



تاریخچه مقاله
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۹

فصلنامه علمی پژوهشی آفاق حکمت

سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۴، ص ۲۷ تا ۴۳



بررسی منطقی-فلسفی جایگاه برهان، در منطق مبتنی بر علیت

احمدفرحانی ^{id} مدیر مؤسسه آموزش عالی امیرالمؤمنین (ع) و استاد سطوح عالی حوزه ی علمیّه قم
احمدرضا ساعدی بیدگلی ^{id} دانشجوی دکتری دانشگاه شهید مطهری (ره)
ایمیل نویسنده ی مسئول: arbabhoseyn0@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

تعریف برهان یعنی "قیاس مؤتلف یقینی" بیانگر این امر مهم است که راز رفعت و عظمت این صناعت در دانش منطق را باید از سویی در رابطه غرض آن با غرض تدوین منطق و از سوی دیگر در راز صدق وصول به غرض صناعت برهان در صورت رعایت قوانین مندرج در آن جستجو کرد. در این نوشتار با روش تحلیلی-استدلالی این نتیجه به دست می آید که اولاً دانش "منطق" با غرض تجميع قواعد عاصم ذهن از خطا در تفکر تدوین شد و صناعت "برهان" با غرض تجميع قواعد روش کسب علم ممتنع الخطأ در این دانش جای گرفت، و ثانیاً از آنجا که کسب "یقین" در گرو دواصل "تفکر بر مدار واقع" و "استعمال عنصر ضرورت در تفکر" است و قانون علیت تنها قانون تأمین کننده این دو اصل است، بلندمرتبه گی "برهان" به ابتناء آن بر قانون "علیت" باز می گردد.

کلید واژه: منطق، برهان، علیت، تفکر، یقین

مقدمه

گرچه تاریخ تفکر بشر به آغاز آفرینش انسان باز می‌گردد و اندیشه‌های بشری مربوط به شناخت هستی و آغاز و انجام آن در آغاز با اعتقادات مذهبی توأم بوده است، غلبه سوفسطاییان در یونان باستان که به علت انکار حقیقت ورای ذهن امکان شناخت یقینی را منکر شدند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۱: ۳۰)، سبب شد که پس از مقابله سقراط و افلاطون، تدوین دانش منطق برای جلوگیری از خطای عقل در استدلال‌اتش به عنوان یکی از اقدامات برای مقابله با این جریان صورت گیرد (مطهری، ۱۳۸۹، ۵: ۱۶۳)، لذا اگر چنین امری ممکن باشد، همه مباحث منطق باید در این جهت باشد. بنا بر این، مسائلی که با این غایت ارتباط ندارند، حشو و زائدند و نمی‌توان آن را مسأله علم منطق دانست.

برهان و علیت

از آنجا که فهم جایگاه برهان در منطق بر اساس ابتناء آن بر علیت، بر تصور دو مفهوم "برهان" و "علیت" متوقف است، ابتدا به توضیح معنای این دو اصطلاح می‌پردازیم:

۱.۱. برهان

در میان پژوهشگران، اعتقاد به اشتغال برهان بر قیاس، استقراء و تمثیل (گرامی، ۱۳۶۳: ۱۶۱) و تعریف برهان به قیاسی که نتیجه اش یقینی است (همان) رواج یافته است، اما حقیقت این است که برهان عبارت است از قیاس مؤتلف یقینی (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۳: ۷۸)، و یقین عبارت است از علم به "این است" و علم بالفعل یا بالقوه قریب به فعل به "ممکن نیست چنین نباشد" (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۳: ۳۹۶). توضیح این تعریف مشتمل بر چند مطلب است:

الف: علومی که ما اکتساب می‌کنیم، گاهی تصویری و گاهی تصدیقی اند، اما وقتی از "یقین" نامی به میان می‌آید، معلوم می‌شود که دیگر با تصورات کاری نداریم، زیرا وقتی می‌گوییم "یقین"، یعنی آنچه که در مقابلش ظن را می‌توانیم تصور کنیم، زیرا متعلق ظن و یقین، تصدیق و اکتشاف است، در حالی که در تصور، حکم و اکتشاف نیست (مظفر، ۱۳۶۶، ۱: ۱۷) و بنا بر این، یقین و ظن در حوزه تصورات معنایی ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۳: ۷۸).

ب: تصدیقات گاهی یقینی و گاهی غیر یقینی اند، یعنی تصدیق، گاهی جزم به این است که "الف ب است"، گاهی علاوه بر جزم به اینکه "الف ب است"، جزم به ما می‌دهد که "امکان ندارد که الف ب نباشد". بنا بر اعتقاد محققین از منطقین، یقینی که ما در منطق نیاز داریم، جزم روان شناختی نیست که حالت یقین اول "این است" است، بلکه علاوه بر آن، جزم دوم "جز این نیست" را نیز باید به ما بدهد (همان).

ج: قید "مؤتلف" در تعریف برهان، بیانگر این است که مراد از یقین در تعریف، وصف مقدمات است، یعنی قیاسی که از مقدمات یقینی تألیف یافته است؛ بنا بر این، اعتقاد برخی مبنی بر وصفیت یقین برای نتیجه، باطل است، زیرا اولاً اگر این گونه بود، کلمه "مؤتلف" زائد بود و می‌گفتیم "قیاس یقینی"؛ ثانیاً یقینی بودن نتیجه به تنهایی تعریف درستی از

برهان به دست نمی‌دهد، زیرا ممکن است یقین به نتیجه، زائیده قیاس نباشد و مثلاً قیاسی از باب تداعی، معنایی را حاصل کند که آن معنا برای ما از جهت دیگری یقینی بوده باشد. در نتیجه، قیاس باید مقدماتش یقینی باشد تا نتیجه از مقدمات یقینی به دست آمده باشد، خواه نتیجه از بیرون قیاس هم یقینی باشد، و خواه نتیجه یقینی نبوده باشد؛ و ثالثاً اگر کسی یقینی بودن را وصف نتیجه بداند، حیث سلوک منطقی را فراموش کرده است، یعنی وقتی می‌گوییم "برهان"، فرض ما این است که واقعاً نتیجه‌ای را که نداریم، به دست می‌آوریم و این تنها در صورتی ممکن است که مقدمات قیاس، یقینی باشد و در نتیجه، هر چه در باب برهان می‌خواهیم بگوییم، در خصوص مقدمات است، زیرا اصلاً نتیجه‌ای دستان نیست (همان: ۷۸-۷۹).

از مطالب فوق معلوم می‌شود که اولاً بنا بر تألیف استدلال از دست کم دو قضیه (مظفر، ۱۳۶۶، ۲: ۲۲۷)، استدلال مباشر از تعریف خارج است (زیرا استدلال مباشر عبارت از کسب معلوم تصدیقی از صرفاً یک مقدمه است (همان: ۱۸۷))، گرچه حصول یقین از آن راه نیز ممکن است؛ ثانیاً بنا بر قیاس بودن برهان، استقراء و تمثیل از دایره تعریف خارج است؛ ثالثاً بنا بر امکان غیر یقینی بودن مقدمات قیاس، قیاسات جدلی، شعری، خطابی و مغالطی از تعریف خارج است؛ رابعاً از آنجا که تصدیقی که حکم به امکان نقیض آن شود ظن است نه یقین و بنا بر این علم نیست (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲)، مراد منطقیین از یقین در این تعریف، تصدیقی است که امتناع نقیض آن تصدیق شود و در نتیجه، تقسیم یقین به بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص و یقین دانستن مطلق اعتقاد جازم (مکارم شیرازی، ۱۳۹۷، ۴۵۳) نادرست است؛ خامساً اگر به جای "قیاس یقینی" در تعریف برهان بگوییم "قیاس مفید یقین"، تعریف درستی ارائه نموده‌ایم (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳).

