



منطق مقارن، ص ۳

مقدمه مولف

بسم الله الرحمن الرحيم سالها پیش - حدود ۲۰ سال قبل - که کتاب حاشیه و مانند آنرا در حوزه علمیه قم تدریس میکردم بخوبی دریافت کردم که کتابهای مزبور مناسب با زمان و مشکلات زمان نیست. در این زمان نیاز بکتابی منطقی است که لااقل دارای این خصوصیات باشد: ۱- نظرات مکتبهای دیگر منطقی و تک نظرات مربوط بمنطق از سوی شخصیتهای معروف علمی را مجملا دارا باشد، تا دانشجوی منطقی حوزه از همان ابتدا آگاهی اجمالی نسبت بعقائد دیگران داشته باشد.

۲- انتقادهای مکتبهای مخالف منطق کلاسیک رسمی را درباره منطق مزبور بیان کند ۳- در خود منطق رسمی کلاسیک عقائد و نظرات مختلف را متعرض باشد تا از تضارب آراء و برخورد عقائد گوناگون قدرت علمی دانشجو بالا برود و لااقل احتمالات گوناگون علمی در نظرش تجلی بیابد تا در انتخاب یک مسئله بهمه اطراف و جهات و احتمالات آن توجه داشته باشد «۱» ۴- در عین حال چندان مفصل نباشد تا مانع رسیدن به مسائل دیگر لازم در این زمان نباشد.

(۱) - محقق حلی در معتبر میگوید: و استنقض البحث عن ادلة الاقوال لظفر بمزايا الاحتمال - برای اطلاع از احتمالات مختلف به دلیلهای عقائد مختلف مراجعه و نقض و ابرام کن".

منطق مقارن، ص ۴

از طرفی شیوه ورود بمطلب در برخی کتابهای منطقی حوزه چندان دلنشین نبود. فکر میکردم خوبست یک کتاب منطقی اینطور شروع شود: ما مجهولاتی داریم چنانکه معلوماتی داریم آیا میتوانیم مجهولات خود را کشف و معلوم کنیم؟ و بچه وسیله و با کدام ضابطه؟ و حتی بحث از خود علم و تقسیم به تصور و تصدیق پس از شروع مزبور بیاید.

و نیز بحثهای مهمی مانند بحث از طریق پیدا کردن حدود اشیاء و یا کبرای قیاس که سابقا در بسیاری کتابهای منطقی بوده و در این اواخر هم مرحوم سبزواری ذکر کرده بود از برخی کتابهای رسمی درسی حذف شده بود و برعکس مسائل غیر لازم و حتی غیر صحیح (مانند ضابطه شرایط اشکال اربعه «۱») و برخی شرایط شکل چهارم «۲» را ذکر کرده اند. اینها و برخی جهات دیگر که در مقدمه تالیف ذکر شده باعث شد که از فکر توضیح و اصلاح (که قبلا داشتم و کتاب مقصود الطالب را قبل از آن بر این اساس نوشته بودم) منصرف شده بتالیف کتاب منطقی مستقلی بپردازم. چون بهر حال بحث از منطق را خیلی ضروری میدانستم، ارزش یک نوشته منطقی در ردیف ارزش ادراک و عقل در انسان است و اگر همه مردم ذهن منطقی و برهانی داشتند بسیاری اختلافات حل میشد.

بهرحال تالیف کتاب منطق المقارن در ۲۰ سال پیش بر این اساس بود و نامگذاری "مقارن" باینجهت بود که میخواست همراه با مکتبهای دیگر و متعرض حرفهای آنها نیز باشد. عربی نوشته شد که متناسب درسی بودن باشد و تمایلی به ترجمه آن نداشتم و با اینکه مکرر درخواست ترجمه شد قبول نکردم. توجه نسل جوان پس از انقلاب اسلامی ایران بمطالعه علوم حوزه‌های علمیه توجه

(۱) - به مقصور المطالب چاپ سوم انتشارات علمی تهران ص ۲۶۷-۲۷۳، رجوع شود. در ص ۲۷۳ نوشته شده بود: و لعمری ان اثم هذه الضابطه اکبر من نفعها.

(۲) - به شرح اینجانب بر منظومه سبزواری چاپ دوم ص ۱۸۶ - انتشارات اعلی تهران - رجوع شود.

منطق مقارن، ص ۵

به ترجمه کتاب را در نظرم جلوه داد و پذیرفتم. خوشبختانه جناب آقای عبد الله بصیری بخوبی از عهده اینکار برآمدند، منم ترجمه ایشان را دقیقاً مطالعه کرده آنرا مفید یافتم.

اگر در کتابهای درسی تحولی براساس نیاز زمان صورت گیرد خیلی خوب خواهد بود. (بگذارید مطلبی را که مکرراً و حتی در مباحثات عمومی مان در حوزه گفته‌ام، یکبار دیگر اینجا بگویم، بامید اینکه روزی مورد توجه قرار گیرد. از جمله در فقه و اصول، بنظر من لازم است دانشجویان حوزه‌های علمیه در همان سالهای اول درسی یکدوره فقه اسلامی را اجمالاً بدانند و برای اینکار متن کتاب لمعه شهید اول (و یا تبصرة علامه حلی و یا مختصر النافع محقق حلی) خیلی خوب است. شرح لمعه که اگر بخواهند همه‌اش را بخوانند دو سال روزی دو ساعت درس طول میکشد و بهمین جهت نوعاً مقداری از آخر جلد اول و مقداری از جلد دوم را نمیخوانند ...، مناسب نیست ... بعداً برای آشنا شدن بروش تحقیق و استدلال عمیق در فقه لازم است پیش از شرکت در درس خارج فقه یکسال کتابی همچون مکاسب شیخ انصاری را بخوانند، ولی نه برای خواندن مکاسب، بلکه برای آشنا شدن به متد استدلال. باید تمام حواشی اطراف توجه کرد، هرچند روزی یک سطر خوانده شود و یا در همه سال تحصیلی بفرصت ۳۰ صفحه بیشتر خوانده نشود. و سپس درس خارج فقه و تحقیق مستقیم در مسائل فقهی را آغاز کند. در اصول هم فکر میکردم اگر ابتدا حلقه اول اصول بقلم مرحوم سید محمد باقر صدر و سپس اصول فقه مرحوم مظفر هرچند کامل نیست (تا نظرات مختلف معلوم و با قلم نویسندگان گوناگون آشنا شوند) و سپس کفایه خوانده شود کافی است. کفایه هرچند از نظر عبارات نوعی تعقید دارد ولی مدار بحثهای اصولی خارج و جامع همه اصول و دربر دارنده نظرات شیخ انصاری و پس از آن تا وقت نوشتن کفایه میباشد.

باید ترتیب کتابهای درسی طوری باشد که دانشجوی فرصت تحقیق در متد تفسیر قرآن و خود تفسیر و اقتصاد اسلامی و نظام حکومت اسلامی و مبانی

منطق مقارن، ص ۶

عقیدتی اسلامی بطور متناسب با زمان و مخالفین، و مطالعه علوم دیگر لازم و مربوط را داشته باشد ... پراکنز طولانی شد، سخن در انگیزه تالیف این کتاب و پذیرفتن ترجمه آن بود و در این باره هم آنچه لازم بود گفتم.

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____ میان تالیف و ترجمه حدود ۲۰ سال فاصله است، پایان تالیف کتاب ربیع الاول ۱۳۸۲ می باشد که تا امسال فاصله زیادی دارد. سالهاست که دیگر هیچ کتاب منطقی تدریس نکرده ام ولی احيانا کتابهای تازه منتشر شده ای را که برای اظهار نظر می آورند مطالعه کرده ام. با اینهمه هنوز بنظر من این کتاب میتواند مفید باشد. خداوند خلوص کامل در همه کارهایمان عطا کند و اعمالی که در راهش انجام میشود مورد اغماض قرار داده قبول فرماید. هر وقت فکر میکنم کاری کرده ایم بیاد جمله منقول از محقق قمی میافتم که میفرمود: از عباداتمان هم باید استغفار کنیم ... " و لابد از اینجهت که شما بهر جا بروید می بینید که سخن گفتن با کسی در حال غفلت و عدم توجه باو و یا سخن او نوعی توهین حساب میشود و ما دائما در عباداتمان این غفلت و عدم اقبال و حضور دل را داریم ... حالا بفرض که جملات عبادتمان دروغ نباشد.

قم- حوزه علمیه- محمد علی گرامی ۲۸/۳/۶۰- ۱۵/شعبان/۱۴۰۱

منطق مقارن، ص ۷

قسمتی از کتابهایی که بهنگام تالیف این نوشته مورد نظر بوده است:

نام کتاب/ نام نویسنده

۱- منطق التلویحات/ سهروردی

۲- التصور و التصدیق/ صدر المتالهین

۳- الاسفار الاربعه/ صدر المتالهین

۴- منظومه/ سبزواری

۵- شرح تجرید/ علامه حلی

۶- ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی/ استالین

۷- اصول مقدماتی فلسفه/ ژرژ پولیستر

۸- ماتریالیسم دیالکتیک/ ارانی

۹- پسیکولوژی/ ارانی

۱۰- روش رئالیسم/ علامه طباطبائی

۱۱- برهان شفا/ ابن سینا

۱۲- خطابه/ ارسطو

۱۳- شعر/ ارسطو

۱۴- شعر/ ابن رشد

۱۵- شعر/ فارابی

۱۶- شعر/ ابن سینا

۱۷- جمهوریت/ افلاطون

۱۸- سیر حکمت در اروپا/ فروغی

۱۹- آئین سخنوری ۲ جلد/ فروغی

۲۰- قانون فکر/ نوبخت

۲۱- گرگیاس/ افلاطون

۲۲- اصول الخطابه/ صالح پاشا

۲۳- نور الانوار/ دزفولی

۲۴- فلسفه‌های بزرگ/ پیردوکاسه

منطق مقارن، ص ۸

۲۵- ادبیات فرانسه/ سولینه

۲۶- مقصود الطالب و مدارکی که برایش ذکر شده/ مولف

چند حدیث

العالم یحتاج الی عقل و رفق و شفقه و نصح و حلم و صبر و بذل و قناعه و المتعلم یحتاج الی رغبه و اراده و فراغ و نسك و خشیه و حفظ و خرم.

دانشمند به عقل و مدارات و دلسوزی و اندرز و بردباری و پایداری و بخشش و قناعت، نیازمند است. و دانشجو به

شوق و میل و فراغت و ترس و نگهداری و استواری. [حدیث قدسی - ج ۲ بحار ص ۳۲]

الا لا خیر فی علم لیس فیه تفهم. الا لا خیر فی قرائه لیس فیها تدبر

آگاه باشید- علمی که از فهمیدن تهی است سودی نخواهد داشت

آگاه باشید- خواندنی که از اندیشیدن تهی است سودی نخواهد داشت.

[علی (ع) - ص ۴۹]

لوان حمله العلم حملوه بحقه لا جهم الله و ملائکة و اهل طاعته و لکنهم حملوه لطلب الدنیا فمقهم الله و هانوا علی

الناس

آنانکه بار دانش را بر دوش دارند اگر آنرا چنانکه شایسته است حمل کنند، خداوند و فرشتگان و بندگان

فرمانبردارش، دوستدار آن خواهند بود. اما آنان دانش را به جهت رسیدن به دنیا "دنیا طلبی" با خود حمل می‌کنند"

از اینروی خداوند از آنها بیزار است و در چشم مردمان نیز خوارند.

[علی (ع) - // ص ۳۷]

منطق مقارن، ص ۹

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين. ربنا اغفر لنا و لآخواننا الذین سبقونا بالایمان و لا

تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انک روف رحيم.

خواننده محترم

پس از ملاحظه نیاز جویندگان علم به دانش منطق، دریافتم کتابهایی که در نزد مبتدیان این فن مشهور است، از مطالب غیر لازم و زائد، مصون نیست، مانند ذکر اقترا نیات شرطیه و بعضی اختلاطات در "شمسیه" و قاعده شرائط اشکال در "حاشیه" و نمونه‌های فراوان دیگر ... و از طرفی آنچه را که فایده و ارزش بیشتر دارد، بطور کامل ذکر نکرده‌اند مانند صناعات خمس «۱» بعلاوه دیدم بعضی از کسانی که خود را در صف ارباب منطق جا زده‌اند، عده‌ای از اروپاییان و مادیها و دیگران- ایرادهای متعددی بر آن گرفته‌اند و همچنین بسیاری از معاصران که در نزد مردم به فضل و دانش مشهور شده‌اند، مطالب منطق را از جایگاه اصلی خود گردانده و آنرا تحریف

(۱)- بیشتر کتابهای قدیم و جدید منطق در این جهت مشترکند.

منطق مقارن، ص ۱۰

نموده‌اند.

از این جهت بر آن شدم تا کتابی به جای شمسیه و کتابهای دیگر رایج در نزد مبتدیان- تالیف کنم که قوانین منطق را همگی دربر داشته و از مطالب غیر لازم و زائد مصون باشد «۱» و همچنین شبهات مخالفان را پاسخ گوید و سخن را در موضع شایسته خود برگرداند.

آنچه مرا از انجام این عمل باز میداشت این بود که طبایع از قبول تحول و تغییر در کتابهای درسی، سر باز می‌زدند. لیکن برهان الهی مرا در انجام آن تشویق نمود، از حضرت حق "جل و علا" درخواست توفیق خیر نموده و با مددجویی از "او تعالی" و امامان معصوم (ع) آستین تلاش را بالا زده و کتاب را به اتمام رساندم، بدانگونه که می‌بینی.

این کتاب به نه بخش تقسیم می‌شود و هر قسمت آن چنانکه در فهرست ملاحظه می‌کنید ابوابی دارد. باری خواننده عزیز، تا بدانجا از من بود و بقیت آن از تو است

ختاما چون باید کتاب را به مقامی اهداء نمود، آنرا به پیشگاه عظیم تو ای صاحب العصر و الزمان اهداء می‌کنم.

(۱)- تا جوینده منطق در آن زیاد درنگ نکند و سریعتر به مقصد اصلی خود (فقه و فلسفه) انتقال یابد.

منطق مقارن، ص ۱۱

قسمت اول چهار باب دارد

باب اول منطق چیست؟

۱- واقعیت اشیاء

۲- با تفکر به واقعیت اشیاء راه می‌یابیم

۳- در فکر خطا می‌کنیم

۴- به آنچه بتواند ما را از خطای در اندیشه باز دارد نیازمندیم. و همان منطق است.

ما اشیایی را تصور «۱» نموده و نسبت به حقیقت آنها ناآگاهیم، مانند

(۱) - صورتی که از اشیاء در ذهن ترسیم میشود علم است. حال این صورت اگر با نسبت تام خیری مورد اعتقاد همراه نباشد، تصور نامیده میشود، و اما اگر با آن نسبت مزبور همراه باشد، تصدیق است، آنچه گفته شد خلاصه سخن محققان منطق و فلاسفه در این باب است. تفصیل آنرا در کتاب "مقصود الطالب ص ۵۲" ببینید.

منطق مقارن، ص ۱۲

جن «۱» و نور. همچنانکه اشیایی را تصور نموده و به حقیقت آنها نیز آگاهیم و همچنین قضایایی در ذهن ما راه می یابند که در ابتدا راهی برای اعتقاد به آن نداریم مانند "جهان ازلی است". چنانکه قضایایی نیز در ذهنمان وارد می شود که آنها را تصدیق می کنیم مانند "آتش گرم است".

آیا برای کشف مجهولاتمان راهی داریم؟

در قرن پنجم قبل از میلاد عده ای از دانشمندان که آنان را "سوفسطائیان" می نامیدند بر این عقیده بودند که آنچه را ما حس می کنیم واقعیت خارجی نداشته و آنچه را که می پنداریم در خارج موجود است، جز حاصل قوای ادراکی خودمان چیز دیگری نیست. و در خارج ذهن هیچ چیز وجود ندارد و آنچه است پندار در پندار است. و بنابراین در خارج چیزی نیست تا بخواهیم به آن دست یابیم و دانستن آنچه وجود خارجی ندارد کمال نخواهد بود.

"پروتاکوراس" «۲» می گوید: مقیاس هر چیزی خود انسان است. به این معنی که هر حکمی که با ادراک آدمی مطابقت نموده، مفهوم گردد، حق است و در غیر اینصورت باطل. پس اگر دو فرد برخلاف هم مطلبی را فهم کنند، هر یک از آنها آنچه را درک کرده نسبت به شخص خودش حق است و نسبت به دیگری باطل. و در خارج چیزی نیست تا این هر دو ادراک متضاد را به آن قیاس نموده و صحت و سقم هر یک را باز یابیم.

"گرگیاس" «۳» نیز می گوید: ما دلایل «۴» و براهینی داریم که بر

(۱) - در بیان حقیقت جن اقوال گوناگونی موجود است. مرحوم علامه مجلسی در "ج ۱۴ - بحار باب ۲۲ و ۹۲" و محقق لاهیجی نیز در "گوهر مراد" درباره آن بحث کرده اند. ابن سینا در رساله ای که در لغت نگاشته است میگوید جن مخلوق پنهان خداست و از جهت پنهان بودنش جن نامیده میشود و آنان ارواح لطیفی هستند که از نظر شماره بگونه اجسام مادی در انحصار قرار نمی گیرند.

(۲ و ۳) - هر دو از معاصران سقراط حکیم بوده اند.

(۴) - و وجود اختلاف را در میان دانشمندان هر علمی و فنی، از جمله آن دلایل شمرده است

منطق مقارن، ص ۱۳

محال بودن وجود اشیا در خارج دلالت دارد. و بر فرض هم که در خارج چیزی موجود باشد، شناخت و شناساندن آن به دیگری محال است.

سقراط و افلاطون و حکیم بزرگ ارسطو با آنان معارضه نموده و بی پایه بودن برهانهایشان را نشان دادند و وجود خارجی اشیا را بدون دخالت داشتن قوای مدرکه انسانی در حقیقت آنها، اثبات کردند و قواعد و ضوابط شناخت

آنها را روشن نمودند.

ما برای رد قول منکرین واقعیت اشیاء به استدلال نیاز نداریم. هر کس به وجدان خود مراجعه کند و همچنین آثار اشیاء را بنگرد، بی پایگی این سخن را در خواهد یافت.

راستی آنچه را که در وجود ما تاثیر می‌گذارد و آثارش را حس می‌کنیم چگونه میتوان انکار کرد؟

پیشرفت زندگانی انسان در ادوار مختلف تاریخ در سایه دانشهای فراوانی است که بر تحقیق در اشیاء و آثار آنها بنیان نهاده شده است.

با تفکر به واقعیت اشیاء راه می‌یابیم

پس از ارسطو جمعی دیگر از دانشمندان که "شکاکان" نامیده میشدند ظهور یافته و بر این عقیده بودند که هر چند

انکار واقعیت خارجی اشیاء امکان پذیر نیست، لکن بانطور که فلاسفه میگویند نیز راهی برای اثبات آن نیست

زیرا راه علم به خارج جز عقل و حس نخواهد بود و وقوع اشتباهات و خطاهای فراوان در هر کدام از این دو،

موجب میشود که ما نتوانیم به آنها اطمینان نمائیم. مگر نه این است که بعضی از دانشمندان انواع خطاهای حواس را

هشتصد نوع شمرده‌اند؟ به عنوان مثال - آیا قطره باران را به شکل يك خط کشیده متصل نمی‌بینیم؟ هنگامی که

دستهامان را یکی در آب گرم و دیگری را در آب سرد می‌گذاریم. و بعد هر دو را در آب نیمه گرم فرو می‌بریم، دو

احساس گوناگون را در خود می‌یابیم. یعنی دستی که قبلا در آب سرد بوده اکنون احساس گرما و آن دست دیگر

احساس سرما می‌کند آیا اینها از خطای حواس نیست؟

منطق مقارن، ص ۱۴

و همچنین اختلافات فراوانی که در میان دانشمندان مشاهده میشود، بهترین شاهد بر خطاهای بی‌شمار عقل است و

اگر خطاهای عقلانی نبود، اینهمه اختلاف اقوال از کجا بود؟ و بنابراین اثبات وجود شیئی خارجی امکان پذیر نبوده

و بر فرض که وجود اشیاء را در خارج بپذیریم، به حقیقت آنها راه نمی‌یابیم ..."

انصافا این ادعا جز مکابره و زیر پا گذاشتن وجدان چیز دیگری نیست وقوع خطا در ادراکات موجب نمی‌شود که از

تمامی دانسته‌هایمان حتی از مسائل اولیه و فطری، نیز دست بکشیم.

همان دانشمند شكاك آیا هنگام راه رفتن چشم خود را به این بهانه که نمی‌شود بدان اعتماد نمود، فرو می‌بندد و آیا

هنگامی که در زندگی اجتماعی و فردیش با مسئله‌ای روبرو شود، چون به اندیشه اعتمادی ندارد از اندیشیدن کنار

کشیده و بسان دیوانگان با مسئله مزبور برخورد می‌کند؟

بعلاوه عدم اعتماد بر حس و فکر - که عقیده شکاکان است - مگر خود از مدرکات فکری نیست؟ و اگر بنا شود که

بر فکر و مدرکاتش خط بطلان بکشیم، باید همین عقیده را نیز باطل و پوچ بدانیم.

دیگر اینکه ما خود شاهد پیشرفت زندگانی اجتماعی بشر از طریق اندیشه بوده و هستیم حال با توجه به این همه

آثار شگفت‌آوری که از این رهگذر فراهم آمده است، چگونه می‌توان وصول به حقایق اشیاء را بکلی انکار کرد؟

"فکر"

پیدا است که تنها وسیله رسیدن به حقایق، اندیشه است و آن چنانکه ابن سینا در برهان شفا گفته و محققان از او

پیروی نموده‌اند، عبارت است از:

حرکت ذهن «۱» انسانی از مطلوبی که در آن نقش بسته - چه تصور باشد و چه

(۱) - ذهن قوه‌ای است در نفس که استعداد کسب حدود و نظریات - تصورات و تصدیقات - را دارد. و فهم کمال استعداد قوه مزبور برای درک مطالب است. و ذکاوت کمال حدس قوه مزبور می‌باشد، بطوریکه در زمانی کوتاه حدس انجام شود و فکر حرکت ذهن ... ص ۱۹۲ برهان شفا.

