كه خورشيد به خود و كار خود آگاه نيست و كار خود را از روى اراده انجام نمى‏دهد ولى خداوند به ذات خود و به كار خود آگاه است.

در متون اصلى اسلامى گاهى به چنين تعبيراتى بر مى‏خوريم كه جهان نسبت به خداوند به شعاع خورشيد تشبيه شده است، آيه كريمه قرآن مى‏فرمايد :

(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (٢) مفسران در تفسير آن گفته‏اند يعنى خداوند نور دهنده آسمان‏ها و زمين است، به عبارت ديگر وجود آسمان و زمين شعاعى است الهى.

فلاسفه، هيچ دليلى از خود عالم بر قديم بودن عالم ندارند، اينها از آن جهت اين مدعا را دنبال مى‏كنند كه مى‏گويند خداوند فياض على الاطلاق است و قديم الاحسان است، امكان ندارد كه فيض و احسان او را محدود و منطقع فرض نمائيم. به عبارت ديگر : فلاسفه الهى با نوعى «برهان لمى‏» يعنى با مقدمه قرار دادن وجود و صفات خدا به قدم عالم رسيده‏اند. معمولا منكران خدا قدم عالم را عنوان مى‏كنند، فلاسفه الهى مى‏گويند همان چيزى كه شما آن را دليل نفى خدا مى‏گيريد، از نظر ما لازمه وجود خداوند است، به علاوه از نظر شما قدم عالم يك فرضيه است و از نظر ما يك مطلب مبرهن.

## متغير و ثابت

يكى ديگر از مباحث فلسفى بحث متغير و ثابت است كه با بحث‏حادث و قديم قريب الافق است. تغيير يعنى دگرگونى، و ثبات يعنى يك نواختى.

بدون شك، ما دائما شاهد تغييرات و دگرگونيها در جهان مى‏باشيم، خود ما كه به دنيا آمده‏ايم دائما از حالى به حالى منتقل شده و دوره‏ها طى كرده و خواهيم كرد تا به مرگ ما منتهى شود. همچنين است وضع زمين و درياها، كوهها و درختان و حيوانات و ستارگان و منظومه شمسى و كهكشانها.

آيا اين دگرگونيها ظاهرى است و مربوط به شكل و صورت و اعراض جهان است‏يا عميق و اساسى است و در جهان هيچ امر ثابتى وجود ندارد. به علاوه آيا تغييراتى كه در جهان رخ مى‏دهد دفعى و آنى است‏يا تدريجى و زمانى؟.

اين مساله نيز مساله‏اى كهن است و در يونان باستان نيز مطرح بوده است. ذيمقراطيس (دموكريت، يا دموكريتوس) كه پدر نظريه اتم شناخته مى‏شود و به فيلسوف خندان هم مشهور است مدعى بود كه تغييرات و تحولات همه سطحى است. زيرا اساس هستى طبيعت ذرات اتمى است و آن ذرات ازلا و ابدا در يك حالند و تغيير ناپذيرند. اين تغييراتى كه ما مشاهده مى‏كنيم نظير تغييراتى است كه در يك توده سنگريزه مشاهده كنيم كه گاهى به اين شكل و گاهى به شكل ديگر گرد هم جمع شوند، كه به هر حال در ماهيت و حقيقت آنها تغييرى رخ نمى‏دهد.

اين ديد همان است كه به ديد، «ماشينى‏» معروف است، و اين فلسفه نوعى فلسفه مكانيكى است.

ولى فيلسوف ديگرى هست‏يونانى به نام هرقليطوس (هراكليت‏يا هراكليتوس) كه او بر عكس مدعى است كه هيچ چيزى در دو لحظه به يك حال نيست. اين جمله از او است «نمى‏توان دو بار در يك رودخانه پاى نهاد» زيرا درلحظه دوم نه فرد، همان فرد است و نه رودخانه آن رودخانه است. البته اين فلسفه از آن جهت نقطه مقابل فلسفه ذيمقراتيس قرار گرفته است كه همه چيز را در حال جريان و عدم ثبات مى‏بيند اما از نظر ضد مكانيكى، يعنى از نظر به اصطلاح، ديناميكى بيانى ندارد.

در فلسفه ارسطو در اينكه همه اجزاء طبيعت تغيير مى‏پذيرد بحثى نيست، سخن در اين است كه چه تغييراتى تدريجى و زمانى است و چه تغييراتى دفعى و آنى. تغييرات تدريجى در اين فلسفه به نام حركت ناميده مى‏شود و تغييرات دفعى به نام كون و فساد، يعنى به وجود آمدن دفعى به نام «كون‏» خوانده مى‏شود و فانى شدن دفعى به نام «فساد» و چون از نظر ارسطو و پيروان او تغييرات اساس جهان، مخصوصا تغييراتى كه در جوهر ما رخ مى‏دهد همه دفعى است اين جهان را جهان كون و فساد مى‏خواندند.