کتاب "برهان"، جزء چهارم از منطق ارسطو و مهم‌ترین جزء علم منطق به شمار می‌رود، زیرا مشتمل بر خلاصه و شالوده تمامی مسائل دانش منطق است و غرض تألیف و تدوین این کتاب، همان غرض و مقصود منطق است، زیرا علم منطق در بر دارنده قواعد سلوک صحیح اندیشیدن (در تصوّرات و تصدیقات) است و گرچه "برهان" به معنای اصطلاحی مستقیماً مربوط به تصدیقات است، برخی از قواعد باب تصوّرات نیز در این صناعت وجود دارد، زیرا منطقیون، ارتباط وثیق و محکمی بین حد و برهان یافته‌اند و از این رو، این کتاب را "کتاب البرهان والحد" خوانده‌اند (در آینده به تفصیل به شرح مقصود خود خواهیم پرداخت). این صناعت، از پیچیده‌ترین مباحث منطقی است و فهم مباحث آن نسبت به فهم مباحث دیگر، از صعوبت و دشواری بیشتری برخوردار است. کتاب برهان در منطق ارسطو، "آنالیتیک دوم" نامیده شده است و واژه "آنالیتیک" بعداً توسط مترجمین عرب، به "آنالوطیقا" تعریف شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۱: ۳۰). بنا بر مکتوبات مورخان، اسحاق بن حنین (م ۲۹۸ ق.) برای نخستین بار برهان ارسطو را تماماً به زبان سریانی ترجمه نمود و پس از او، ابویشر متی بن یونس (م ۳۲۸ ق.) ترجمه او را تعریف کرد و نخستین شرح عربی برهان ارسطو را نگاشت. البته افراد دیگری همچون ثامسطیوس (۳۲۰-۳۸۸ م.)، اسکندر افرویدیسی، یحیی نحوی (۴۹۰-۵۷۰ م.) و پدرش، فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹ ق.) و کندی نیز شروحاتی بر برهان ارسطو نگاشته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۱: ۱۹-۲۰). با این حال، ابن سینا بیشترین تأثیر را در تبیین، تشریح و تفصیل این صناعت داشته است، چنان‌که کتاب منطق شفاء نیز جامع‌ترین و عمیق‌ترین

کتاب منطقی است که در عالم اسلام به نگارش درآمده است. او این صناعت را در بخش پنجم از منطق خود ذکر نموده است و گرچه بعضی از مباحث او تلخیصی از برهان ارسطو است و مواردی از اقتباس مستقیم او از مطالب ارسطو را به وضوح می‌توان در این مباحث دید، اما بعضی از مطالب دیگر از حیث تنظیم و تدوین فصول تفاوت چشمگیری با مطالب ارسطو دارد، هرچند از حیث مواد و مطالب شباهت‌هایی با منطق او دارد.

او ترجمه عربی برهان ارسطو و شروحاتی که به زبان عربی بر آن نگاشته شده است را در اختیار داشته و علاوه بر استفاده از آن‌ها در تألیف کتاب برهان، از ترجمه‌های عربی شروح یونانی آن نیز بهره‌مند بوده است، اما برخلاف گمان برخی مبنی بر شارح و مفسر برهان بودنش. در عین شارح بودن، ناقد نیز هست و علیرغم مقتبس بودن، مقلد نیست. او در کتاب برهان خود از آنچه معلم اول در این باب بیان کرده بود فراتر رفته است و گرچه شیوه نگارش او در برخی موارد دارای غموض و ابهام است، تمام توان خود را برای رعایت دقت‌های لازم در استعمال اصطلاحات، استعمال کلمات و عبارات روان و ساده، شرح نظریات مهم موجود، جایگذاری هر مسأله در جای خود و اجتناب از تکرار مطالب به کار گرفته است (همان: ۲۰).

۲.۱. علیت

واژه علت در مواردی که به طور مطلق استعمال شود، دارای یکی از دو معنای زیر است:

الف: هر چیزی که در تحقق معلول دخیل است: علت به این معنا، علل اربعه‌ای را که از دوران فلسفه یونان برای وجود شیء ضروری دانسته شده است (علل فاعلی، مادی، صوری و غایی) را در بر می‌گیرد و در نتیجه، تعریف علت به نحوی که مشتمل بر تمامی علل اربعه باشد، عبارت از چیزی است که اشیاء در تحقق خود به آن محتاج‌اند (فخر رازی، بی‌تا، ۱: ۴۵۸).

ب: صرفاً فاعل: مراد از فاعل، همان علت فاعلی است و معنای آن عبارت از شیء موجد شیء دیگر و دهنده وجود معلول است. به عبارت دیگر، علت، آن ذاتی است که مستلزم آن باشد که ذات دیگری برگرفته از وجود بالفعل آن ذات (علت) وجود بالفعل آن ذات (علت) از وجود بالفعل (معلول) برگرفته نباشد. این تعریف در حقیقت جز علت فاعلی را در بر نمی‌گیرد (همان). برخی معتقدند که از آنجا که مراد از علیت به این معنا "علت فاعلی تام الفاعلیه" است، مشتمل بر جمیع اسباب دخیل در فاعلیت فاعل است و در نتیجه، از آنجا که علت غایی و به عبارت دیگر، غایت‌مندی فاعل، فاعلیت فاعل را کامل می‌کند و علتی که غایت‌مند نباشد فاعل نیست، مشتمل بر علت غایی نیز هست (اراکي، ۱۳۹۲ ش: ۲۰).

۲. نسبت اقسام علم با غایت منطق

مشهور منطقیین برای تعیین گستره مسائل منطقی، در ابتدای منطق سه تقسیم برای علم ذکر می‌کنند که هر یک از آن‌ها به نحوی در تحقق این امر مؤثر است:

۱.۲. تقسیم علم به حضوری و حصولی

از آنجا که با هر تعریفی از فکر، اکتساب علم حصولی جدید از علوم سابقه رکن اصلی آن است (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۸، ۲: ۱۶۲) و تلاش منطق بر این است که قواعد وصول به این رکن را بیان کند، علم حضوری چون خطا پذیر نیست، از حوزه مباحث منطقی خارج است، زیرا برخلاف علم حصولی که در آن ماهیت موجود نزد عالم حاصل است، در علم حضوری وجود خارجی معلوم نزد عالم حاضر است (طباطبایی، ۱۴۲۰ق: ۱۷۴) و بنا بر اینکه در علم حضوری، واقعیت عینی معلوم نزد عالم است و جایی برای صورت علمیه نیست، مسأله حکایت، مطابقت و خطا قابل طرح نیست و بنا بر این، علم حضوری عصمت علمی دارد. در مقابل، در محدوده علم حصولی، بروز خطا امکان دارد (فعالی، ۱۳۷۹: ۵۲).

۲.۲. تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق، تحولی در ساختار مباحث منطقی در آثار منطقیین مسلمان پدید آورده است. به جهت تبیین گستره منطق بنا بر غایت ترسیم شده، پس از فارابی معمولاً کتب منطقی فیلسوفان مسلمان با تقسیم علم به تصور و تصدیق آغاز شده است، این تقسیم، مبنای مباحث بعد قرار گرفته است، مباحث منطقی بر آن اساس از هم تفکیک شده اند و تفکیک مباحث معرّف و حجت به این تقسیم باز می گردد. در اینکه مبتکر این تقسیم کیست، اختلاف است. برخی معتقدند که این تقسیم را اولین بار فارابی انجام داده است (مطهری، بی تا: ۳۴)، و برخی با ذکر شواهدی ادعا نموده اند که ارسطو به این امر ملتفت بوده و آن را بیان نموده است (ابوترابی، ۱۳۸۵: ۱۴۲). مطلبی که بیان آن در اینجا لازم است، این است که تقسیم علم به تصور و تصدیق، تقسیمی پیشا منطقی است که محور مباحث منطقی را مشخص نموده، رسالت منطق را در دو ساحت راه های کسب معلوم تصویری و راه های کسب معلوم تصدیقی مندرج می کند.