منطق مقارن، ص ۱۵

تصدیق - به سوی مقدمات آن و بازگشت از مقدمات به سوی مطلوب " «۱» و البته بخوبی روشن است که بین نتایج (مطلوبات) و مقدمات، وجود مناسبت ضروری است. زیرا ممکن نیست مثلاً از مقدمه - علی زنده است و هر زنده‌ای بوسیله آلت خاصی می‌زند - بتوان نتیجه گرفت که جهان به خالق محتاج است. این قضیه خود به مقدماتی مناسب خویش محتاج است. و همچنین نمیتوان حقیقت جن را از ماهیت میز کشف نمود. هنگامی که مقدمه‌ای گمانی است از آن نمی‌توان نتیجه یقینی گرفت. مثلاً نمی‌شود استدلال کرد که چون احمد می‌گریزد و هر کس که می‌گریزد، دزد است. پس او دزد است، زیرا مقدمه‌اش گمانی است.

دیگر اینکه در کشف نتیجه ناچاریم شرائط و ترتیب خاصی را در صورت و شکل مقدمات رعایت کنیم، نمی‌شود جسمیت انسان را از - هر انسانی حیوان است و بعضی از حیوانها جسمند - کشف نمود زیرا ممکن است انسان در زمره آن بعض نباشد.

و نمی‌شود راستی گفتار کسی را که به خدایی فرعون معتقد است از این عبارت - هر کس به خدایی فرعون عقیده دارد به جسمیت او نیز معتقد است و هر کس به جسمیت او معتقد است راستگوست - به دست آورد. زیرا آنکس که به جسمیت فرعون عقیده دارد، تنها در همین عقیده و سخن راستگوست و نه

(۱) - از آنچه ابن سینا در تعریف اندیشه گفته است، اشکال سخن تفتازانی در تعریف آن روشن می‌شود که فکر را يك حرکت حساب کرده و می‌گوید: اندیشه عبارت است از ملاحظه و نگرش به معلوم برای تحصیل مجهول. و همچنین ضعف گفتار گروهی مانند قاضی و کاتبی و قطب که اندیشه را عبارت دانسته‌اند از - ترتیب امور معلوم برای کسب مجهول. تفصیل مطلب را در کتاب " مقصود الطالب ص ۶۴" ملاحظه کنید

منطق مقارن، ص ۱۶

در تمامی گفتارهایش، تا بگوییم در اعتقادش نسبت به خدایی او نیز صادق است «۱» و همچنین نمیتوان سیال بودن یخ را از این مقدمه به دست آورد که - یخ از آب است - و آب سیال است و بنابراین یخ سیال است. زیرا در این جا جزئی از حد وسط افتاده است «۲»

کلمه " از " کبری صحیح قیاس مزبور باید اینطور باشد: " هر آنچه از آب است سیال است " و آنوقت می‌بینیم که صحت ندارد. این مثالها که گفته شد همه در تصدیقات بود.

در تصورات نیز چنین است. مثلاً نمیتوان حقیقت انسان را از حیوان کشف نمود زیرا حیوان اعم از انسان است «۳»

بنابراین علاوه بر ضرورت تناسب بین مقدمات و نتایج باید شکل خاصی را در صورت مقدمات رعایت نمود. اساسا مگر ما نگفتیم که - فکر عبارت است از حرکت ذهن بسوی مقدمات و از آنجا بسوی نتایج. بنابراین مقدمات مناسبی می خواهیم و راه صحیحی در حرکت از آنها به سوی نتیجه.

در فکر خطا می کنیم

ذهن گاهی در اندیشه اش به خطا می رود: در تناسب مقدمات خطا می کند و در رعایت شرایط صورت مقدمات نیز. مثلا از مقدمه ظنی می خواهد نتیجه یقینی بدست آورد و یا از مقدمات غیر عام و جزئی نتیجه کلی بگیرد یا ماهیتی را از مقدمه ای کسب کند که با آن مساوی نیست. و به هر حال خطای ذهن در اندیشه، امری روشن است و در آن شک نمیتوان کرد، و به گواه نیازمند نیست.

(۱) - از این مطلب در مباحث آینده به اشتراط کلیت کبری تعبیر می شود.

(۲) - اصطلاحاً این را "قیاس مساوات" نامند چنانکه خواهد آمد.

(۳) - در آینده خواهیم گفت که در حد و محدود، مساوات شرط شده است.

منطق مقارن، ص ۱۷

ما خود اختلاف دانشمندان در مسائل گوناگون از دانشهای گوناگون را در همه جا و همه وقت شاهدیم. بعلاوه چه بسا که خودمان به مطلبی عقیده پیدا می کنیم و پس از چندی از آن روی می گردانیم. و روشن است که تمامی این عقائد ضد و نقیض همه با هم نمی توانند درست باشند و بناچار بعضی از آنها اشتباه است. ممکن است بگوئید: ما قبول نداریم که اختلاف عقائد و اقوال، نشانه نادرست بودن بعضی از آنها باشد و هرکس چنین گوید معلوم میشود که در حقیقت اندیشه دقت نکرده است. زیرا اندیشه خود از واقعیاتی است که از عوامل مخصوصی تاثر می پذیرد، بهمانگونه که سایر موجودات جهان تحت تاثیر عوامل خاصی می باشند و بنابراین درست و نادرست بودن آن نامفهوم است. آیا میتوانیم فرزند خودمان را به راست یا دروغ بودن متصف کنیم؟! یعنی وجودش را راست یا دروغ بنامیم و بگوئیم این وجود راست است یا دروغ است. "اشتباه نشود منظور راستگو یا دروغگو بودن نیست.

توضیح اینکه: فکر از خواص و اعمال ماده مغز است و این ماده بگونه دیگر مواد عالم از قانون عمومی تاثر و تاثر جدا نیست. بنابراین يك مغز تحت تاثیر عوامل خاصی می اندیشد و به نتیجه ای می رسد در صورتی که مغز دیگری تحت تاثیر عوامل دیگر "اجتماعی و فردی" برخلاف آن یکی می اندیشد و این عوامل که در ماده مغز اثر می کنند، در نحوه اندیشیدن آن نیز موثر خواهند بود. درست بهمانگونه که معده در غذا تاثر می نماید مغز نیز در غذای روحی خویش "اندیشه" اثر می کند. و به بیان دیگر، اندیشه عملی از اعمال ذهن است که معلول ماده مغز و مطالبی که از محیط پیرامون بر آن وارد میشود، می باشد. و اینها هم در افراد مختلف یکسان نیستند و معلول هم (اندیشه) تابع علت خویش است. و با توجه به آنچه گفته شد، دیگر صدق و کذب فکر، معنی نخواهد داشت و هر فکری از هر شخصی و در هر حالتی در مقایسه با مقدمات و عوامل خودش، صحیح است به این معنی که دارای علل خاصی

بوده که آنرا ایجاد نموده است و معنی ندارد که معلول

منطق مقارن، ص ۱۸

از علت خویش تخلف کند.

همانطور که يك غذا در مزاجهای مختلف و حالات روانی مختلف، می تواند نتایج گوناگونی بدهد و بنابراین، کذب یکی از اقوال متضاد یا متناقض، هر چند در گذشته از مسلمات بوده است، اما با دقت در آنچه گفتیم بطلان سخن گذشتگان روشن می شود.

آنچه گفته شد چکیده‌ای از مرام معتقدان به نسبیّت ادراکات بود.

طرفداران این نظریه جمعی از فلاسفه یونان قدیم و بعضی اروپائیان و پیروان منطق مادی دیالک تیک می باشند «۱» ولی با نظری دقیقتر سستی این نظریه روشن میشود. درست است که فکر از آنچه جهت که وجودی خاص و معلول عواملی خاص است، موجودی است ضروری که از علل خود کسب ضرورت نموده از این جهت عنوان صدق و کذب ندارد، اما این گروه از خاصه و ویژگی دیگر فکر غفلت نموده‌اند و آن ویژگی انکشاف و آینه بودن علم حاصله از عمل فکر است. و علم از این نظر "خاصه حکایت"، گاهی واقع را درست به همانگونه که هست می نماید و وظیفه واقع نمایی و کاشفیت را خوب انجام میدهد و گاهی چنین نیست، خطا می کند و انسان را به خطا می اندازد و در کاشفیت خود صادق نبوده کاذب است.

و خلاصه اینکه علم از این جهت يك موجود آینه‌سان بوده و جز آینگی

(۱) - اطلاق لفظ دیالکتیک بر آنان از این جهت است که پیروان این منطق، در تمامی اشیاء معتقد به تحول بوده و منظورشان از این کلمه همان تحول و تکامل است. این کلمه از واژه یونانی "دیالگو" به معنی جدل و مباحثه اخذ شده است. چنانکه جمعی از آنان از جمله "استالین" در نوشته "ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی" تصریح نموده‌اند. اینان منطق خود را منطق دینامیک - به معنی تحول و تکامل - نیز نامیده‌اند و این مکتبی است که "هگل آلمانی ۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م" آنرا پی نهاد. اما خود او مادی نبود و پس از او فلسفه مادی را بر منطق او افزودند.

منطق مقارن، ص ۱۹

عملی ندارد، هر چند بخودی خود وجودش معلول عوامل خاصی بوده و از آنها تولد یافته است. و در این نظر، مدرک و معیار، همان واقع است و همانطور که معنی ندارد نقیضان در واقع هر دو درست باشند، به همین گونه در علم نیز که واقع نمانست، صدق هر دو نقیض بی معنی است.

لازم است توجه کنیم که انکار اصل امتناع تناقض و تضاد و تبدیل آن به اصل نفوذ ضدان، یکی از دو یا سه یا چهار اصل - بنابر اختلاف عباراتشان - منطق دیالکتیک می باشد «۱» و بیاری خدا بعداً درباره اصول مکتبشان بحث خواهد شد.

نیازمندیم به آنچه بتواند ما را از خطای در اندیشه باز دارد:

حال که پیدایش خطا در اندیشه ذهن ثابت شد، بناچار باید قاعده‌ای برای نگهداری ذهن از خطای در فکر بیان

شود تا کشف مجهولات میسر گردد و این همان قانونی «۲» است که آنرا منطق می‌نامیم.

- (۱) - اساس این مکتب را چنانکه گفتیم "هگل" بنهاد و "مارکس" از، فلاسفه آلمانی: [۱۸۱۸-۱۸۸۳ م] و "انگلس" [۱۸۲۰-۱۸۹۵] آنرا بیان نموده و تهذیب کردند.
- (۲) - این قاعده را از آنجهت که وسیله کسب مجهولات است، قانون نامند و قانون چنانکه فارابی در "احصاء العلوم" تصریح نموده، به معنی آلت است و بنابراین کلمه قانون خود مشتمل بر آلی بودن نیز هست و تعبیر مرحوم سبزواری "قانون آلی یقی رعایت" - که به دنبال قانون، آلی بودن را نیز آورده است خالی از ایراد نیست، مگر اینکه منظور ایشان تکرار و قید توضیحی باشد.
- ضمناً قانون، لفظی است یونانی که بهنگام ترجمه کتب فلسفی و منطقی یونانیان، به زبان عربی راه یافته و اینکه آیا از لغت یونانی، که زبان اصلی یونانیان است، و یا از لغت سریانی، که لغت دینی آنان بوده است، می‌باشد، درست معلوم نیست کلمات دیگری نظیر هیولی - به معنی "ماده" چنانکه بعضی از معاصران گفته‌اند وقتو به معنی "نور" و تلگراف به معنی "نوشتن از راه دور" و تل در کلمه "تلویزیون" به معنی "دور" نیز چنینند.

منطق مقارن، ص ۲۰

منطق‌های گوناگون

در ادوار مختلف تاریخی قوانین متعددی از جانب دانشمندان به این منظور ارائه شد و هر یک مدعی بود که تنها قانون او قادر است که ذهن را از خطاهای فکری باز دارد و نخستین قانون تدوین یافته از جانب ارسطو ارائه شد و بهمین جهت وی را "معلم اول" و "واضع منطق" نامیده‌اند که در این مورد صحبت خواهد شد.

پس از او قوانین دیگری «۱» ظهور کرد که مشهورترین آنها منطق "دکارت" «۲» و "بیکن" «۳» و منطق دیالکتیک «۴» می‌باشد و به یاری خدا بزودی حق مطلب از میان اینهمه مکتبهای مختلف روشن خواهد شد. «۵»

دو نکته

۱- اینکه این قانون را منطق نامیده‌اند به این جهت است که منطق

- (۱) - مانند منطق معرفتی و صوری و منطق مبتنی بر روانشناسی و منطق ریاضی.
- (۲) - یکی از فلاسفه فرانسوی "۱۵۹۶-۱۶۵۰ م"
- (۳) - یکی از دانشمندان انگلیسی "۱۵۶۰-۱۶۲۵ م"
- (۴) - و اما کانت آلمانی "۱۷۲۴-۱۸۰۴" و استوارت میل انگلیسی "۱۸۰۶-۱۸۷۳"، این دو و بخصوص دومی هرچند در منطق بطور نسبه دقیق اندیشیده‌اند، لکن نظر آنها تابع منطق ارسطو است. گرچه خودشان متوجه این معنی نبوده و به گمان خود با وی مخالفت کرده‌اند. البته دومی با صراحت به توجیه و دفاع از منطق ارسطو برخاسته اما بیراهه رفته است، چنانکه اجمال این مطلب در بحث تصدیقات خواهد آمد.
- (۵) - اینکه این نوشته را منطق مقارن نامیدیم نیز بهمین جهت است که همراه با سایر مکتبها جلو رفته و اصول نظریات آنها را مورد نظر داشته بررسی میکند.

منطق مقارن، ص ۲۱

در لغت عبارت است از استعمال و تکلم آگاهانه لفظ در معنی، و تکلم در نزد خردمندان تنها در صورتی ارزشمند است که بر قانون صحیح دارای نتیجه متکی باشد. و آن قانون همین منطق است. و بنابراین نامگذاری این قانون به

منطق، از باب نامگذاری سبب به اسم مسبب است. (سبب، قانون صحیح و مسبب، تکلم کامل). بسیاری از منطقیان از جمله قطب رازی در شرح رساله شمسیه، وجه نامگذاری منطق را چنین گفته‌اند. و پاره‌ای «۱» دیگر گفته‌اند: وجه تسمیه این قانون به منطق از این جهت است که نطق به معنی درک کلیات است و طریق درک کلیات را این قانون بیان می‌کند. و لیکن ما نیافتیم که نطق در لغت به معنی درک کلیات آمده باشد و شما خود می‌توانید به کتب لغت مراجعه نمایید. بدینحساب قول اول حق است چنانکه ابن سینا نیز در مقدمه "دانشنامه" بدان اعتراف کرده و گفته است: منظور دانشمندان قدیم از نطق همان معنی لغوی است". و بنابراین اطلاق نطق بر درک کلیات، اصطلاح متاخران است، چنانکه قیصری در شرح لفصوص بدان اعتراف نموده است «۲»

ممکن است بگویید: بنا بر آنچه گفته شد، تعریف انسان به اینکه حیوانی است ناطق، درست نخواهد بود. زیرا نطق به معنی تکلم، مختص انسان نیست. چه اینکه حیوانات دیگر نیز برای خود نطقی دارند، هرچند ما نطق آنها را نفهمیم، چنانکه در قرآن کریم آمده است "عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ" نطق پرندگان را تعلیم شده‌ایم - النمل آیه ۱۶" ولی همانطور که گفته شد، نطق به معنی تکلم و استعمال لفظ

(۱) - از جمله مولی عبد الله در شرح تهذیب و یکی از معاصران.

(۲) - در زبان فارنسوی منطق را "لوژیک" نامند. از کلمه یونانی "لوگوس" به معنی کلمه، و این خود نیز نظر ما را تایید می‌کند.

منطق مقارن، ص ۲۲

معنادار و با توجه و قصد می‌باشد و این همان بیان است که خداوند با تعبیر "عَلَّمَهُ الْبَيَانَ - الرحمن آیه ۴" آنرا مختص انسان قرار داده و بنابراین اطلاق آن بر غیر انسان از روی مسامحه است، زیرا هر صوتی را که از دهان خارج شود، نطق نمی‌گویند. اشتباه نشود، ما در صدد انکار این که تفکر و درک کلیات، تعریف انسان است، نیستیم، بلکه شاید تعریف صحیح انسان همان باشد چنانکه ارسطو و سقراط از انسان به "نوس" - "نفس متفکر" - تعبیر نموده‌اند. نه سخن این نیست، بلکه این است که نطق به این معنی نیست.

۲- با توجه به آنچه تا به حال گفته‌ایم، تعریف منطق روشن می‌شود و آن عبارت است از: "قانونی «۱» که ذهن را از خطای در تفکر باز دارد «۲»

از بیانات گذشته ضمنا ملاک احتیاج به منطق "در علوم و محاورات" روشن شد. - نجات ذهن از اشتباهات فکری - لکن عده زیادی با این مطلب مخالفت ورزیده و گفته‌اند: منطق بی‌فایده است تا آنجا که بعضی از افکار متحجر آنرا تحریم نموده‌اند. بطور کلی شبهات مخالفین را می‌شود در سه امر خلاصه کرد:

(۱) - سایر تعاریف منطق نیز به همین تعریف برمی‌گردد، مانند تعبیر ابن سینا در جایی از "اشارات" به اینکه منطق عبارت است از علمی که در آن انواع انتقال از امور حاصله در ذهن، به اموری که در پی حصول آن هستیم، دانسته میشود و در منطق المشرقین "گوید: منطق علمی است که ما را برای رفتن به سوی مطالب مجهول راهنمایی می‌کند و همچنین سایر تعاریف منطقیان.

(۲) - آوردن کلمه "مراعات" در تعریف منطق - چنانکه بسیاری چنین کرده‌اند - و گفته‌اند: منطق عبارت است از قانونی که مراعات آن، ذهن را از خطای فکری بازدارد، لازم نیست، زیرا صرف اقتضاء مصحح نسبت است و همین که این قانون اقتضای چنین نتیجه‌ای را دارد، در نسبت کافی است. به مقصود الطالب ص ۶۹ مراجعه کنید.

منطق مقارن، ص ۲۳

۱- می‌گویند: عقل سلیم به مقتضای فطرت خود راه صواب را یافته و آنرا از راه ناصواب تمیز می‌دهد. و به قوانین لازم استنتاج بخودی خود راه می‌یابد و اجمالاً آن قوانین را به دست می‌آورد، هر چند بطور تفصیل آنها را نداند، این قوانین را در برابر منطق تدوینی، میتوان منطق تکوینی یا فطری نامید. اینان می‌گویند بسیاری از دانش پژوهان را می‌نگریم که منطق را نمی‌دانند در صورتی که استدلالات آنها در مباحث علمی بر وجه صحیحی است. اینان گفته‌اند که بسیاری از علوم دیگر نیز در این جهت مانند منطق هستند و مثلاً شاعران پیش از تدوین "عروض" به وسیله "خلیل" یا دیگری، اشعار فصیح می‌سروده‌اند. اشعار "امر القیس" و "زهیر" و مانند آنها، در نهایت فصاحت و بلاغت، در دسترس است. و حال آنکه آنان فقط به مقتضای قریحه و ذوق فطری خود شعر می‌سروده‌اند. "ابن حجاج" گوید: اوزان عروضی همه مطالبی زانند و پیش از خلقت "خلیل" هم شاعران اشعار صحیح می‌سروده‌اند «۱»

"دکارت" گوید: عقل انسان سالم به فطرت خود قواعد منطقی را رعایت می‌نماید و به این بحث و مجادله‌ها نیازی نیست.

"لایپ نیستر" گوید: قوانین منطقی جز همان قواعدی که برای هر عقل سلیمی حاصل است چیز دیگری نیست. جواب این ایراد آن است که هر علمی - خصوصاً ادبیات و علوم انسانی - به نحو اجمال در فطرت بشر موجود است و اختصاص به منطق و عروض هم ندارد و لکن شرافت از آن کسی است که آنرا به تفصیل بداند و بگونه کوری نباشد که دستش به دست دیگری است. علاوه اینکه انسان صاحب قریحه سالم و حدس صائبی که به نیروی حدس به مطالب منتقل شود، بسیار اندک است.

(۱)-

مستفعلن فاعلن فعول	مطالب کلها فضول
قد کان شعر الوری صحیحا	من قبل ان یخلق الخلیل

منطق مقارن، ص ۲۴

و بعلاوه منطق برای او نیز سودمند تواند بود، زیرا او را بر اعمال قواعدی که به نحو اجمال در فطرت خویش دارد، مسلط می‌کند.

بر این سخن، اینرا نیز باید افزود که منطق به چنین فردی وجه بطلان دلیل و یا صحت آنرا می‌آموزد، در صورتی که

فطرت، فقط به اصل صحت و یا بطلان راه می‌یابد بدون اینکه به علت آن توجه داشته باشد.
و به همین جهت ابن سینا در قصیده خود گوید:

و فطره الانسان غير كافيه في ان ينال الحق كالعلاقيه

«به خوبی روشن است که فطرت انسان - برای دریافت حق کافی نیست»

علاوه بر آنچه گفتیم، باید دانست علمی که در این زمان در میان دانش پژوهان متداول است، چنان بهم مربوطند که اصطلاحات منطق در فلسفه و اصول و فقه، راه یافته است، و از اینرو از آموختن آن ناچاریم، استفاده از قواعد منطقی مانند قاعده تناقض و تضاد، نسبت‌های چهارگانه و ... در علوم و محاورات چیزی نیست که بتوان آنرا انکار نمود. آری، منطق چون از علوم آلی است و جز وسیله کسب سایر علوم چیز دیگری نیست، نباید زیاد در آن عمر صرف کرد زیرا که توقف زیاد در آن مانع وصول به هدف و مقصد اعلی است.

۲- گویند: قواعد منطقی به عقل و ذوق سلیم انسان زیان رسانده و موجب جمود ذهن و کندی حدس میشود و این نعمت‌های بزرگ یعنی حدس قوی و ذوق لطیف و احساسات بلند که از عالمی برترند، به وسیله منطق جامد که جز با فکر سروکار ندارد، به شدت آسیب می‌بیند.

"ابن قیم" در کتاب "مفتاح" در ضمن اشعارش به این مطلب اشاره می‌کند:

"در شگفتم از منطق یونان چقدر دروغ و بهتانها که در آن است، جز تخریب اذهان پاک اثری ندارد، و جز به فساد کشاندن فطرت انسان ثمری، نه زبان و دل انسان را گنگ می‌کند، و اصول و مبانی آن مضطرب و غیر ثابت

منطق مقارن، ص ۲۵

است «۱»

و شاید بخاطر همین جهت و جهت قبلی که پاسخ آنرا گفتیم، بوده است که جمعی از دانشمندان قدیم مانند ابن صلاح و ابن تیمیه و ابن قیم منطق را تحریم کرده بودند. در تاریخ مسیحیت نیز چنین نمونه‌هایی داریم مثلاً "برائزه" و "روسلن" در قرن ۱۱ میلادی تنها به این جهت که دانشمندی منطقی و متخصص در آن هستند، اعدام شده‌اند «۲» و شاید بنظر آنها وجه تحریم منطق این بوده است که در آثار مسیح (ع) و یا پیشوایان اسلام، اثری از منطق تدوینی یافت نمی‌شود و بنابراین از آثار کفر است.