آنجا كه تغييرات دفعى است، يعنى صرفا در يك لحظه صورت مى‏گيرد، در غير آن لحظه ثبات بر قرار است، پس اگر تغييرات را دفعى بدانيم نظر به اينكه آن تغييرات در يك «آن‏» صورت مى‏گيرد و در غير آن «آن‏» يعنى در «زمان‏» ثابتند، اين چنين متغيراتى متغير نسبى و ثابت نسبى مى‏باشند. پس اگر تغيير، به نحو حركت باشد تغيير مطلق است و اگر تغيير به نحو كون و فساد و به نحو آنى باشد تغيير، نسبى است.

پس از نظر ارسطوئيان اگر چه شى‏ء ثابت‏يك نواخت مطلق در طبيعت وجود ندارد (بر خلاف نظر ذيمقراطيسيان) بلكه همه چيز متغير است. اما نظر به اينكه عمده در طبيعت جوهرها هستند و جوهرها تغييراتشان دفعى است پس جهان ثبات نسبى و تغيير نسبى دارد و ثبات بيش از تغيير بر جهان حاكم است.

ارسطو و ارسطوئيان چنانكه مى‏دانيم، اشياء را به نحو خاصى دسته‏بندى كرده‏اند و مجموعا اشياء را داخل تحت ده جنس اصلى كه آنها را مقوله مى‏نامند دانسته‏اند و به اين ترتيب : مقوله جوهر، مقوله كم، مقوله كيف، مقوله اين، مقوله وضع، مقوله متى، مقوله اضافه، مقوله جده، مقوله فعل، مقوله انفعال.

به عقيده ارسطوئيان، حركت، تنها در مقوله كم و مقوله كيف و مقوله اين واقع مى‏شود، در ساير مقولات حركت صورت نمى‏گيرد، تغييرات ساير مقولات همه دفعى است و به عبارت ديگر ساير مقولات از ثبات نسبى برخوردارند و سه مقوله‏اى هم كه حركت در آنها وقوع مى‏يابد، نظر به اينكه خود حركت دائم نيست، گاه هست و گاه نيست، بر آن سه مقوله نيز ثبات نسبى حكمفرما است. پس در فلسفه ارسطو ثبات بيش از تغيير و يك نواختى بيش از دگرگونى به چشم مى‏خورد.

بو على سينا معتقد شد كه در مقوله وضع نيز حركت صورت مى‏گيرد، يعنى او ثابت كرد كه برخى حركات، مانند حركت كره بر گرد محور خودش از نوع حركت وضعى است نه از نوع حركت اينى. از اين رو حركات اينى بعد از بو على اختصاص يافت به حركات انتقالى. آنچه بو على كشف كرد و مورد قبول ديگران واقع شد وجود يك حركت ديگر نبود، بلكه توضيح ماهيت‏يك نوع حركت بود كه ديگران آن را از نوع حركت اينى مى‏دانستند و او ثابت كرد كه از نوع حركت وضعى است.

از جمله تحولات اساسى كه در فلسفه اسلامى و بوسيله صدر المتالهين رخ داد، اثبات حركت جوهريه بود. صدر المتالهين ثابت كرد كه حتى بر اصول ارسطوئى ماده و صورت نيز، بايد قبول كنيم كه جواهر عالم در حال حركت دائم و مستمر مى‏باشند، يك لحظه ثبات و همسانى در جواهر عالم وجود ندارد و اعراض (يعنى نه مقوله ديگر) به تبع جوهرها در حركتند. از نظر صدر المتالهين، طبيعت مساوى است با حركت و حركت مساوى است با حدوث و فناء مستمر و دائم و لا ينقطع.

بنا بر اصل حركت جوهريه، چهره جهان ارسطوئى به كلى دگرگون مى‏شود. بنا بر اين اصل، طبيعت و ماده مساوى است با حركت، و زمان عبارت است از اندازه و كشش اين حركت جوهرى، و ثبات مساوى است با ماوراء الطبيعى بودن. آنچه هست‏يا تغيير مطلق است (طبيعت) و يا ثبات مطلق است (ماوراء طبيعت) ثبات طبيعت، ثبات نظم است نه ثبات وجود و هستى يعنى بر جهان نظام مسلم و لا يتغيرى حاكم است ولى محتواى نظام كه در داخل نظام قرار گرفته‏اند متغيرند بلكه عين تغييرند. اين جهان هم هستيش ناشى از ماوراء است و هم نظامش، و اگر حكومت جهان ديگر نمى‏بود اين جهان كه يك پارچه لغزندگى و دگرگونى است رابطه گذشته و آينده‏اش قطع بود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گشت مبدل آب اين جو چند بار  |  | عكس ماه و عكس اختر بر قرار  |

در درس ششم اشاره كرده كه تقسيمات اوليه هستى، يعنى تقسيماتى كه مستقيما تقسيم موجود بما هو موجود است، در حوزه فلسفه اولى است.