۳.۲. تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری

گام سوم و سومین تقسیمی که محدوده علم منطق را مشخص می کند، تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری است. "بدیهی" علمی است که برای حصول آن نیازی به تفکر نداریم و "نظری" علمی است که برای به دست آوردنش به تفکر نیاز داریم (جرجانی، ۱۳۵۹: ۱۸) و در نتیجه، این اشکال که چون علم حضوری در تقسیم نیست پس تقسیم حاصر نیست (کاشف الغطاء، ۱۴۱۱ق: ۱، ۳۷)، دفع می شود، زیرا روشن است که مقسم در این تقسیم علم حصولی است. بنا بر این تعریف، بدیهیات از محدوده ضوابط علم منطق خارج می شوند، زیرا اگر تفکر و استدلالی در تحصیل علم بدیهی نیاز نباشد، لاجرم خطایی نیز در وصول به آن متصور نیست، و اگر خطا در یک علم تصور نشود، نیازی به منطق برای عصمت بخشی از خطا نخواهد داشت؛ در نتیجه، تنها گزاره های نظری در محدوده علم منطق باقی می مانند.

با این حال، اگر تعریف فوق صحیح باشد، بدیهی یا نظری بودن علوم بستگی به شخص عالم خواهد داشت، زیرا ملاک بداهت در آن، ملاکی درون ذهنی است و بازگشت آن به عالم است و به عبارت دیگر، این ملاک تابع عالم است

نه خود علم. بنا بر این، اگر علمی نزد یک عالم بدون فکر حاصل شود، برای او بدیهی است و اگر همان علم نزد عالم دیگری نیاز به فکر داشته باشد، نظری محسوب می‌شود؛ در نتیجه، امکان خروج بدیهیات از علم منطق وجود ندارد، زیرا ممکن است آن علم بدیهی، نزد دیگران نظری (محتاج به فکر) باشد، و منطق چاره‌ای ندارد جز اینکه برای آن هم ضوابطی مشخص کند. پس دستیابی بدون استدلال یک عده به یک مسأله، با بداهت و صحت آن ملازمه‌ای ندارد، زیرا ممکن است دیگران برای تحصیل آن به فکر دست بزنند و دچار خطا شوند. با این همه، تأکید منطقیین در طول تاریخ بر این بوده است که هم تصور و هم تصدیق، سنگ بنایی بدیهی و خطاناپذیر دارد (سبحانی، ۱۳۷۹: ۹۴) و بنا بر این، علم حصولی بدیهی نیز از حوزه مباحث منطقی خارج است، زیرا منطق، روش صحیح اندیشه را به ما می‌آموزد و فکر و اندیشه در جایی است که ذهن از معلوم به مجهول می‌رسد، یعنی به طور کلی کاربرد منطق در جایی است که مسأله فکر و سیر ذهنی مطرح باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۱).

۳. نسبت مباحث الفاظ با غایت منطق

اهل منطق در ابتدای ورود به این دانش، مسائلی در خصوص مطلق الفاظ طرح نموده اند، تا آنجا که برخی موضوع منطق را الفاظ از آن حیث که بر معانی دلالت دارند دانسته‌اند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶: ۴۳). اشاره به این نظریه از این جهت دارای اهمیت است که برخی از نحله‌های فکری متأخر معتقدند که تنها روش درست برای تحلیل اندیشه، اتکا به تحلیل زبان است. بنا بر این نظریه، هر تحلیل فلسفی نوعی تحلیل زبان است و تحلیل‌های منطق به زبان فرو کاسته می‌شود (ملکیان، ۱۳۹۰: ۱۶۵). هرچند نظریات قائل به مرتبط بودن مسائل منطق با الفاظ سابقه‌ای دیرینه دارد، برخی منطقی‌پژوهان، متأثر از مبانی نحله‌های فکری مذکور حتی در مورد آن دسته از مکاتب منطقی که منطق را خالی از مباحث مربوط به الفاظ می‌دانند نیز گفته‌اند که در مواردی که مباحث لفظی در منطق مطرح می‌شود، از آن رو است که تأثیری از لفظ و حالات آن در فکر و اندیشه ظاهر می‌شود و چون غرض منطقی حفظ و پاسداشت فکر از خطا و لغزش است باید جانب لفظ تأثیرگذار در فکر را نیز پاس بدارد (همان: ۱۷۶).

با این حال، محققین از منطقیین باورمندان به آن را تحقیر نموده و ضمن تصریح به وجود ضرورت قراردادی برای پرداختن به مباحث الفاظ در منطق به جهت مخاطبه و محاوره و بیان این مطلب که اگر آموزش منطق فقط با توجه به معانی (و بدون لحاظ لفظ) یا انتقال معانی بدون استفاده از آن ممکن باشد از لفظ مستغنی خواهیم بود، روشن می‌کند که کسانی که به چنین باوری در خصوص موضوع منطق دست یافته‌اند، موضوع منطق و جهتی که موضوع منطق به واسطه آن، موضوع منطق شده است را نفهمیده‌اند و پنداشته‌اند که آنچه در ذهن هست موضوع منطق است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱، ۲۲-۲۳). بنا بر این، از آنجا که بین لفظ و معنی ارتباط تنگاتنگی برقرار است و بسیاری از اوقات انتقالات ذهنی با الفاظ ذهنی صورت می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۳ق: ۱، ۲۲)، احکام مطلق الفاظ را بیان کردند تا خطا در لفظ پیش نیاید، اما مباحث الفاظ چنان ارتباطی به غایت منطق ندارد که در زمره مباحث منطق قلمداد شود یا ضرورتی به ذکر آن باشد.

۴. نسبت احکام تصورات با غایت منطق

گفتیم که اولین تقسیم در ابواب منطقی، ناشی از تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق است و مباحث منطقی بر این اساس تقسیم شده است. منطقدانان در قسمت تصورات به مباحثی همچون کلی و جزئی، متواطی و مشکک، نسبت‌های چهارگانه، کلیات خمس و تعریف می‌پردازند. با این حال، اشکالی بنیادین به بیانات منطقیین در این باب وارد است. نتیجه آن اشکال این است که مشهور منطقیین نتوانسته‌اند از عهده ارائه راه حل برای روش کسب معلوم تصویری برآیند.

۱.۴. تقریر اول

منطقیین در ابتدای منطق و پیش از شروع به بحث از مباحث منطقی بیان نموده‌اند که همانگونه که انسان توان فکر دارد (زیرا خداوند به انسان نعمت قوه عاقله را عطا نموده و او فطرتاً موجودی متفکر است، زیرا بسیاری از مجهولات برایش معلوم شده است، بدون آنکه برای او بدیهی بوده باشد)، ممکن است خطا کند. خطای ذهن در فرایند تفکر، یا به علت استفاده از مقدمات نادرست و یا به علت استفاده از شکل نادرست برای استدلال است (مطهری، ۱۳۸۹، ۵: ۴۶)؛ در نتیجه، باید علمی تدوین شود تا قوانین عصمت بخش از خطا در فکر را تبیین کند. به همین دلیل، در مرحله اول منطق به علم حصولی منحصر گردید و در مرحله دوم و با تقسیم علم به تصور و تصدیق، این تقسیم مبدأ تبویب منطق قرار گرفت. سپس با تشریح شؤونات تصور و تصدیق، تبیین کردند که راه نجات ما در تصورات، معرف و در تصدیقات، حجت است.