جواب این ایراد هم این است که، روح دارای قوای گوناگون "فکری عاطفی" است و هر کدام را باید با علمی مخصوص تربیت نمود. فکر را با منطق و عواطف را با علوم دیگر از قبیل عروض و تاریخ و نقاشی و هنر و ... بنابراین به همانگونه که نمی‌توانیم از علوم ذوقی - به بهانه اینکه برخلاف فکر هستند، دست بشوییم، منطق را نیز نمی‌توان به این بهانه که تنها با عقل و اندیشه سروکار دارد، طرد نمود، علاوه اینکه عاطفه‌ای که به وسیله عقل کنترل نشود، چه سودی خواهد داشت؟! البته ذکر مطالب ذوقی در لابلای کتب منطقی بخاطر اینکه عواطف روحی انسان به جمود نگراید، مفید و شایسته است «۳»

وا عجباً لمنطق اليونان
کم فيه من افك و من بهتان
مخبط لجيد الاذهان و مفسد لفطره الانسان
و مبکم للقلب و اللسان
مضطرب الاصول و المبانی

مصدع اخير را نفهميدم. منظور اين قيم چيست؟ راهی جز این نداریم که بگوئیم: وی منطق را کما هو حقہ نفهمیده است.

(۲) - فلسفه‌های بزرگ، تالیف "پیر دوکاسه" ص ۵۶

(۳) - تا فکر بر اخلاق غلبه نکند. آلکسیس کارل گوید: سعادتمندترین انسانها کسی است که عمل فکر و اخلاق او با هم متعادل بوده و همدیگر را یاری دهند، و هم گوید: نوابی که تنها یکی از قوای روحیشان کمال می‌یابد، زندگی سختی خواهند داشت. هرچند مردم از آنها استفاده می‌برند.

منطق مقارن، ص ۲۶

و اما آنچه گفته شد، که در آثار شرعی از منطق خبری نیست، این نیز حرف درستی نمی‌باشد تفکر و تعقل که در زبان شرع - قرآن و حدیث - این اندازه بر آن و ضرورت آن اصرار شده است، جز اندیشه طبیعی و فطری نیست که به نظر ما، قیاس بخصوص شکل اول آن است. و منطقیان قواعد آن را تنظیم نموده‌اند. درست مانند علم فقه که به شکل موجودش در شرع وارد نشده، بلکه مبانی آن از شرع گرفته و تنظیم شده است. فلسفه نیز همینطور. بنابراین آنچه را یکی از معاصران ما گفته است که: منطق از یونان آمده تا باب علوم ائمه (ع) را سد کند، سخن صحیحی نیست.

۳- گویند: کسب مجهول به وسیله منطق محال است. زیرا مهمترین قواعد منطقی در باب قیاس، شکل اول است و حال آنکه این شکل، خود دارای دور می‌باشد!!

مثلاً هنگامی که می‌گوئیم: هر انسانی حیوان است و هر حیوانی جسم، اگر جسمیت هر حیوانی را می‌دانیم، جسمیت انسان را نیز در ضمن آن دانسته ایم. و اگر جسمیت همه حیوانات را نمی‌دانیم، در این صورت دیگر کبرای قضیه کلی نخواهد بود و نتیجه نخواهد داد.

به بیان دیگر، تا جسمیت انسان را ندانیم، جسمیت تمامی حیوانات را ندانسته‌ایم. در صورتی که فرض بر این است که ما می‌خواهیم بوسیله کبرای کلی - جسمیت کل حیوان - جسمیت را ثابت کنیم. و آیا این جز دور چیز دیگری است؟!

" دکارت " گوید: قواعد منطق، جز قدرت جدل و پاره‌ای اصطلاحات چیز دیگری به ما نمی‌آموزد، زیرا برهان عبارت است از: استخراج نتیجه از مقدمات، در صورتی که اگر مقدمات کامل باشند، نتیجه نیز در ضمن آنها خواهد بود.

(۱)

نیز معروف بوده و ابو سعید ابا الخیر، همین ایراد را بر ابو علی سینا گرفته است.

حاصل کلام اینکه، استنتاج نمودن، جسمیت انسان از- هر انسانی حیوان است و هر حیوانی جسم- محال است و بر فرض جایز بودن تازه چیز مهمی نیست. مهم این است که راهی برای دانستن کبری ارائه شود "جسمیت هر حیوان در مثال مذکور" و آن راه جز تجربه و دقت در حال جزئیات و افراد حیوان نخواهد بود. و همچنین در باب معرف، مهم آن است که حد انسان را که عبارت است از- حیوان ناطق- از راه نظر و دقت در جزئیات، به دست آوریم و نه صرف دقت در شرائط معرف. باینکه مثلا مساوی و اجلی و ... باشد.

بنابراین منطق را باید بر تجربه و استقراء بنیان نهاد. تا حال جزئیات دانسته شود و آن وقت حکم کلی نیز روشن گردد. چنانکه بنیاد منطق "بیکن" و سایر فلاسفه تجربی اروپا، بر این است. یا اینکه باید اصول منطقی را به اصول چهارگانه- ترکیب و تحلیل و استقصاء و برهان، مبدل نمود، چنانکه منطق "دکارت" بر این چهار اصل استوار شده است.

یا باید اصول منطقی را به اصل تحلیل برگرداند، چنانکه "راسل" انگلیسی چنین نموده است. و می گوید: برای حل مجهولات، آنها را تا به آخر تجزیه کن تا مشکل حل شود."

پاسخ این ایراد آن است که در جای خود ثابت شده و ما هم در باب کلیات متذکر خواهیم شد که علم انسان هر چند در ابتداء به جزئیات تعلق می یابد، اما از آنجا که ذهن بیشتر با کلیات سروکار دارد، چه بسا که اصلا هیچ توجهی به جزئیات نداشته و از آن غفلت نموده و تنها کلیات مورد توجه اوست. بنابراین هر چند علم او به جسمیت هر حیوان، از راه تجسس و دقت در حال جزئیات آن بدست آمده است، لیکن از آنجا که او نوعا و به طور فراوان بر عنوان کلی حیوان یا سایر کلیات، حکم نموده، از افراد و مصادیق آنها غفلت می کند و بناچار برای تفصیل و تبیین حکم، باید ذهنش را از کلی

منطق مقارن، ص ۲۸

به افراد و مصادیق رجوع دهد. مثلا او هر چند جسمیت انسان را در ضمن کبری کلی هر حیوانی جسم است، دانسته، لکن این دانستن به نحو اجمال است بگونه ای که خود نیز بدان بی توجه است و فایده قیاس آن است که، تفصیل مطلب را به او نمایانده و نظرش را بدان جلب میکند.

ابن سینا به همین گونه ایراد شیخ ابو سعید را جواب گفته است.

آری این که مهم بیان کشف حال کبری است و اینکه علم به کبری در قیاس، و به حد در معرف از کجا تحصیل میشود؟ مطلب درستی بوده می پذیریم لیکن منطقیان در این جا نیز خود را به زحمت انداخته و فصول متنوعی را برای بیان کشف حد ذکر کرده اند و در باب برهان از صناعات خمس و همچنین در انحاء تعلیمیه منطق چگونگی تحصیل کبری را بیان داشته اند که تفصیل این سخن خواهد آمد.

ما تجربه را نیز پذیرفته و به ارزش آن معترفیم، لکن سخن این است که تجربه تمام علم نیست. و علم اعم از تجربه است.

و اما اصول چهارگانه "دکارت" آنها همان انحاء تعلیمیه منطقیان است که اندکی تغییر یافته. و در این باره در آخر

کتاب، سخن خواهد آمد. و همچنین ما منکر نیستیم که تحلیل مشکل به اجزاء فراوان، آنرا آسان میکند، لیکن کلام در این است که تحلیل به تنهایی پاسخگویی تمامی مجهولات نخواهد بود. پس اشکال افرادی چون "دکارت" و "بیکن" از بی دقتی در کتب منطقیان ریشه می گیرد، چه اینکه اینان فقط به جزئیات توجه کرده اند در حالتی که منطق ارسطو جزئی و کلی هر دو را مورد توجه قرار داده است. (۱)

(۱) - "استوارت میل انگلیسی" در برابر مخالفان ارسطو این طور به دفاع برخاسته و چنین گفته که: توجه ارسطو به کلی فقط، با نظر دیگران منافاتی ندارد. زیرا انتقال از یک کلی در حقیقت انتقال از جزئیات است"

منطق مقارن، ص ۲۹

باری از آنچه تا بحال گفتیم، فایده منطق و جهت نیاز به آن روشن شد و از این روی فقیهان محقق ما تحصیل آنرا به عنوان مقدمه ورود در فقه، لازم می دانسته اند، چنانکه شهید ثانی در "روضه" و صاحب مدارک در ص ۱ کتابش و صاحب معالم در ص ۲۴ معالم و علامه در ص ۲۵۹ تذکره و دیگران بدان تصریح کرده اند. غزالی نیز که قائل به حرمت فلسفه است، به لزوم آموختن منطق معتقد است و به همین جهت مخالفین بر او خرده گرفته اند.

وی در مقدمه کتاب "المستصفی" گوید: منطق مقدمه تمامی علوم است و هر کس بدان احاطه نداشته باشد، به دانسته های خود مطمئن نخواهد بود.

و افلاطون در کتاب "جمهوریت ص ۲۰۳" گفته است: منطق تاج سر همه دانشهاست. و می گوید: منطق به تنهایی راه شناخت است.

و ارسطو بر سر در مدرسه اش نوشته بود: هر کس منطق نمی داند، وارد نشود. (۱)

و لیکن با توجه به آنچه گفتیم، بی اعتباری این دفاع روشن میشود.

در منطق ارسطویی قدیم فقط کلیات مورد نظر نیست.

"کانت" روشی میانه انتخاب کرده و از خود بحث جزئیات را نیز به منطق ارسطو افزوده، ولی شما ملاحظه کردید که منطق کلاسیک قدیم خود به کلی و جزئی هر دو نظر دارد.

از آنچه گفتیم روشن میشود که این گفته نویسنده "مقدمه ای بر فلسفه" چندان دقیق نیست که می گوید: در دوره جدید، افتخار نصیب "ژان استوارت میل" انگلیسی است که او مجدد منطق است.

(۱) - ص ۴۱ فلسفه های بزرگ تالیف "پیردوکاسر"

منطق مقارن، ص ۳۱

باب دوم "واضع منطق"

واضع منطق ارسطو است "۳۸۴-۳۲۳ ق م" درباره ارسطو باختلاف سخن گفته اند ولی بیشتر متفکران او را ستوده و

حتی در اینراه بمبالغه رفته‌اند مسعودی در "التنبیه ص ۱۰۰" گوید: ارسطو طالین "بن نیقوماخس" به معنی غذای تمام، و گفته شده که به معنی "تام الفضیله" می‌باشد، کسی که از حیث فضیلت و دانش کامل است."

ابن سینا درباره او گوید: پیشوای فیلسوفان و آموزگار حکیمان.

"سولنیه" فرانسوی از ابن رشد نقل میکند که: اراده الهی ارسطو را آفرید تا به مردمان آنچه را که ممکن است بیاموزند، بیاموزد!! همچنین حکایت شده که فارابی "معلم دوم" بر پشت نسخه‌ای از کتاب نفس ارسطو نوشته بود:

این کتاب را صد بار خوانده‌ام! و همو گفته است: کتاب سماع طبیعی ارسطو را چهل بار خواندم!

افلاطون تدریس را شروع نمی‌کرده تا اینکه ارسطو حاضر شود و میگفته:

صبر کنید تا عقل بیاید!

منطق مقارن، ص ۳۲

باید دانست که وی اولین کسی است که منطق را تدوین نموده و گرنه وجود منطق را به نحو غیرمنظم در کلمات افلاطون و سقراط، یا پیش از آندو در ایران - چنانکه جمعی از محققان عقیده دارند - نمی‌توان انکار نمود.

و باید توجه کرد که ارسطو از نزدیکان اسکندر است و بهمین جهت مورد انتقاد عارف معاصرش «دیوژن» قرار داشت. دیوژن میگفت: من وقتی صبحانه میخورم که خودم بخوام ولی ارسطو موقعی میخورد که اسکندر بخواد.

منطق مقارن، ص ۳۳

باب سوم موضوع منطق چیست؟

* هر علمی دارای موضوع خاصی است * موضوع علم منطق * هر علمی دارای موضوع خاصی است شکی نیست که هر علمی از احوال موضوع خاصی بحث می‌کند زیرا علم عبارت است از یک سلسله مسائلی که از احوال موضوعی مشخص سخن می‌گوید.

علوم نیز دارای اقسام گوناگونی هستند. پاره‌ای از آنها دلیلشان تجربه و ملاحظه جزئیات است. مانند علم طب و دلیل پاره‌ای دیگر نقل می‌باشد. مانند فقه "قرآن و حدیث". و قسمی دیگر، دلیل آنها برهانی است که یقین را نتیجه میدهد. و این خاصیت علوم عقلی همانند فلسفه و منطق است. در این گونه علوم بناچار باید برهان یقین‌آور استعمال گردد که آن عبارت از قیاسی است که مقدماتش یقینی باشد. و مقدمه یقینی باید که

منطق مقارن، ص ۳۴

صدقش ضروری باشد. به این معنی که دروغ و خلاف بودنش، ممکن نباشد، زیرا در غیر اینصورت عدم آن نیز ممکن خواهد بود و آنوقت دیگر یقینی نمی‌باشد.

و دیگر آنکه باید محمولش ذاتی موضوع باشد، بگونه‌ای که با وجود موضوع، محمول نیز موجود گردد و با عدم آن معدوم "با صرف نظر از هر چیز دیگر". به عبارت دیگر موضوع، بخودی خود محمول را اقتضاء کند و در غیر این صورت، مقدمه ما ضروری نخواهد بود. و از این جا معلوم میشود که در این گونه علوم، موضوع نمیتواند اعم یا

اخص از محمول باشد. زیرا اگر اعم باشد، عروض محمول را موجب نمی‌شود و بخودی خود اقتضای آنرا ندارد. و اگر اخص باشد در آنصورت دیگر قید آن در محمول لغو خواهد بود، و وجود آن بی‌اثر. چه اینکه اقتضاء از آن آن مساوی است که در ضمن اخص وجود دارد. "دقت کنید".

بنابراین در علوم عقلی برهانی، بناچار باید بحث از عوارض ذاتی موضوع باشد. و ضمناً معلوم شد که عرض ذاتی آن است که موضوع، اقتضای آنرا داشته باشد، هر چند بواسطه جزئش "چه جزء اعم و چه اخص"، زیرا جزء موضوع هم داخل در موضوع خواهد بود، و آنوقت درست است که بگوییم: این موضوع اقتضای این محمول را دارد و هر چه را که موضوع - هر چند به واسطه جزئش - اقتضای آنرا نداشته باشد، بلکه به وسائط دیگر - اعم یا اخص، یا مباین یا مساوی، محتاج است، آنرا "عرض غریب" خوانند. و در علوم عقلی برهانی از آن بحث نمیشود و هنگام بحث در موضوع منطق - بیاری خدا - این مطلب روشتر خواهد شد.

و اما علمی که دلیل آنها برهان نیست، بلکه تجربه یا لفظ است، آنچه را درباره علوم عقلی گفتیم در آنها راه نخواهد داشت، بلکه بحث در آنگونه علوم، از هر گونه احوالی است که به نظر عرف به موضوع منسوب است بگونه‌ای که بتوان آنرا مربوط به آن موضوع دانست. و فقط در غیر اینصورت از مسائل آن علم نخواهد بود. (میزان عرف است نه دقت عقلی)

منطق مقارن، ص ۳۵

و بنابراین مباحث ارث از مسائل علم فقه است، زیرا به مکلف مربوط است و مکلف نیز موضوع علم فقه است. و اگر گفتیم که موضوع علم فقه، عبارت است از عمل مکلف و یا احوال او "نه عمل تنها" کار آسان بوده مرگ را که موضوع مسائل ارث است، نیز در بر میگیرد. اگر عمل به تنهایی را موضوع این علم بدانیم، در آنصورت مسائل ارث را باید از این علم خارج نمود، بجهت اینکه مرگ عمل مکلف نیست. مگر بهمان توجیه یعنی همینقدر که مربوط بمکلف باشد کافی است.

علوم نحو و صرف و طب و مانند آنها همه همینگونه‌اند یعنی تنها عوارض ذاتی بمعنایی که در علوم برهانی گفتیم نیستند که در این گونه علوم مورد بحث هستند، بلکه مباحث آنها تمامی آنچه را که به موضوعاتشان منسوب و مربوط می‌شود، در بر می‌گیرند هر چند بگونه عرض غریب باشد - "دقت کنید" «۱»

با توجه به آنچه ذکر شد، معلوم گردید که ایراد منکران لزوم موضوع خاص در علوم، وارد نیست. اینان برای ادعای خود دلیل می‌آورند که "مسائل ارث در فقه، از عوارض موضوع فقه که عبارت باشد از عمل مکلف نیست". و ما هم در گذشته این ایراد را نقل نموده و پاسخ گفتیم و یا میگویند در فلسفه چرا از معاد بحث میشود با اینکه موضوع فلسفه اصل وجود میباشد ولی این اشکال هم وارد نیست زیرا معاد نوعی از وجود است. و یا: چرا در فلسفه از ماهیت بحث میشود ... پاسخ اینکه چون عده‌ای ماهیت را اصل در جهان ممکن میدانند و وجود را اعتباری، و موضوع فلسفه آن چیزی است که اصل تحقق است ... و ایرادهای دیگر.

منطق مقارن، ص ۳۶

* موضوع منطق

حال که میزان تشخیص موضوع را دانستیم، ببینیم موضوع منطق چیست؟
موضوع منطق عبارت است از: "معقولات (۱) ثانیه‌ای" که ما را به مجهولات برسانند (۲)
زیرا در مسائل منطقی، مجهولات و احکامی که ذکر میشوند بدون واسطه بر معقولات مزبور حمل میشوند و عرض ذاتی آنها هستند.
و گفتیم که موضوع هر علم آن چیزی است که از عوارض ذاتی آن در علم مزبور بحث شود.
معرف بخودی خود، اقتضای مساوات و اجلی بودن را دارد - چنانکه خواهد آمد - و قیاس بخودی خود اقتضا دارد که در شکل اول، کبری حتما کلی باشد. و همچنین ... چنانکه معقولات ثانیه مزبور (معرفیت و قیاسیت و ...) هستند که بخودی خود اقتضای آنرا دارند که ما را به مجهولات برسانند و غرض از علم منطق هم همین است. چه اینکه هرگونه مقدمات و مبادی علوم، هنگامی که تحت معقولات ثانیه و شرایط آن، مانند کلیت و معرفیت و قیاسیت و غیره وارد شوند، آنوقت کاشف مجهولات خواهند بود بنابراین اگر بگوئیم موضوع علم منطق آن معلومات تصویری و تصدیقی هستند که ما را بمجهول میرسانند، در حقیقت گفته‌ایم که موضوع منطق معقولات

(۱) - معقولات ثانیه عبارتند از آن دسته از معقولات، که بر معقولات اولی عارض می‌شوند و در مرتبه دوم از تصورند. مانند کلیت و جزئیت و معرفیت و قضیه بودن و مانند اینها.

(۲) - این قید به جهت آن است که از معقولاتی مانند وحدت، وجود، و امثال اینها، احتراز شود، اینها هر چند معقولات ثانیه هستند، لکن وسیله کشف مجهول نمی‌شوند، یعنی قانون فکر نمی‌باشند.

منطق مقارن، ص ۳۷

ثانیه هستند زیرا این قالب معرفیت و قیاسیت و ... هستند که موجب رسیدن به مجهول می‌باشند نه محتوای صغری و کبری هر قیاس. و بنابراین آنچه را که جمعی از متاخران ذکر کرده‌اند که موضوع علم منطق، آن معلومات تصویری و تصدیقی می‌باشند که ما را به مجهولات می‌رسانند به گفته ما برمی‌گردد، زیرا معقولات ثانیه عبارت است از همان مطالب تصویری معلوم "مانند، کلیت و جزئیت و معرفیت و غیره". و مطالب تصدیقی معلوم، مانند "قیاسیت و غیره" که کاشف مجهولاتند.

اینکه موضوع علم منطق، معقولات ثانیه است، مورد اعتراف مشاهیر متقدمین و جمعی از محققان متاخر نیز می‌باشد.

(۱)

"توضیح"

هر چه در عقل پدید آید معقول است، معقول اگر از موضوعات خارجی گرفته شود، "معقول اول" نامیده میشود،

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____ ۲۱
مانند مفهوم کلی انسان که از افراد خارجی آن گرفته شده است. و اگر از موضوع ادراکی ذهنی اخذ شده باشد و بر آن حمل یابد، "معقول ثانی" است مانند کلیت که از حیوان کلی ذهنی "مثلاً" گرفته شده است. البته باید توجه کرد که منظور ما از معقولات ثانیه، هر آن معقولی است که معقول اول نباشد، خواه معقول در مرحله دوم باشد و یا سوم و یا چهارم یا بیشتر. مثلاً ذاتیت، فرع کلیت است و جنسیت، فرع بر ذاتیت و جنسیت قریب، فرع بر جنسیت، ولی همه اینها معقول دوم هستند.

(۱) - به ص ۷۹ مقصود الطالب مراجعه شود.

منطق مقارن، ص ۳۹

باب چهارم درباره بخشهای موضوع منطق

بحث از معقولات ثانیه در ضمن چند بخش انجام می پذیرد. زیرا معقولات ثانیه یا در تصورات است. مانند معرف و کلیت و مساوات آن، و اینکه باید اجلی باشد و در ذکر اجزاء آن، ترتیب رعایت شود. و در مقدمه آن، از تقسیم مفهوم به کلی و جزئی، و بعد تقسیم کلی به اقسام پنجگانه اش و نسبت کلیات به یکدیگر، بحث خواهد شد.

و یا اینکه در تصدیقات است. مانند قیاس و شرائط صوری آن و اینکه کبری در شکل اول باید کلی باشد و مانند آن. و همچنین شرائط مادیش مثل اینکه باید برهانی باشد و نظائر آن، و در مقدمه این بخش از آنچه مقدمه تشکیل قیاس است، بحث میشود و آن عبارت است از باب قضایا و بعد تقسیم آن به اعتبار موضوع و محمول و نسبت. و آنگاه از نسبت بین قضایا مانند تناقض و تعاکس و نظائر اینها «۱»، سخن بعمل می آید.

