



فصلنامه علمی پژوهشی آفاق حکمت

سال دوم، شماره سوم، زمستان ۱۴۰۴، ص ۹ تا ۲۸

تاریخچه مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۰



بررسی توصیفی سیر اندیشه‌ی برهانی از ارسطو تا علامه طباطبایی (ره)

احمد فرحانی  مدیر مؤسسه آموزش عالی امیرالمؤمنین (ع)

arbabbhoseyn0@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

ارسطو اولین کسی بود که یافته‌های پراکنده گذشتگان در باب منطق را جمع‌آوری و تنظیم کرد. با این‌همه، تلاش‌های او در مقایسه با دستاوردهای ابن‌سینا ناچیز است. ابن‌سینا با حذف مطالب اضافی از یک‌سو، تنظیم و اصلاح چیش مطالب از سوی دیگر و تولید مطالب جدید، تاریخ منطق را به قبل و بعد از خود تقسیم کرد. پس از ابن‌سینا، مرحوم آیت‌الله مظفر با تکیه بر آرای صدرالمألهین، به تکمیل و متمیم نظام‌واره‌ای پرداخت که ابن‌سینا بنا نهاده بود. او با افزودن بحث تقسیم به منطق، یکی از خلل‌های جدی بحث منطقی در سازمان فکری گذشتگان را برطرف کرد. سرانجام علامه طباطبایی با ایجاد تغییرات اساسی و بنیادین، وجود علمی به نام منطق - آن‌چنان که از سابق مدنظر بود - را انکار کرده و بحث از بخش عمده مباحث طرح‌شده در منطق را در دایره فلسفه و صرفاً بحث از برهان را در دایره مباحث منطقی قلمداد کرد.

کلیدواژه: تاریخ تحلیلی منطق، ارسطو، علامه طباطبایی، ابن‌سینا

مقدمه

روزی که از ورطه نیستی پا به عرصه هستی نهادیم، اولین روز فعالیت قوی‌ترین دستگاه شناسایی هستی بود؛ دستگاهی که با شناسایی و یافتن، خود و غیر خود را به تکامل می‌برد و مرحله بالای آن باعث تبریک خالق به خالق شده است. در اهمیت این دستگاه همین بس که انسان را انسان دانستن و انسان را باعث انسان و غیرانسان دانستن، جز با دقت در دستگاه شناخت میسر نیست.

برای تبیین و تشریح کامل کیفیت حضور و حصول شناخت‌ها و اندیشه‌ها، اندیشمندانی از غرب و شرق به شرق و غرب رفته و آموخته‌اند. سپس اندوخته‌های خود را نوشته و گسترش داده‌اند و کنگره علمی بدون جایگزینی را در علم بشریت، تحت عنوان «منطق» رونمایی کرده‌اند.

قرارداد واژه‌هایی چون منطق برای پاره‌ای از ادراکات، که در حال تکامل است و رعایت آن، باعث حذف خطا در سلسله اندیشه‌های حقیقی و اعتباری، فیزیکی و متافیزیکی، تجربی و غیرتجربی، معقول و منقولات انسانی و حیوانی است، از قراردادی‌ترین خواص علوم حقیقی خواهد بود. خواننده محترم، اگر تشریح کامل چگونگی تولد، زیستن و تکامل بی‌پایان این علم را جست‌وجو می‌کند، تا به انتها رسیدن این مقاله همراه باشد.

هدف این مقاله، توضیح تأثیرگذاری و تکامل اندیشه‌های منطقی بر اندیشه‌های شناخت‌شناسی فلسفی است. تاریخ فلسفه به خوبی واضح ساخته است که چهار مکتب فلسفی و به تبع منطقی، از ارسطو شروع و به علامه طباطبایی ختم شده است و در حد فاصل این ابتدا و اختتام، فلسفه و منطق سینوی و صدرایی قرار دارند که چهار بخش از تاریخ منطق و مولود شناخت‌شناسی فلسفی هستند.

البته از آنجا که افکار ارسطویی کمتر در دسترس است و غالباً به قرائت و تفسیر و تحلیل شیخ فلسفه، ابوعلی سینای همدانی بسنده می‌شود، لذا بخش اول و دوم این تاریخ را به صورت یکپارچه و به هم آمیخته می‌نگاریم. شایان ذکر است که بیشتر درون‌مایه، ساختار و نوآوری‌های منطقی، توسط ابوعلی سینا انجام شده است. جهت‌گیری‌های صدرایی و طباطبایی نیز بر آن ساختار عظیم استوار است؛ پس ما اصل بیان مباحث منطق را در فصل اول و فروعات تکمیلی را در فصل دوم و سوم، به اقتضا بیان خواهیم کرد.

و از آنجا که کتاب منطقی متداول آموزشگاه‌های علوم انسانی (اعم از کلاسیک و سنتی) (مثل حوزه علمیه) و مدرن و جدید (مثل دانشگاه)، کتاب «المنطق» مرحوم مظفر است و ایشان سعی داشته، فلسفه و فکر صدرایی را متبلور کند، پس ما مرحله سوم این تاریخ چهار مرحله‌ای را به تقریر ایشان می‌نگاریم.

از نظر نگارنده این مقاله، منطق مثل سایر علوم و رشته‌های تخصصی، مولود و زاییده علمی یکپارچه به نام فلسفه است. به عنوان مثال، همان‌گونه که هندسه و حساب، برگرفته از بخش امکانی و عرضی و کمی فلسفه می‌باشند (به عبارت دقیق‌تر علم هندسه از عوارض کم متصل قار و علم حساب از عوارض کم منفصل است)، می‌یابیم که

منطق زائیده‌ بخش شناختی و معرفتی و ذهن‌شناسی فلسفه است و اساس افکار منطقی بر پایه سه تقسیم شناختی فلسفه می‌باشد که عبارت‌اند از:

۱. تقسیم علم به حضوری و حصولی
۲. تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق
۳. تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری

۱. قرائت ارسطویی و سینیوی از علم منطق

۱-۱. شروع و حدوث ارسطویی

قبل از ارسطو دانش بشری، اطلاعات پراکنده و مجمل و مبتنی بر تجربه بود. مباحث منطقی به صورت پراکنده در سخنان زنون کبیر، سوفسطائیان، سقراط و افلاطون آمده است. ارسطو نخستین کسی است که منطق نظری را جمع‌آوری و با تعیین ابواب و فصول تدوین کرده است (Kline, ۱۹۹۰: ۵۳). ابن‌سینا عبارات ارسطو را درباره تدوین منطق چنین نقل می‌کند:

«ما از پیشینیان خود، جز قوانین مجمل و اموری درباره خطابه و سخنرانی معمولی و جدلی و برهانی، چیزی به ارث نبردیم. اما صورت قیاس (استخراج ضروب و شرایط هر قیاس)، کاری است که مدتی طولانی از عمر خود رنج و زحمت کشیدیم تا آن‌ها را دریابیم. پس اگر در این کتاب کوتاهی و نقص و زیادتی باشد از آیندگانی که به‌هنگام تحقیق و تصفح متوجه آن شوند، عذر می‌خواهیم و آن‌ها باید عذر ما را در قبال مطالب صحیحی که افاده کردیم، بپذیرند.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۱۰۹-۱۱۳)

ارسطو قوانین منطقی را از کلام پیشینیان تجرید کرده و مباحث منطقی را در شش کتاب نوشت که بعدها تحت عنوان ارغنون جمع‌آوری شد و سپس فروریوس صوری، مبحث ایساغوجی (یا مدخل منطق) را بر آن افزود (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۳: ۱۰۵۷). مسلمین هم دو کتاب خطابه و شعر ارسطو را به آخر منطق افزوده و آن را جزو صناعات خمس آورده‌اند و بدین ترتیب تألیفات خویش را بر نه کتاب یا نه مقاله مرتب کرده‌اند. لذا منطق ارسطویی به منطق نه‌بخشی شهرت یافته است (ابن‌ندیم، ۱۳۴۶: ۴۶۲).