در بحث از احکام تصورات، پس از ارائه مباحثی همچون تقسیم تصور به کلی و جزئی و بحث از نسبت‌های چهارگانه، از آنجا که حد و رسم باید از ماهیات تشکیل شود، کلیات خمس را بیان نموده، حدود و رسوم را بر آن اساس تقسیم کردند و بیان کردند که بهترین تعریف، تعریف به حد تام است. سپس در بحث از تصدیقات، برای ایجاد تمهیدات لازم جهت تشریح مباحث حجت و از آنجا که متعلق تصدیق، قضیه است و حجت از قضایا تألیف می‌شود، پس از تبیین اجزاء قضیه، انواع قضایا را بررسی نموده، از جهات مختلف و متعددی (همچون صدق، سور و ایجاب و سلب) تقسیماتی برای آن بیان کردند. پس از تبیین احکام تصدیقات، وارد مسأله کیفیت کسب معلوم تصدیقی شدند و توضیح دادند که راه تحصیل معلوم تصدیقی یا استدلال مباشر است یا استدلال غیر مباشر.

قسم دوم را به سه قسم استقراء، تمثیل و قیاس تقسیم نمودند و نشان دادند که استقراء و تمثیل، یا مفید یقین نیست، یا باید بازگشت به قیاس معلل پیدا کند و در نتیجه، تمام استدلال‌های یقینی به قیاس باز می‌گردد (مظفر، ۱۳۶۶، ۳: ۳۵۳) و بر این اساس، به تبیین صور استدلال همت گماشتند. ایشان با تبیین اینکه "شکل" عبارت از اقتران حد وسط با حد اصغر و حد اکبر است (طوسی و حلی، ۱۳۶۳: ۱۰۱) و "شکل اول" عبارت از قیاسی است که حد وسط در آن محمول کبری و موضوع صغری باشد (همان: ۱۰۲)، بیان می‌دارند که شکل اول، برترین شکل در میان اشکال چهارگانه قیاس و برخلاف سایر اشکال، شکل کامل قیاس است، زیرا:

الف: از آنجا که ترتیب موضوع و محمول در نتیجه این شکل از قیاس رعایت شده و حد اصغر هم در صغری و هم در نتیجه، موضوع است و حد اکبر هم در کبری و هم در نتیجه، محمول است و در نتیجه، حد وسط در عین بهره مندی از وساطت طبیعی، وساطت صوری را نیز دارا است، این شکل کاملاً مقتضای طبع و بر هیأت طبیعی است (طوسی، ۱۳۸۰: ۲۲۱).

ب: در این شکل، حد اصغر مصداق حد وسط و حد وسط مشتمل بر حد اصغر است و هر حکمی که برای حد وسط ثابت شده باشد، برای حد اصغر نیز به ثبوت رسیده است و در نتیجه، از آنجا که حد اکبر برای حد وسط ثابت است و حد وسط شامل حد اصغر و متحد با آن است، ضرورتاً به نتیجه نیز علم حاصل می شود و بنا بر این، لزوم نتیجه، بالذات بین (ضروری و آشکار) است و نیاز به استدلال ندارد. بر همین اساس، آن را اول اشکال قرار داده، از طریق آن بر سایر اشکال استدلال می کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۴۱۲).

ج: از آنجا که ایجاب صغری و کلیت کبری دو شرط انتاج شکل اول است (مظفر، ۱۳۶۶، ۲: ۲۴۱)، با شرط اول هشت ضرب و با شرط دوم چهار ضرب دیگر از ضروب آن عقیم است و در نتیجه، صغرای قیاس شکل اول می تواند کلیه یا جزئی و کبری آن می تواند موجب یا سالبه باشد و نتیجه انضمام دو مقدمه موجب کلیه، موجب کلیه، نتیجه انضمام صغرای جزئی و کبری موجب، موجب جزئی، نتیجه انضمام صغرای کلیه و کبری سالبه، سالبه کلیه و نتیجه انضمام صغرای جزئی و کبری سالبه، سالبه جزئی است، این شکل تمامی محصورات چهارگانه را نتیجه می دهد (همان: ۲۴۳)، اما سایر اشکال قیاس اینگونه نیست، زیرا شکل دوم به علت شرط بودن اختلاف مقدمات در ایجاب و سلب در آن (همان: ۲۴۴)، نتیجه موجب ندارد، شکل سوم به علت امکان اعم بودن حد اصغر از حد اکبر (همان: ۲۵۲)، نتیجه کلیه ندارد و به همین علت (همان: ۲۶۰)، شکل چهارم موجب کلیه را نتیجه نمی دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۴۱۳).

بنا بر این، مباحث مربوط به صورت استدلال را بر بداهت شکل اول مبتنی دانستند. سپس با طرح این پرسش که آیا همه مسیری که ترسیم شده است درست است یا خیر، خاطرنشان کردند که حتی با سلوک بر اساس این مسیر، وقتی به خودمان باز می گردیم، متوجه می شویم که مأمون از خطا نیستیم و در نتیجه، روش مادی کسب تصدیقات پس از تبیین روش صوری و تحت عنوان صناعات خمس مطرح شد و روشن شد که در صورت ارائه ماده یقینی و با سلوک بر اساس شروط صوری و مادی، معلوم تصدیقی به دست خواهد آمد. نتیجه این تحلیل آن است که مشهور منطقیین، منطق را در سه باب "احکام تصورات"، "احکام تصدیقات" و "روش کسب تصدیق" تدوین نموده اند، اما روش کسب تصور سالم را بیان نکرده اند.

۲.۴. تقریر دوم

مشهور منطقیین معتقدند که از سویی، فکر مانند حرکت نفس از مشکل به معلومات سابقه است، یعنی وقتی نفس با مشکل مواجه می شود و نوع آن را می شناسد، حرکت نفس از مشکل به سمت معلومات را آغاز می کند، در بین معلومات می گردد و معلومات مناسب و مسانخ را پیدا نموده، مجهول را معلوم می کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۳: ۵۹) و در نتیجه، اگر

تعلیم و تعلیمی داشته باشیم، اما این حرکت (رفتن از مجهول به سمت معلومات و پیدا کردن حد وسط بین معلومات و بعد بازگشت به مجهول) در آن اتفاق نیفتاده باشد، فکر اتفاق نیفتاده است (همان: ۶۰). بنا بر این، ما وقتی می‌خواهیم یک معلوم تصویری را که مجهول تصدیقی است، تصدیق کنیم، باید حد وسطی پیدا کنیم و برای یافتن آن، در اطلاعات خود می‌گردیم و آن حد وسط را می‌یابیم. پس از آن، باید بین حد وسط و نتیجه، رابطه‌ای برقرار شود تا بتوانیم از حد وسط به نتیجه برسیم. برای اینکه سلوک فکری مطابق با واقع باشد، این رابطه باید مطابق با واقع باشد. اگر این رابطه، رابطه‌ای صرفاً ذهنی باشد، ممکن است سیر محقق شود و جزم به نتیجه حاصل شود، اما جهل مرکب باشد؛ پس یک رابطه واقعی بین دو پدیده، زمینه سلوک فکری را از یک شیء به شیء دیگر فراهم می‌کند و در نتیجه، تصدیق نظری مسبوق به علم تصدیقی سابق است (همان: ۶۱). بنا بر این، اگر بخواهیم به یک تصدیق برسیم، حد اقل باید سه معلوم داشته باشیم:

الف: تصور مطلوبی که هنوز آن را تصدیق نکرده‌ایم و به آن شک و جهل تصدیقی داریم، اما علم تصویری داریم.

ب: تصور مقدمات.

ج: تصدیق به مقدمات و چینش آن‌ها، تا به مطلوب برسیم (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۳: ۵۸).