(۱) - مانند تضاد و غیره

منطق مقارن، ص ۴۰

منطقیان در پیروی از ارسطو، مباحث منطق را در نه فصل جمع نموده اند:

- ۱- مقدمات معرف که در زبان یونانی، "ایساغوجی" به معنی مدخل و مقدمه "نامیده میشود و این فصل، کلی و جزئی و کلیات خمس و بلکه بحث الفاظ را نیز، شامل میشود. «۱»
- ۲- معرف ۳- قضایا و فروع آن، از تعاکس و تناقض و ... ۴- قیاس و اشکال آن ۵- برهان ۶- جدل ۷- خطابه ۸- شعر ۹- مغالطه.

پنج فصل اخیر به اعتبار ماده قیاس است که ممکن است یقینی یا ظنی یا وهمی و یا خیالی باشد. چنانکه فصل مربوط به اشکال قیاس به اعتبار صورت آن است.

آنچه گفته شد، ابواب منطق است بهمانگونه که ارسطو وضع نموده بجز فصل اول آن- ایساغوجی - که "فروریوس صوری ۲۳۳- ۳۰۵ م" آنرا به عنوان مقدمه ای بر منطق، افزوده است.

(۱) - از آنچه گفتیم معلوم میشود، اینکه پاره‌ای از محققان کلمه "ایساغوجی" را به کلیات خمس، تفسیر نموده‌اند، کار شایسته‌ای نیست، مانند سبزواری در منظومه و مولی عبد الله در حاشیه.

محقق طوسی در "اساس الاقتباس" گوید: در مدخل منطق که آنرا ایساغوجی خوانند، چهار فن است: ۱- الفاظ ۲- کلی و جزوی ۳- ذاتی و عرضی ۴- کلیات خمس. و قطب شیرازی در "دره التاج" گوید: ایساغوجی یعنی مدخل منطق، مشتمل بر الفاظ و کلیات خمس. المنجد گوید ایساغوجی لفظی است یونانی به معنی مقدمه. ابن ندیم در "الفهرس" نیز بهمینگونه سخن گفته است. و ظاهر کتاب مقاصد الفلاسفه غزالی نیز چنین است. و یکی از معاصران مطلع بر اینگونه اوضاع نیز بهمینگونه نظر داده است و بنابراین اشتباه یکی از اهل عصر در تفسیر گفته منطقیان روشن میشود.

به مقصود الطالب ص ۳۲۹ مراجعه شود.

منطق مقارن، ص ۴۱

اینک بیاری حق در هر یک از فصول مذکور، به ترتیب سخن خواهیم گفت.

قسمت دوم در ایساغوجی و در آن سه فصل است:

[باب اول در دلالت الفاظ]

۱- در دلالت الفاظ

۲- چرا در منطق از دلالت الفاظ بحث می‌شود

۳- دلالت‌های مختلف

۴- دلالت لفظی وضعی و اقسام آن

۵- نسبت مابین اقسام مزبور

ممکن است ایراد شود که، منطق قانونی است که ما را از خطای فکری باز داشته و به مجهولات میرساند. و بدون شك، معانی ما را به سوی مجهولات رهنمون میشوند و نه الفاظ. و هنگامی که می‌گوییم: هر انسانی حیوان است و هر حیوان جسم، و در نتیجه انسان جسم است. معنای این گفته ما را به جسم بودن انسان رسانده و به اعتبار معنا بوده که مجهولی بر ما مکشوف افتاده است و نه به اعتبار لفظ آن.

بنابراین چرا در منطق از الفاظ بحث میشود؟

جواب ایراد فوق آن است که انسان دارای زندگانی اجتماعی است و جز در سایه همکاری و مشارکت هموعانش،

قادر به ادامه حیات نیست. پس بناچار باید بتواند مقصود و منظور خود را به دیگران برساند «۱»

و از طرفی هیچ چیز ساده‌تر از لفظ نیست که بتواند مقصود شخص را بیان کند. از اینرو الفاظ را برای دلالت بر

معانی وضع کردند. سرانجام کار به جایی کشید که لفظ و معنی بگونه‌ای درهم جوش خوردند که غالباً هیچ معنایی

به ذهن نمی‌آید مگر اینکه بهمراه آن، لفظ دال بر آن معنی نیز

(۱) - بله آن‌ان که دارای زندگی اجتماعی نیستند، به لفظ هم چندان نیازی ندارند گویند: در جزائر استرالیا و بعضی از نواحی آفریقا، مردمانی زیست می‌کنند که در میان

آنها لفظ متداول نیست و بگونه حیوانات فریاد می‌کشند.

منطق مقارن، ص ۴۲

تصور میشود. بعلاوه خود الفاظ نیز دارای احوالی از قبیل اشتراك، نقل، مجاز و غیره میباشند. این احوال در لفظ اثر نموده و موجب میشوند که از لفظ معنای دیگری، جز آنچه مقصود بوده است، به ذهن آید. بنابراین باید هر دانش پژوهی را نسبت به حالات لفظ توجه داد، تا به اشتباه نیفتد «۱» و از این جا معلوم میشود که بحث از الفاظ در منطق بالعرض و فرعی است. و تنها به این جهت آورده میشود که طالب این علم را متوجه سازد که احوال لفظ در معنی اثر میکنند. و هشدار اینکه هر منطقی بناچار باید احوال لفظ را بداند و بر آن احاطه داشته باشد. تا با بصیرت کامل از اشتباه پرهیز کند. و مثلا شرکت لفظ را در معنی راه ندهد و فی المثل از اشتراك کلمه "عین" در عربی که هم بمعنای طلا و هم بمعنای چشمه است سوء استفاده نکند و نگوید: طلا عین است و هر عینی جاری است پس طلا جاری است."

وجه بیان مباحث الفاظ در منطق همین است، چنانکه ابن سینا و محقق طوسی و دیگران بدان اشارت نموده‌اند. وجه دیگری را نیز میتوان گفت و آن این است که چه بسا ما در پی آنیم که مطالب منطقی مانند برهان و جدل و غیره را برای دیگران بیان کنیم و لفظ وسیله بیان ماست. و بنابراین باید درباره احوال آن سخن گفت تا بیان صحیح را از ناصحیح و خطاب درست را از نادرست بازشناسیم. این وجه نیز در میان منطقیان مشهور بوده است لیکن پیداست که این وجه فرعی و تبعی میباشد. زیرا منطق برای تصحیح اندیشه است و بیان آن برای دیگری، امری فرعی است. ناگفته نماند دو علتی را که برای ضرورت بحث از الفاظ در منطق بیان

(۱) - اگر گفته شود که زندگی اجتماعی به نوشتن نیز محتاج است، زیرا آدمی گاه می‌خواهد مقصود خود را به افراد غایب برساند، در جواب باید گفت، بله، ولی کتابت بر لفظ دلالت دارد و لفظ بر معنی. هرکس چشمش به کلمه احمد مولا بیفتد، فوراً به لفظ آن منتقل میشود و سپس به معنی.

منطق مقارن، ص ۴۳

نمودیم، مخصوص به لغت خاصی نبوده و به تمامی لغات و زبانها نظر دارد. و بنابراین آنچه را در کتابهای منطقیان می‌بینیم که فقط به زبان عربی اختصاص دارد مانند بحث از دلالت هیئت بر زمان در افعال «۱» تنها از باب مثال است.

و اما علت انتخاب زبان عربی آن بوده است، که، منطق از یونان، نخستین بار به محیط اعراب راه یافته و سپس به جاهای دیگر. از آنچه تا بحال گفتیم معلوم شد که الفاظ تنها به خاطر دلالتشان بر معانی معتبرند و الا بخودی خود اعتباری ندارند، حال ببینیم دلالت چیست؟

"دلالت‌ها"

دلالت را به فارسی، راهنمایی کردن گویند و تنها در صورتی به لفظ یا به چیز دیگر نسبت داده میشود که کسیرا بر چیزی راهنمایی و دلالت کند.

بنابراین، الفاظ تنها بهنگام دلالت کردنشان بر معانی دارای این صفت و عنوان هستند و نه در همیشه اوقات، «۲» زیرا

در غیر آن هنگام، بعمل رهنمائی اشتغال ندارند.

و لیکن از آنجهت که آنها را برای دلالت نمودن و رهنمونی به معانی مهیا ساخته‌اند، صفت دلالت کنندگی را بطور مطلق و همواره به آنها نسبت می‌دهند و می‌گویند: این لفظ بر این معنی دلالت دارد، هرچند هم‌اکنون کسی را چیزی رهنمائی و دلالت نکند. و این عمل (اسناد بصرف تهیا و بدون دلالت بالفعل) به نظر دقیق مجاز است هرچند در نزد عرف، حقیقت

(۱) - زیرا در سایر لغات راه ندارد، چه اینکه دو کلمه آمد و آید در فارسی از نظر شکل صوری هر دو یکسانند با اینکه از نظر زمان، مختلف می‌باشد.

(۲) - و ظاهراً علت سخن ابو علی در شفا و محقق در شرح اشارات و قطب شیرازی در شرح الحکمه که گفته‌اند: دلالت تابع اراده است - همین معنی است و تفصیل بحث را در این‌جا مجال نیست.

منطق مقارن، ص ۴۴

می‌باشد، درست بهمانگونه که کلمه "راهنما" را بر کسی که شغلش راهنمایی کردن است، اطلاق می‌کنند، هرچند الان مشغول دلالت نباشد.

و از اینرو گفته‌اند: دلالت عبارت است از بودن شیئی بگونه‌ای که از علم به آن، علم به چیز دیگر، لازم آید.

و به هر حال شیئی اول را، دال "دلالت کننده" و شیئی دوم را مدلول "دلالت شده" نامند.

دلالت بر چهار قسم است، زیرا دال، یا لفظ است و یا چیز دیگر. و در هر حال انتقال از دال به مدلول، یا به خاطر وضع است و یا نه، بلکه عقل شنونده است که بر دلالت این شیئی بر شیئی دیگر حکم می‌کند ...

مثالهای اقسام گوناگون دلالت به شرح زیر است:

۱- دلالت لفظ "علی" و "کتاب" بر معانی خودشان "لفظی وضعی"

۲- دلالت گفته یا کلمه بی‌معنایی بر گوینده آن، مانند اینکه از پشت دیوار کسی کلماتی مهممل (چون دیز و ملق که برگشت زید و قلم هستند) را بکار برد که هرچند کلماتش هیچگونه معنا ندارد لیکن اصل بودن شخص را می‌رساند و یا مانند دلالت "اح اح" بر درد سینه، این دلالت هم "لفظی غیر وضعی" می‌باشد یعنی هرچند از طریق لفظ بچیزی رسیده‌ایم لیکن وضع و قراردادی درباره آن انجام نشده است.

۳- دلالت خط و اشاره و انواع تابلوها و علامت‌ها بر منظور از آنها.

اینگونه دلالتها قراردادی - وضعی - هستند لیکن لفظی نمی‌باشند (عقلی وضعی)

۴- دلالت دود بر آتش و سرعت نبض بر تب (عقلی غیر وضعی).

ممکن است ایراد شود که منطقیان دلالت را ۶ قسم گفته‌اند و بر ۴ قسم فوق، دلالت طبیعی (لفظی و غیر لفظی) را نیز افزوده‌اند.

اما باید توجه داشت که از آنطرف جمعی دیگر از محققان، از جمله شریف در "حاشیه مطالع" تصریح نموده‌اند که تقسیم دلالتها بر حسب حال شنونده است، چه اینکه او اگر معنی را از جهت وضع بفهمد، دلالت وضعی

منطق مقارن، ص ۴۵

است. و اگر آنرا از ناحیه حکم عقل درك کند، عقلی خواهد بود، و بنابراین دیگر دلالت طبیعی را مجالی نیست، زیرا فهم معنی از "اح اح" و سرعت نبض از ناحیه طبع شنونده و ... نیست بلکه عقل اوست که به دلالت آن دو بر درد سینه و تب، حکم می‌کند.

و بنابراین، دلالت طبیعی نباید بحساب بیاید زیرا دو مثال مزبور با دلالت دود بر آتش هیچ فرقی ندارند زیرا در همه آنها عقل شنونده و بیننده مطلب را میفهمد و دانستیم که میزان تقسیم مزبور فهم شخص دلالت شنونده است آنچه را گفتیم مورد تصریح جمعی از جمله جلال الدین دوانی و قطب شیرازی مشهور به فوقانی نیز می‌باشد.

"دلالت‌های لفظی وضعی"

حال که دلالت‌های چهارگانه را برشمردیم، باید دانست که در میان آنها تنها دلالت لفظی وضعی، معتبر است. و اقسام دیگر آن هر چند بخاطر عدم اختصاص به گروه و طائفه خاص و زمان مخصوص، کاملتر و پردوامتر است اما از آنجهت که تنها در بخش اندکی از معانی راه داشته و در فهماندن مقاصد علمی و محاورات فراوان روزمره مردم سودمند نیست، معتبر نخواهد بود.

و خلاصه دلالت لفظی وضعی است که مدار فایده بردن و فایده دادن است و به خاطر اهمیت فراوانش دانشمندان این فن به تعریف جداگانه آن پرداخته و گفته‌اند: دلالت لفظی وضعی، عبارت است از اینکه لفظ بگونه‌ای باشد که هرگاه گفته شود «۱» معنی از آن مفهوم گردد، مانند دلالت کلمه علی بر معنایش، هر وقت که گفته شود.

(۱) - خواه به سبب وضع واضح باشد و یا اینکه مردم لفظ را آنقدر در معنی مجازی استعمال نموده باشند که حالا دیگر هرگاه بدون قرینه گفته شود همین معنی در نظر آید. اولی را وضع تعیینی و تخصیصی و دومی را تخصیصی نامند.

منطق مقارن، ص ۴۶

اگر ایراد شود که الفاظ مجاز چگونه‌اند و معنی را چگونه از آنها می‌فهمیم در صورتی که آنها برای معانی مجازی خود وضع نشده‌اند مانند دلالت کلمه "شیر" بر مرد شجاع؟

پاسخ می‌دهیم که مراد از مجازات، همان معانی حقیقی آنهاست و مجازیت، فقط در ادعای این است که فلان موضوع معین از مصادیق معنای حقیقی است. وقتی کسی می‌گوید: شیر را در حالت تیراندازی دیدم، از کلمه شیر، همان حیوان درنده را قصد کرده است و دیدن شیر واقعی را اراده نموده لیکن مدعی است که شخص معهود "احمد مثلاً" شیر واقعی است و بنابراین مجازیت در ادعای اوست و نه در سخن او - دقت کنید -

اگر پرسند که در معماها چه باید گفت؟ آیا آنها نیز دارای دلالت لفظی وضعی هستند؟ مانند گفته شاعر در معمای مربوط به اسم "ضیاء":

پرگار گشاده را نگونسار بداشت

نقاش قلم گرفت و قد تو نگاشت

بود آنرقمی که جای اندیشه گذاشت

تا دور خطت کشد ولی از نامت

اگر اینگونه معماها دارای دلالت لفظی وضعیند، پس چرا برای فهمیدن مقصود از آنها باید اینهمه دقیق شد و اندیشید؟

جواب آن است که بله، اینها نیز دارای این دلالتند، و الفاظی که در آنها استعمال شده تنها بر معانی حقیقیشان دلالت دارند و از این حیث هیچگونه نیازی به تفکر و تأمل نیست.

اما برای کشف آنچه با معانی حقیقی الفاظ مناسبت دارد، تفکر ضروری است. پس دلالت لفظی وضعی بر معانی معمولی است و دقتی هم نمیخواهد دقت در کشف معانی مناسب معانی اصلی است و آن معانی هم موضوع له لفظ نبوده دلالت لفظ بر آنها لفظی وضعی نمیباشد.

"اقسام دلالت لفظی وضعی"

دலالت لفظی وضعی بر دو قسم است: ۱- دلالت جلی (آشکار) و آن عبارت است از دلالت منطوق لفظ.

منطق مقارن، ص ۴۷

۲- دلالت خفی "پنهان" و آن دلالتی است که از مفهوم لفظ مستفاد گردد مانند "اگر علی به نزد تو آید او را گرامی بدار" که مفهوم آن دلالت دارد بر اینکه "اگر وی به نزد تو نیاید احترامش لازم نیست" (۱) از گفته مرحوم سبزواری چنین برمی آید که وی قسم دوم را معتبر ندانسته است آنجا که می گوید: "از دلالتهای جلی "آشکار" تنها لفظی وضعی معتبر است... " (۲) و لکن حق این است که در مقام افاده و استفاده قسم "پنهان" نیز دارای اعتبار است، زیرا در مقام تخاطب فرقی بین منطقی و دیگران نیست. و بنابراین معنی ندارد که آنرا در محاورات معتبر و در منطق نامعتبر بدانیم.

"مطابقه و تضمن و التزام"

دلالت لفظی وضعی بر ۳ قسم است. مطابقه و تضمن و التزام.

مطابقه آن است که لفظ بر تمام معنای موضوع له خود دلالت کند. مانند دلالت لفظ انسان بر حیوان ناطق.

دلالت تضمن عبارت است از دلالت لفظ بر جزء معنای موضوع له در ضمن دلالتش بر تمامی آن. مانند دلالت انسان بر حیوان تنها در ضمن دلالتش بر حیوان ناطق.

دلالت التزام دلالت لفظ است بر چیزی که از معنای آن خارج بوده و لازمه آن باشد مانند دلالت لفظ پدر بر پسر و خالق بر مخلوق (۳)

از آنچه گفتیم روشن شد که دلالت تضمن، استعمال لفظ در جزء

(۱)- ناگفته نماند که این قسم دلالت، از اقسام دلالت لفظی نبوده بلکه معنوی است.

(۲)-

منطق مقارن، ص ۴۸

معنی به نحو مجاز نبوده چنانکه دلالت التزام نیز، استعمال لفظ در خارج معنی به نحو مجاز نیست - "بدانگونه که قطب فوقانی در" دره ص ۱۹" گمان برده و یکی از حاشیه‌نویسان بر "حاشیه" هم، چنین پنداشته و آنرا به "شریف" (۱) نیز نسبت داده است. یکی از معاصران نیز بر این پندار رفته و ظاهر سخن تفتازانی در "مطول" نیز - چنین است "چگونه میتواند چنین باشد؟ با اینکه در گذشته گفتیم: که الفاظ مجاز تنها بر معانی حقیقی خود دلالت دارند. علاوه اینکه در این باب ما تابع اصطلاح بزرگان فن می‌باشیم، و گروه فراوانی از آنان آنچه را که ما گفتیم تصریح نموده‌اند. از جمله شارح مطالع و فخر رازی و عضدی و صاحب رساله شمسیه و شرح آن و "اساس الاقتباس" و "تلویحات" و "منطق المشرقیین" و محقق قمی در بحث عام و خاص "قوانین".

از آنچه ذکر شد معلوم می‌شود که دلالت‌های تضمن و التزام، دلالت وضعی لفظی نیستند زیرا لفظ بوسیله وضع، تنها بر تمام معنای خود دلالت می‌کند و دلالتش بر جزء آن عقلی است، چه اینکه عقل است که به وجود جزء در ضمن کل حکم می‌کند (۲) و بنابراین دلالت تضمن دلالت معنی بر معنی است و نه لفظ بر معنی مگر به واسطه.

و همچنین دلالت التزام نیز دلالت لفظ بر خارج معنی نیست بلکه لفظ بر معنای موضوع له خود دلالت دارد و آن نیز مستلزم خارج لازم خود می‌باشد و بنابراین دلالت التزام هم دلالت معنی بر معنی است.

آنچه را گفتیم به صراحت در سخن جمعی از محققان از جمله شیخ اشراق در "مطارحات" آمده است.

و لکن یکی از صاحب نظران عصر (۳) ما، گمان برده است که این

(۱) - و حال آنکه در سخنان او نیست.

(۲) - بگفته مولوی چونکه صد آمد نود هم پیش ماست.

(۳) - دزفولی در "نور الانوار"

منطق مقارن، ص ۴۹

دو دلالت نیز، وضعیه هستند. و برای اثبات این مطلب تکلفاتی نموده ولی بی پایه سخن گفته است.

*** باید دانست که در دلالت التزام - لزوم ذهنی، شرط است بگونه‌ای که هرگاه اصل معنی به ذهن آید، خارج لازم نیز با آن ملازم باشد و در غیر اینصورت لفظ هنگامی که اطلاق شود، معنای خارج را افاده نخواهد کرد و بنابراین نمی‌توان بر آن اعتماد نمود.

البته در دلالت التزام، لزوم خارجی، شرط نشده است. چه اینکه دلالت لفظ "کور" بر چشم، دلالت التزامی است و حال آنکه در خارج هیچ گونه ملازمه‌ای با هم نداشته بلکه اجتماع آن دو ممکن نیست.

"نسبت بین اقسام"

از آنچه گفتیم روشن شد که هر جا دلالت تضمن و التزام تحقق یابد بدون شك دلالت مطابقه نیز تحقق یافته است.

زیرا آن دو چنانکه از تعریفهایشان بر می آید، فرع بر مطابقه می باشند.
 و اما دلالت مطابقه گاه بدون آنها و یا یکی از آنها نیز متحقق می شود مثلاً بسائطی که خارج لازم ندارند- مانند نقطه و وحدت- تنها دارای دلالت مطابقی هستند بدون تضمن و التزام.
 و انسان، دلالت مطابقی و تضمنی، هر دو را دارد زیرا که مرکب است.
 اما دلالت التزام را ندارد. «۱»
 و خورشید "مثلاً" دلالت مطابقی و التزام را دارد، زیرا نور با آن ملازم است، اما تضمن را ندارد و بنابراین صحیح است که بگوییم: هر جا

(۱)- اینکه گاه گفته میشود که قابلیت علم و نوشتن، لازمه انسان است، حرف نادرستی است. زیرا ما انسان را تصور می کنیم در صورتی که قابلیت علم همراه او در ذهن نیست.

منطق مقارن، ص ۵۰

تضمن و التزام و یا یکی از آنها باشد، دلالت مطابقی هم هست. اما عکس آن درست نیست.