اكنون مى‏گوئيم كه بحث ثابت و متغير تا قبل از صدر المتالهين در حوزه طبيعيات شمرده مى‏شد، زيرا هر حكم و هر تقسيمى كه مربوط به جسم بما هو جسم باشد مربوط به طبيعيات است، چنين گفته مى‏شد كه اين جسم است كه يا ثابت است و يا متغير و به تعبير ديگر : يا ساكن است و يا متحرك. و به عبارت ديگر، حركت و سكون از عوارض جسم است. پس بحث ثابت و متغير صرفا بايد در طبيعيات آورده شود.

ارسطو و ابن‏سينا و پيروان آنها مباحث‏حركت و سكون را در طبيعيات آورده‏اند.

ولى پس از كشف اصالت وجود و كشف حركت جوهريه وسيله صدر المتالهين و روشن شدن اينكه طبايع عالم متحرك بما هو متحرك و متغير بما هو متغيرند، يعنى جسم چيزى نيست كه صرفا حركت بر او عارض شده باشد و احيانا حركت از او سلب شود و حالت عدم حركت او را سكون بناميم، بلكه طبايع عالم عين حركت مى‏باشند، نقطه مقابل اين حركت جوهرى «ثبات است نه «سكون‏» سكون در مورد حركتهاى عارضى صادق است كه حالت نبود آن را سكون مى‏خوانيم ولى در مورد حركت ذاتى جوهرى سكون فرض ندارد. نقطه مقابل اين چنين حركت جوهرى كه عين جوهر است، جواهرى هستند كه ثبات عين ذات آنها است، آنها موجوداتى هستند ما فوق مكان و زمان و عارى از قوه و استعداد و ابعاد مكانى و زمانى. عليهذا اين جسم نيست كه يا ثابت است و يا متغير، بلكه موجود بما هو موجود است كه يا عين ثبات است (وجودات ما فوق مادى) و يا عين سيلان و شدن و صيرورت و حدوث استمرارى است (عالم طبيعت). پس وجود و هستى همچنانكه در ذات خود به واجب و ممكن تقسيم مى‏گردد، در ذات خود به ثابت و سيال منقسم مى‏شود.

اين است كه از نظر صدر المتالهين تنها قسمتى از حركات، يعنى حركات عارضى جسم كه نقطه مقابلشان سكون است‏شايسته است كه در طبيعيات ذكر شود و اما ساير حركات و يا همان حركات، نه از آن حيث كه عارض بر جسم طبيعى مى‏باشند، بايد در فلسفه اولى درباره آنها بحث و تحقيق به عمل آيد. صدر المتالهين مباحث‏حركت را در امور عامه اسفار ضمن بحث قوه و فعل آورده است، هر چند حق اين بود كه يك باره فصل مستقلى براى آن قرار مى‏داد.

از نتايج بسيار مهم اين كشف بزرگ - مبنى بر اينكه وجود در ذات خود به ثابت و سيال تقسيم مى‏شود و اينكه وجود ثابت نحوه‏اى از وجود است و وجود سيال نحوه‏اى ديگر از وجود است - اين است كه «شدن‏» و «صيرورت‏» عين مرتبه‏اى از هستى است. هر چند به اعتبارى مى‏توانيم «شدن‏» را تركيب و آميختگى هستى و نيستى بدانيم ولى اين تركيب و آميختگى تركيب حقيقى نيست بلكه نوعى اعتبار و مجاز است (٣) .

حقيقت اين است كه كشف اصالت وجود و اعتباريت ماهيات است كه ما را به درك اين مهم موفق مى‏دارد، يعنى اگر اصالت وجود نبود اولا تصور حركت جوهريه ناممكن بود، و ثانيا اينكه سيلان و شدن و صيرورت عين مرتبه‏اى از وجود است، قابل تصور نبود.

در فلسفه جديد اروپا، حركت از طرق ديگر جاى خود را باز يافت و جمعى از فلاسفه معتقد شدند كه حركت ركن اساسى طبيعت است و بعبارت ديگر، به اعتقاد اينان، طبيعت مساوى است با «شدن‏» اما نظر به اينكه اين انديشه بر پايه اصالت وجود و انقسام ذاتى وجود به ثابت و سيال نبود اين فلاسفه چنين تصور كردند كه «شدن‏» همان جمع ميان نقيضين است كه قدما محال مى‏دانستند و همچنين گمان كردند كه لازمه «شدن‏» بطلان اصل هو هويت است كه قدما آن را مسلم مى‏پنداشتند.