از سوی دیگر، همان‌گونه که اعتقاد برخی مبنی بر اینکه اگر هر موجودی نیازمند علت است پس خدا نیز (اگر موجود باشد) نیازمند علت است، باطل است (مطهری، ۱۳۸۹، ۱: ۵۰۰)، اعتقاد به اینکه اگر قرار باشد هر گزاره و تصدیقی با برهان اثبات شود، یا مستلزم تسلسل است زیرا وقتی این گزاره مبتنی بر برهانی است که آن برهان خودش نیاز به مقدماتی دارد، هر کدام از آن مقدمات هم اثباتشان مبتنی بر برهان دیگر است که آن برهان نیز نیازمند مقدماتی است و هر کدام از آن مقدمات نیز با برهان نیاز به اثبات دارد، براهین تا بی‌نهایت متسلسل می‌شود، یا مستلزم دور است زیرا ما در صدر سلسله به گزاره‌هایی می‌رسیم که آن گزاره‌ها هم نیازمند برهان هستند اما از گزاره دیگری برای اقامه برهان بر آن استفاده می‌کنیم و از آن گزاره هم برای اقامه برهان بر این گزاره استفاده می‌کنیم و چون تسلسل و دور محال است، برهان مخدوش است و ما امکان اقامه برهان بر هیچ گزاره‌ای را نداریم نیز باطل است، زیرا هر دو مسلک از یک مقدمه باطل سرچشمه گرفته است و آن این است که اثبات هر تصدیقی، برهانی است.

دلیل بطلان این مقدمه این است که یا هر چیزی مجهول است یا معلوم، و اگر معلوم باشد، یا معلوم بالذات است یا معلوم بالعرض است. فرض اول باطل است، زیرا خود گزاره "هر چیزی مجهول است" معلوم است و معلوم بالعرض بودن همه معلومات نیز به علت بطلان تسلسل باطل است و در نتیجه، بعضی از معلومات، معلوم بالذات است و به استدلال نیاز ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۱۷-۱۱۸). نتیجه مطالب فوق این است که سیر فکری انسان از جهل تصدیقی آغاز می‌شود و با سیر از معلومات تصدیقی نظری، به تصدیقات بدیهی منتهی می‌شود، اما از آنجا که از سویی، هر تصدیقی پس از تصور موضوع و محمول (علم به موضوع و محمول و ادراک آن‌ها) محقق می‌شود و در نتیجه، تصور مبدأ تصدیق است (همان: ۵۳)، و از سوی دیگر، در تصور نیز باید ابتدا اجزاء حد یا اجزا رسم (اجناس، فصول و یا اعراض خاصه) را تصور کرده باشیم (همان: ۵۸) و تصدیقات یقینی با تصور تام که مشتمل بر حد تام است محقق می‌شود (همان: ۵۳)،

برای داشتن تصدیقات بدیهی و قرار دادن آن به عنوان مبادی سیر از بدیهی به نظری برای کشف مجهول تصدیقی، به شناخت کامل تصویری نیازمندیم و تقدم مباحث مفردات بر مباحث مرکبات، تقدم مباحث قضایا بر مباحث قیاس و تقدم مباحث اصل قیاس به طور مطلق بر مباحث قیاس‌های خاص نیز به همین دلیل بوده است (همان: ۵۴)، اما منطقیین روش کسب معلوم تصویری را تبیین نکرده‌اند.

بنا بر مطالب بیان شده در این بخش، معلومات تصویری بدیهی محتاج به کسب نیستند، اما شناخت معلومات تصویری نظری به کسب و نظر محتاج است، زیرا معنای آن (معلوم تصویری نظری) در ذهن واضح، تحدید شده و متمایز از سایر مفاهیم نیست و در نتیجه، به تعریف نیازمند است و حد و رسم، معرفت‌تصورات در ذهن انسان هستند، اما دستیابی به آن آسان نیست، زیرا اگر چنین بود، آنچه نظری و مجهول فرض شده بود، بدیهی و شناخته شده می‌بود و این خلاف فرض است و در نتیجه، تصور نظری آن است که حد یا رسم آن را ندانیم. بنا بر این، آنچه برای منطقی اهمیت دارد این است که راه تحصیل حد و رسم را بشناسد، در حالی که تمامی آنچه مشهور منطقیین در مباحث معرف بیان نمودند، مباحثی در باب معنای حد و رسم و شروط یا اجزاء آن بوده است و همانگونه که ثروتمند کسی است که راه به دست آوردن مال را بداند و سپس آن را به دست آورد (نه کسی که معنای پول و اجزاء آن را شناخته باشد)، تا زمانی که روش کسب و تحصیل آن را ندانیم، این مباحث به تنهایی کافی نیست و علیرغم اینکه این نکته، اساس مباحث معرف است و بیشترین اهمیت را در آن باب دارد (زیرا فکر همان روش معلوم کردن مجهول است و کار اصلی منطقی، بیان روش تفکر برای کسب معلوم تصویری و تصدیقی نظری است)، مشهور منطقیین از آن غافل بوده‌اند.

۳.۴. پاسخ ناقص

مشهور منطقیین معتقدند که به پرسش فوق ملتفت بوده و به آن پاسخ داده‌اند، اما پاسخ ایشان به اشکال مذکور، خود دارای اشکالاتی است. به اعتقاد مشهور منطقیین، حد تام یا همان ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس)، همان جنس و فصل است. جنس و فصل، علل داخلی شیء هستند که یکی از آن‌ها (جنس) علت مادی و دیگری (فصل) علت صوری است (طباطبایی، ۱۴۲۰ق: ۱۱۱). سپس بنا بر اینکه برهان بر علیت مبتنی است، در مباحث مربوط به مشارکت حد با برهان و بنا بر شرط ذاتیت باب برهان، حد تام (حد باب تصورات) که صرفاً شامل دو علت از علل اربعه بود، توسعه پیدا می‌کند و اعم از علل اربعه می‌شود تا بتوان به شناخت حقیقی شیء نائل شد؛ بنا بر این، حد شیء (حد باب تصدیقات) از جهت ماهیتش با اجزاء قوام آن (و آنچه خارج از آن نیست)، و از جهت وجودش با تمامی علل اربعه تمام می‌شود، تا ماهیت آن، آنگونه که هست تصور شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۳: ۳۰۱) و در نتیجه، به وسیله برهان علل اربعه اشیاء را اکتساب نموده و بر همین اساس، معلوم تصویری را کسب می‌کنیم. بر همین اساس، برخی از منطقیین پاسخ "مطلب ما" و "مطلب لم" را یکی دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۶۳۲). اما این پاسخ کافی نیست، زیرا حد (معرف حقیقت یک شیء) را نمی‌توان به وسیله برهان اکتساب کرد، به این معنا که برای ارتباط دادن حد به محدود، هیچ حد وسطی را در اختیار نداریم تا به واسطه آن، حد را به محدود ارتباط دهیم، زیرا:

الف. حد مرکب از ذاتیات مقوم شیء محدود است و مقومات شیء، ذاتاً به شیء عارض می‌شود و ذاتی شیء تعلیل بردار نیست، زیرا تصور شیء متضمن تصور مقومات آن و تصور ثبوت مقومات برای آن است و در نتیجه، ذاتیات شیء برای آن بین الثبوت است (سبزواری، ۱۳۶۹، ۱: ۲۲۲).

ب. حد یکی از اصولی است که قبل از برهان باید آموخته شود (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۳۷).

ج. اثبات حد بودن چیزی برای چیزی از طریق حد وسط دیگر، مستلزم تکرار در ذاتیات است و از آنجا که فرض تکرار ذاتیات در یک شیء، مستلزم بی‌نیازی شیء مفروض با وجود هر یک از آنها از دیگری است و بی‌نیازی چیزی از چیز دیگر، مستلزم ذاتی نبودن آن چیز برای آن است و در نتیجه، ذاتی مفروض در واقع ذاتی نبوده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ۲: ۶۷۱).

د. لازمه اثبات حد از طریق برهان، وجود حد وسط برای تشکیل قیاس است و اثبات ذاتیت حد وسط برای حد اصغر نیز نیازمند وجود حد وسط است و در نتیجه، لازمه اکتساب حد با برهان، تسلسل است؛ همچنین، اثبات ذاتیت آن چیز برای شیء به توسط حد، مستلزم دور است (سبزواری، ۱۳۶۹، ۱: ۱۸۴).