۱-۲. ادامه و بقای سینیوی

بنای منطقی ارسطو به‌گونه‌ای بود که تا چندین قرن پس از او اکثر دانشمندان آن را از هر جهت کامل می‌دانستند، به‌گونه‌ای که قرن‌های متمادی حاکم بر افکار و آرای مردم اندیشمند بوده است. ابن‌سینا نخستین کسی است که از

روش ارسطو در تدوین علم منطق عدول کرده و از جهات گوناگون دگرگونی‌هایی در منطق ارسطویی به‌وجود آورد که سرمشق اکثر متفکران قرار گرفته است. او در عقلانیت و قدرت اندیشه و استواری و استحکام فکر و دقت نظر در تاریخ فلسفه فردی بی‌نظیر است. هیچ متفکر اسلامی در علوم و تاریخ اندیشه بشر به اندازه ابن‌سینا در آیندگان اثر نگذاشته است (رشر، ۲۰۰۵: ۳۴۵).

پس از ارسطو، سه‌گونه تغییر و دگرگونی در ابواب و فصول منطق ارسطویی پدید آمده است:

۱. کاستن برخی از مطالب
 ۲. جابه‌جا کردن پاره‌ای از مطالب
 ۳. نوآوری و افزودن بر منطقیات ارسطو
- شیخ‌الرئیس علاوه بر کاستن برخی مسائل منطقی از قبیل مقولات و بحث تفصیلی شعر و خطابه و جدل، به علاوه جابه‌جایی برخی دیگر مثل عکس و حد و رسم، ابتکارات و نوآوری‌های متعددی در علم منطق دارد که به‌قرار زیر است:

۱. تبدیل منطق‌نگاری نه‌بخشی به منطق‌نگاری دوبخشی؛
۲. تقسیم دلالت وضعی لفظی بر سه قسم مطابقه و تضمن و التزام؛
۳. بسط و گسترش تقسیم قضیه بر حسب جهت و نظام خاص و انسجام جدید آن‌ها؛
۴. جواز اجتماع دو قضیه مطلقه با اختلاف در کم و کیف؛
۵. تناسب کمیت حد با ذات محدود و ضعف قاعده ایجاز و اختصار تعریف حقیقی؛
۶. ملاک استغنا از تعریف و صعوبت دسترسی به حدود حقیقی اشیاء؛
۷. قیاس اقترانی شرطی و انواع آن؛
۸. فعلیت ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات آن در باب عقد الوضع؛
۹. انعکاس قضیه موجه ضروری به صورت موجه جزئی مطلقه عامه.

۱-۲-۱. حذفیات

قدما مقولات را در ردیف مسائل منطق می‌آوردند (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱: ۳۳) و ابن‌سینا با اینکه یک فن از منطق شفا را به مقولات اختصاص داده است در چند جا از همین کتاب اشاره می‌کند که جای بحث مقولات در منطق نیست؛ زیرا منطق از معقولات ثانیه بحث می‌کند، درحالی که مقولات عشر، معقول اول هستند. به همین خاطر،

ابن سینا در سایر تألیفات خود، (جز کتاب نجات) مقولات را جزو مسائل فلسفه قرار داده است. همچنین حکمای متأخر از جمله فخر رازی، تفتازانی، شیخ اشراق، کاتبی قزوینی و دیگران در این زمینه از ابن سینا پیروی کرده‌اند. بیان ابن سینا در این باره چنین است:

«شناخت کلیات حقیقی و مقولات ماهوی از جهت کیفیت و چگونگی وجود به فلسفه اولی مربوط است و از جهت تصور و ادراک آن‌ها به واسطه نفس با فلسفه طبیعی ارتباط دارد که به فلسفه اولی نزدیک است؛ و از آن جهت که مقولات محتاج به الفاظی هستند که برای دلالت بر آن‌ها وضع شده‌اند به علم لغت مربوط می‌شود.» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۵)

در حقیقت ایشان معتقد است که تحقیق این امور و تشخیص ماهیات جوهری و عرضی، وظیفه شخص منطقی نیست و جای بحث آن در فن دیگری (فلسفه) است.

ابن سینا علاوه بر بحث مقولات، بحث تفصیلی درباره صناعات خمس را نیز از منطق ارسطویی کنار گذاشت. وی در دانشنامه علایی، نجات و اشارات، تنها درباره صناعات برهان و مغالطه سخن به میان آورده و شعر، خطابه و جدل را خارج از هدف و غایت مباحث منطقی قلمداد کرده است (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۶۶). منطق‌دانان دیگر هم به تبعیت از او بحث تفصیلی شعر و خطابه و جدل را کنار گذاشته و گفتگو درباره صناعات خمس را به اختصار برگزار کرده‌اند (ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳: ۳۹۰).

۲-۲-۱. تغییر و تبویب

ابن سینا برای نخستین بار مباحث منطق را به تصویری و تصدیقی تقسیم کرد و در منطق اشارات معرف (حد و رسم) را که جزئی از کتاب برهان بود، در بخش تصورات بعد از کلیات خمس قرار داد؛ چرا که حد و رسم در حقیقت ثمره کلیات خمس است. همچنین او مبحث عکس را که از احکام قضایاست از کتاب جدل به کتاب عبارت انتقال داد و این کار او سرمشق متأخرین گردید که از جمله می‌توان به «جوهر النضید» نوشته علامه حلی اشاره کرد.

۳-۲-۱. تأسیس و ابداع

شیخ‌الرئیس، علاوه بر کاستن از برخی مسائل منطقی (از قبیل مقولات و بحث تفصیلی شعر و خطابه و جدل) و جابه‌جایی برخی دیگر مثل عکس و حد و رسم، نوآوری‌های متعددی در علم منطق دارد که به بررسی برخی از آن‌ها می‌پردازیم:

۱-۳-۲-۱. تبدیل منطق نگاری نه بخشی به منطق نگاری دوبخشی

چنانکه قبلاً اشاره کردیم کتاب «ارغنون» معلم اول، شامل شش بخش بود که به اضافه دو رساله خطابیه و شعر او و با افزودن باب ایساغوجی فرفوریوس صوری، به نه بخش می‌رسید؛ ولی ابن‌سینا در اشارات و منطق مشرقیین خود، منطق را به دو بخش اصلی ناظر به تصورات و تصدیقات تقسیم کرده و تبویب و فصل‌بندی منطق ارسطویی را از نه باب به دو باب رسانید. او در بخش منطق کتاب حکمت مشرقیه، آشکارا روش دوبخشی را در منطق پیش گرفته است. چنانکه در ابتدای کتاب منطق مشرقیین می‌نویسد:

«ما می‌خواهیم بیان کنیم که چگونه از اشیاء موجود در اوهام و اذهان خود به اشیاء نامعلوم سیر کرده و به واسطه معلومات پیشین خود معلومات دیگری کسب می‌کنیم. و اشیاء حاصل در ذهن از طریق تصور نمودار می‌شوند و تصور آن‌ها از دو حال خارج نیست: یا تصور آن‌ها مجرد از حکم و تصدیق است و یا اینکه تصور آن‌ها همراه با حکم و تصدیق است. بعدها منطق‌دانان بسیاری از این منطق‌نگاری دوبخشی ابن‌سینا تبعیت کرده‌اند.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۹)

۱-۳-۲-۲. تقسیم دلالت وضعی لفظی بر سه قسم مطابقه، تضمن و التزام

ابن‌سینا برای نخستین بار مبحث الفاظ را پیش از کلیات خمس قرار داد و در آن معنای دلالت و اقسام آن را ذکر کرد. او دلالت وضعی لفظی را به مطابقه، تضمن و التزام تقسیم کرد. وی درباره سبب افزودن مبحث الفاظ به منطق ارسطو می‌گوید:

«چون میان لفظ و معنی یک نوع علاقه و ارتباط و وابستگی و مناسبت وجود دارد و بسا احوال لفظ (به سبب این علاقه و وابستگی) در احوال معنی اثر می‌گذارد؛ به همین دلیل، توجه کردن به لفظ مطلق (بدان گونه که زبان خاصی مورد نظر نباشد) برای منطق‌دانان امری لازم و ضروری است. بنابراین، منطقی ناچار است که درباره برخی از معانی الفاظ بحث کند؛ چرا که به کار بردن الفاظ، در مقام تعلیم و تعلم مفاهیم ذهنی و معقولات ثانیة منطقی لازم است، گرچه خود لفظ، مورد نظر منطقی نیست.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۴۰)

میان لفظ و معنی یک ارتباط و وابستگی وجود دارد، لفظ بر معنی دلالت دارد و دلالت لفظ بر معنی، بنا بر حصر عقلی، بر سه قسم است: مطابقه، تضمن و التزام. ابن‌سینا اقسام دلالت را در کتاب اشارات خود، چنین نقل می‌کند: «لفظ یا به طور مطابقه بر معنی دلالت دارد؛ این طور که آن لفظ برای همان معنی و در ازای آن وضع شده باشد، مانند دلالت مثلث بر شکلی که سه ضلع بر آن احاطه دارد؛ و یا اینکه لفظ بر معنی به طور تضمن دلالت می‌کند؛ یعنی معنای مدلول، جزئی از معنای مطابقی لفظ باشد، مانند دلالت مثلث بر شکل؛ زیرا در این صورت دلالت مثلث بر شکل از آن جهت نیست که نام و عنوان شکل باشد بلکه از آن جهت است که مثلث عنوان معنایی است که

شکل، جزئی از آن معنی است؛ و یا دلالت لفظ بر معنی به طور تبعی و التزام است، به این صورت که لفظ به دلالت مطابقی بر معنایی دلالت کند که آن معنی مستلزم امر دیگری (خارج از معنای موضوع له لفظ) باشد؛ یعنی معنایی که مصاحب معنای مطابقی است و نه آنکه جزئی از معنای آن نیز باشد؛ بلکه با آن ملازم و همراه است مانند دلالت لفظ سقف بر دیوار و دلالت لفظ انسان بر قابل صنعت و کتابت.» (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۴۲)

ناگفته نماند که ابن سینا در کتاب منطق مشرقیین پس از تعریف لفظ مفرد، بیانی دارد که در آن به تابعیت دلالت لفظی برای اراده تصریح کرده است. بیان ابن سینا چنین است:

«هنگامی که از لفظ، دلالتی اراده نشود، دلالتی نخواهد داشت؛ زیرا مقصود ما از دال بودن یک لفظ این است که از آن لفظ دلالتی اراده شده است، نه اینکه لفظ برای خود سهمی از دلالت داشته باشد.» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۱)

ولی حق به جانب صاحب محاکمات است که دلالت را تابع اراده ندانسته و می‌گوید:

«دالت عبارت از فهم معنی از لفظ، به واسطه علم به وضع است و بی شک، کسی که به وضع لفظ آگاه باشد، هرگاه این لفظ را تخیل نماید معنایش را درک می‌کند، خواه این معنی مقصود باشد و خواه نباشد.» (ابن سینا، ۱۴۰۳ق: ۳۲).

۳-۲-۱. بسط و گسترش تقسیم قضیه به حسب جهت و نظام خاص و انسجام جدید آن‌ها

شیخ‌الرئیس هر یک از جهات ثلاث قضایا را به گونه‌های مختلف تقسیم کرده و برای نخستین بار نظم و انسجام خاصی را در میان جهات قضایا ارائه داده است؛ به طوری که تعداد قضایای موجهه به ده قضیه موجهه بسیطه و هفت قضیه موجهه مرکبه معتبر بالغ شد. این نوآوری او مورد پذیرش اکثر متفکران و منطق‌دانان اسلامی قرار گرفت.

وی قضایای موجهه را به دو قسم بسیطه و مرکبه تقسیم کرده است. قضایایی که دارای جهت هستند اگر مقید به قید «لا ضروره» و یا «لا دوام» باشند مرکبه‌اند و گرنه، بسیطه به شمار می‌روند. قضایای بسیطه اصلی، چهار مورد است که عبارت‌اند از: ۱. ضروریه (اعم از ضروریه ازلیه، مشروطه عامه، ضروریه ذاتیه، ضروریه به شرط محمول، وقتیّه مطلقه و منتشره مطلقه) ۲. دائمیه (اعم از دائمه مطلقه و عرفیه عامه) ۳. ممکنه عامه ۴. فعلیه یا وجودیه.

مورد اول «قضیه ضروریه»:

قضیه‌ای است که در آن به ضرورت نسبت حکم می‌شود. ابن سینا اقسام قضیه ضروریه را در فصل دوم از نهج چهارم اشارات و فصل اول از مقاله دوم کتاب برهان شفا و همچنین بخش منطق کتاب نجات، به صورت مفصل بیان کرده است که اینک گزیده سخنان او را در زمینه هر یک از اقسام ضروریه می‌آوریم:

۱) ضروریه ازلیه: ابن سینا در کتاب نجات خود در مقام بیان تعداد اقسام ضروریه و ضرورت ازلیه می‌نویسد:

«حمل ضروری بر شش نوع است که وجه اشتراک آن‌ها دوام است. قسم اول از انواع حمل ضروری، این است که حمل در آن، دوام ازلی و ابدی داشته باشد. مثل قضیه «الله تعالی حی بالضرورة»» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۵)

۲) **ضروریۀ مطلقه یا ذاتیه:** قضیه‌ای است که ثبوت محمول برای موضوع آن (و یا سلب محمول از موضوع) به نحو اطلاق نیست، بلکه مشروط به وجود ذات موضوع است و چون محمول از موضوع جداشدنی نیست و به غیر ذات موضوع مقید نشده است، آن را ضروریۀ مطلقه نامیده‌اند. چنانکه شیخ‌الرئیس در برهان شفا می‌گوید:

«نسبت سلبی و ایجابی محمول به موضوع یا ازلی و ابدی است؛ مثل الباری واحد، الباری لیس بجسم؛ یا دوام سلب و ایجاب به صورت مطلق نیست بلکه مقید به دوام وجود ذات موضوع است مثل «کل انسان حیوان بالضرورة»، یعنی تا وقتی که انسان و هر آنچه که موصوف به انسان است، (که موضوع می‌باشد) ذاتاً موجود باشد همانا موصوف به حیوانیت است. این‌گونه قضایا که ضروریۀ ذاتی نام دارند، در حمل ذات و ذاتیات بر ذات و یا حمل لوازم ذات بر ذات صدق می‌کنند.» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳: ۱۲۱)

۳) **مشروطۀ عامه:** قضیه‌ای است که ضرورت نسبت محمول به موضوع آن، نه به نحو اطلاق است و نه مشروط به وجود ذات موضوع، بلکه مشروط به ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع است؛ مثل «کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً». ابوعلی سینا در تفسیر مشروطۀ عامه و تفاوت آن با ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه می‌گوید:

«و اما قسم سوم از اقسام قضیه ضروریه آن است که ثبوت محمول برای موضوع مشروط به اتصاف ذات موضوع به وصف عنوانی آن است نه مشروط به وجود ذات موضوع. مثل «کل أبيض فهو ذو لون مفرق للبصر بالضرورة»، یعنی نه به دوام ازلی و ابدی و نه به شرط وجود آن شیء سفید، تا اینکه در صورت وجود ذات موضوع و زوال سفیدی باز هم این‌گونه توصیف شود که بالضرورة دارای رنگ بازکننده چشم است، بلکه این ضرورت، دوامش مشروط به دوام وصف عنوانی (بیاض) است نه مشروط به وجود ذات موضوع.» (همان)

۴) **ضروریۀ به شرط محمول:** یعنی قضیه‌ای که ضرورت ثبوت محمول برای موضوع آن مشروط به وجود محمول است. در این‌گونه قضایا محمول قضیه، در واقع جزئی از موضوع است؛ یعنی موضوع قضیه به همان محمول مقید است؛ مثل «درخت میوه‌دار میوه‌دار است بالضرورة». عبارت ابن سینا در این زمینه چنین است:

«قسم چهارم از انواع قضایای ضروری، این است که ضرورت ثبوت محمول برای موضوع موقعی است که حمل تحقق یابد و بدون وجود این شرط، ضرورتی در بین نخواهد بود؛ مثل سخن ما که می‌گوییم: به ضرورت، زید رونده است مادامی که رونده است؛ چرا که امکان ندارد درحالی که راه می‌رود رونده نباشد.» (همان)

۵) **وقتیۀ مطلقه:** یعنی قضیه‌ای که در آن محمول برای موضوع در وقت معینی ضرورتاً ثابت است؛ مثل «کل قمر منخسف وقت الحیلولة بالضرورة». چنانکه بوعلی در کتاب نجات در بیان قضیه ضروریۀ وقتیۀ مطلقه می‌گوید:

«قسم پنجم از اقسام ضروریه این است که ثبوت محمول برای موضوع در وقت معینی باشد که تحقق حکم، محتاج و متوقف بر آن وقت معین است. چنانکه گوییم: به ضرورت ماه می گیرد ولکن این حکم همیشگی و دائمی نیست بلکه در وقتی معین و مشخص تحقق می یابد.» (همان)

۶) **منتشره مطلقه:** قضیه‌ای است که محمول آن برای موضوعش در وقت نامعین بالضروره ثابت است. حکم به ضرورت نسبت، منحصر به وقت معینی نیست. مثل: «کل انسان متنفس وقتاً ما بالضروره». بیان ابن سینا در کتاب نجات درباره این قضیه، چنین آمده است:

«قسم ششم از اقسام ضروریه، قضیه‌ای است که ضرورت ثبوت محمول بر موضوع آن در وقت نامعین باشد، چنانکه گوییم: به ضرورت هر انسانی نفس می کشد، یعنی در وقت نامعین؛ مراد از آن ضرورت حکم به ضرورت همیشگی یا در وقت معین نیست (بلکه منظور از آن حکم در وقت نامعین است).» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۶)

مورد دوم «قضیه دائمه»:

قضیه‌ای است که در آن پیوسته و دائماً نسبت ایجابی یا سلبی محمول برای موضوع ثابت است، گرچه عقل انحطاط این محمول را از موضوع، ممکن و جایز بداند. ابن سینا در این باره می نویسد:

«مثال قضیه دائمی غیر ضروری این است که حکم ایجابی یا سلبی برای فردی از افراد، تا وقتی که ذات او موجود است صادق باشد، ولی صدق این حکم ایجابی یا سلبی برای آن فرد، واجب و ضروری نباشد؛ چنان که عنوان سفیدپوست بر برخی از مردم مادام‌الذات صدق می کند گرچه صدق این عنوان برای آن فرد، ضروری و واجب نیست.» (همان: ۳۵)

مورد سوم «ممکنه عامه»:

قضیه‌ای است که در آن، به سلب ضرورت خلاف نسبت حکم می شود؛ یعنی این قضیه بر این دلالت دارد که نسبت یادشده در قضیه ممتنع نیست، بلکه اعم از واجب و ممکن به امکان خاص می باشد؛ مثل «کل موجود ممکن بالامکان العام». (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۴۶)

مورد چهارم «فعلیه یا وجودیه»:

قسم چهارم از اقسام قضایای موجهه بسیطه، مطلقه عامه است که در آن به فعلیت یا تحقق نسبت در یکی از زمان‌های سه گانه حکم می شود؛ مثل «کل انسان متنفس بالفعل».

باتوجه به مطالب گذشته، ده قضیه موجهه بسیطه حاصل شد که در مقام تصور، هر یک از این قضایای ده گانه می تواند به قید «لاضروره» «ذاتی»، یا «وصفی»، و قید «لادوام ذاتی» یا «وصفی» مقید شود که بدین ترتیب، چهل قضیه مرکبه حاصل می شود، که هفت قسم آن در منطق حائز اهمیت و اعتبار خاص است. این هفت قسمت عبارت اند از: مشروطه خاصه، عرفیه خاصه، وقتی، منتشره، ممکنه خاصه، وجودیه لادائمه، و وجودیه لاضرریه که می توان در این باره به کتب مفصل منطقی مراجعه کرد.

۴-۳-۲-۱. جواز اجتماع دو قضیه مطلقه با اختلاف در کم و کیف

برخلاف نظر جمهور منطق دانان قدیم، از نظر ابن سینا دو قضیه مطلقه در بسایط و مرکبات با اختلاف در کم و کیف متناقض نبوده و اجتماعشان در صدق جایز است. او در فصل دوم از نهج پنجم اشارات می گوید:

«همانا گروهی از مردم به غلط و بدون تأمل پنداشته اند که نقیض قضیه مطلقه، قضایای مطلقه است، و باور آن ها در این باره این بود که صرف اختلاف در کم و کیف در قضایای مطلقه، سبب تناقض است؛ غافل از اینکه اگر هیچ کدام دائم نبوده و شامل همه زمان ها نگردد، قابل اجتماع خواهند بود. مثل «هر انسانی نائم است بالفعل» و «برخی انسان ها نائم نیستند بالفعل» که هر دو قضیه با هم صادق اند؛ لذا برای تحقق تناقض میان این دو قضیه لازم است که در جهت اختلاف داشته باشند، بدین صورت که یکی دائم باشد.» (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۰۷)

۵-۳-۲-۱. تناسب کمیت حد با ذات محدود و ضعف قاعده ایجاز و اختصار تعریف حقیقی

منطق دانان قواعد و شرایطی را برای تعریف مطرح کرده و رعایت آن ها را لازم دانسته اند که برخی از آن قواعد مثل قاعده ایجاز و اختصار در تعریف، غیرقابل دفاع است. منطق دانان معمولاً حد را بیان اجمالی و فشرده محدود دانسته و گفته اند که «تعریف باید عبارتی کوتاه و مختصر باشد نه طولانی و مفصل».

شیخ الرئیس در منطق اشارات در مقام انتقاد از این قاعده، براساس مشرب ذات گرایانه خود می گوید که در تعاریف حقیقی، حد بایستی نمایانگر ذات محدود باشد و لذا این ذات محدود است که کمیت حد را تعیین می کند؛ پس کوتاهی یا طولانی بودن حد را نمی توان از پیش معین کرد. به علاوه، کوتاهی کلام یک امر نسبی است، چه بسا کلامی نسبت به کلام دیگر، کوتاه است و همان کلام کوتاه نسبت به یک کلام دیگر طولانی می باشد و از آنجا که هر مطلوب تصویری دارای یک حد تام است، قاعده ایجاز و اختصار تعریف در کتب منطق دانان در تعاریف حقیقی بی معناست. بیان ابن سینا در این باره چنین است:

«چون اموری که آوردن آن ها در تعاریف حدی لازم است یعنی ذاتیات محدود، معین و مشخص اند، تعریف حدی جز با یک عبارت که بیانگر تمامی ذاتیات محدود با ترتیب خاص باشد صورت دیگری نخواهد داشت؛

بنابراین، ایجاز یا تطویل تعریف حدی ممکن نیست؛ زیرا با آوردن جنس قریب در تعریف نیازی به ذکر جداگانه همه آن ذاتیات مشترک نخواهد بود؛ چرا که آن، اسم جنسی است که به دلالت تضمینی، بر تمامی ذاتیات محدود دلالت دارد؛ سپس با آوردن فصول، معنای محدود کامل می‌شود. پیش از این نیز دانستی که اگر تعداد فصول بیش از یکی باشد و مقصود از تعریف حدی، تصور کنه و حقیقت شیء باشد، ایجاز و حذف برخی از فصل‌ها پسندیده نیست؛ چرا که تصور حقیقت شیء، جداسازی آن را از غیر آن نیز به دنبال دارد.

پس اگر کسی از روی عمد یا فراموشی به جای عنوان جنس، حد آن را بیاورد و حد را طولانی سازد، نمی‌گوییم که او از تعریف حدی عدول کرده و کاری هائل و نادرست انجام داده است. پس موقعی که در تعریف حدی جمع و ترتیب لازم رعایت شده باشد، نه آن ایجاز کاملاً پسندیده و ستوده است، و نه این تطویل کاملاً ناپسند و نکوهیده است.