اين فلاسفه گفتند كه اصل حاكم بر انديشه فلسفى قدما «اصل ثبات‏» بوده است و قدما چون موجودات را ثابت مى‏انگاشتند چنين تصور مى‏كردند كه امر اشياء دائر است ميان «بودن‏» و «نبودن‏» عليهذا از اين دو يكى بايد صحيح باشد و بس (اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقيضين)، يعنى همواره يا بودن است و يا نبودن و شق سومى در كار نيست. همچنين چون قدما اشياء را ثابت مى‏انگاشتند چنين تصور مى‏كردند كه هر چيزى همواره خودش خودش است (اصل هو هويت) ولى با كشف اصل حركت و تغيير در طبيعت و اينكه طبيعت دائما در حال «شدن‏» است اين دو اصل بى‏اعتبار است، زيرا «شدن‏» جمع ميان بودن و نبودن است و آنجا كه شى‏ء هم بودن است و هم نبودن، «شدن‏» تحقق يافته است. شى‏ء در حال شدن هم هست و هم نيست، شى‏ء در حال شدن در هر لحظه خودش غير خودش است، خودش در عين اينكه خودش است‏خودش نيست، خودش از خودش سلب مى‏شود پس اگر اصل حاكم بر اشياء اصل بودن و نبودن بود هم اصل امتناع اجتماع نقيضين صحيح بود و هم اصل هو هويت، ولى چون اصل حاكم، اصل شدن است هيچكدام از اين دو اصل صحيح نيست. بعبارت ديگر اصل امتناع اجتماع نقيضين و اصل هو هويت كه بر انديشه قدما حكومت بى رقيبى داشته است ناشى از اصل ديگرى بوده است كه آن نيز بدون چون و چرا بر انديشه قدما حكمرانى مى‏كرده است و آن اصل ثبات است، با كشف بطلان اصل ثبات وسيله علوم طبيعى قهرا آن دو اصل نيز بى اعتبار است. آنچه گفتيم تصورى بسيارى از فلاسفه جديد - از هگل تا عصر حاضر - است.

ولى ما مى‏بينيم كه صدر المتالهين از راه ديگر به بطلان اصل ثبات مى‏رسد، و حركتى كه او كشف مى‏كند به معنى اين است كه طبيعت مساوى است با عدم ثبات و ثبات مساوى است با تجرد. و در عين حال او هرگز مانند فلاسفه جديد نتيجه‏گيرى نمى‏كند و نمى‏گويد چون طبيعت مساوى است با «شدن‏» و به تعبير خود او مساوى است با سيلان و صيرورت پس اصل امتناع جمع و رفع نقيضين باطل است. او در عين حال كه «شدن‏» را نوعى جمع وجود و عدم مى‏داند آن را جمع نقيضين نمى‏شمارد چرا؟ علت مطلب اين است كه او اصل مهم‏ترى را كشف كرده است و آن اينكه وجود و هستى در ذات خود تقسيم مى‏شود به ثابت و سيال. وجود ثابت مرتبه‏اى از هستى است، نه تركيبى از هستى و غير هستى، و وجود سيال نيز مرتبه‏اى ديگر از هستى است نه تركيبى از هستى و غير هستى. تركيب «شدن‏» از هستى و نيستى جمع ميان دو نقيض نيست، همچنانكه انسلاب شى‏ء از نفس خود نيز نيست.

اشتباه فلاسفه جديد ناشى از دو جهت است، يكى عدم درك انقسام هستى به ثابت و سيال و ديگر اينكه تصور آنان درباره اصل تناقض و اصل تضاد نارسا بوده است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- حكماء اين مطلب را با اين تعبير بيان مى‏كنند : «مناط احتياج شى‏ء به علت، امكان است نه حدوث‏» براى تفصيل اين مطلب رجوع شود به كتاب «علل گرايش به ماديگرى‏» از مرتضى مطهرى.

٢- سوره نور، آيه ٣٥

٣- رجوع شود به مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامى‏» در كتاب «مقالات فلسفى‏» از مرتضى مطهرى.

# درس نهم : علت و معلول

كهن‏ترين مساله فلسفه، مساله علت و معلول است. در هر سيستم فلسفى نام علت و معلول برده مى‏شود، بر خلاف اصالت وجود يا وجود ذهنى كه در برخى سيستمهاى فلسفى جايگاه بلندى دارد و برخى از سيستمهاى فلسفى ديگر كوچكترين آگاهى از آن ندارند و يا بحث قوه و فعل كه در فلسفه ارسطو نقش مهمى ايفا مى‏كند و يا بحث ثابت و متغير كه در فلسفه صدر المتالهين مقام شايسته‏اى يافته است.