هـ. ذاتیات (باب ایساغوجی) یک شیء، برای آن شیء بین الثبوت است و اکتساب بین الثبوت با برهان، تحصیل حاصل است (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۶۵۱).

و. در نهایت، اگر حد از حیث حد بودنش (یعنی از این حیث که ادراک تفصیلی محدود است) مطلوب باشد، قبل از برهان معقول است و در نتیجه، اگر به واسطه برهان اثبات شود، مستلزم دور است (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳۶).

۵. نسبت منطق صوری با غایت منطق

علیرغم تأکید منطق‌دانان بر مطالب فوق، گویا در باب قضایا و مباحث حجت، غایت منطق تحصیل نشده است، زیرا حتی بدیهی‌الانتاج بودن شکل اول قیاس و بدیهی‌الانتاج شدن اشکال دیگر در صورت بازگشت به شکل اول، بر فرض تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری و امکان بازگشت نظری به بدیهی است، در صورتی که خطاناپذیری بدیهیات معلوم نیست. به عبارت دیگر، چون خطا به معنای عدم مطابقت ادراک با واقع است (مطهری، ۱۳۸۹، ۵: ۱۶۳)، عصمت از خطا به معنای نیل به واقع و علم است. پس ملاک یا ملاک‌های عصمت بخش ذهن از خطا در فکر را باید در خارج از ذهن انسان جستجو کرد، یعنی با ملاک‌های درون ذهنی نمی‌توان مانع از خطا در فکر شد و چون ملاک بدهت بدیهی معلوم نیست، تقسیم علم به بدیهی و نظری ملاک مناسبی برای ابتناء مسائل منطقی بر آن نیست. به همین دلیل، تقسیم حالات نفس نسبت به واقعیت به یقین، ظن، شک و وهم و ملاک قرار دادن یقین به معنای اعتقاد جازم به مضمون خبر و عدم احتمال خلاف (مظفر، ۱۳۶۶، ۱: ۱۸) نیز ملاک عصمت بخش از خطا در فکر نیست. بر همین اساس، بیان شده است که برخی منطق را غیر صحیح و یا بی‌فایده دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۸۹، ۵: ۹۷). با توجه به این مطالب، اگر خطا سنجی منطق ارسطویی منحصرراً مربوط به شکل و صورت استدلال باشد (همان، ۴۶)، منطق ارسطویی بی‌اعتبار است. باید دقت نمود که لازمه عدم نیازمندی مطابقت با واقع به ملاک نیز حصول عصمت از خطا (و لغویت منطق) است

که بطلان آن روشن است. بنا بر این، تا ابتدای باب صناعات خمس ملاک درستی برای حصول غرض منطق بیان نشده است. لازم به ذکر است که گرچه گاهی اصطلاح "منطق صوری" بر تمامی ابواب منطق ارسطویی اطلاق می‌شود، اما این بدان معنا نیست که در این منطق، هرگز سخنی پیرامون مواد تعریف و یا مواد استدلال نرفته است، زیرا مباحث مقولات عشر (قاطیغوریاس) که خود یکی از رسالات منطقی ارسطو شمرده می‌شود، در حقیقت پیرامون ماده تعاریف و مباحث صناعات خمس نیز پیرامون مواد استدلال است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۱: ۳۱). مراد از منطق صوری که در صدد تبیین عدم امکان تحصیل غایت منطق با صرف اتکا بر آن هستیم، قواعد عامه‌ای است که هر ماده‌ای در آن قرار دهیم، درست است.

۶. نسبت صناعات خمس با غایت منطق

در صناعات خمس، اولین پرسش این است که کدام یک از صناعات موصل به غایت منطق است؟ در پاسخ گفته شده است که صنعت برهان برای رسیدن به حقیقت، صنعت خطابه برای اقناع جمهور، صنعت جدل برای اسکات طرف مقابل در بحث، صنعت شعر برای برانگیختن خیال و ایجاد اثر درونی و روانی نظیر پدید آوردن انبساط و انقباض روحی و صنعت مغالطه برای رسیدن به یکی از این اغراض از راهی نادرست است (منتظری مقدم، ۱۳۹۷: ۱۵۲)، اما صنعت مغالطه برای اغراضی همچون احتراز، فریب نخوردن، علاج (مطهری، ۱۳۸۹، ۵: ۱۲۰)، امتحان و عناد (طوسی و حلی، ۱۳۶۳: ۲۶۸) و صنعت برهان برای یادگیری روش کسب حد تام و تصدیق یقینی (طوسی، ۱۳۸۰: ۳۷۷) تدوین شده است. منظور از تصدیق یقینی، تصدیق مقتضی اعتقاد جازم (مقارن با حکم بالفعل یا بالقوه نزدیک به فعل به امتناع نقیض آن تصدیق) و مطابق با نفس الامر (طوسی، ۱۳۸۰: ۳۷۷) و منظور از حد تام، قول دال بر ماهیت محدود و نشانگر صورت مطابق با آن ماهیت در وجود خارجی است (همان: ۳۷۵). لازم به ذکر است که قید آخر در تعریف تصدیق یقینی توضیحی است نه احترازی. روشن است که تنها صنعت برهان با غایت منطق همخوانی دارد. به همین جهت، برخی ضمن اهم خواندن این بخش از منطق، به متعلمین علوم توصیه می‌کنند که تدقیق در مباحث کتاب برهان را مقدم بر کند و کاو در بخش‌های دیگر منطق قرار دهند تا در صورت عدم کفایت وقت، از آنچه اهم در منطق است محروم نمانند و برخی این بخش از منطق را بخش فریضه منطق خوانده و دیگر مباحث منطق را نافله آن می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۳۱). برخی نیز گفته‌اند که صنعت برهان خلاصه علم منطق است (طوسی، ۱۳۸۰: ۳۷۵). باید تبیین نمود که آیا صنعت برهان ملاکی را برای عصمت ذهن از خطا در فکر مشخص کرده است یا خیر.

۷. صنعت برهان و غایت منطق

از مسلمات حکمت اسلامی این است که اشیاء خارجی با هم ارتباط دارند، قانون علیت مبنای این ارتباط است و بنا بر ضرورت علّی، تخلف معلول از علت محال است و در نتیجه، قانون علیت است که روابط ضروری اشیا را تبیین می‌کند. همچنین، ذهن برای اکتساب علم نمی‌تواند امری درون ذهنی را ملاک عصمت از خطا در فکر قرار دهد و بنا بر

این، تطابق با واقع مستلزم حرکت فرع بر واقع است. از آنجا که یکی از ویژگی‌های یقین زوال ناپذیری است (مظفر، ۱۳۶۶، ۳: ۳۱۴)، و به عبارت دقیقتر ملاک یقینی بودن تصدیق علاوه بر علم به ضرورت نسبت علم بالفعل یا بالقوه قریب به فعل به امتناع نقیضش است طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲) و تنها قانون علیت است که مبین استحاله انفکاک معلول از علت است، قانون علیت تنها ملاک عصمتبخش ذهن از خطا در فکر است. تعریف برهان به قیاس ترکیب شده از یقینیات که اضطراراً یقین بالذات نتیجه دهد (مظفر، ۱۳۶۶، ۳: ۳۵۱) نیز به این جهت است که هنگامی که حجت از دو مقدمه یقینی تألیف شود، به دلیل استحاله تخلف معلول از علت، نتیجه از مقدمات تخلف نمی‌کند. بر همین اساس، برخی برهان را قلب و روح منطق نامیده (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰: ۱۵) و برخی دیگر آن را فرض (واجب) منطق دانسته‌اند (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۸). به باور منطقیین، گرچه حق این است که مفردات بر مرکبات، و مباحث قضایا بر مباحث قیاس، و مباحث مربوط به اصل قیاس به طور مطلق نیز بر مباحث مربوط به قیاس‌های ویژه و خاص مقدم شود و در نتیجه، بیشتر مباحثی که پیش از برهان مطرح می‌شود به ترتیب طبیعی مورد بحث واقع شده است، اما برخلاف اعتقاد برخی مبنی بر نبود نیاز ضروری به یک ترتیب و چینش مخصوص بین صناعات خمس، برهان بر صناعات دیگر مقدم است، زیرا بالاترین غرض در همه مباحث پیشا برهان و حتی در خود قیاس، دستیابی به حق و تحصیل یقین است و این غرض را تنها صنعت برهان (و نه سایر صناعات) تأمین می‌کند و در نتیجه، شایسته است که در هر امری، اهمّ مقدم گردد و پیش از نافله، به فریضه پرداخته شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۳: ۵۴).