باب دوم در تقسیم الفاظ

* مفرد و مرکب

* اقسام مرکب

* اقسام مفرد

لفظی را که برای معنایی وضع کرده اند، اگر بگونه ای است که جزء آن نیز بر جزء معنی دلالت دارد و این دلالت هم مورد نظر و توجه است، در اینصورت آنرا مرکب و گرنه مفرد نامند.
 این تعریف صحیحی است که در نزد منطقیان قدیم معتبر بوده است ولی عده ای از این تعریف عدول کرده در تعریف لفظ مرکب فقط گفته اند که آن عبارت است از لفظی که جزء آن بر معنی دلالت کند، مطابق این تعریف باید لفظ "عبد الله" هنگامی که اسم شخص خاصی است، مرکب باشد، زیرا جزء آن نیز دارای معنی است و حال آنکه مفرد است و نه مرکب. همه قبول دارند که علم جزء مفردات است نه مرکبات.
 جمعی دیگر همانند ابو علی در قصیده و محقق طوسی در اساس الاقتباس تعریف مرکب را به اینگونه تغییر داده و گفتند که آن عبارت است از لفظی که جزء آن بر جزء معنایش دلالت نماید (نه بر معنایی، چنانکه تعریف آنها چنین بود) بر این سخن نیز اشکال شده است که "حیوان ناطق" را چون نام شخص معین قرار دهند مسلماً مفرد است، ولی جزء لفظ بر جزء معنای آن دلالت دارد و همچنین سایر اسم های مرکب مانند- محمد علی و حسنعلی و ...
 با توجه به ایرادات فوق منطقیان به همان تعریف نخست بازگشتند که بنا بر آن لفظ مرکب عبارت از لفظی است که از جزء آن دلالت بر جزء معنی اراده شده است بنابراین "حیوان ناطق" وقتی اسم شخص خاصی قرار

منطق مقارن، ص ۵۱

میگیرد هر چند جزء آن (مثلا حیوان) بر جزء معنایش دلالت دارد لیکن این دلالت در این هنگام منظور نیست. باید دانست که منظور از - جزء - در تعریف لفظ مرکب آن است که " ترتب در سمع" داشته باشد «۱» یعنی نخست جزء اول شنیده شود و بعد جزء دیگر، بنابراین در زبان عربی فعلهای - ضرب و یضرب - مفردند، زیرا هیئت و شکل خاص آنها هر چند بر زمان دلالت می کند، اما ترتب در سمع ندارد بگونه ای که مثلا اول ماده فعل شنیده شود و بعد هیئت آن.

ممکن است بگویید: "ی" در یضرب، جزء مسموع فعل است و ترتب در سمع نیز داشته و بر فاعل مغایب یا استقبال دلالت دارد پس مرکب است.

لیکن باید دانست که این دلالت بگونه دلالت لفظ بر موضوع له خود نیست بلکه علامت یکی از آندو - فاعل یا استقبال - می باشد. درست به همانگونه که رفع، علامت فاعلیت و نصب علامت مفعولیت است.

گروهی از صاحب نظران از جمله ابن سینا در "شفا" و قطب در "دره" گفته اند که: همزه و نون - در دو فعل "اضرب و نضرب" بر فاعل دلالت دارند و از این جهت است که ذکر فاعل با آنها فقط افاده تاکید می کند و بنابراین مرکبند.

لکن ظاهر این است که این دو نیز مفردند، زیرا همزه و نون علامتهای فاعل متکلمند و نه این که برای دلالت بر آن وضع شده باشند و اما تاکیدی بودن ذکر فاعل از آن جهت است که معنی مقصود از همزه و نون، فهمیده میشود.

دو گونه فعل امری "اضرب و ق" نیز مفردند. زیرا دارای جزء مرتب در سمع نیستند. و آنچه را که مرحوم خوئی در "شرح نهج البلاغه" گفته: که "انت" در آنها مقدر است و بنابراین مرکبند" درست نیست. زیرا مقدر بودن

(۱) - چنانکه در "الدره" و "شرح مطالع" و "شفا" به آن تصریح شده است.

منطق مقارن، ص ۵۲

"انت" در آنها، مانند مقدر بودن - مبتدا - در پاسخ به سؤال احمد چگونه است؟ - که گوییم: - بیمار است - نمیباشد، چه اینکه در اینجا جواب کامل - احمد بیمار است - می باشد و "احمد" را در تقدیر گرفته ایم ولی در فعل امر اینطور تقدیر نداریم.

*** در نزد منطقیان کلمه "الرجل" نیز مرکب است زیرا "ال" جزء مرتب بر سمع آن است و بر معنای معرفه بودن دلالت دارد. مگر اینکه قید دیگری افزوده شود و بگوییم که مراد از جزء آن است که با اتصال به جزء دیگر، استقلال خود را از دست ندهد. در این صورت کلماتی مانند مسلمون و لیضرب و یضرب و همچنین تاء تانیث و تنوین تنکیر و لام تعریف خارج میشوند.

اقسام مرکب

مرکب یا تام است یا ناقص. مرکب تام آن است که سکوت بر آن صحیح باشد، یعنی دارای معنای کامل باشد. و آن خود بر دو قسم است:

خیر و انشاء. خیر آن است که شائیت احتمال صدق و کذب را داشته باشد «۱» مانند حسن ایستاده است و انشاء آن است که شائیت مذکور را دارا نباشد مانند برو و مهربان باش.

مرکب ناقص آن است که سکوت بر آن صحیح نباشد و آن نیز بر دو قسم است، زیرا جزء دوم آن گاهی قید جزء اول است و در این صورت یا قید اضافی خواهد بود مانند، غلام زید که جزء اول بطور اضافه مقید بجزء دوم

(۱) - کلمه شائیت را در تعریف قید نمودیم تا بر ایراد جمعی از جمله شیخ طوسی در "عده ص ۲۶" جواب گفته باشیم. اینان می گویند: بسیاری از اخبار احتمال صدق در آنها داده نمی شود مانند آسمان زیر پای ماست. و در بسیاری از آنها احتمال کذب راه ندارد مانند آسمان بالای سر ماست - و مانند اخبار پیامبر و ائمه (ع).

منطق مقارن، ص ۵۳

شده است و یا قید وضعی مانند انسان دانا، و یا قید ادبی و تعلقی مانند ساکن در خانه. که خانه ظرف سکونت بوده متعلق به ساکن می باشد.

و گاهی جزء دوم قید جزء اول نیست، مانند: در خانه و خمسه عشر و الرجل (بنا بر اینکه مرکب باشد) که جزء دوم این کلمات قید جزء اول نمی باشد.

"اقسام مفرد"

لفظ مفرد یا اینکه مستقلا بر معنای خود دلالت دارد و یا اینکه باید به لفظ دیگری ضمیمه شود و گرنه معنایی نخواهد داشت. قسم دوم را "ادات" خوانند «۱» مانند: از، تا. و اما قسم اول - اگر با هیئتش (و نه با ماده اش) «۲» بر یکی از زمانهای سه گانه دلالت کند "کلمه" «۳» نامیده می شود و این همان است که در علم نحو، فعل خوانده میشود، مانند "ضرب و یضرب در زمان عربی و شاهد اینکه زمان ماضی و آینده در دو مثال فوق از

(۱) - و در نحو آنرا حرف گویند. وجه نامگذاری آن به "ادات" این است که این گونه کلمات آلت و ابزار رساندن کلمه ای به کلمه دیگر هستند چنانکه گویی: از تهران حرکت کردم که "از" فقط وسیله وصل مفهوم حرکت و تهران می باشد. کلمه ای که بوسیله آن، حرف معنی می یابد مانند تهران در مثال فوق قرینه نامیده میشود چنانکه ابو علی در اشارات، گفته است.

(۲) - با این قید از کلماتی مانند فردا و دیروز [غد، مس] احتراز شده است، اینها با ماده شان مفید زمانند نه هیئت.

(۳) - وجه نامگذاری آن به کلمه این است که کلمه از ماده کلم است و آن به معنای زخم و جراحت است گویا خاطر آدمی با دگرگونی حوادث و عدم بقای آنها جریحه دار میشود.

این سینا در "دانشنامه علانی" کلمه را به زبان فارسی کنش نامیده است.

منطق مقارن، ص ۵۴

هیئت آنها فهمیده میشود، آن است که این دو هیئت در هر ماده - از موادی که دارای معنا بوده و صرف شود - نه مثل ملق (مقلوب قلم) که معنی ندارد و یا حجر که صرف نمیشود - تحقق یابد، زمان از آنها فهمیده میشود.

و اما اگر با هیئتش بر زمان دلالت نکند، اسم نامیده میشود و در گذشته گفتیم که دلالت هیئت بر زمان تنها در زبان عربی است و نه در تمامی زبانها و ذکر آن در منطق تنها به جهت اهتمام و توجهی است که به این زبان میشود متعلم منطق خود باید سایر زبانها را بدان مقایسه نماید و بفهمد که در هر زبانی کلمه و ادات و اسم وجود دارد و

هر کدام از آنها را تعریف خاصی است چنانکه در عربی.

اگر پرسیده شود که افعال ناقصه (کان، صار- شد، گردید و مانند آن) چگونه اند آیا فعلند چنانکه نحویان می گویند و یا ادوات، چنانکه منطقیان بر این عقیده اند؟ پاسخ اینستکه: پس از شناخت ملاک در فعل و اینکه فعل عبارت است از لفظی که مستقلا بر معنی دلالت کرده و با هیئت خود نیز بر زمان دلالت نماید، معلوم میشود که افعال ناقصه در این فن، فعل بحساب نخواهند آمد، زیرا مستقلا بر معنی دلالت نمی کنند و از این روی، جمع فراوانی از منطقیان آنها را- کلمات وجودیه- نامگذاری کرده اند.

کلمات وجودیه بکلمات و افعالی میگویند که در عبارت بطور استقلالی منظور نباشند.

توضیح اینکه هنگامی که می گوئیم: زید ایستاده بود (کان زید قائما) منظور این است که ایستادن را به او نسبت دهیم و نه اینکه بودن و یا بودن و ایستادن هر دو را.

و در برابر اینگونه کلمات، کلمات حقیقیه هستند و آنها کلماتی هستند که دارای مصدری باشند که در نسبت جمله منظور شده است، مانند: زید زد (ضرب زید) که در اینجا مصدر زدن به زید منسوب شده است و کاملا منظور میباشد.

و به عبارت دیگر، فعل آن است که از حرکت شیئی خبر دهد یعنی

منطق مقارن، ص ۵۵

معنایش حرکت باشد چنانکه در روایت حضرت امیر (ع) آمده است. لیکن افعال ناقصه چنین نیستند، آنها حرکت منظور در خبر را میفهمانند و برای مبتدا اثبات میکنند، و در خودشان حرکتی را منظور ندارند. البته بین افعال ناقصه و سایر ادوات، فرق است. زیرا افعال ناقصه بر زمان دلالت دارند بخلاف سایر ادوات، و از این جهت است که ابن سینا آنها را قسم چهارمی از مفردات قرار داده است، بلکه میتوان گفت، هم نحویان و هم منطقیان، آنها را قسمی علیحده از مفردات، به حساب آورده اند، چه اینکه منطقیان آنها را "کلمات وجودیه" و نحویان "افعال ناقصه" نامیده اند. و بنابراین، آنها نه فعل خالصند و نه ادوات خالص. و اما علت اینکه نحویان آنها را در زمره افعال برشمرده اند، این است که بگونه سایر افعال، عمل رفع و نصب، انجام می دهند.

"تقسیم دیگر مفرد"

لفظ مفرد از جهتی دیگر نیز به چند قسم، تقسیم میشود، زیرا یا اینکه به حسب استعمال عرفی دارای يك معنی است «۱» و یا بیشتر. در صورت اول، یا اینکه لفظ برای يك معنای خاص و بطور مشخص وضع شده است بگونه ای که نتواند شامل فردی دیگر شود. چنین لفظی را علم یا اسم خاص گویند. مانند محمد (ص) و جبرئیل. و اما اگر بطور مشخص برای فردی خاص وضع نشده است در این صورت اگر بر تمامی افراد خود یکسان صدق می کند، متواطی «۲» نامیده

(۱)- مرحوم خوئی در "شرح نهج..." می گوید: هیچ لفظی نیست مگر اینکه بیش از يك معنی دارد.- اعم از مجازی یا حقیقی- زیرا در هر معنایی يك معنای مجازی هم

لکن این سخن درستی نیست، چه اینکه ملاک، استعمال عرف است، و در نزد عرف هر لفظی چنین نیست. مثلاً کلمه انسان در غیر انسان به نحو مجاز هم استعمال نمیشود.

(۲) - از ماده تواطو - به معنی توافق

منطق مقارن، ص ۵۶

می‌شود. و اگر بر همه افراد بطور یکسان صدق نکند.

بلکه بعضی از افراد آن زودتر به ذهن می‌آیند، - مشکک - خوانده می‌شود «۱»، مانند لفظ کتاب که در بعضی موارد هنگامی که اطلاق می‌شود، نخست قرآن کریم را به ذهن می‌آورد.

"نکته"

ممکن است پرسید، وجه انصراف لفظ به بعضی از افراد معنی چیست با اینکه برای معنایی وضع شده که تمامی افراد را دربر می‌گیرد؟

در جواب گوئیم: انصراف میتواند علل گوناگون داشته باشد، گاهی بعضی از افراد معنی، علت و منشاء سایرین هستند. از اینرو ذهن نخست به آنها توجه می‌یابد، هر چند لفظ برای معنایی که شامل تمام افراد باشد وضع شده است، مانند لفظ، موجود، که گاهی ابتداء به ذات باری "جل شانہ" منصرف می‌شود.

و گاه بعض افراد مهم تر و کاملترند و همواره در نظر اهل عرفند بگونه‌ای که ذهن نخست به آنها انصراف می‌یابد. باز هم مانند موجود که هرگز ابتداء ماده المواد و هیولای نخستین را به نظر عرف نمی‌آورد و به موجود فعلیت یافته، بلکه احیاناً به اجسام مادی منصرف می‌شود. درست بهمانگونه که به نظر عارف کاملی که قبل و بعد و همراه با هر چیز، خدا را می‌نگرد، ذات مقدس او را متبادر می‌سازد.

و گاه بعض افراد بعلی دیگر بیشتر مورد دیگر مردمند بگونه‌ای که لفظ بهنگام اطلاق ابتداء به آنها منصرف میشود. مانند انصراف لفظ انسان به انسان متعادل و معمولی و نه ناقص الخلقه.

خلاصه، انصراف دارای علت‌های مختلف است و شمردن همه آنها چندان دارای اهمیت نیست. مهم بیان این مطلب است که توجه داشته باشیم

(۱) - زیرا ذهن را به شك می‌اندازد که آیا مشترك است یا دارای يك معنی.

منطق مقارن، ص ۵۷

که بعض الفاظ مشککند و دانش پژوه باید که باریک بین و دقیق باشد تا در تنگنای انصرافات ابتدایی که با اندک دقتی از بین رفتنی است، گرفتار نیاید و افراد يك معنای مشکک را بمعنائی دیگر اشتباه نکند.

بازگشت به اصل بحث

گفتیم که لفظ بر حسب استعمال عرفی یا دارای يك معنی است و یا بیشتر. صورت اول را بیان کردیم و اما در صورت دوم، اگر لفظ چنان است که برای تمام معانی «۱» جدا جدا وضع شده است مشترك نامیده میشود و اما اگر برای بعضی از آنها "و نه تمامی آنها"، وضع شده است و در سایر معانی با کمک قرینه استعمال می‌شود، و

در این صورت نسبت به معنای موضوع له حقیقت است و در بقیه مجاز. و گاهی مجاز در نزد عرف و یا گروه خاصی، بحدی استعمال می شود که دیگر بدون قرینه همان معنای مجازی از لفظ فهمیده میشود و معنای حقیقی آن فراموش می گردد. در اینصورت لفظ در معنای ثانوی مجازی خود، حقیقت می گردد و در معنای اولی و حقیقی خود، مجاز. این قسم از الفاظ را منقول (منقول عام یا خاص) نامند. و گاهی اشخاص معینی لفظ را چنان در معنای ثانوی (مجاز) استعمال می کنند که دیگر معنای اولی در نزد آنان به فراموشی سپرده می شود. در چنین صورتی لفظ نسبت به آنان منقول است. چنانکه نقل لفظ از معنای اولیه به معنای ثانوی مختص به باب حقیقت و مجاز نیست، و می توان در هر موردی معنای اولیه لفظ را نادیده گرفته معنای

(۱) - منظور از تمام معانی، بیش از یک معنی است و همچنین است هر جمعی که در این فن استعمال میشود. چنانکه جمعی و از جمله قطب در "شرح الرساله" تصریح نموده اند و در دعای علقمه خطاب به حضرت امیر [ع] و امام حسین [ع] آمده است یا سادتی رغبت الیکما - که "ساده" جمع است ولی خطاب به دو نفر است.

منطق مقارن، ص ۵۸

تازه ای برایش منظور نمود، هر چند بین آنها هیچگونه تناسبی وجود نداشته باشد. اما اصطلاحاً این قسم را مرتجل یا منقول مرتجل نامند.

تذکر

برای شناختن معنای واقعی و موضوع له لفظ راههای چندی ذکر شده است که از جمله آنها، تبادر است و آن عبارت است از اینکه لفظ بگونه ای باشد که بهنگام اطلاق آن، معنی بدون هیچگونه قرینه ای به ذهن آید. تفصیل این بحث را در کتب اصول باید جست.

باب سوم در مفاهیم

- معنای تصویری و تصدیقی

- کلی و جزئی

- اقسام کلی

- تعداد کلیات حقیقی

- چند نکته

معنای تصویری و تصدیقی

هر معنی که در ذهن مفهوم گردد، اگر از نسبت تام خبری مورد اعتقاد تهی باشد، معنای تصویری است. و عمل ذهن در آن تنها همان تصور آن است، مانند معنای علی و دوست علی و بنویس و مرد دانا - و در غیر این صورت، یعنی اگر دارای نسبت تام خبری مورد اعتقاد است، تصدیق نامیده میشود. زیرا ذهن علاوه بر تصور، آنرا تصدیق نموده و بدان اعتراف کرده است.

بنابر آنچه گفته شد، تصدیق عبارت است از همین اعتراف و اعتقاد نفسانی که امری است بسیط و مربوط به نسبت

منطق مقارن، ص ۵۹

(موضوع و محمول و متعلقات آنها) و این اجزاء معنی و نسبت مزبور مقدمات و شرائط آنند و نه اجزاء آن.

کلی و جزئی

هر مفهومی «۱» که فرض صدق آن بر افراد زیاد محال باشد و عقل

(۱) - مفهوم عبارت است از معنایی که از لفظ فهمیده می‌شود. حال خواه مرکب باشد مانند انسان، و خواه بسیط مانند مفهوم رنگ. و از این جا اشکال سخن صاحب کتاب "مبانی فلسفه ص ۲۰۶" معلوم میشود که می‌گوید:

مفهوم عبارت است از مجموعه صفات مشترکی که یک معنای کلی از آنها تشکیل گردیده است مانند جسم نامی و حساس و ناطق که روی هم مفهوم انسان را به وجود می‌آورند.

اگر ایشان در صدد بیان اصطلاح تازه‌اند، که مانعی نیست و اما اصطلاح منطقیان، همان است که ما ذکر کردیم و کتابهایشان نیز در دسترس همگان است.

دیگر اینکه منظور از مفاهیم، مفاهیم مستقل است، و نه مفاهیمی مانند حروف و نسبت‌های موجود در فعل که مفاهیمی غیر مستقلند، زیرا این گونه مفاهیم، در مفاهیم دیگر فانی هستند، و اتصاف مفاهیم به کلیت و جزئیت، فرع بر آن است که خود آنها نخست به نحو مستقل تصور بشوند.

آنچه گفته شد، نظر جمعی از محققان و از جمله صاحب "قوانین" است

و لیکن حق این است که همان مفاهیم حرفی غیر مستقل نیز در بازنگری و نظر مجدد مستقلا تصور میشوند و آنها معنائهائی هستند که برای ایجاد نسبت در کلام بکار می‌روند.

جمعی از علمای اصول نیز تصریح نموده‌اند به اینکه آنها معنائهائی جزئی هستند بنابراین مفهوم که مقسم کلی و جزئی است اعم از مستقل بالاصاله بوده و فعل و حرف را نیز شامل میشود.

منطق مقارن، ص ۶۰

آنرا تجویز نکند، جزئی نامیده میشود مانند مفهوم محمد. و در غیر این صورت آنرا کلی گویند و کلی خود بر ۶ قسم است.

۱- آنکه وجود افراد و مصادیق آن محال است و لکن این محال بودن از جهت مفهوم نیست، بلکه بدلیل خارج از مفهوم بوده مانع خارجی موجب محالیت آن شده است. مانند مفهوم شریک الباری و مفهوم لا شیئی.

۲- آنکه امتناع خارجی ندارد و وجود آن محال نیست، لیکن هیچ فردی از آن یافت نشده است مانند مفهوم سیمرغ و ققنوس «۱» و دیگر پرندگان افسانه‌ای.

۳- آنکه در خارج یک فرد آن یافت شده و لیکن وجود فرد دیگر محال است مانند مفهوم واجب الوجود و مفهوم خورشید در نزد جمعی از قدما که وجود خورشید دیگری را جایز نمی‌دانستند.

۴- اینکه در خارج یک فرد از آن مفهوم یافت شده باشد و لیکن وجود افراد دیگر محال نباشد مانند مفهوم خورشید در نزد کسانی از همان هیئت شناسان قدیم که وجود خورشید را تجویز می‌کرده‌اند.

۵- اینکه در خارج افراد فراوان ولی قابل شمارشی از آن مفهوم یافت

(۱)- و شاید هر دو نام يك مرغ باشند. در کتاب صحاح آمده است که ققنوس پرنده‌ای است با اسمی معلوم و جسمی مجهول. و آنچه را بعضی درباره این مرغ گفته‌اند، تخیلاتی بیش نیست، مثلا حیات الحیوان "می‌نویسد که آن مرغی است که تخم می‌گذارد به بزرگی کوه و عنقاء نامیده میشود" از کلمه عنق به معنی گردن " - زیرا در گردن آن طوق سفیدی وجود دارد.

برهان قاطع "می‌نویسد: سیمرغ عنقا را گویند و آن پرنده‌ای بوده است که زال پدر رستم را پرورده.

ایرانیان از مرغان افسانه‌ای دیگر نیز یاد می‌کنند مانند - رخ - سمندر " موسیقار " که لغت موسیقی را از این مرغ اخیر گرفته‌اند و در آن بحثهای اجتماعی چندی است که در این جا محل ذکر آنها نیست.

منطق مقارن، ص ۶۱

شود مانند مفهوم کره سیاره.

۶- اینکه افراد خارجی آن فراوان و غیر قابل شمارش باشند مانند مفهوم نفس ناطقه در نزد حکما.

اقسام کلی - کلیات پنجگانه "خمس"

مفهوم کلی یا در حقیقت و ذات افراد خود داخل می‌باشد و یا اینکه از ذات آنها خارج بوده و بر آنها عارض می‌شود. در صورت اول نیز یا اینکه تمام حقیقت افراد است و یا اینکه جزء حقیقت و ذات آنهاست و در صورتی که جزء ذات آنها باشد، یا اینکه مختص به افراد يك حقیقت است و یا اعم از يك حقیقت بوده و شامل حقیقت‌های دیگر نیز می‌شود.