عليت نوعى رابطه است ميان دو شى‏ء كه يكى را علت و ديگرى را معلول مى‏خوانيم، اما عميق‏ترين رابطه‏ها. رابطه علت و معلول اين است كه علت وجود دهنده معلول است. آنچه معلول از علت دريافت مى‏كند تمام هستى و واقعيت‏خويش است، لهذا اگر علت نبود معلول نبود. ما چنين رابطه‏اى در جاى ديگر سراغ نداريم كه اگر يكى از دو طرف رابطه نبود ديگرى هم نبود. عليهذا نياز معلول به علت، شديدترين نيازها است. نياز در اصل هستى. بنا بر اين اگر بخواهيم علت را تعريف كنيم بايد بگوئيم : «آن چيزى كه معلول در كيان و هستى خود به او نيازمند است‏»

از جمله مسائلى كه در باب علت و معلول هست اين است كه هر پديده‏اى معلول است و هر معلولى نيازمند به علت است پس هر پديده‏اى نيازمند به علت است. يعنى اگر چيزى در ذات خود عين هستى نيست و هستى او را عارض شده و پديد آمده است ناچار در اثر دخالت عاملى بوده است كه آن را علت مى‏ناميم، پس هيچ پديده‏اى بدون علت نيست. فرضيه مقابل اين نظريه اين است كه فرض شود، پديده‏اى بدون علت پديد آيد، اين فرضيه به نام صدفه يا «اتفاق‏» ناميده مى‏شود. فلسفه اصل عليت را مى‏پذيرد و به شدت نظريه «صدفه‏» و «اتفاق‏» را رد مى‏كند.

اينكه هر پديده‏اى معلول و نيازمند به علت است مورد اتفاق فلاسفه و متكلمين است ولى متكلمين چنين پديده‏اى را به «حادث‏» تعبير مى‏كنند و فلاسفه به «ممكن‏»، يعنى متكلمين مى‏گويند هر «حادث‏» معلول و نيازمند به علت است و فلاسفه مى‏گويند هر «ممكن‏» معلول و نيازمند به علت است و اين دو تعبير مختلف نتيجه‏هاى مختلف مى‏دهد كه در بحث‏حادث و قديم به آن اشاره كرديم.

مساله ديگر در باب علت و معلول اين است كه هر علتى فقط معلول خاص ايجاد مى‏كند نه هر معلولى را. و هر معلولى تنها از علت‏خاص صادر مى‏شود نه از هر علتى. به عبارت ديگر ميان موجودات جهان وابستگيهاى خاصى هست پس هر چيز منشاء هر چيزى نمى‏تواند بشود و هر چيزى ناشى از هر چيزى نمى‏تواند باشد. ما در تجربيات عادى خود به اين حقيقت جزم داريم كه مثلا غذا خوردن علت‏سير شدن است و آب نوشيدن علت‏سيراب شدن و درس خواندن علت با سواد شدن. لهذا اگر بخواهيم به هر يك از معلولات نامبرده دست بيابيم به علت‏خاص خودش متوسل مى‏شويم. هيچگاه براى سير شدن به آب نوشيدن يا درس خواندن متوسل نمى‏گرديم و براى با سواد شدن غذا خودرن را كافى نمى‏دانيم.

فلسفه ثابت مى‏كند كه در ميان تمام جريانات عالم چنين رابطه مسلمى وجود دارد و اين مطلب را به اين تعبير بيان مى‏كند :

«ميان هر علت با معلول خودش سنخيت و مناسبت‏خاصى حكمفرما است كه ميان يك علت و معلول ديگر نيست‏».

اين اصل مهمترين اصلى است كه به فكر ما انتظام مى‏بخشد و جهان را در انديشه ما، نه به صورت مجموعه‏اى هرج و مرج كه در آن هيچ چيزى شرط هيچ چيزى نيست، بلكه به صورت دستگاهى منظم و مرتب در مى‏آورد كه هر جزء آن جايگاه مخصوص دارد و هيچ جزئى ممكن نيست در جاى جزء ديگر قرار گيرد.

مساله ديگر در باب علت و معلول اين است كه در فلسفه ارسطو علت چهار قسم است : علت فاعلى، علت غائى، علت مادى، علت صورى در مصنوعات بشرى اين چهار علت به خوبى صادق است : مثلا اگر خانه‏اى بسازيم، بنا و عمله علت فاعلى است و سكونت در آن خانه، علت غائى است و مصالح آن خانه علت مادى است و شكل ساختمان كه متناسب با مسكن است نه مثلا با انبار يا حمام يا مسجد علت صورى است.

از نظر ارسطو هر پديده طبيعى، مثلا يك سنگ، يك گياه يك انسان هم عينا داراى چهار علت مزبور هست.