چه بسا در تعاریف رسمی چیزهایی به تعریف اضافه می‌شود که با فقدان آن‌ها نیز شیء مورد تعریف، از اغیار امتیاز می‌یابد که به زودی در رسم‌ها خواهد آمد. حال سخن آن کس که در تعریف حد می‌گوید:

«حد سخنی کوتاه و چنین و چنان است» بیانش دارای یک امر نسبی نامعلوم است؛ چرا که موجز و کوتاه بودن حد معینی ندارد، چه بسا کلامی نسبت به کلام دیگر کوتاه است و همان کلام کوتاه در مقایسه با یک کلام سوم طولانی است. و به کار گرفتن چنین عبارتی (امر نسبی) در تعریف حقیقی و غیرنسبی خطا و نادرست است، پس خطا و نادرستی این امور را در کتب منطق دانان به خاطر بسپارید.» (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۶۲)

۶-۳-۲-۱. ملاک استغنای از تعریف حدی و صعوبت دسترسی به حدود حقیقی اشیاء

اغلب فلاسفه و منطق دانان بساطت را ملاک استغنای از تعریف حدی دانسته‌اند، اما برخی از آن‌ها استغنای از تعریف را تعریف ناپذیری تلقی می‌کنند. از نظر ابن سینا هر آنچه بسیط و غیرمرکب باشد حد ندارد و از تعریف حدی بی‌نیاز است. محدود باید مرکب از جنس و فصل باشد، لذا امر بسیط، مثل مفهوم وجود، نیازمند به تعریف نیست و تنها با توجه یافتن، صورتی از آن در ذهن حاضر می‌شود. وی در این باره می‌گوید:

«حد سخنی است که بر ماهیت و حقیقت چیزی دلالت دارد و شکی نیست که حد مشتمل بر همه ذاتیات محدود است و به ناچار، از جنس و فصل محدود ترکیب می‌یابد، ... تا در حقیقت چیزی ترکیب نباشد، سخنی بر آن دلالت نخواهد کرد، پس هر محدودی معنایی مرکب دارد.» (همان: ۶۱)

با فرض امکان اطلاع بر حقایق اشیاء، دسترسی به حدود حقیقی اشیاء امری محال و یا بسیار دشوار است، به گونه‌ای که هر آنچه که به عنوان فصل ذکر می‌شود، در واقع عبارت از خواص اشیاء است نه فصول حقیقی. ابن سینا در رساله حدود خود در مورد حدود حقیقی اشیاء می‌گوید:

«طبق معرفتی که ما از علم منطق داریم، حدود حقیقی باید بر ماهیت و حقیقت و کمال وجود ذاتی شیء محدود دلالت کند، به طوری که بیانگر همه ذاتیات آن باشد و هیچ یک از محمولات ذاتی آن، بیرون از دایره شمول تعریف نباشد، بلکه این چنین تعریفی لازم است که بالفعل و یا بالقوه تمامی ذاتیات محدود را دربرداشته باشد.» (ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۳۳)

او سپس در ادامه سخنان خود می گوید:

«مقصود حکما از تعریف و تحدید ممکنات، صرفاً تمییز ذاتی نیست، چرا که تمییز ذاتی چه بسا با جنس بعید و فصل سافل صورت می گیرد؛ بلکه مقصود و مراد آن ها این است که همه ذاتیات و فصول و اجناس قریب و بعید را در حد بیان کنند تا صورتی معقول و مساوی با صورت واقعی شیء محدود در نفس انسان انطباق یابد تا حد حقیقی با محدود واقعی مطابقت کامل نماید. بنابراین لازم است که اول نزدیک ترین جنس را بیاوریم تا بیانگر تمامی ذاتیات مشترک محدود باشد؛ آنگاه همه فصل های مطلوب (یعنی فصل قریب که نمایانگر تمامی فصول شیء محدود است) را در پی آن قرار می دهیم تا تطابق مفهومی و مصداقی تام و کامل میان حد و محدود برقرار شود، گرچه برای امتیاز ماهیت شیء مجهول از سایر ماهیات، آوردن یکی از آن فصول کافی است.» (همان)

شیخ الرئیس در مقام اشاره به دشواری و صعوبت تحدید و تعریف حقیقی می گوید:

«دوستانم از من خواستند، حدود چیزهایی را که مورد خواهش آن هاست برایشان بنویسم. من اما پوزش طلبیدم؛ چون می دانستم که تعریف، خواه به حد و خواه به رسم، برای آدمی بسی دشوار است، و آن کس که با جرأت می خواهد بدان دست یازد، سزاوار آن است که به سبب نادانی، به حد و رسم های نادرست برسد.» (همان: ۲۳۲)

ابن سینا سپس اضافه می نماید که چگونه بشر می تواند لازم غیر مفارق را از ذاتی مقوم تشخیص دهد، با اینکه لازم غیر مفارق در مقام تصور هم از مطلوب انقطاع ناپذیر است! آدمی چگونه می تواند در تمامی موارد نزدیک ترین جنس را پیدا کند و از برگزیدن جنس بعید به جای جنس قریب غافل نباشد؟ چون ترکیب که وسیله تحصیل و اکتساب حدود است، او را به این کار رهنمون نمی شود و اکتساب ذاتیات مقوم، از راه تقسیم و برهان هم امری بسیار دشوار و مشکل است. حال بر فرض که جنس قریب حاصل شود چگونه می توان به همه فصول مقوم محدود دست یافت تا مطابقت کامل از نظر مصداق و مفهوم میان حد و محدود حاصل شود؟ سؤال هایی از این قبیل ما را از دست یافتن به حدود حقیقی ماهیت های ممکن، به جز در موارد استثنایی، ناامید و مأیوس می سازد و دسترسی به حدود ناقص و رسوم تام و ناقص هم، با یک رشته دشواری ها و مشکلات روبه روست. (همان: ۲۳۴)

خود ارسطو هم به صعوبت تعریف حدی اعتراف کرده است و اکثر فلاسفه در این نظر با ابن سینا هم عقیده اند، تا جایی که سهروردی دسترسی به ذاتیات اشیاء و حدود حقیقی را برای انسان محال دانسته و می گوید که خاصه مرکبه تنها تعریفی است که برای آدمی امکان پذیر است. (سهروردی، ۱۳۸۵: ۸۱)

۷-۳-۲-۱. قیاس اقترانی شرطی و انواع آن

قیاس اقترانی شرطی و انواع آن از ابتکارات و نوآوری‌های ابن‌سیناست. ارسطو در کتاب چهل و چهارم ارغنون به بحث تفصیلی درباره‌ی قیاس‌های شرطی وعده داده، ولی هرگز به وعده خود عمل نکرده است. فارابی در کتاب اوسط و ابن‌زرعه در کتاب منطق خود از قیاس‌های استثنایی سخن گفته و آن را قیاس شرطی خوانده‌اند. منطق‌دانان پس از ارسطو، قیاس را به شرطی و حملی تقسیم کرده و قیاس شرطی را به قیاس استثنایی اختصاص دادند؛ ولی ابن‌سینا قیاس‌های اقترانی شرطی را بیان کرده و می‌گوید که در منطق ارسطویی، قیاس‌های اقترانی شرطی مطرح نشده است. شیخ‌الرئیس ابتدا قیاس را به اعتبار وجود خود نتیجه یا نقیض نتیجه و یا عدم وجود آن در مقدمات به قیاس اقترانی و استثنایی تقسیم می‌کند و سپس قیاس اقترانی را بر دو نوع حملی و شرطی تقسیم کرده، و درباره‌ی انواع هشت‌گانه قیاس اقترانی شرطی به تفصیل سخن رانده است. انواع قیاس اقترانی شرطی عبارت‌اند از: صغرای حملیه با کبرای متصله و منفصله، صغرای متصله با کبرای حملیه و متصله و منفصله، صغرای منفصله با کبرای حملیه و متصله و منفصله.