۸. گذر تقسیم برهان از علیت

از سویی، به این دلیل که فکر از عوارض ذهن است، در شروط منطقی اقامه برهان، قیودی (شرایط و ضوابطی) وجود دارد که از حیث قواعد ذهنی به برهان عارض می‌شوند، زیرا از آنجا که برهان در ظرف ذهن شکل می‌گیرد، این شروط، قواعد، عوارض و لواحق را دارد. از سوی دیگر، از آنجا که نتیجه برهان، ادراک مطابق با واقع است، باید از عالم واقع هم قیود و حدودی بر آن عارض شود، زیرا برهان برای اینکه بتواند برهان باشد، باید منطبق بر واقع باشد و قواعدی را از واقع تبعیت کند وگرنه دارای ضمانت تطابق با واقع نخواهد بود؛ به عبارت دیگر، اگر قرار باشد که برهان همه شروط درون ذهنی را داشته باشد، اما هیچ شرطی از واقع را نداشته باشد، می‌تواند جهل مرکب و سازه‌ای ذهنی باشد. بنابراین، دو دسته شروط و ضوابط برای برهان وجود دارد: یک دسته شروط و ضوابطی که از خصوصیات حالات ذهن و درون نفس نشأت می‌گیرد، یک دسته شروط و ضوابطی که از عالم واقع می‌آید و بر برهان عارض می‌شود.

چنان‌که بیان شد، ما در بررسی نسبت ابواب منطقی با غایت منطق، به این نتیجه می‌رسیم که پس از بیان مطالب مربوط به منطق صوری، هنوز ضمانت تطابق با واقع را به دست نیاورده ایم. در منطق صوری، حجت (استدلال) به مباشر و غیر مباشر تقسیم می‌شود و استدلال غیر مباشر به سه قسم قیاس، استقراء و تمثیل تقسیم می‌شود. استقراء به قیاس مقسم و تمثیل به قیاس معلل باز می‌گردد و در نتیجه، در منطق صوری روی قیاس تمرکز می‌کنیم. قیاس، یک شکل تألیف مقدمات است که اشکال، حالات و ضروبی دارد و دارای قواعدی است، برای مثال، قیاس اقترانی (اعم از شرطی

و حملی) قواعد عامه‌ای دارد که مجموعاً پنج شرط است و قیاس اقترانی برای منتج بودن، باید این پنج شرط را داشته باشد. این شروط عبارت‌اند از: تکرر (لفظی و معنایی) حد وسط، سالبه نبودن هر دو مقدمه، جزئی نبودن هر دو مقدمه، تبعیت نتیجه از اخس مقدمات و سالبه نبودن صغری و جزئی نبودن کبری (مظفر، ۲، ۲۳۶-۲۳۹). لازم به ذکر است که "حد"، اجزاء ذاتی مقدمه است (اجزائی که پس از تحلیل قضیه باقی می‌ماند همچون موضوع و محمول در حملیه و مقدم و تالی در شرطیه (همان: ۲۳۰-۲۳۱)) و "حد وسط" (حد اوسط، حجت، واسطه در اثبات) حد متکرر مشترکی است که بین حد اکبر و حد اصغر ارتباط ایجاد می‌کند و همچون شمعی که برای روشن کردن غیر، خود را فانی می‌کند، برای ایجاد رابطه بین حد اکبر و حد اصغر بین آن دو واسطه شده، در نتیجه که از آن دو حد تألیف شده است (حد اصغر موضوع آن و مقدمه مشتمل بر آن صغری، و حد اکبر محمول آن و مقدمه مشتمل بر آن کبری است) حذف می‌شود (همان: ۲۳۵-۲۳۶). نکته‌ای که توجه به آن لازم است، این است که تمام قواعد عامه اقترانی به جایگاه "حد وسط" باز می‌گردد، زیرا: الف: در شرط دوم، اگر هر دو مقدمه، سالبه باشند، حد وسط نه با اکبر مرتبط است نه با اصغر و در این صورت، معلوم نمی‌شود که اصغر با اکبر مرتبط است یا نه و به عبارت دیگر، حد وسط، پیوندهای ایجاد نکرده است (همان: ۲۳۷).

ب: در شرط سوم، از آنجا که اگر هر دو مقدمه، جزئی باشد، ممکن است حد وسط با بعضی از افرادش با اصغر و با بعضی از افرادش با اکبر تلاقی کند و اگر این تلاقی‌ها با هم تطابق نکنند، در واقع ما تلاقی اصغر و اکبر نداریم و در نتیجه، احراز نمی‌کنیم که حد وسطی که در اصغر شریک شد، همان است که در اکبر شریک شده است یا نه، علم به تکرار حد وسط نداریم و در حالی که لفظ حد وسط تکرار شده است، تکرر واقعیت آن معلوم نیست (همان: ۲۳۸).

ج: در شرط چهارم، روشن است که نمی‌توان از تباین اوسط با اصغر یا اکبر، تلاقی، و از تلاقی فی الجمله اوسط با اصغر یا اکبر، تلاقی بالجمله استنتاج نمود (همان).

د: در شرط پنجم، اگر قیاس از صغرای سالبه کلیه و کبرای موجب جزئی تألیف شود، از آنجا که سالبه کلیه بر تباین اصغر و اوسط، و موجب جزئی بر تلاقی فی الجمله اوسط و اکبر دلالت می‌کند، ممکن است که اکبر خارج از اوسط و مباین با اصغر باشد (همانگونه که اوسط مباین با اصغر است) و ممکن است که اکبر با اصغر تلاقی داشته باشد و در نتیجه، معلوم نیست که اصغر و اکبر با یکدیگر تلاقی دارند یا تباین (همان، ۲: ۲۳۹). بنا بر این، تمام قواعد عامه اقترانی به قاعده اول باز می‌گردد.

این قواعد، قواعد درون ذهنی است، یعنی زمانی که در ذهن خود چنین ترابط‌هایی را کشف کنیم و رابطه اصغر با اوسط و رابطه اوسط با اکبر برایمان به تصدیق و اذعان برسد، می‌توانیم حکم کنیم و زایش اطلاعات داشته باشیم. نتیجه این قواعد درون ذهنی این است که ما از تکرار اوسط و میانجیگری آن بین اصغر و اکبر به پیوند اصغر و اکبر می‌رسیم؛ به عبارت دیگر، حد وسط، علت تصدیق به ثبوت اکبر برای اصغر است و در نتیجه، حد وسط بودن حد وسط، به علت تصدیق بودنش است، گرچه آن تصدیق، یقینی و مطابق با واقع نباشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۳: ۷۹). منطقیون پس از تبیین علت تصدیق بودن حد وسط در باب قیاس، در صناعت برهان بیان می‌کنند که حد وسطی که در عالم ذهن ما را به

تصدیق رساند، اگر از مدار واقع تبعیت نکند، ممکن است در جهل مرکب باشیم. مدار واقع، عبارت از روابط واقعی و نفس الامری پدیده‌ها در عالم واقع با یکدیگر است و از آنجا که بنا بر بداهت یا ادله، علیت همان ارتباط واقعی و نفس الامری است، می‌گوییم که باید این کشف بر مدار علیت واقعی قرار گیرد. بر این اساس، اگر برهان معطی علت تصدیق به ثبوت اکبر برای اصغر یا سلب اکبر از اصغر، علت ثبوت (خارجی) اکبر برای اصغر یا سلب (خارجی) اکبر از اصغر نیز باشد، "برهان لم" و مفید یقین خواهد بود، اما اگر علیرغم اعطاء تصدیق (علت ثبوت اکبر برای اصغر)، علت ثبوت (خارجی) اکبر برای اصغر را اعطاء نکند، "برهان ان" است و مفید یقین نیست (همان). همچنین، در برهان لم (که حد وسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر است)، اگر علت ثبوت اکبر هم باشد، "برهان لمی مطلق" نامیده می‌شود، اما اگر چنین نباشد، "برهان لمی غیر مطلق" نامیده می‌شود (همان: ۸۰).