همچنین مفهوم خارج از ذات نیز یا اینکه مختص به يك حقیقت است و یا اعم از آن. و بنابراین اقسام پنجگانه کلیات عبارت است از - عارض خاص - عارض اعم - ذاتی اعم - ذاتی خاص - و آنچه تمام ذات است. برخی از علما «۱» قسم ششمی را هم اضافه کرده‌اند و آن مفهومی است که جزء مهیه بعضی افراد و خارج از ماهیت برخی دیگر باشد ولی انصاف اینست که این حرف درستی نیست زیرا در اینصورت افراد مزبور از يك حقیقت نخواهند بود. حال به بحث درباره هر يك از آنها می‌پردازیم و البته روشن شده است که این تقسیم تنها برای آن کلی است که در خارج دارای افراد باشد و در غیر اینصورت عرضی یا ذاتی چیزی نخواهد بود.

۱- نوع

دانسته شد که یکی از اقسام کلیات، آن است که تمام ذات افراد خود باشد. پیداست که در چنین صورتی، ماهیت و حقیقت افراد و مصادیق آن

(۱) - دزفولی صاحب کتاب نور الانوار

منطق مقارن، ص ۶۲

یکسان خواهد بود. این قسم از کلیات را "نوع" نامند.

بنابراین، نوع عبارت است از آن کلی که تمام ماهیت افراد خود باشد مانند انسان، و اما این قسم از کلیات را بدان سبب نوع خوانده‌اند که تنوع نموده و موجب امتیاز و تشخیص يك قسم جداگانه می‌گردد.

بعضی هم گفته‌اند که "نوع" لفظی است یونانی به معنای حقیقت و معنای شیئی، و به همین جهت هم بر این قسم از کلیات اطلاق میشود.

نوع معنای دیگری نیز دارد و آن عبارت است از ماهیتی که تحت يك مفهوم ذاتی اعم دیگری داخل باشد. مانند "انسان" که تحت مفهوم "حیوان" و "حیوان" که تحت مفهوم "جسم نامی" داخل هستند. نوع را به این معنی، نوع اضافی خوانند چنانکه به معنای اول "نوع حقیقی" گویند

و بین این دو معنی هیچگونه تلازمی نیست، گاه اضافی تحقق می‌یابد بدون حقیقی مانند حیوان که چون تحت جسم نامی مندرج است، نوع اضافی است و لیکن نوع حقیقی نیست، زیرا ماهیت افرادش یکسان نمیباشد. و گاه حقیقی است بدون اضافی، مانند "وجود" که مافوق آن دیگر کلی ذاتی نیست تا تحت آن مندرج باشد والا وجود نیز مرکب می‌بود و حال آنکه هیچکس را در بساطت آن شکی نیست.

و گاه هر دو با هم تحقق می‌یابند مانند انسان که هم نوع حقیقی است و هم اضافی.

"۲- جنس"

جنس عبارت است از آن کلی که جزء ذات افراد خود بوده و اعم از افراد يك حقیقت باشد. از ابن سینا نقل شده که جنس لفظی است یونانی و برای معنایی اضافی و نسبی که افراد فراوانی در آن مشترك باشند، وضع شده است مانند مفهوم‌های سیادت و مصری بودن و به همین مناسبت بر این قسم از کلیات نیز اطلاق شده است.

منطق مقارن، ص ۶۳

و بهر حال جنس عبارت است از آن کلی که جزء ماهیت افراد خود بوده و مختص به يك حقیقت واحده نباشد. مانند حیوان که اختصاصی به انسان تنها یا گوسفند تنها و ... ندارد در حالی که جزء ذات تمام آنها نیز هست.

خود جنس نیز گاهی دارای جنس (کلی ذاتی مافوق) میباشد مانند "جسم نامی" که جنس "حیوان" است زیرا جزء حقیقت آن بوده و مختص به آن نیز نیست و درختان و گیاهان و ... را نیز شامل میشود. جسم نامی را نسبت به "انسان"، جنس بعید" گویند و نسبت به حیوان "جنس قریب" چنانکه حیوان برای انسان جنس قریب است. گاهی جنس نیز دارای جنس است مانند "جسم مطلق" که جنس "جسم نامی" است و نسبت به انسان به دو مرتبه "جنس بعید" است و همینطور ... میتوان جنس و جنس قریب را اینطور تعریف کرد: مفهومی که بیان کننده همه جهات مشترك دو یا چند حقیقت متباین باشد جنس است (مثل حیوان که تمام جهات اشتراکی انسان و شتر مثلا میباشد). آنگاه اگر بیان کننده يك حقیقت و هر حقیقت دیگر مشترك با حقیقت اول باشد جنس قریب است و گرنه جنس بعید خواهد بود مثل اینکه حیوان همانطور که بیان کننده جهات مشترك انسان و شتر است بیان کننده جهات مشترك انسان و هر حیوان دیگری نیز هست ولی مفهوم جسم نامی را ببینید که بیان کننده جهات مشترك انسان و درخت هست ولی بیان کننده جهات مشترك انسان و شتر مثلا نیست.

"۳ فصل"

دانستیم که یکی از اقسام کلیات عبارت است از آن کلی که جزء ذات و همچنین مختص به یک حقیقت می باشد. این قسم از کلیات را "فصل" نامند. زیرا ماهیت را از سایر انواع جنس مافوق خود جدا نموده، ممتاز می کند، مانند "ناطق" که در ذات انسان داخل بوده و او را از سایر انواع حیوان جدا می کند و هم مانند تساوی اضلاع،

منطق مقارن، ص ۶۴

و زوایا نسبت به مربع که آنرا از سایر انواع چهار ضلعی جدا می کند. جنس مافوق نیز "مانند حیوان در مثال بالا" از آن جهت که خود ماهیتی است دارای مشارکات، نیازمند به فصل است - مانند "حساس" که فصل حیوان بوده و آنرا از سایر انواع مشارکاتش در جنس مافوق یعنی "جسم نامی" ممتاز می کند.

فصل حیوان - حساس - را در رابطه با هر یک از انواع آن "انسان، گوسفند و ..." فصل بعید خوانند زیرا آنها را از مشارکاتشان در جنس بعید یعنی جسم نامی جدا می کند، چنانکه فصل مختص هر یک از انواع را نسبت به نوع خود "فصل قریب" نامند، به این جهت که آنها را تنها از مشارکاتشان در جنس قریب، جدا می کند مانند ناطق نسبت به انسان که آنرا از سایر انواع حیوان، امتیاز می بخشد «۱»

"مقسم و مقوم"

فصل را نسبت به جنس، فصل مقسم گویند. زیرا آن را تقسیم می نماید و نسبت به نوع فصل مقوم نامند بدانجهت که قوام و محصل نوع به آن است مانند ناطق که مقسم حیوان است و مقوم انسان.

*** فصلی که مقوم جنس است مقوم نوع نیز می باشد، مثلا حساس که مقوم حیوان است مقوم انسان نیز خواهد بود، زیرا حساس جزء حیوان و حیوان هم جزء انسان است و پیداستکه جزء جزء یک شیئی، جزء آن شیئی خواهد بود.

چنانکه فصل مقوم جنس عالی، مقوم جنس پائین، نیز هست، مانند "نامی" که مقوم جسم نامی است و بنابراین مقوم حیوان هم خواهد بود،

(۱) - فصل بودن "ناطق" بر حسب اصطلاح منطقیان است و الا فصل حقیقی انسان همان نفس ناطقه اوست.

منطق مقارن، ص ۶۵

اما هر فصلی که مقوم جنس یا نوع پایین باشد، مقوم جنس عالی نخواهد بود در مثال فوق دقت کنید که حساس که فصل حیوان است و مقوم آن، مقوم جسم نامی که جنس مافوق است نمیباشد و بنابراین می شود گفت که مقوم عالی مقوم سافل است ولی عکس آن درست نیست.

*** اما در ناحیه مقسم مطلب چنین نیست، زیرا هر آنچه مقسم سافل است مقسم عالی هم خواهد بود، مثلا ناطق مقسم حیوان است و - مقسم جسم نامی هم هست، و اما عکس آن درست نیست، یعنی مقسم عالی مقسم سافل نخواهد بود، چنانکه حساس نسبت به جسم نامی مقسم است و اما نسبت به حیوان مقوم است و نه مقسم.

*** سخن در نوع و فصل و جنس به پایان رسید، و ناگفته نماند که تعریفی را که ما برای این سه نمودیم، شیوه درست و مستقیم آن بود و دیگران بگونه‌ای دیگر تعریف کرده‌اند.

مشهور منطقیین آنها را باعتبار مقام سؤال و پاسخ تعریف کرده و گفته‌اند: آنچه که در پاسخ سؤال بوسیله ما هو از ...، این روش بنظر ما درست نمیباشد زیرا مقام سؤال و جواب فرع شناخت آنهاست، میگوئید آنچه پاسخ سؤال بوسیله ما هو از ... "بیاید نوع یا جنس یا ... میباشد، خوب، میپرسیم چه چیز در مقام جواب مزبور میاید، ناچار باید بگوئید، در جواب سؤال مزبور جنس و نوع و ... میاید و این میشود دور. بعلاوه اینکه اساسا پای سؤال و جواب را بمیان کشیدن تعریف رسمی و با عوارض است، و بعدا خواهد آمد که بهترین تعریف، تعریف حدی است که باعتبار ذات دائم يك شیء می باشد و سؤال و جواب از عوارض احیانی يك شیئی است.

باری هر کدام از سه کلی، جنس، نوع، فصل، را ذاتی خوانند (منسوب به ذات) و این سخن در مورد جنس و فصل صحیح است و اما در مورد نوع خالی از ایراد نیست، زیرا ذاتی منسوب به ذات است در صورتی که نوع

منطق مقارن، ص ۶۶

خود ذات است، و شیئی را بخودش منسوب نمی کنند، و از اینجهت قدما، کلمه ذاتی را بر نوع اطلاق نمی کرده‌اند و به آن ذات می گفته‌اند ...

لکن شیخ و محقق و علمای متاخر از آنان از طریقه قدما روی گردانیده و ایراد فوق را به سه طریق پاسخ گفته‌اند.

۱- نخست اینکه ذاتی را هرگاه بگویند و از آن اراده نوع کنند، منظورشان از ذات خود ماهیت نوعیه نیست، بلکه اجزاء آن یعنی جنس و فصل را اراده نموده‌اند. و همین مقدار تغایر اعتباری در صحت انتساب آن به ذات، کفایت است. "این جواب از محقق و قطب است".

۲- وجه دوم را علامه کافجی در کتابی که بعنوان شرح ایساغوحی نگاشته ذکر نموده است و قاضی هم بدینگونه جواب داده و از شیخ در شفا نقل شده است. اینان گفته‌اند: که این نسبت، نسبت لغوی نیست تا رعایت جهات ادبی در آن ضروری باشد، بلکه يك نسبت اصطلاحی است و اصطلاحا نوع را ذاتی گفته‌اند و بنابراین مخالفتش با قواعد ادبی، ضروری ندارد.

۳- پاسخ دیگر آن است که علامه در کتاب جوهر النضید بیان داشته است. وی گوید: معنای ذاتیت نوع این است که آن، ذاتی افراد خودش میباشد و نه ذاتی ماهیت خود. و بنابراین دیگر انتساب آن به ذات، خالی از اشکال است. در میان این پاسخها- پاسخ سوم صحیح نیست زیرا سخن در این است که مراد از ذات چیست؟ آیا میشود گفت که مراد از ذات، افراد است.

بنظر ما پاسخ دوم درست است و گرنه اشکال دیگری هم پیش میاید و آن اینکه در نسبت به ذات، صحیح آن است که "ذووی" گویند. زیرا به هنگام نسبت- تاء- حذف می شود، پس ذاتی صرفا يك اصطلاح است. «۱»

(۱)- کلمه ماهیت نیز نظیر ذات میباشد اگر اصلش ماهو یا ماهی باشد زیرا بنا بقواعد ادبی در مرکبات اسنادی باید جزء دوم حذف شود و بجزء اول نسبت داده شود یعنی

باید مائی گفته شود حکیم سبزواری در برخی حواشی اسفارش میگوید: ماهیت معرب مایه فارسی است.

منطق مقارن، ص ۶۷

"عرض خاص و عرض عام"

دانستیم که بعضی از اقسام کلیات، از ذات خارج بوده و عارض بر آن میشوند. این گونه کلیات اگر مختص به یک حقیقت باشند آنها را "عرض خاص" گویند. مانند ضاحك - خندان - نسبت به انسان، بنابراین عرض خاص عبارت است از کلی خارج از ذات و عارض بر آن که تنها به یک حقیقت اختصاص داشته باشد.

و اما اگر مختص به یک حقیقت نبوده و بر حقیقت‌های متعددی عارض شوند، عرض عام نامیده میشوند، مانند مفهوم ماشی "رونده" - در رابطه با انسان - که مختص به آن نبوده و بر گاو و گوسفند و غیره نیز عارض میشود.

و اما همین مفهوم کلی ناشی نسبت به حیوان، عرض خاص است، زیرا در غیر حیوان راه ندارد.

ناگفته نماند که نامگذاری "رونده" و "خندان" و امثال آنها به عرض خاص و عام اصطلاح منطقیان است و الا عرض حقیقی در خارج "رفتن" و "خنده" میباشد، زیرا این دو هستند که بر انسان عارض میشوند و اما "خندان" و "رونده" خود انسان و حیوان خارجی میباشند.

و از اینرو در فلسفه که از احوال موجودات بحث میکند "رونده و خندان" و امثال آنها را "عرضی" نامند و خود رفتن و خنده و امثال آنها را - عرض - گویند.

"تقسیمات عرضی"

هر کدام از عرض خاص و عرض عام دارای تقسیمات مختلفی میباشند

۱- تقسیم به اعتبار شمول و عدم شمول، عرض اگر شامل تمام افراد معروض باشد "عرض شامل" نامیده میشود مانند - خنده بالقوه - و رونده بالقوه نسبت به انسان.

و اما اگر تمام افراد معروض را شامل نشود، آنرا "عرض غیر شامل"

منطق مقارن، ص ۶۸

گویند مانند "رفتن و خنده بالفعل" نسبت به انسان "۱"

۲- تقسیم به اعتبار لزوم آن برای معروض و یا عدم لزوم، عرض اگر بگونه‌ای است که انفکاک آن از معروض محال است، عرض لازم، نام دارد مانند خندیدن بالقوه نسبت به انسان. «۲»

و اما اگر انفکاک آن از معروض محال نباشد عرض مفارق نامیده میشود مانند خندیدن بالفعل نسبت به انسان.

عرض مفارق خود بر ۵ قسم است. زیرا یا اینکه بگونه‌ای است که از معروض جدا نمیشود، هر چند جدا شدنش ممکن است، مانند حرکت نسبت به منظومه شمسی، و یا اینکه جدا میشود و در اینصورت نیز یا اینکه به سرعت جدا میشود و یا به کندی. و در هر یک از این دو صورت، جدا شدنشان یا ساده است و به سهولت انجام می‌پذیرد و یا اینکه به سختی. و مثالهای آنها به ترتیب عبارت است از: ۱- سرخی که بهنگام خجالت بر آدمی عارض گردد (۲)

بیهوشی ۳- جوانی ۴- عشق و کینه در بعضی از عاشقان و کینه توزان.

۳- تقسیم به اعتبار معروض: زیرا معروض گاه وجود است و گاه ماهیت در صورت اول یا وجود خارجی است

مانند عروض حرارت بر آتش، و یا وجود ذهنی مانند عروض کلیت بر انسان که معقول ثانی نامیده میشود، زیرا نخست باید مفهوم انسان را تصور نمود و بعد کلیت آن را.

صورت دوم (عرض ماهیت) هم مانند عروض زوجیت بر عدد چهار. علامه دوانی گوید که در مثال فوق زوجیت بر ماهیت عارض نشده است بلکه لازمه هر دو وجود خارجی و ذهنی است و بنابراین باید گفت: عرض یا لازمه وجود ذهنی است و یا وجود خارجی و یا هر دو.

(۱) - ظاهر عبارات مرحوم مولی عبد اله در حاشیه اینستکه این تقسیم مخصوص عرض خاص است. ولی گفته ایشان وجهی ندارد.

(۲) - گاهی يك شیئی دو عرض لازم نقیض دارد که همواره یکی از آن دو باید باشد در اینصورت عرض لازم مصراعی نامیده میشود مثل زوجیت و فردیت برای عدد.

منطق مقارن، ص ۶۹

و لکن این ایراد وارد نیست، زیرا بعضی از اعراض هستند که بر خود ماهیت عارض میشوند با قطع نظر از وجود. مانند زوجیت که بر ماهیت عدد چهار عارض شده است، البته از آن جهت که تحقق ماهیت یا در خارج است و یا در ذهن، و از طرفی تحقق عروض فرع بر تحقق معروض است از اینرو در تحقق ماهیت معروض، یکی از دو وجود خارجی یا ذهنی ضروری است.

لکن این از جهت تحقق ماهیت معروض است و در عروض دخالتی ندارد.

۴- تقسیم عرض به اعتبار بین الثبوت بودنش برای معروض و یا عدم آن. اگر ثبوت آن برای معروض واضح و روشن باشد، آنرا "عرض بین" - آشکار - نامند و در غیر اینصورت آنرا "غیر بین" خوانند.

منظور از بین الثبوت بودن آن است که از تصور معروض، تصور عرض لازم آید. برخی هم گفته‌اند که مقصود از بین الثبوت بودن این است که عقل هنگامی که هر دو را تصور کند و نسبت بین آن دو را نیز تصور کند، بطور جزم به عروض آن بر معروض حکم کند، چنانکه در کتاب "الدره" و "الرساله" اینطور آمده است.

متاخران تفسیر اول را "بین به معنی اخص" و تفسیر دومی را "بین به معنی اعم" اصطلاح نموده‌اند. از آن جهت که اولی اخص از دومی است زیرا هر چیز که از تصور معروضش، تصور آن لازم آید، قطعاً با تصور آن دو و تصور نسبت بین آنها، جزم به ثبوت نیز لازم خواهد آمد.

و اما عکس آن درست نیست، زیرا ممکن است پس از تصور هر دو و تصور نسبت بین آنها، عقل جازم به ثبوت گردد ولی از تصور معروض به تنهایی، تصور عرض لازم نیاید، چنانکه در مورد عروض "قابلیت علم" برای انسان چنین است.

باید توجه داشت که در دلالت التزام، بین به معنی اول لازم است

۵- تقسیم به اعتبار حمل: اگر در حمل عرض بر موضوع به ضمیمه نمودن ضمیمه‌ای نیاز باشد، آنرا "محمول با ضمیمه" خوانند. مانند این

منطق مقارن، ص ۷۰

دیوار سفید است" که تا سفیدی بدیوار منضم نشود، حمل - سفید بودن - بر آن ممکن نخواهد بود. و اما اگر به ضم ضمیمه نیازی نبوده محمول بدون نیاز به ضمیمه بر موضوع حمل شود آنرا خارج محمول خوانند مثل: انسان ممکن الوجود است.

گاهی خارج محمول را بر هرچه که از ذات موضوع خارج بوده بر آن حمل شود اطلاق میکنند و بدینمعنی شامل محمول بالضمیمه نیز میشود.

۶- تقسیم عرض به اعتبار نحوه ارتباطش با موضوع: عرض گاهی بدون واسطه با موضوع مرتبط میشود. مانند انسان متعجب است و انسان متعجب خندان است «۱»

و گاهی با واسطه به موضوع مرتبط میشود مانند ارتباط "سیاهی" با کلاغ به واسطه پرهایش. اگر پر کلاغ در کار نباشد سیاهی به هیچوجه با ذات کلاغ رابطه‌ای ندارد.

اولی را عرض ذاتی و دومی را عرض غریب خوانند. سخن در اقسام پنجگانه کلی به پایان رسانید، حال به بحث درباره تعداد کلیات حقیقی جهان هستی پردازیم.

"شمارش کلیات حقیقی"

کلیات حقیقه‌ای که در خارج دارای افراد بوده و اجناس عالیه به حساب می‌آیند، ده عدد می‌باشند که آنها را مقولات عشر می‌نامند. و آنها عبارتند از - جوهر و کم و کیف و این و متی و جرّه و اضافه و فعل و انفعال و وضع - «۲». و اینک به تفسیر هر یک از آنها بطور خیلی فشرده می‌پردازیم،

(۱) - حمل خندان بودن بر انسان متعجب بلا واسطه است.

(۲) - البته برحسب آنچه ارسطو نظر داده و محققان از او پیروی

منطق مقارن، ص ۷۱

تفصیل بحث را در فلسفه ببینید:

جوهر

جوهر ماهیتی است که هرگاه در خارج وجود یابد، مستقل بوده و به موضوعی که به آن تمسک نماید، نیازمند نیست، مانند انسان و ...

و در قبال آن سایر مقولاتند که همگی عرض بوده و وجود استقلالی

نموده‌اند. کانت آلمانی تعداد آنها را سه مقوله می‌داند: ۱- کمیت ۲- کیفیت ۳- اضافه. صاحب "بصائر" نیز همین سه را ذکر نموده و مدعی است که اینها جامع هفت مقوله دیگر نیز هستند.

چنانکه سه‌وردی نیز تعداد آنها را ۴ مقوله دانسته و علاوه بر سه مقوله فوق "حرکت" را هم افزوده و از بقیه آنها صرف‌نظر کرده است.

باید دانست که اصطلاح "مقوله" بر مفاهیم کلی و اساسی فلسفه نیز اطلاق میشود. و آنها برحسب نظریات و آراء فیلسوفان، مختلف است و بهمین معنی است که بر علت و معلول، و ضرورت و امکان، و حدوث و قدم و ...

اطلاق میشود. ظاهراً کانت باین معنی نظر دارد که میگوید: مقولات ۱۳ و اصول آنها ۴ عدد است که هر اصلی نیز دارای سه فرع است. "ازوالد کولپه" از وی نقل میکنند که اصول چهارگانه مقولات عبارتند از: کم و کیف و اضافه و جهت. و فروع آنها عبارتند از: وحدت و کثرت و کلیت - "فروع کم، وجود و عدم و تحدید" فروع کیف، جوهر - و عرض - و علت - و معلول - و تبادل "فروع اضافه" و امکان - و امتناع - و وجود و عدم ضرورت - و حدوث "فروع جهت" [توضیح سخن کانت را در دفتر دوم فلسفه بقلم مولف ببینید.]