وی در کتاب شفا تمامی اقسام هشت‌گانه را مطرح کرده است ولی در کتاب اشارات خود سه قسم از آن‌ها را دور از طبع دانسته و از بحث تفصیلی آن‌ها پرهیز کرده است و آن سه قسم عبارت‌اند از: صغرای منفصله با کبرای متصله و منفصله، و صغرای متصله با کبرای منفصله.

عبارت ابن‌سینا در کتاب اشارات چنین است:

«آن‌گونه که ما تحقیق کردیم قیاس بر دو قسم است: یکی قیاس اقترانی و دیگری قیاس استثنایی. در قیاس اقترانی خود نتیجه و یا نقیض آن به صورت آشکار (به همان صورت خود و بالفعل) در مقدمات نیست، بلکه به صورت بالقوه مذکور است (مثل عالم جسمانی متغیر است و هر متغیری حادث است، پس عالم جسمانی حادث است) ... ولی در قیاس استثنایی نتیجه یا نقیض آن به صراحت در قیاس ذکر می‌شود (مثل اگر خورشید طلوع کند روز موجود است لکن خورشید طالع است، پس روز موجود است. مثال دیگر اینکه اگر خورشید طلوع کند روز موجود است لکن روز موجود نیست پس خورشید طالع نیست).

قیاس‌های اقترانی از سه حال خارج نیست؛ یا هر دو مقدمه‌اش حملیه است یا هر دو شرطیه و یا مرکب از آن دو است و قیاسی که هر دو مقدمه‌اش شرطیه باشد سه حالت دارد: یا هر دو مقدمه‌اش متصله است، یا هر دو منفصله و یا مرکب از آن دو است. اما همه منطق‌دانان تنها به قیاس‌های حملی توجه کرده‌اند و چنین پنداشته‌اند که تنها، قیاس استثنایی مرکب از قضایای شرطی است و ما تمامی قضایا و قیاس‌های حملی را برمی‌شماریم، آنگاه بعضی از قیاس‌های اقترانی شرطی را که به طبع نزدیک‌تر، و موارد کاربردش بیشتر است، به‌دنبال آن می‌آوریم، و سپس قیاس‌های استثنایی را بیان خواهیم کرد...» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۱۳۹)

۸-۳-۲-۱. فعلیت ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات آن در باب عقدالوضع

ابن سینا در باب عقدالوضع، ثبوت وصف عنوانی موضوع را برای ذات آن بالفعل می‌دانست نه بالامکان یا بالقوه، آن‌گونه که عقیده فارابی است. از نظر فارابی کیفیت وصف عنوانی موضوع به ذات آن، معنایی عام است که قوه و امکان را هم شامل می‌شود؛ مثلاً همین‌که به نطفه اشاره کرده و بگوییم که این موجود ضرورتاً انسان است، نام انسان بالقوه و بالامکان بر موضوع صادق است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۰۶). ولی از نظر ابن‌سینا ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات آن فعلیت دارد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم هر چیز سفیدی نور خورشید را منعکس می‌کند منظور عبارت از آن ذاتی است که هم‌اکنون سفید است نه آنچه که آمادگی سفیدشدن دارد؛ لذا صرفاً با توجه به اینکه نطفه بالقوه انسان است، نمی‌توانیم به نطفه اشاره کرده و بگوییم که این انسان ممکن است دانشمند گردد؛ اما موقعی که وصف عنوانی موضوع برای ذات آن فعلیت یابد - خواه این فعلیت در ظرف ذهن یا ظرف خارج باشد - می‌توان محمول را برای این چنین ذاتی نسبت داد. ابن‌سینا در فصل پنجم از نهج چهارم اشارات آنجا که کلی طبیعی بودن موضوع احکام در علوم را بیان می‌کند با عبارت «کان موصوفاً ب... (ج) فی الفرض الذهنی أو الوجود الخارجی» به همین عقیده خود اشاره کرده است و می‌گوید:

«آنگاه که گوییم هر «ج»، «ب» است منظور ما این نیست که کلیت «ج» و یا «ج»-ی کلی «ب» است (یعنی نه کلی منطقی مورد نظر است و نه کلی عقلی، بلکه منظور ما از موضوع این قضیه یکایک افراد موضوع است که کلی طبیعی بر آن‌ها صادق است) بلکه خواست ما آن است که یکایک از آنچه به «ج» موصوف می‌شود و در ظرف ذهن و در وجود خارجی به «ج» موصوف است... همان چیز به «ب» موصوف است...» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۹۳)

ابن‌سینا در بخش قیاس شفا این نظر خود را به‌صراحت بیان کرده است:

«وقتی که می‌گوییم هر سفید، معنایش این است که هر یک از آحاد ذاتی که همیشه یا گاهی متصف به سفیدی می‌شود یا موضوع سفید است و به سفید موصوف می‌گردد و یا اینکه خود سفید است، و این صفت (عقدالوضع)، صفت امکان و قوه نیست، چرا که منظور ما از هر سفید این نیست که هر آنچه که آمادگی سفید شدن دارد، بلکه مقصود، آن ذاتی است که هم‌اکنون بالفعل سفید است، خواه در وقت نامعین یا وقت معین یا همیشه بعد از آنکه سفید فعلیت یافت.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۰)

سپس در جای دیگر می‌افزاید:

«از این مطالب روشن شد که وقتی می‌گوییم: هر «ب» الف است معنایش این است که هر یک از افرادی که بنا به فرض یا به حقیقت عنوان «ب» بر آن فعلیت دارد، خواه این صفت برخی از اوقات و یا همیشگی باشد، این چنین موضوعی به الف موصوف است.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۶۴)

تقریباً تمامی منطق‌دانان بعد از ابن‌سینا در باب عقدالوضع از او پیروی کردند و ثبوت وصف عنوانی را برای

ذات موضوع، بالفعل دانستند. (به عنوان نمونه؛ رک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۹۰ و ۱۳۸ و صدرالدین شیرازی و نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۳: ۸۵)

۹-۳-۲-۱. انعکاس قضیه موجب ضروری به صورت موجب جزئی مطلقه عامه

ارسطو عکس مستوی قضیه موجب جزئی ضروری و موجب کلیه ضروری را به صورت موجب جزئی ضروری آورده است. او می گوید:

«موجب کلیه و موجب جزئی هر دو به صورت موجب جزئی عکس می شوند، چرا که اگر ضرورتاً هر «ب» الف باشد یا ضرورتاً برخی «ب» الف باشد، پس ضرورتاً برخی الف هم «ب» خواهد بود، و دلیلش این است که اگر برخی الف «ب» ضروری نباشد، برخی «ب» الف هم ضروری نخواهد بود (که برخلاف فرض است، چون فرض کردیم که ضرورتاً برخی «ب» الف است).» (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱: ۱۴۴)

ابن سینا برخلاف نظر ارسطو می گوید که عکس قضیه موجب ضروری کلیه و جزئی، به صورت موجب جزئی مطلقه عامه است نه ضروری؛ چرا که ممکن است در یک قضیه حمل محمول بر موضوع ضروری باشد ولی حمل موضوع بر محمول ضروری نباشد. مثل «هر کاتبی انسان است ضرورتاً»، که در عکس آن گوییم «برخی انسانها کاتب هستند بالفعل». بیان ابن سینا در این باره چنین است:

«موجب کلیه ضروری به صورت موجب جزئی عکس می شود، که دلیلش در قضیه مطلقه عامه بیان شده است، اما لازم نیست که به صورت ضروری عکس شود، چرا که ممکن است عکس ضروری، ممکنه (منظورش غیر ضروری است نه ممکنه عامه) باشد، زیرا ممکن است که «ب» (مثلاً انسان) برای «ج» (مثلاً خندان) ضروری باشد، ولی «ج» (خندان) برای «ب» (انسان) ضروری نباشد. آن کس که به غیر از این سخن بگوید و بخواهد در این باره حیلتي به کار برد، سخن او را باور نکن، بنابراین عکس آن به امکان اعم است.»