از جمله مسائل علت و معلول اين است كه علت در اصطلاح علماء طبيعى يعنى در اصطلاح طبيعيات با علت در اصطلاح الهيات علماء علم الهى اندكى متفاوت است از نظر علم الهى كه اكنون آن را به نام «فلسفه‏» مى‏خوانيم علت عبارت است از وجود دهنده، يعنى فلاسفه چيزى را علت چيز ديگر مى‏خوانند كه آن چيز وجود دهنده چيز ديگر بوده باشد و گرنه آن را علت نمى‏خوانند و احيانا آن را «معد» مى‏خوانند ولى علماء علوم طبيعى حتى در موردى كه رابطه ميان دو چيز صرفا رابطه تحريك و تحرك است كلمه علت اطلاق مى‏كنند. عليهذا در اصطلاح علماء طبيعى بنا علت‏خانه است زيرا بنا به وسيله يك سلسله نقل و انتقالها بالاخره منشا ساختن يك خانه شده ولى علماء علم الهى هرگز بنا را علت‏خانه نمى‏خوانند زيرا بنا به وجود آورنده خانه نيست، بلكه مصالح خانه قبلا وجود داشته است و كار بنا فقط اين بوده كه به آنها سازمان داده است. همچنين پدر و مادر نسبت به فرزند بر حسب اصطلاح علماء علوم طبيعى علت‏شمرده مى‏شوند ولى بر حسب اصطلاح فلسفه آنها «مقدمه‏» «معد» و «مجرا» ناميده مى‏شود، علت‏شمرده نمى‏شوند.

مساله ديگر در باب علت و معلول اين است كه سلسله علل (البته علل به اصطلاح فلاسفه نه علل به اصطلاح علماى طبيعى، يعنى علل وجود نه علل حركت) متناهى است و محال است نامتناهى باشد يعنى اگر وجود يك شى‏ء صادر از علتى و قائم به علتى باشد و وجود آن علت نيز قائم به علت ديگر، و وجود آن علت نيز قائم به علت ديگر باشد ممكن است هزارها و ميليونها و يا ميلياردها علت و معلول به اين ترتيب هر كدام صادر از ديگرى باشد و بالا برود، ولى در نهايت امر به علتى منتهى مى‏گردد كه آن علت قائم بالذات است و قائم به علتى ديگر نيست زيرا تسلسل علل غير متناهيه محال است. فلاسفه براهين زيادى اقامه مى‏كنند بر امتناع تسلسل علل غير متناهيه، و اين تعبير را مخفف مى‏كنند و مى‏گويند : تسلسل علل محال است. و غالبا تعبير را از اين هم مخفف‏تر مى‏كنند و مى‏گويند تسلسل محال است و البته مقصود اين است كه تسلسل علل غير متناهيه محال است.

كلمه تسلسل از ماده «سلسله‏» است كه به معنى زنجير است، پس تسلسل يعنى زنجيره شدن علل غير متناهيه. فلاسفه نظام و ترتيب علل و معلولات را به حلقات زنجير كه به ترتيب شت‏سر يكديگر قرار گرفته‏اند، تشبيه كرده‏اند.

# درس دهم : وجوب و امكان و امتناع

يكى ديگر از مسائل مهم فلسفه بحث وجوب و امكان و امتناع است. كه به نام «مواد ثلاثه‏» معروف است.

منطقيين مى‏گويند اگر محمولى را به موضوعى نسبت دهيم مثلا بگوئيم «الف، ب است‏» رابطه ب با الف يكى از كيفيتهاى سه گانه را خواهد داشت، يا اين رابطه، رابطه ضرورى ست‏يعنى حتمى و اجتناب ناپذير و غير قابل تخلف است، و به عبارت ديگر عقل ابا دارد كه خلاف آن را قبول كند، يا بر عكس، يعنى رابطه، رابطه امتناعى است، يعنى محال است كه محمول عارض موضوع گردد، و به عبارت ديگر عقل از قبول خود آن ابا دارد. و يا اين رابطه به گونه‏اى است كه مى‏شود مثبت باشد و مى‏شود منفى باشد يعنى هم قابل اثبات است و هم قابل نفى، و به عبارت ديگر عقل نه از قبول خود آن ابا دارد و نه از قبول خلافش.

مثلا اگر رابطه عدد چهار را با جفت بودن در نظر بگيريم، اين رابطه ضرورى و حتمى است، عقل از قبول خلاف آن ابا دارد. عقل مى‏گويد عدد چهار جفت است بالضرورة و بالوجوب، پس آنچه بر اين رابطه حاكم است وجوب و ضرورى است.