باری مرحوم سبزواری تمام مقولات دهگانه را "بجز جوهر" در این بیت جمع نموده است:

کم و کیف وضع این له متی فعل مضاف و انفعال ثبتا

منطق مقارن، ص ۷۲

ندارند و به موضوعی نیازمند می‌باشند که آنها را حمل کند.

*** کم

کم عرضی است که ذاتاً قبول قسمت میکند مانند سطح جسم، و آن بر دو قسم است: متصل و منفصل. متصل آن است که بین اجزایش، حد مشترك وجود دارد مانند سطح و خط «۱» و منفصل آن است که بین اجزاء آن حد مشترکی موجود نباشد مانند اعداد.

کیف

و آن هیئتی ثابت است که حرکت در آن راه ندارد "برخلاف حرکت و فعل و انفعال"، و همچنین نسبت و قسمت هم در آن راه ندارد "بخلاف اضافه و کم" مانند: مستقیم بودن خط و علم و شجاعت و ترس.

این

و آن عبارت است از هیئت حاصل از بودن شیئی در مکان خاص مانند هیئت بودن علی در خانه.

"متی"

و آن عبارت است از هیئت حاصل از بودن شیئی در زمان خاص. مانند

(۱) - مراد از حد مشترك، این است که نسبت شیئی به هر دو جزء، به تساوی باشد بگونه‌ای که بتوان آنرا ابتداء یا انتهاء هر يك قرار داد مانند اجزاء خط. برخلاف اعداد، زیرا عدد ۴ مثلاً حد مشترك بین دو عدد ۳ و ۵ نیست، بگونه‌ای که بتوان آنرا ابتداء یا انتهاء هر يك قرار داد ...

منطق مقارن، ص ۷۳

هیئت بودن علی در امروز.

جده

هیئتی است که برای شیئی از ناحیه چیز دیگری که آنرا احاطه نموده است حاصل میشود مانند هیئت علی در لباس مخصوص.

"اضافه"

و آن عبارت است از نسبتی که بنوعی تکرار مشتمل است مانند نسبت سقف به دیوار با لحاظ اینکه دیوار زیربنای سقف است. و نسبت پدر به پسر با لحاظ عنوان پسر بودن.

فعل

تأثیر تدریجی در شیئی را فعل گویند. مانند گرم کردن تدریجی آتش آبراً.

انفعال

اثرپذیری تدریجی يك شیئی را انفعال گویند مانند گرم شدن تدریجی آب به آتش.

وضع

و آن هیئتی است که برای شیئی از ناحیه نسبت بعضی از اجزاء آن به بعضی دیگر حاصل میشود. مانند بودن احمد در حالتی که ایستاده و بر علی تکیه نموده است.

آنچه گفته شد تمامی مقولات دهگانه و اجناس عالیهای بود که تمامی ماهیات موجودات را شامل میشود. و در این شعر فارسی همگی آنها جمع شده است:

منطق مقارن، ص ۷۴

گل به بستان دوش در خوشتر لباسی خفته بود

یکنسیم از کوی جانان خاست خوشبو درگذشت

در تحت هر کدام از این مقولات، اجناس و انواع و فصول متعددی موجود است مثلاً اجناسی که تحت مقوله جوهر مندرجند عبارتند از: جسم مطلق، مانند سنگ «۱» و جسم نامی، مانند درخت و حیوان.

و انواع «۲» مندرج در تحت آن عبارتند از: انسان و حیوان و جسم نامی و جسم مطلق.

اجناس، ترتیشان بنحو تصاعدی است و رو به بالا می‌روند تا به جنس الاجناس - جوهر در مثال فوق - برسند.

و لکن انواع ترتب نزولی دارند و از بالا به پایین می‌آیند تا به نوع الانواع برسند که در مثال فوق "انسان" می‌باشد.

بحث از ترتب اجناس و انواع که در کلام منطقیان آمده، همین است و فائده آن، علم اجمالی به ذاتیات اشیاء و اینکه هر چیزی را اجناس و فصول و انواع مترتبه‌ای است می‌باشد.

نسبت بین کلیات

هرگاه دو کلی را با یکدیگر مقایسه کنند، مابین آنها یکی از نسبت‌های چهارگانه زیر برقرار خواهد بود:

۱- اینکه بین آندو جدایی و بینونت کامل حکمفرما باشد بگونه‌ای که هیچکدام از آنها بر هیچ فردی از افراد کلی دیگر صدق نکنند، در اینصورت نسبت بین آندو "تباین" خواهد بود. مانند دو کلی انسان و گاو.

(۱) - مثال به سنگ از آن جهت بود که فردی را به عنوان مصداق، ذکر کنیم که داخل در تحت جنس پایین‌تر نباشد والا جسم مطلق، شامل انسان هم میشود زیرا بالاخره

انسان نیز جسم است.

(۲) - منظور، نوع اضافی است.

منطق مقارن، ص ۷۵

۲- اینکه بین آنها چنان تناسبی حاکم باشد که هر کدام از آنها بر تمام افراد کلی دیگر صدق کند، در اینصورت نسبت بین آنها "تساوی" خواهد بود. مانند: انسان و ناطق.

۳- و اما اگر نسبت بین آنها بگونه‌ای است که یکی از آنها بر تمام افراد دیگری صدق میکند و لکن کلی دیگر تنها بر بعضی از افراد کلی اول صدق میکند. در این هنگام نسبت میان آنها "اعم و اخص مطلق" است مانند "انسان و حیوان".

۴- و اما اگر هیچکدام از آنها بر تمام افراد دیگری صدق نمیکنند و هر یک تنها بر بعضی از افراد کلی دیگر صدق میکنند- در چنین صورتی نسبت میان آنها "اعم و اخص من وجه" میباشد. مانند دو کلی انسان و سفید.

*** علامت تساوی دو موجه کلیه است مانند هر انسانی ناطق است و هر ناطقی انسان.

و علامت تباین دو سالبه کلیه است مانند هیچ انسانی گاو نیست و هیچ گاوی انسان نیست.

و علامت اعم و اخص مطلق، یک موجه کلیه است و یک سالبه جزئیه مثل: هر انسانی حیوان است و بعضی از حیوانات انسان نیستند.

و اما علامت اعم و اخص من وجه، یک موجه جزئیه است و دو سالبه جزئیه. مثال: بعضی از انسانها سفیدند و بعضی از آنها سفید نیستند و بعضی از سفیدها انسان نیستند.

"نسبت بین نقیض دو کلی"

هر دو کلی که بین آنها نسبت تساوی برقرار باشد، بین نقیض آنها نیز همین نسبت برقرار است. بنابراین باید بین لا انسان و لا ناطق که نقیض انسان و ناطق هستند، نسبت تساوی موجود باشد. زیرا در غیر اینصورت محال لازم می‌آید. توضیح اینکه اگر لا انسان بر موردی صدق کند، بناچار

منطق مقارن، ص ۷۶

لا ناطق هم باید صدق کند و در غیر اینصورت ناطق صدق خواهد کرد زیرا ارتفاع نقیضان محال است.

و از طرفی در این صورت انسان هم صدق نمیکنند زیرا فرض این است که لا انسان صدق نموده است و اجتماع نقیضان نیز محال است. نتیجه این میشود که ناطق صدق کند بدون انسان و این هم محال است. زیرا فرض این است

که بین انسان و ناطق تساوی برقرار است.

نقیض اعم و اخص مطلق، اعم و اخص مطلق است و لکن درست برعکس خود آنها به این معنی که نقیض اعم،

اخص و نقیض اخص، اعم میشود، مانند لا حیوان و لا انسان که هر لا حیوانی، لا انسان هم هست والا باید لا حیوان

با انسان صدق کند چه اینکه ارتفاع نقیضان ممکن نیست. و در آنصورت هم، انسان صدق کرده است بدون حیوان

زیرا فرض این است که لا حیوان صدق کرده، در نتیجه باز هم با محال برخورد خواهیم کرد، زیرا ثابت شده بود که

هر انسانی حیوان است.

و اما عکس آن درست نیست، یعنی هر لا انسانی لا حیوان نیست. زیرا اگر بنا شود که هر لا انسانی هم لا حیوان باشد، در آن صورت بین آنها نسبت تساوی موجود خواهد بود و اگر چنین باشد، بین اصل آنها یعنی، انسان و حیوان، نیز تساوی باید موجود باشد و این محال است. زیرا فرض بر آن است که بین انسان و حیوان، اعم و اخص مطلق است و نه تساوی.

و اما نقیض دو کلی متباین و همچنین اعم و اخص من وجه، تباین جزئی است. و منظور از تباین جزئی، بینونت و جدایی فی الجمله است، به این معنی که باید بطور اجمال در بعضی موارد با هم تباین داشته باشند و نسبت به سایر موارد، ساکت است، در واقع اگر در بقیه موارد هم تباین داشته باشند و در نتیجه بینونت و جدایی کامل، حکمفرما باشد، تباین کلی است و اگر چنین نباشد یعنی در بقیه موارد بر یکدیگر صدق کنند، اعم و اخص من وجه است

بنابراین تباین جزئی به منزله جنس بوده و تباین کلی و اعم و اخص من وجه هر دو را شامل میشود. و از اینروست که آنرا در برابر نسبت‌های چهار

منطق مقارن، ص ۷۷

گانه، بعنوان يك نسبت جدا و علیحده بحساب نیاورده‌اند.

پس از ذکر این مقدمه حال به اصل بحث درباره نقیض متبانیان و اعم و اخص من وجه می‌پردازیم.

نقیض متبانیان و اعم و اخص من وجه، گاه تباین کلی است و گاه اعم و اخص من وجه و از این جهت بناچار باید قدر مشترکی را بین این هر دو به عنوان نقیض آنها اتخاذ نمود " و تباین جزئی " قدر مشترك و جامع بین آنهاست. مثال متبانیان: ۱- بین انسان و بقر تباین کلی است ولی بین دو نقیض آنها یعنی لا انسان و لا بقر، اعم و اخص من وجه است.

۲- بین موجود و معدوم، تباین کلی است و بین لا موجود و لا معدوم نیز تباین کلی است. و جامع بین این هر دو نقیض - تباین جزئی - است.

مثال اعم و اخص من وجه: ۱- بین انسان و سفید، اعم و اخص من وجه است و بین نقیض آنها، لا انسان و ناسفید نیز اعم و اخص من وجه است.

۲- بین حیوان و لا انسان اعم و اخص من وجه است ولی بین دو نقیض آنها یعنی لا حیوان و انسان، تباین کلی است و جامع بین این هر دو نیز، تباین جزئی است.

چند نکته

۱- در گذشته گفتیم: هر مفهومی که فرض صدق آن بر افراد زیاد غیر ممکن باشد، جزئی نامیده میشود. اما باید دانست که جزئی معنی دیگری نیز دارد و آن عبارت است از هر مفهومی که از مفهوم دیگر اخص باشد. هر چند در حد خود کلی بوده و دارای افراد فراوان باشد. مانند مفهوم انسان نسبت به حیوان. جزئی را به معنی اول " حقیقی " و به معنی دوم " اضافی " گویند.

پیداست که جزئی به معنی دوم، از جزئی به معنی اول اعم است، زیرا هر جزئی حقیقی بالاخره در تحت مفهوم دیگری داخل بوده و اخص از آن

منطق مقارن، ص ۷۸

می باشد و دست کم در تحت یکی از مفاهیم عام، مانند: شیئی، موجود، و غیره داخل خواهد بود و اما عکس این مطلب درست نیست، چه اینکه انسان به معنی دوم جزئی است و نه به معنی اول.

کلی نیز به دو معنی آمده است: ۱- حقیقی، و آن عبارت است از مفهومی که فرض صدقش بر افراد زیاد ممتنع نباشد هر چند در خارج حتی یک فرد هم نداشته باشد.

۲- اضافی - و آن عبارت است از مفهومی کلی که در خارج دارای افراد بوده یعنی کلیت آنرا باضافه و در رابطه با افراد خارجیش لحاظ کنند

۲- در علوم عقلی استدلالی «۱» به جزئی اعتنا نمی شود، زیرا غرض از اینگونه علوم، استدلال نمودن است و بوسیله جزئی، نمیتوان بر چیزی استدلال نمود، چنانکه با چیز دیگر هم نمیتوان بر جزئی استدلال نمود. و از اینرو گفته اند: جزئی نه وسیله اکتساب چیزی قرار می گیرد و نه خود مورد اکتساب واقع میشود «۲»، زیرا هر جزئی دارای عوارض و مشخصات خاصی است که به کمک آنها از چیزهای دیگر ممتاز و مباین میشود و نمی شود با یک مباین و ناهمگونی بر مباین و ناهمگون دیگر، استدلال نمود.

پس جزئی را از راه استدلال «۳» نمی شود شناخت بهمانگونه که وسیله شناخت چیزهای دیگر نیز نمی شود.

*** ۳- در کیفیت تحصیل و به دست آوردن کلی «۴» طریق تحصیل کلی عبارت است از نگرش و دقت در جزئیات، مثلاً نخست احمد را مینگری و حیوانیت و نطق را - معنی انسان - در او می یابی. و بعد به علی و حسن و ... نیز

(۱) - برعکس علوم غیر عقلی مانند تاریخ و جغرافیا و ...

(۲) - الجزئی لا یكون کاسبا و لا مکتسبا.

(۳) - و تنها از راه حس می توان جزئیات را شناخت.

(۴) - فایده مفاهیم کلی، سهولت تحقیق و اندیشه است، چه اینکه در جزئیات با تعداد بسیارشان این کار عملی نیست ولی زبانی هم دارد، زیان آنها این است که ذهن آدمی را از جزئیات منصرف می کنند، بنابراین باید در میان آندو تعادل را حفظ کرد، چنانکه اساس منطق مورد اعتقاد ما بر این است.

منطق مقارن، ص ۷۹

می نگری و آنرا هم در این معنی با او شریک می بینی، چنانکه در هر کدام از آنها عوارض و مشخصات خاصی را نیز مشاهده میکنی.

در مرحله بعد، هر کدام از آنها را از عوارض و مشخصات مخصوص به خود، جدا نموده و تجرید می کنی. در نتیجه حد مشترك بین تمام آنها باقی می ماند و آن عبارت است از انسانیت بطور کلی.

بنابراین کلیات با طی ۵ مرحله به دست می‌آیند.

۱- ادراك حسی جزئیات، و این اولین چیزی است که در علوم و در احساس به اشیاء، حاصل میشود و سرمایه همه دانشهاست.

۲- مقایسه نمودن بین جزئیات ادراك شده.

۳- تجرید آنها از خصوصیات و مشخصات فردی.

۴- تعمیم دادن آنچه پس از تجرید باقی مانده است.

۵- نامگذاری باقیمانده مزبور «۱»

۴- کلی را ۳ اصطلاح است: طبیعی و منطقی و عقلی.

توضیح اینکه در عبارت: انسان کلی است، ۳ چیز وجود دارد:

۱- طبیعت انسان "بخودی خود" ۲- مفهوم کلی "بخودی خود" ۳- هر دوی آنها با هم "انسان کلی"

اولی را در اصطلاح کلی طبیعی خوانند، زیرا طبیعی است بگونه دیگر طبایع جهان و دومی را کلی منطقی خوانند، چه اینکه تنها منطقی است که به مفهوم کلی - آنچه فرض صدق آن بر افراد کثیر ممکن باشد -

(۱) - آنچه گفتیم با ملاحظه حال کلی بخودی خود است و اما در ملاحظه قوای انسانی، کلی تنها دارای ۳ حالت است: ۱- مرحله حس ۲- مرحله خیال و آن عبارت از

تصور نمودن آنچه حس نموده‌ایم ۳- مرحله تعقل که همان مرحله کلی‌سازی می‌باشد.

منطق مقارن، ص ۸۰

نظر داشته و به خصوص انسان، حیوان یا ... کاری ندارد.

و سومی را کلی عقلی نامند زیرا تنها در عالم عقل وجود دارد، و به عبارت دیگر، انسان با قید کلیت، وجود خارجی ندارد.

جزئی نیز دارای ۳ اصطلاح فوق می‌باشد. وقتی عبارت: زید جزئی است" را در نظر می‌گیریم. زید، جزئی طبیعی و مفهوم جزئی، جزئی منطقی و هر دو با هم جزئی عقلی می‌باشند زیرا زید با قید جزئیت، وجود خارجی ندارد از آن جهت که کلیت و جزئیت، چنانکه گفته شد، از معقولات ثانیه به شمار می‌آیند.

سایر اقسام کلیات جنس، فصل و ... نیز بهمین گونه‌اند. یعنی ۳ اصطلاح فوق در هر کدام از آنها راه دارد.

باری، کلی و جزئی هرگاه بدون قرینه گفته شوند، مقصود از آنها، همان کلی و جزئی منطقی است.

۵- حال که فرق بین اصطلاحات سه‌گانه کلی را از نظر معنی فهمیدیم، باید بدانیم که آنها از جهت وجود خارجی نیز با یکدیگر تفاوت دارند، توضیح اینکه کلی منطقی بطور قطع وجود خارجی ندارد - و مثلاً گفته شد که آن از معقولات ثانیه بشمار میرود.

کلی عقلی هم بهمین گونه است زیرا از کلی منطقی و طبیعی ترکیب یافته است و چون کلی منطقی وجود ندارد، قهرا کلی عقلی نیز در خارج موجود نتواند بود.

و اما در وجود خارجی کلی طبیعی که در زبان عرفاً "عین ثابت" نامیده میشود اختلاف است «۱»

(۱) - اگر گوئید: وجود خارجی کلی طبیعی، معقول نیست زیرا اتصاف "به کلیت" موجب می‌شود که نتواند در خارج تحقق یابد.

جواب دهیم که اتصاف آن به کلیت مجاز است، بعلاقه "مایول" یعنی چون وقتی در ذهن تصور میشود کلی است. همه جا آنرا مجازا موصوف بکلیت میکنند.

منطق مقارن، ص ۸۱

پاره‌ای از دانشمندان که اصحاب تحقق یا رئالیست «۱» نامیده میشوند، به وجود خارجی آن معتقدند.

جمعی دیگر که به اسمیون یا اصحاب تستمیه موسومند، عقیده دارند که کلی طبیعی نه در ذهن و نه در خارج در هیچکدام موجود نیست.

طایفه سوم برآنند که وجود ذهنی دارد و نه خارجی، اینان را "اصحاب تصور" نامند. از پاره‌ای نقل قولها چنین به نظر می‌رسد که شاید منظور منکران، نیز همین بوده است، نه اینکه آنان حتی وجود ذهنی آنرا نیز انکار کرده باشند و کلیاتی مانند انسان و ... را الفاظی بدون معنی و ... بدانند چنانکه در بعضی عبارتها آمده است.

*** باری معتقدان به وجود کلی طبیعی نیز در چگونگی آن اختلاف دارند.

آیا چنانکه ارسطو می‌گوید: وجود کلی طبیعی عین وجود افراد است؟

و یا چنانکه افلاطون می‌گوید: وجودی ممتاز و جدای از افراد خود دارد که اصطلاحاً رب النوع نامیده میشود؟

و یا چنانکه یکی از حکمای معاصر ابن سینا که به "رجل همدانی" اشتهار یافته، و همچنین پاره‌ای از دانشمندان مسیحی عقیده دارند، وجودی مستقل و جاری و ساری در افراد دارد؟

اکثر محققان بر همان نظریه اولند، بر این عقیده که وجود کلی عین وجود افراد است. بنابراین اگر افراد، فراوان باشند، کلیات متحقق در ضمن آنها نیز فراوان خواهد بود، چنانکه در عرف گویند: حیوانات فراوان و یا انسانهای فراوان را دیدم، یعنی هر فردی یک طبیعت است.

بهر حال دلیل وجود کلی طبیعی اینستکه فرد آن که یک ماهیت مخلوط بوجود است تحقق دارد و ماهیت مخلوطه یکی از اقسام کلی طبیعی

(۱) - رئالیست از "رئل" به معنی واقع، از جمله آنان یکی "آنسلم" در قرن ۱۱-م می‌باشد.

منطق مقارن، ص ۸۲

بطور مطلق است و مقسم با قسم متحد است پس طبیعت در خارج موجود است «۱»

"تتمه"

نزاع در وجود کلی طبیعی، در زبان حکماء یونان قدیم، برای اثبات مذهب تثلیث در مسیحیت بوده است.

آنان می‌گفتند: وجود کلی طبیعی، وجودی است ساری در میان افراد و این افراد همگی مظاهر آنند. و بنابراین در عین کثرت، دارای وحدتند.

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____
 آنان از همین راه، اثبات وحدت اقنوم «۱» در عین تعدد آنرا، می‌نموده‌اند و از این جا ظاهر میشود که نزاع در همان وجودی است که رجل همدانی بدان معتقد بوده است.

و اما بطلان این سخن، روشن است، زیرا لازم می‌آید که یک فرد به صفات متضادی متصف بوده و در مکانهای گوناگونی موجود باشد.

از آنچه گفتیم معلوم میشود که مراد مسیحیان از تثلیث این نیست که این ۳ اقنوم - اب و ابن و روح - مظاهر یک خدایند «۲» بلکه آنان به ۳ خدا عقیده دارند و قرآن در این باره فرموده است: **لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ** - کافر شدند آنها که معتقد شدند خداوند سومی آن سه است. پس

(۱) - مشتاقان دقت بیشتر در این عتاد و دلیل آنها بکتاب مقصود الطالب چاپ سوم ص ۱۵۷ و ... و شرح منظومه [بقلم مولف] ص ۹۷ و ... رجوع کنند ضمنا همانطور که در شرح منظومه مولف گفته شده باید دانست که آنچه برای اثبات وجود طبیعت گفتیم طبق محاسبات عرفی حقیقت و مجاز است و گرنه دقت عمیقتر ایجاب میکند که بگوییم: طبیعت همان ماهیت است و ماهیت اعتباری است و تحقیقی ندارد. و شاید اصحاب تسمیه همین را میخواستند بگویند.

(۲) - اقنوم به معنی اصل بوده و مقصود از آن خداست. تثلیث را، "پولس" که شاگرد "پطرس قدیس" بود، ابداع نمود. او نخست یهودی بود و بعد نصرانی شد و احکامی را پدید آورد که بعضی از آنها به احکام "باب" در ایران

منطق مقارن، ص ۸۳

آنها واقعا سه خدا را در یکردیف میدانسته‌اند نه اینکه خدا یکی و اینها مظاهر او باشند.

قسم سوم "معرف"

۱- معرف و شرائط آن

۲- اقسام معرف

۳- چگونگی تحصیل ماهیت

۴- مغالطات معرف

۵- تذکار

۱- معرف و شرائط آن

معرف عبارت است از هر آنچه بتواند تصور یک شیئی را افاده نماید اعم از اینکه حقیقت و کنه آنرا بنمایاند، یا اینکه وجه و صورت آنرا بگونه‌ای

مییانند.