چنانکه گفته شد، منظور از امکان اعم در این عبارت ابن سینا غیر ضروری است، نه امکان عام اصطلاحی؛ چرا که عکس ضروری، مطلقه عامه است نه ممکنه عامه.

۲. قرائت صدرایی از علم منطق به روایت مرحوم مظفر

۲-۱. تشریح سؤال از ارسطو و ابن سینا

مرحوم مظفر با همه تنظیمات منطق سینوی موافق است. لکن ایشان با تأثر از بحث خواجه طوسی و رساله تصور و تصدیق صدرالمتألهین و مباحث علم و وجود ذهنی کتاب اسفار اربعه، دو اشکال را به صورت تردیدی بر ارسطو و

ابن سینا وارد می‌دانند و برای ارائه راه حل، نوآوری و ابتکار خویش را بیان می‌دارند.

ایشان معتقدند که باتوجه به آموزه‌های رایج فلسفی و منطقی، مجهولات و نظریات تصدیقی باید به وسیله صنعت برهان، به بدیهیات تصدیقی بازگردد؛ چون اولاً، ساختار این صنعت یقینی و قیاسی است و ثانیاً، سیر آن از کلی به جزئی است و ثالثاً، مبتنی بر موادی یقینی است که خود بر علیت استوار هستند. (مظفر، ۱۴۳۴: ۳۰۹-۳۱۱)

در جای خود ثابت شده که بدیهیات تصدیقی، مجهولات و نظریاتی بوده‌اند که با روش برهانی (که توضیح آن گذشت) کسب بدهت از تصدیقات اولی کرده و متکی بر ایشان هستند. تصدیقات اولی قابل اثبات و انکار نیستند و خود، شروع تصدیقات سالم بدون امکان خطا هستند لکن آن‌ها نیز برای صحت تصدیقی کامل، نیازمند تصور سالمی هستند که اگر این تصور سالم باشد، محرک اصلی تولید تصدیقات اولی و ثانوی و سپس، تبدیل نظریات و مجهولات تصدیقی خواهند بود.

سؤال اصلی اینجاست که روش به دست آوردن تصور سالم به چه شکل است؟ این سؤال به صورت قطعی بر ارسطو (به توضیحی که گذشت) و بر ابن سینا به صورت تردیدی وارد است. دلیل ورود اشکال مردد بر ابن سینا، تردید او در قراردادن بحث تعاریف، در کتاب‌های مختلف خویش است؛ گاهی در مثل الهیات شفا، به تبع ارسطو تعاریف را در برهان و تصدیقات، و گاهی در اشارات و منطق مشرقین، به خلاف ارسطو تعاریف را جدا و قبل از تصدیقات (در تصورات) بیان کرده است.

اصل تشریح سؤال به این نحو است که، اگر تعریف به دو قسم حد و رسم، همان تصور سالمی است که برای آغاز فکر تصدیقی و سیر از اولی به بدیهی و سپس نظری در تصدیقات محتاج آن هستیم، کیفیت کسب این تعریف و تصور سالم به چه شکل است؟

مرحوم مظفر معتقد است که منطقی‌ها در این مرحله یا قائل به دور مضمر شده‌اند و یا کاملاً سکوت و غفلت کرده‌اند. توضیح آنکه: اگر معتقد شویم که تعریف و حد در برهان و تصدیقات به دست می‌آید (همان‌طور که ارسطو و ابن سینا (در برخی آثارش به تبع ارسطو) گفته‌اند)، آشکارا تناقض‌گویی کرده‌ایم؛ چرا که برهان متوقف بر تصدیقات نظری و تصدیقات نظری متوقف بر تصدیقات بدیهی و تصدیقات بدیهی متوقف بر تصدیقات اولی و تصدیقات اولی متوقف بر تصور سالم و تصور سالم نیاز به تعریف و تعریف متوقف بر برهان است؛ پس برهان متوقف بر برهان است! (مظفر، ۱۴۳۴: ۱۵۰)

این دور باعث می‌شود که مظفر و بعضی مناطق سابق و لاحق ایشان معتقد شوند که «حد با برهان به دست نمی‌آید» و اگر معتقد شویم که تعریف و حدود، قبل و جدای از برهان و تصدیقات، یعنی در زمره مباحث تصویری جای دارند، آنگاه مثل پزشکی هستیم که بیماری را توضیح داده، ولی بیان نکرده است که درمان و روش مبارزه با آن بیماری به چه شکل است؛ همان‌طور که بسیاری از منطق‌دانان گفته‌اند که تصور سالم نیاز به تعریف حدی یا

رسمی دارد ولی نگفته‌اند کیفیت دسترسی به تعریف به چه شکل است. از این رو مرحوم مظفر در این باره می‌فرمایند: «به قطع بیشتر دانشمندان منطقی نسبت به این مسئله غفلت ورزیده‌اند و این درحالی است که چیزی مهم‌تر از این مسئله در بحث تعریف وجود ندارد!» (همان)

۲-۲. ارائه راه حل و ابتکار

مرحوم مظفر می‌فرمایند که علاج مشکل ذکر شده را خواجه نصیرالدین طوسی ذکر کرده است. ایشان اضافه می‌کنند که گرچه پیشتر از دانشمندان غربی، منطق‌دان مسلمانی چون خواجه به این مطلب پی برده‌اند، با این حال دانشمندان آن بلاد، این ابتکار را به خود نسبت می‌دهند. (مظفر، ۱۴۳۴: ۱۳۹)

ایشان معتقدند که: منطق، علم جلوگیری از خطای در فکر است. فکر در مرتبه عقلانی علم حصولی است و از آنجا که علم حصولی، به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود، پس منطق نیاز به دو فصل اصلی برای ارائه راه حل جلوگیری از خطای در فکر تصویری و تصدیقی است. هر فصلی دو بخش دارد؛ بخش اول احکام و خصوصیات و بخش دوم کیفیت و دستگاه تفکر. در فصل تصورات، بخش اول احکام و خصوصیات تصورات، همان مباحث رایج است، از جمله کلی و جزئی و نسب اربعه و کلیات خمس و تعریف حدی و رسمی و... بخش دوم همان حلقه مفقوده منطق اسلامی است که دستگاه تقسیم، روش و صناعت تولید تصورات است. تقسیم، مثل برهان کیفیت ارجاع و بازگشت تصورات مجهول و نظری را به تصورات بدیهی ثانوی و در نهایت تصورات اولی فراهم می‌سازد. به وسیله تقسیم، ما از تصورات سالم فارغ شده و آماده ورود به مرحله تصدیقات خواهیم شد. در فصل تصدیقات نیز بخش اول مربوط به احکام و اقسام تصدیق و قضیه و انواع حجت و استدلال مباشر و غیرمباشر و انواع استدلال غیرمباشر مثل استقرا و قیاس و تمثیل و اقسامشان هستیم. کما اینکه، در بخش دوم یعنی صناعات، دنبال توضیح آلات و دستگاه‌های مختلف تولید افکار تصدیقی مختلف هستیم، مثل برهان و جدل و شعر و خطابه و مغالطه (مظفر، ۱۴۳۴: ۴۶).

با این مسیر و ارتقاء منطق ارسطویی و سینوی از دو یا سه بخش به چهار بخش به علاوه اضافه کردن دستگاه تقسیم به قسمت تصویری منطق اسلامی، هیچ اشکال و نقض و نقدی به این دستگاه شناختی وارد نخواهد بود.

۳. قرائت علامه طباطبایی از علم منطق

۳-۱. تشریح سؤال از صدر

علامه طباطبایی معتقدند که علم حصولی منحصر در علم تصدیقی است و تصورات، به دلیل عدم اشتغال و تلازم بر

حکم و اذعان نفسانی، به تنهایی شأنیت حکایت‌گری و مطابقت را دارند؛ به عبارت دیگر، ایشان معتقدند که تصور، علم حصولی بالقوه است و برای فعلیت یافتن در انطباق و حکایت و بالفعل شدن، نیاز به حکم دارد. براین اساس، ایشان می‌فرمایند که تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق، یک مسامحه در تعبیر و تقسیم شیء به خودش و غیر خودش می‌باشد؛ چون علم حصولی منحصر در تصدیق است و به هل بسیطه (یا گزاره‌های «هستانی») و هل مرکبه (یا گزاره‌های «آستانی») تقسیم می‌شود. ایشان برای این ادعا شواهد زیادی را ذکر می‌کنند، از جمله:

* انحصار علم حصولی بر قاعده نقیض و تعین قاعده نقیض در سلب و ایجاب و تعین سلب و ایجاب در تصدیقات (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۱).