ولى اگر بگوئيم عدد پنج جفت است، رابطه، رابطه امتناعى است. يعنى عدد پنج از جفت بودن امتناع دارد و عقل ما هم كه اين معنى را درك مى‏كند از قبول آن ابا دارد، پس رابطه حاكم ميان عدد پنج و جفت بودن امتناع و استحاله است.

اما اگر بگوئيم امروز هوا آفتابى است رابطه، يك رابطه امكانى است، يعنى طبيعت روز نه اقتضا دارد كه حتما آفتابى باشد و نه اقتضا دارد كه حتما ابرى باشد، بر حسب طبيعت روز هر دو طرف ممكن است، در اينجا رابطه ميان روز و آفتابى بودن رابطه امكانى است.

پس رابطه ميان هر موضوعى با هر محمولى كه در نظر بگيريم، در حاق واقع از يكى از اين سه كيفيت كه احيانا آنها را به ملاحظه خاصى «ماده‏» نيز مى‏نامند خالى نيست. آنچه ما اينجا گفتيم سخن منطقيين بود.

فلاسفه كه بحث‏شان درباره وجود است، مى‏گويند هر «معنى‏» و «مفهوم‏» را كه در نظر بگيرى و موضوع قرار دهيم و «وجود» را به عنوان محمول به آن نسبت دهيم از يكى از سه قسم خارج نيست‏يا رابطه وجود با آن مفهوم و معنى وجوبى است‏يعنى ضرورتا و وجوبا آن چيز وجود دارد، ما آن را واجب الوجود مى‏ناميم.

بحث‏خدا در فلسفه تحت عنوان بحث اثبات واجب الوجود ذكر مى‏شود. براهين فلسفى حكم مى‏كند كه موجودى كه نيستى بر او محال است و هستى براى او ضرورى است وجود دارد.

و اگر رابطه وجود با او منفى و متناعى است‏يعنى محال است كه موجود باشد بلكه ضرورتا و وجوبا بايد نباشد آن چيز را ممتنع الوجود مى‏ناميم. مثل جسمى كه در آن واحد هم كروى باشد و هم مكعب.

و اما گر رابطه وجود با آن معنى رابطه امكانى است. يعنى آ نمعنى، ذاتى است كه نه از وجود ابا داد و نه از عدم، ما آن چيز را ممكن الوجود مى‏ناميم. همه اشياء عالم مانند انسان و حيوان و درخت و آب و ... كه بحكم يك سلسله علل پديد مى‏آيند و سپس معدون مى‏گردند، ممكن الوجودند.

مساله ديگر دربار وجوب و امكان اين است كه هر ممكن الوجود بالذات، به وسيله علتش واجب الوجود مى‏شود، اما واجب الوجود بالغير نه بالذات. يعنى هر ممكن الوجود اگر مجموع علل و شرائطش موجود شود حتما موجود مى‏شود و واجب الوجود بالغير مى‏گردد. و اگر موجود نگردد - حتى اگر يكى از شرائط و يكى از اجزاء علتش مفقود باشد، ممتنع الوجود بالغير مى‏گردد.

از اين رو فلاسفه مى‏گويند : «الشى‏ء ما لم يجب لم يوجد» يعنى هر چيزى تا وجودش به مرحله وجوب و ضرورت نرسد موجود نمى‏گردد.

پس هر چيزى كه موجود شده و مى‏شود به حكم ضرورت و وجوب و در يك نظام قطعى و تخلف ناپذير موجود مى‏گردد. پس نظام حاكم بر جهان و اشياء يك نظام ضرورى و وجوبى و قطعى و تخلف ناپذير است و به اصطلاح فلاسفه امروز نظام حاكم بر جهان يك نظام جبرى است. (١)

در بحث علت و معلول گفتيم كه اصل سنخيت ميان علت و معلول به فكر ما انتظام خاص مى‏بخشد و يك پيوستگى خاصى ميان اصلها و فرعها، ميان علتها و معلولها در ذهن ما مجسم مى‏كند.

اكنون مى‏گوئيم اين اصل كه هر ممكن الوجود از علت‏خود ضرورت كسب مى‏كند كه از جهتى مربوط است به علت و معلول و از جهتى مربوط است به ضرورت امكان، به نظام فكرى ما در باره جهان رنگ خاص مى‏دهد و آن اينكه اين نظام يك نظام ضرورى و حتمى و تخلف ناپذير است. فلسفه اين مطلب را با عبارت كوتاه «اصل ضرورت علت و معلولى‏» بيان مى‏كند.

اگر ما اصل عليت غائى را در طبيعت بپذيريم، يعنى بپذيريم كه طبيعت در سير و ركت‏خود غاياتى را جستجو مى‏كند و همه غايات هم به يك غايت اصلى كه غاية الغايات است منتهى مى‏گردد، باز نظام حاكم بر جهان رنگ تازه ديگرى پيدا مى‏كند. ما در اينجا وارد بحث غايات كه فوق العاده جالب و مهم است نمى‏شويم و به دروس اختصاصى فلسفى واگذار مى‏كنيم.