نتیجه‌گیری

نظر به اعم بودن مقسم در تقسیم علم به حضوری و حصولی از علم حصولی (که تفکر در آن جریان دارد) و اشتغال آن بر علم حضوری (که خطاپذیر نیست)، مبدأیت تقسیم علم به تصور و تصدیق برای تبویب اباحت منطق، ملاک بودن "عالم" در تقسیم علم به بدیهی و نظری مطابق تعریف مشهور، عدم دخالت مستقیم مباحث الفاظ در تفکر، عدم تبیین روش کسب تصور تام توسط مشهور منطقیین، درون‌ذهنی بودن قواعد منطق صوری و وضع اغراض غیر مرتبط با غایت منطق (عصمت ذهن از خطا در تفکر) برای صناعت‌های چهارگانه جدل، خطابه، شعر و مغالطه، صناعت برهان در جایگاه رفیعی از دانش منطق قرار دارد و نماینده و آئینه تمام‌نمای آن محسوب می‌شود، زیرا این صناعت بیانگر روش کسب تصدیق یقینی است، و غرض تدوین منطق نیز تأمین همین مقصود است. پرده‌برداری از راز این مهم، مسأله‌ای است که این نوشتار در صدد تحقق آن بوده است و در نهایت این نتیجه را تبیین نموده است که بنا بر ضرورت واقع‌نمایی یقین، متفکر برای کسب علم و مصونیت از خطا باید بر اساس قانون علیت (که تنها قانون مبین روابط ضروری اشیاء خارجی است) تفکر نماید و صناعت برهان نیز بر همین اساس تنظیم و تدوین شده است.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران. ایران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش).
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله. الإشارات و التنبيهات (مع المحاکمات). شارح: محمد بن محمد نصیر الدین طوسی؛ محمد بن محمد قطب الدین رازی، قم. ایران: دفتر نشر الکتاب، چاپ دوم، (۱۴۰۳ق).
۳. همو. الشفاء (منطق). محقق: احمد فواد اهوانی؛ گردآورنده: ابراهیم بیومی مدکور، و دیگران، قم. ایران: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، (۱۴۰۴. ۱۴۰۵ق).
۴. همو. النجاة. مصحح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران. ایران: دانشگاه تهران (مؤسسه انتشارات و چاپ)، چاپ دوم،

(۱۳۷۹ش).

۵. ابوترابی، احمد. «تصور (مقاله‌ای از فرهنگ نامه منطق)». معارف عقلی، ۱ (بهار ۱۳۸۵).
۶. اراکی، محسن. آزادی و علیت در فلسفه اسلامی معاصر و فلسفه مغرب زمین. تهران: ایران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ یکم، (۱۳۹۲ش).
۷. جرجانی، علی بن محمد. رساله بهجة الطالبین (شرح فارسی بر رساله کبری منطق). به کوشش: حسین شفیعی؛ شاعر: محمد علی بن عبدالحسین طبسی نورعلی شاه، اصفهان. ایران: کتابفروشی دانشوران، چاپ یکم، (۱۳۵۹ش).
۸. جوادی آملی، عبدالله. معرفت شناسی در قرآن. محقق: حمید پارسانیا، قم. ایران: اسراء، چاپ سوم، (۱۳۸۴ش).
۹. حسن زاده آملی، حسن. قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. تهران: ایران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ یکم، (۱۳۷۰).
۱۰. سبحانی، سعید. جهان بینی و شناخت. تهران: ایران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی. نمایندگی ولی فقیه. اداره آموزش های عقیدتی سیاسی، چاپ یکم، (۱۳۷۹ش).
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی. شرح المنظومه. ج ۱، مقدمه نویس: حسن زاده آملی، حسن، محقق: طالبی، مسعود، تهران: ایران: نشر ناب، چاپ یکم، (۱۳۶۹ هـ.ش).
۱۲. سلیمانی امیری، عسکری. «معرفی فلسفه منطق». معارف عقلی، ۵ (بهار ۱۳۸۶).
۱۳. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. مقدمه نویس: محمد رضا مظفر؛ شارحان: هادی بن مهدی سبزواری؛ محمد حسین طباطبایی و دیگران، بی جا: مکتبه المصطفوی، چاپ دوم، (۱۳۶۸ش).
۱۴. همو. منطق نوین مشتمل بر اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة. مترجم و شارح: عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران: ایران: آگاه، چاپ دوم، (۱۳۶۲ش).
۱۵. طباطبایی، محمد حسین. بدایة الحکمة. تصحیح و تعلیق: عباسعلی زارعی سبزواری، قم. ایران: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ هفدهم، (۱۴۲۰ق).
۱۶. همو. برهان. ترجمه و تحقیق: مهدی قوام صفری، قم. ایران: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ دوم، (۱۳۸۷ش).
۱۷. طباطبایی، محمد حسین؛ مطهری، مرتضی. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۳، تهران: ایران: صدرا، (۱۳۶۸ش).
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر. المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم. ایران: بیدار، چاپ دوم.
۱۹. فعالی، محمد تقی. «علم حضوری و حصولی». ذهن، ۲ (تابستان ۱۳۷۹).
۲۰. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود. شرح حکمة الإشراق. اهتمام: عبدالله نورانی؛ مهدی محقق، تهران: ایران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، (۱۳۸۳ش).
۲۱. کاشف الغطاء، علی. نقد الآراء المنطقیة وحل مشکلاتها. ج ۱، بیروت. لبنان: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع،

- چاپ یکم، (۱۴۱۱ق).
۲۲. گرامی، محمدعلی. منطق مقارن. محقق: بصیری، عبدالله، قم. ایران: امید، چاپ یکم، (۱۳۶۳).
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی. آموزش فلسفه. ج ۱، قم. ایران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم، (بهار ۱۳۹۴ش).
۲۴. همو. شرح برهان شفا. تحقیق و نگارش: محسن غرویانی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ یکم، (۱۳۸۴ش).
۲۵. مطهری، مرتضی. مجموعه آثار مطهری. تهران. ایران: صدرا، چاپ چهارم، (۱۳۸۹ش).
۲۶. همو. منطق. فلسفه. تهران. ایران: صدرا.
۲۷. مظفر، محمد رضا. المنطق. قم. ایران، اسماعیلیان، (۱۳۶۶ش).
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر. نقش فقهای شیعه در حل مسائل مستحدثه. قم. ایران: امام علی بن ابی طالب %، چاپ یکم، (۱۳۹۷ش).
۲۹. ملکیان، محمد باقر. «منطق و مباحث زبانی». معارف عقلی، ۲۱ (زمستان ۱۳۹۰).
۳۰. منتظری مقدم، محمود. درآمدی بر منطق. قم. ایران: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه (دفتر تدوین متون درسی)، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ش.
۳۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. بازنگاری اساس الاقتباس. به کوشش: بروجردی، مصطفی، تهران. ایران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ یکم، (۱۳۸۰ش).
۳۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ حلی، حسن بن یوسف. الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. قم. ایران: بیدار، چاپ یکم، (۱۳۶۳ش).