* علم حصولی به شناخت و حکایت‌گری و انطباق با خارج تعریف شده است، حال آنکه حاکی از خارج، برای تطابق نیاز به مفهوم وجود دارد و مفهوم وجود یا «هست» و یا «است» می‌باشد و هر دوی آن‌ها حکم و تصدیق است.

* شناخت بر قاعده فرعیه متوقف است و قاعده فرعیه بر هل بسیطه (تصدیق).

* توقف شناخت حصولی بر ضرورت ذاتی و توقف ضرورت ذاتی بر ضرورت ازلی و انحصار ضرورت ازلی در تصدیقات یکپارچه اولی‌الاول.

حال سؤال این است که اگر علم حصولی صرفاً تصدیق است و در تصورات امکان خطا نیست، پس اشتغال منطق بر تصورات چه ضرورتی دارد؟ پرسش ذکرشده با نوآوری ایشان در این حوزه پاسخ داده می‌شود که در ادامه بیان می‌گردد.

۲-۳. نوآوری و ابتکار

علامه طباطبایی در منظومه علوم عقلانی و حقیقی، علمی را تحت عنوان منطق قبول نداشته و انکار می‌کنند؛ چرا که معتقد هستند مباحث احکام و اقسام تصویری و تصدیقی در علم منطق مصطلح، همان مسائل شناخت‌شناسی فلسفی است؛ مانند تقسیمات علم حصولی و حضوری و تقسیمات قضیه و اجزاء قضیه و کلیات خمس و مباحث کلی و بدیهی و نظری که همگی در منطق ذکر می‌شوند. براین اساس، تقسیم منطق چه با مسلک ارسطویی و سینیوی (دارای سه فصل) و چه با مسلک صدرایی و مظفر (چهار فصل) باطل است و تنها بخش مورد نیاز از منطق مصطلح، همان بخش برهان است که یک صنعت علمی و غیرعملی برای جلوگیری از خطای در تفکر و تعقل است. به علاوه، علم حصولی منحصر در تصدیقات است و اطلاق واژه علم بر تصورات، به مجاز شبیه است؛ پس شناخت‌شناسی فلسفی متکفل بحث از علم بوده و صنعت برهان نیز، یک صنعت علمی و غیرعملی است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان در مقام توضیح و تحلیل «علم منطق» به دو نکته‌ی اساسی دست یافت؛ اول آنکه: آنچه به‌عنوان مباحث «علم منطق» در السنه‌ی دانشمندان رایج و دارج است، متشکل از دو سنخ گزاره است؛ سنخ اول معقولات و معلوماتی که جزو مباحث شناخت‌شناسی و «علم» فلسفه‌ی اعلی است و اساساً فلسفی است نه منطقی. سنخ دوم گزاره‌ها و قواعدی که کیفیت و روش پردازش و استنتاج صحیح و بی‌خطای ادراکات حقیقی را تشریح می‌کند. این قسم، فرایند وصول به علوم مضاف و پردازش صحیح امتداد حکمت در ادراکات حقیقی می‌باشد و این همان بخش واجب و اهم منطق گذشتگان است که از نظر ما «صنعت برهان» نام دارد.

و نکته‌ی دوم که متفرع بر این نکته است، آنکه: پُر واضح است که علمی به نام منطق وجود نداشته و ندارد، بلکه مباحث معرفت‌شناسانه‌ی علم منطق جزو گزاره‌های علمی و فلسفی است و قواعد صنعت برهان آن، روش تفکر و اندیشه در ادراکات حقیقی بوده، و سایر قواعد و صناعات غیربرهانی منطق هم در حکمت و امتداد ادراکات اعتباری در علوم‌ی که اصطلاحاً علوم انسانی نام‌گذاری شده، کاربرد و جایگاه دارند که موضوع مقاله شامل آن نمی‌شود.

از شواهد این ادعا می‌توان به تردید دانشمندان برای جانمایی منطق در منظومه‌ی علوم اشاره کرد؛ عده‌ای منطق را قسم چهارم حکمت نظری و عده‌ای آن را قسم پنجم حکمت نظری دانسته‌اند، گروهی منطق را مقدم بر حکمت نظری و بزرگانی آن را مقدمه‌ی همه‌ی علوم جدلی و برهانی می‌دانند. با توضیحاتی که داده شد، پُر واضح است که همه‌ی این نظریات از خلط حقیقت و اعتبار یا هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی یا علم و صنعت خالی نیست، و به همین جهت بوده که علامه طباطبایی هیچ‌گاه تقسیمات علوم به برهانی و جدلی و تقسیم علوم برهانی به حکمت نظری و عملی و سلسله تقسیمات لاحق را قبول نداشته و ذکر نکرده‌اند؛ بلکه ایشان با تقدم شناخت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌ی علم فلسفه‌ی اعلی بر همه‌ی علوم، به تبیین یک منظومه‌ی پویای علمی معتقد بوده‌اند؛ منظومه‌ای که شروع فلسفه‌ی اعلی و امتدادش در ادراکات حقیقی برای صحت در استنتاج، نیازمند صنعت برهان و امتدادش در ادراکات اعتباری نیازمند قواعد اصول اعتبارشناسی می‌باشد.

فهرست منابع

۱. ابن سهلان ساوی، ع. ب. س. (۱۳۸۳). البصائر النصيرية في علم المنطق. شمس تبریزی.
۲. ابن سینا، ح. ب. ع. ا. (۱۳۶۴). منطق المشرقيين و القصيدة المزدوجة في المنطق. کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۳. ابن سینا، ح. ب. ع. ا. (۱۳۷۹). النجاة. دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.
۴. ابن سینا، ح. ب. ع. ا. (۱۳۸۱). الإشارات و التنبيهات. بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).
۵. ابن سینا، ح. ب. ع. ا. (۱۴۰۳). شرح الإشارات و التنبيهات للطوسي (مع المحاکمات). دفتر نشر الكتاب.
۶. ابن سینا، ح. ب. ع. ا. (۱۴۰۵). الشفاء: المنطق. مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی (ره) | مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
۷. ابن سینا، ح. ب. ع. ا. (۱۹۸۹). الحدود (چاپ دوم). الهيئة المصرية العامة للكتاب. <https://lib.eshia.54/1/73063/ir>
۸. ابن ندیم، م. ب. ا. (۱۳۴۶). الفهرست (م. تجدد، مترجم؛ چاپ دوم). بانک بازرگانی ایران (چاپخانه).
۹. ارسطو. (۱۹۸۰). منطق ارسطو. دار القلم | وكالة المطبوعات.
۱۰. رشر، ن. (۲۰۰۵). تاريخ علم المنطق عند العرب (م. مهران، مترجم؛ ج ۲). أسمار.
۱۱. سهروردی، ی. ب. ح. (۱۳۸۵). المشارع و المطارحات. حق یاوران.
۱۲. صدر الدین شیرازی، م. ب. ا.، & نصیر الدین طوسی، م. ب. م. (۱۳۶۳). الجوهر النضید و رسالة التصور و التصديق. بیدار.
۱۳. طباطبایی، س. (۱۳۹۲). البرهان (م. قوام صفری، مترجم؛ چاپ سوم). بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۴. فارابی، م. ب. م. (۱۴۰۸). المنطقیات للفارابی. کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۱۵. مظفر، م. (۱۴۳۴). المنطق (چاپ اول). مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۶. نصیر الدین طوسی، م. ب. م. (۱۳۶۷). اساس الاقتباس. دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.
17. Kline, M. (1990). Mathematical thought from ancient to modern times. Oxford University Press.