بحث ما در باره كليات فلسفه در اينجا به پايان مى‏رسد، ولى باز هم مسائلى هست كه لازم است اجمالا با كلياتى از آنها آشنا شويم، مانند وحدت و كثرت، قوه و فعل، جوهر و عرض، مجرد و مادى و غيره، اميدوارم در آينده فرصتى بيابيم كه درباره اينها نيز بحث كنيم.

فهرست مطالب

[درس اول : مقصود از علوم اسلامى چيست؟ 2](#_Toc504649195)

[درس دوم : علم منطق 8](#_Toc504649196)

[تعريف منطق 9](#_Toc504649197)

[فائده منطق 10](#_Toc504649198)

[خطاى ذهن 12](#_Toc504649199)

[درس سوم : موضوع منطق 14](#_Toc504649200)

[درس چهارم : تصور و تصديق 18](#_Toc504649201)

[علم و ادراك 19](#_Toc504649202)

[ضرورى و نظرى 21](#_Toc504649203)

[درس پنجم : كلى و جزئى 23](#_Toc504649204)

[نسب اربعه 24](#_Toc504649205)

[كليات خمس 27](#_Toc504649206)

[درس ششم : حدود و تعريفات 30](#_Toc504649207)

[سؤالها 31](#_Toc504649208)

[حد و رسم 33](#_Toc504649209)

[درس هفتم : بخش تصديقات - قضايا 35](#_Toc504649210)

[تعريف. تقسيم. احكام 35](#_Toc504649211)

[درس هشتم : تقسيمات قضايا 39](#_Toc504649212)

[حمليه و شرطيه 39](#_Toc504649213)

[موجبه و سالبه 43](#_Toc504649214)

[قضيه محصوره و غير محصوره 44](#_Toc504649215)

[درس نهم : احكام قضايا 48](#_Toc504649216)

[درس دهم : تناقض - عكس 52](#_Toc504649217)

[اصل تناقض 54](#_Toc504649218)

[عكس 57](#_Toc504649219)

[درس يازدهم : قياس 60](#_Toc504649220)

[قياس چيست؟ 61](#_Toc504649221)

[درس دوازدهم : اقسام قياس 65](#_Toc504649222)

[قياس استثنائى 67](#_Toc504649223)

[قياس اقترانى 68](#_Toc504649224)

[شكل اول 69](#_Toc504649225)

[شكل دوم 70](#_Toc504649226)

[شكل سوم و شكل چهارم 71](#_Toc504649227)

[درس سيزدهم : ارزش قياس 74](#_Toc504649228)

[تعريف فكر 77](#_Toc504649229)

[درس چهاردهم : ارزش قياس 85](#_Toc504649230)

[مفيد يا غير مفيد بودن منطق 85](#_Toc504649231)

[درس پانزدهم : ارزش قياس 92](#_Toc504649232)

[درس شانزدهم : صناعات خمس 100](#_Toc504649233)

[فلسفه 107](#_Toc504649234)

[درس اول : فلسفه چيست؟ 107](#_Toc504649235)

[تعريف لفظى و تعريف معنوى 107](#_Toc504649236)

[لغت فلسفه 110](#_Toc504649237)

[فلسفه حقيقى يا علم اعلا 113](#_Toc504649238)

[درس دوم : فلسفه چيست؟ 118](#_Toc504649239)

[ما بعد الطبيعه، متافيزيك 118](#_Toc504649240)

[فلسفه در عصر جديد 120](#_Toc504649241)

[جدا شدن علوم از فلسفه 124](#_Toc504649242)

[درس سوم : فلسفه اشراق و فلسفه مشاء 126](#_Toc504649243)

[درس چهارم : روشهاى فكرى اسلامى 135](#_Toc504649244)

[درس پنجم : حكمت متعاليه 141](#_Toc504649245)

[نظرى كلى به فلسفه‏ها و حكمت‏ها 143](#_Toc504649246)

[درس ششم : مسائل فلسفه 147](#_Toc504649247)

[وجود و ماهيت 150](#_Toc504649248)

[درس هفتم : عينى و ذهنى 152](#_Toc504649249)

[حقيقت و خطا 154](#_Toc504649250)

[درس هشتم : حادث و قديم 158](#_Toc504649251)

[متغير و ثابت 162](#_Toc504649252)

[درس نهم : علت و معلول 170](#_Toc504649253)

[درس دهم : وجوب و امكان و امتناع 174](#_Toc504649254)

[فهرست مطالب 178](#_Toc504649255)