چنانکه هاتف اصفهانی گفته است:

گفتم ای دل بدام تو در بند
 هر سر موی من جدا پیوند

در کلیسا به دلیری ترسا
 اینکه دارد بتار ز نارت

ره بوحدت نیافتن تاکی
 نام حق یگانه چون شاید
 لب شیرین گشود و با من گفت
 که گر از سر و حدت آگاهی
 در سه آئینه شاهد ازلی
 ما در این گفتگو که از یکسو
 که یکی هست و هیچ نیست جز او

ننگ تثلیث بر یکی تا چند
 که اب و ابن و روح قدس نهند
 و از شکر خند ریخت از لب قند
 تهمت کافری به ما میسند
 پرتواز روی تابناک افکند
 شد ز ناقوس این ترانه بلند
 وحده لا اله الا هو

منطق مقارن، ص ۸۴

نشان دهد که از سایر اشیاء، ممتاز و متمیز گردد.

از تعریف فوق معلوم میشود که معرف باید با معرف- شیئی تعریف شده- مساوی بوده باشد زیرا اگر اعم و یا
 اخص از آن باشد، بهیچکدام از دو وجه مذکور موجب تصور آن نمیشود.

مثلا در پاسخ به پرسش " حیوان چیست؟ " نمیتوان گفت: " انسان است ". زیرا حیوان اعم از انسان است. چنانکه در
 جواب انسان چیست؟

نمی شود گفت: " حیوان است ".

همچنین معرف نباید با معرف مباین باشد، چه اینکه مباین تصور مباین را افاده نمی کند، آتش موجب تصور آب
 نمیشود و ...

در نتیجه، معرف بناچار باید مساوی با معرف باشد.

چنانکه معنی و مفهوم آن نیز باید واضح تر و روشن تر از معرف بوده باشد چه اینکه در غیر اینصورت " دور " لازم
 می آید.

*** آنچه گفته شد در شرائط معنوی معرف بود و اما شرائط لفظی آن عبارتند از:

۱- استعمال الفاظ غریب « ۱ » و مشترك و مجاز- مگر اینکه با قرینه روشن همراه باشد- جایز نیست.

۲- اگر شیئی مورد نظر دارای ذاتیات فراوان باشد، در صورتی که بخواهیم تعریف به ذاتیات کنیم، باید تمامی آنها
 را بیان کنیم، مثلا در تعریف انسان باید گفت: جوهری است جسم، و نامی و متحرك و حساس و ناطق و نباید به
 حیوان ناطق تنها، اکتفاء نمود. گرچه حیوان بخودی خود مراتب قبلی را داراست. زیرا فرض این است که مخاطب
 نسبت به آن آگاه نیست و

(۱)- مانند لفظ، هعخع، به معنی چراگاه و اسطقس به معنی اصل در عربی.

اما حیوان، گرچه به دلالت التزام، بر مراتب قبل از خود نیز دلالت دارد، ولی این دلالت تنها در مورد کسی صادق است که نسبت به خارج لازم، علم داشته باشد. زیرا چنانکه در سابق هم گفتیم: دلالت التزام، مشروط به لزوم ذهنی است. و در باب حدود که فرض اینست که می‌خواهیم بتفصیل ذاتی بودن مفاهیم را برای کسی که نمیداند بیان کنیم نباید بدلالات التزام اکتفا نمود. اینستکه گفته‌اند: دلالة الالتزام مهجوره فی الحدود، "البته این در تعریف حدی است و اما در تعریف رسمی که فقط می‌خواهیم بنحوی شیئی مورد نظر را بذهن بیاوریم - و نه حتما با ذاتیاتش - اشکالی ندارد که با آثار و عوارض هم اعتنا کنیم و دلالت التزام را که اصل حضور شیئی را افاده میکند (گرچه ذاتی بودن را نمیرساند) معتبر بدانیم، چنانکه میتوانیم فقط بذکر یکی از آثار و خواص شیئی اکتفا نمائیم.

این مطلب هم واضح استکه یک شیئی را نمیتوان بوسیله خودش تعریف نمود و تنها به تغییر عبارت اکتفا کرد مثل انسان بشر است" مگر اینکه منظور تعریف حقیقی نباشد.

چنانکه نمی‌توان آنرا به وسیله چیزی تعریف نمود که خود آنچیز هم جز به وسیله شیئی اول (معرف) شناخته نمی‌شود چه اینکه در این صورت "دور" لازم خواهد آمد «۱»

بنابر آنچه گفتیم اینکه در تعریف "سعدانه" گفته‌اند: سعدانه یکنوع "گیاهی است" تعریف حقیقی منطقی نیست، زیرا تنها بعضی از مراتب آن را تعریف میکند و نه تمامی خصوصیات آن را. از طرفی تعریف به اعم هم نیست چنانکه جمعی از دانشمندان و از جمله تفتازانی پنداشته‌اند، زیرا نگفته‌اند:

سعدانه گیاه است بلکه یکنوع گیاه است.

*** سخن در تعریف به وسیله مفهوم به پایان رسید و اما اگر در پی تعریف حسی

(۱) - دور بر ۳ قسم است: مضمّر و مصرح و معی، به مقصود الطالب ص ۱۶۳ مراجعه شود.

منطق مقارن، ص ۸۶

باشیم، در آن صورت دیگر لفظی در کار نخواهد بود و به شرائطی که فوقا بدانها اشاره شد، احتیاجی نیست. تعریف حسی عبارت است از ترسیم شیئی معرف بگونه‌ای که تمام جهات آنرا بنمایاند، البته اگر ممکن باشد" مانند اینکه در پاسخ مثلث چیست؟ شکل آنرا ترسیم نمائیم.

۳- اقسام معرف

گفتیم که معرف بناچار باید مساوی با معرف باشد. در سابق هم گفته شد: که کلی مساوی با ماهیت، یا فصل آن است و یا عرض خاص آن مانند ناطق یا ضاحک نسبت به انسان. با توجه به این مطلب، اگر تعریف به وسیله فصل باشد، "حد" و اگر با عرض خاص باشد، "رسم" نامیده میشود و هر کدام از آنها اگر با جنس قریب همراه باشند "تام" و "الا" ناقصند.

۳- چگونگی تحصیل ماهیت اشیاء

دانستیم که ماهیات در ده نوع منحصرند با توجه به این مطلب، برای تحصیل ماهیت هر شیئی، نخست باید دید که در تحت کدام یک از انواع دهگانه ماهیات، مندرج است. و تعریف کدام یک از آنها بر شیئی مفروض، صادق می‌آید.

مثلا اگر در تحت مقوله جوهر مندرج باشد، از آن جا که این مقوله - چنانکه در جای خود معلوم شده - دارای انواع و فصول معینی است، باید در این مرحله بنگریم که شیئی معرف، جزء کدام يك از انواع و فصول آن است و بدین ترتیب ماهیت آنرا می یابیم.

راه دیگر تحصیل ماهیت يك شیئی این است که دقیقا آنرا بررسی نموده و ذاتیات و عوارضش را از یکدیگر بازشناسیم.

ذاتی دارای ۳ علامت است: ۱- علامت نخست و مهمترین آنها

منطق مقارن، ص ۸۷

عبارت است از اینکه ذاتی را نمی شود از ماهیت برداشت و رفع آن از ماهیت غیر ممکن است، چه اینکه ماهیت بدون آن تحقق نمی یابد. «۱»

۲- علامت دوم ذاتی، تقدم جوهری آن بر ماهیت است، بگونه ای که بناچار باید نخست این معنی موجود باشد تا ماهیت تحقق یابد مثلا برای تحقق انسان نخست باید حیوان تحقق یابد.

۳- ذاتی تعلیل بردار نیست، سؤال: چرا انسان، انسان شده است؟

صحیح نیست چرا انسان حیوان شده است؟ نیز صحیح نیست.

*** هنگامی که با علائم مزبور ذاتیات يك شیئی را تحصیل نمودیم باید آنها را مرتب نماییم و برای ترتیب دادن آنها نخست از ذاتی اعم شروع می کنیم و تدریجا اجناس و فصول زیر آنرا می آوریم.

۴- مغالطات معرف

در این مبحث نمونه هایی از خطای در تعریف را باز می گوئیم تا خواننده محترم توجه یابد و از امثال آنها پرهیز کند. ۱- گاهی عرض به جای جنس گرفته میشود، مانند این گفته: "عشق افراط محبت است" در حالی که عشق محبت مفرط است و نه افراط محبت.

۲- گاهی جنس را با نوعش تعریف می کنند، مثل این گفته: شر، ظلم به مردم است" در صورتی که ظلم نوعی از انواع شر است.

۳- گاهی موضوع، بجای جنس اخذ میشود، مثلا گویند: صندلی

(۱) - ابن سینا در این رابطه گفته است: و کل کلی فاما ان رفع، وجود ما قیل علیه یمتنع. کالجسم للانسان و النبات، فهو الذی له یقال الذاتی".

باری علامت اصلی ذاتی همین است و سایر علامتها فرع آن و عجیب آنکه مرحوم سبزواری آنرا ذکر نکرده است.

منطق مقارن، ص ۸۸

عبارت از چوبی است که به شکل خاصی ساخته شده است، با اینکه چوب که موضوع هیئت صندلی است دخالتی ندارد.

۴- گاهی موضوع فاسد و از میان رفته را به جای جنس می گیرند، مثلا گویند: خاکستر، چوبی است آتش گرفته، و

شراب، انگوری است فشرده شده این مثالها و نمونه‌های مشابه دیگر، همگی از موارد مغالطه در معرفند.

۵- "تذکار"

واضعان منطق دیالکتیک «۱» این منطق را بر ۴ اصل بنا نهاده‌اند «۲»

- ۱- اصل تبعیت و همبستگی، به این معنی که هر موجودی از موجودات جهان با دیگر موجودات، دارای ارتباط و همبستگی کامل است بگونه‌ای که شناخت آن، تنها در صورت شناخت روابط آن با سایر اشیاء ممکن است.
- ۲- اصل حرکت به این معنی که هر شیئی از اشیاء حتی اندیشه- که به نظر آنان امری مادی است- دارای حرکت تکاملی بوده «۳» بگونه‌ای که تصور ثبات و بقاء برای هیچ چیز، درست نیست.
- ۳- اصل جهش "طفره" مطابق این اصل، حرکت تکاملی همیشه به نحو تدریج نیست بلکه گاهی بنحو جهش است. شیئی تدریجا حرکت می‌کند تا به مرحله خاصی می‌رسد و آنگاه با یک جهش دگرگونه میشود و این را در اصطلاح "انقلاب حرکت کمی به کیفی" گویند.
- ۴- اصل نفوذ اضداد (یا تکامل اضداد)- به این معنی که حرکت تکاملی اشیاء نتیجه تضاد و تناقضی است که در ذات آنها موجود است،

(۱)- مارکس و انگلس و قبل از آندو "هگل"

(۲)- عبارات آنان در این رابطه مختلف است، بعضی ۲ اصل و بعضی ۳ و بعضی ۴ اصل را ذکر نموده‌اند. جامع سخنان آنها همان است که در متن آمده است.

(۳)- این حرکت به عکس حرکت مکانیکی که به عوامل خارجی مربوط است، حرکتی ذاتی و دینامیکی.

منطق مقارن، ص ۸۹

بگونه‌ای که هر چیزی ضد خود را نیز به‌همراه خود دارد. و به عبارت دیگر، هر چیزی در عین حالی که خودش است، ضد خود را نیز در شکم خویش، موجود دارد. و همین ضد، سرانجام آنرا از هیئت و کیان خود، خارج ساخته و دگرگونه‌اش می‌کند و به مرحله تکاملی بالاتر می‌رساند. «۱»

*** آنان می‌گویند: مطابق اصول چهارگانه فوق نمی‌توان بدانگونه که در منطق قدیم رایج است، به تعریف اشیاء پرداخت و به اصطلاح حد و رسم آنها را تعیین نمود. زیرا هر چیزی در عین حالی که خودش است، خودش نیست و صورت ذهنی اشیاء نیز بطور یکنواخت ثابت نمی‌ماند. و بگونه دیگر اجزاء عالم کلا، دارای حرکت تکاملی است.

با توجه به این معنی، چگونه می‌توان چیزی را که نه خودش و نه صورت ذهنیش هیچکدام ثابت نیستند، تعریف نمود و حد و رسم آن را نمایاند؟

چنین چیزی اصلا دارای ذاتی بدانگونه که قدهاء تصور می‌کرده‌اند، نیست «۲»

بعلاوه مطابق اصل اول دیالیک تیک، حقیقت هر چیزی تنها در صورت نگرش به روابط آن با سایر اشیائی که بدان مرتبند، معلوم میشود. علم به حقیقت انسان ممکن نیست مگر با علم به روابط او با سایر مفاهیم، تا جایی که می‌توان گفت: حقیقت هر شیئی عبارت است از ارتباط آن با اشیاء و مفاهیم دیگر و نه ذاتیات و عوارضی که در

منطق قدیم از آن سخن رفته است.

باری مجموع مطالب فوق موجب میشود که باب معرف در منطق قدیم، ارزش خود را از دست بدهد. آنان، شالوده مبحث قیاس را نیز زده‌اند. زیرا شمار کثیری از مسائل آن بر امتناع اجتماع ضدان و نقیضان - بنا نهاده شده است و آنهم در منطق

(۱) - تفصیل اصول دیالیک تیک را در دفتر سوم فلسفه بقلم مولف ببینید.

(۲) - آنان بهمین جهت منطق قدیم را جامد [استاتیک] می‌نامند.

منطق مقارن، ص ۹۰

دیالیک تیک، معقول نیست. "بیاری خدا در این باره بحث خواهد شد".

نتیجه این سخن نیز این میشود که منطق قدیم از اعتبار افتاده و تضعیف گردد. «۱»

"پاسخ"

اما در جواب مطلب اخیرشان یعنی عدم اعتقاد به ذات و ذاتی برای اشیاء، و اینکه ذات شیئی، جز ارتباط آن با سایر اشیاء، چیز دیگری نیست، باید گفت که مقتضی سخن خود آنها نیز این است که برای اشیاء، ذاتی را باید تصور نمود تا آنگاه ارتباط، بر آن عارض شود.

ضمیر "ش" در سخن آنها که می‌گویند: "حقیقت شیئی همان ارتباطش است"، برای اشاره به ذات است، بنابراین ایرادی را که بر منطق گرفته‌اند بی‌مورد است، زیرا بحث آنها در این است که حقیقت انسان

(۱) - حاصل سخنان "ژرژ پولیستر" در این باره چنین است: در منطق دیالیکتیکی به هیچ وجه اشیاء ثابت نمی‌مانند و هر چیزی در طول زمان در حرکت است و هیچ چیز به حالت کنونی خود نمی‌ماند همچنین می‌گوید:

حرکت دینامیکی "ذاتی" در تمام اشیاء است.

"فرانسس هالبواکس" گوید: "عالم مجموعه‌ای منظم از اجزایی است که هر یک در دیگری اثر می‌گذارد. و تنها راه برای شرح دادن و تعریف کردن یک موجود به نحو کامل، آن است که ارتباط آن را با سایر اشیاء بیان کنیم" ما نیز منکر این سخن نیستیم اما آنان می‌خواهند چنین نتیجه‌گیری کنند که ذات اشیاء همین ارتباط است و بس دکتر ارانی می‌گوید: منطق جامد، اجزاء طبیعت را ممتاز و جدای از یکدیگر می‌داند و اما منطق دیالیکتیکی هر مفهومی را در حال تحول و تکامل می‌نگرد. و همو گوید: تفکر منطقی جز ربط اشیاء چیز دیگری نیست. مفهوم شناخت، چیزی جز ارتباط دو شیئی، نیست."

منطق مقارن، ص ۹۱

(مثلاً) ارتباط آن است با سایر موجودات و مفاهیم جهان - و نه حیوان ناطق

ولی بهر حال آنها هم به ذات و حقیقتی برای اشیاء قائلند و سخن در این است که آن حقیقت چیست؟ مطلب دیگر اینکه در مفهومات ذهنی، حرکت راه ندارد. چه اینکه در غیر اینصورت، هیچ علمی نباید برای ما حاصل شود. زیرا مطابق گفته آنان هیچ علمی، چه تصویری و چه تصدیقی، حتی برای یک لحظه هم در ذهن ثابت نمی‌ماند

تا بتوان چیز دیگری را از آن استفاده نمود، همین که مقدمه‌ای را تصور نمودیم، فوراً حرکت می‌کند و باقی نمی‌ماند تا بتوانیم آنرا با مقدمه دیگری ضمیمه نموده و از مجموع آنها، مجهولی را کسب کنیم.

ممکن است در جواب ما بگویند که هر چیزی دارای حرکتی مناسب با خودش است و صور و مفاهیم ذهنی نیز از این قاعده مستثنی نیستند.

حرکت اینگونه موجودات در کمال بطور تدریج و کندی، صورت می‌گیرد، بگونه‌ای که مانع از حصول علم نمی‌شود.

لکن با توجه به مجرد بودن علم، بی‌پایگی این سخن نیز روشن میشود. توضیح اینکه: علم نیز همانند نفس انسانی، از ماده مجرد است زیرا خصوصیات آنرا ندارد، چه اینکه اشیاء مادی تقسیم پذیرند. در صورتی که مفاهیم ذهنی قابل تقسیم نیستند.

بدیهی است که تصور اجزاء مختلف یک صورت هم، تقسیم آن نیست بلکه ایجاد صورتهای جدید است، مثلاً تصور نصف یک کتاب، پس از تصور تمام آن، تقسیم کتاب نیست بلکه همراه با بقاء صورت سابق، صورت جدیدی را نیز تصور نموده‌ایم. بعکس تقسیم خارجی اشیاء، در مثال فوق اگر کتاب را در خارج (و نه در ذهن) دو نیمه کنیم، دیگر کتاب سالم و کاملی نخواهیم داشت.

و اما این که تضاد را عامل حرکت دانسته‌اند نیز مطلب صحیحی نیست در ذات اشیاء، شوق به سوی کمال نهفته است و همین عامل تکامل آنهاست مانند شوقی که در هیولای هسته برای خرما شدن، نهفته است، این شوق

منطق مقارن، ص ۹۲

هیولا را به سمت کمال سوق می‌دهد. و تا حد ممکن، هر مانعی را از سر راه آن برمی‌دارد. یکی از آن موانع، همین شکل هسته‌ای است که آنرا نیز درهم شکسته و شکل جدیدی را به ماده میدهد.

دیگر اینکه، صورت کنونی هیولای ثانی صورت هسته‌ای مثلاً "با قوه‌ای که در آن نهفته و موجب تکامل و خروج آن از حالت کنونی میشود، متضاد نیست بلکه با حالت کامل آن که بعداً ایجاد خواهد شد متضاد بوده «۱» و با آن در یک زمان واحد جمع نمیشود و هیچگاه هم جمع نشده‌اند. «۲»

قسمت چهارم مبحث قضایا

۱- قضیه و اقسام آن

۲- اجزاء قضیه

۳- حمل در قضیه

۴- تقسیمات قضیه

۱- قضیه و اقسام آن

قضیه «۳» گفتاری است که صدق و کذب در آن راه یابد، بگونه‌ای که بتوان گوینده‌اش را راستگو یا دروغگو دانست.

" حملیه و شرطیه "

اگر در قضیه به ثابت بودن «۴» چیزی برای چیز دیگر و یا اتحاد دو

(۱) - بنا بر اینکه معنی ضدیت را تعمیم دهیم.

(۲) - توضیح این انتقادات و دیگر اشکالات دیالیک تیک را در دفتر سوم فلسفه ببینید.

(۳) - در لغت به معنی آنچه دارای حکم و قضاوتی باشد آمده است.

منطق مقارن، ص ۹۳

شیئی با یکدیگر بدون هیچگونه شرط و تعلیقی، حکم شده باشد، آنرا قضیه حملیه خوانند «۱» مانند، علی امیر المومنین است و زید قیام دارد.

در مثال نخست، به اتحاد علی و امیر المومنین و در مثال دوم به ثبوت قیام برای زید حکم شده است. و اما اگر حکم به ثبوت چیزی برای چیز دیگر و یا اتحاد دو شیئی با یکدیگر، مشروط به شرط معینی باشد، قضیه را "شرطیه" نامند، مانند "اگر اهل قری ایمان آورند، بسود آنان خواهد بود" و "هر کس عمل نیکی را انجام دهد، ده برابر پاداش خواهد داشت" «۲» و "اگر خندان باشی خندان و اگر گریان باشی، گریانم".
قضیه غیر از تصدیق است، زیرا چنانکه سابقا گفته شد، تصدیق عبارت است از صورتی که از شیئی در نزد عقل پدید آمده و دارای نسبت تام خبری

- خواه هر دو طرف آن مفرد باشند، مانند، زید خندان است. یا اینکه دارای نسبت غیر تام و ناقص باشند. مانند، غلام زید خندان است و یا اینکه دارای نسبت تام باشند، مانند، زید، پدرش خندان است.

(۱) - منطقیان - در تعریف شرطیه و حملیه گفته‌اند: اگر در قضیه به ثبوت چیزی برای چیز دیگر و یا نفی آن حکم شده باشد، قضیه را حملیه و الا، شرطیه نامند. ایراد این تعریف آن است که در قضیه - زید خندان است، حکم به اتحاد شده است و نه ثبوت چیزی برای چیز دیگر، و مطابق تعریف آنان نباید "حملیه" باشد در صورتی که در حملیه بودن این قضیه شکی نیست. البته ملا صدرا در اسفار "ج ۱ ص ۳۲۵" در ضمن گفتاری، آورده است که - فکل عقد اتحادی او ارتباطی ... که معلوم میشود به هر دو وجه قضیه نظر داشته است.

ایراد دیگر آن، اینکه در قضایای شرطی نیز به ثبوت چیزی برای چیز دیگر یا نفی آن حکم می‌شود و لکن به نحو معلق و مشروط.

(۲) - قرآن کریم.

منطق مقارن، ص ۹۴

موردی اعتقاد «۱» نیز باشد.

و اما قضیه عبارت است از قولی لفظی یا صورتی ذهنی که نسبت تام در آن باشد، هر چند مورد اعتقاد ما نباشد، بنابراین فرق بین تصدیق و قضیه ذهنی هم کاملا روشن است، تا چه رسد به فرق آن با قضیه لفظی. و از این جا، نادرستی سخن یکی از معاصران روشن میشود که میگوید:

تصدیق، حکم ذهن است، بایجاب یا سلب که تعبیر لفظی آن قضیه است ... «۲»

ایراد این سخن آن است که نه تصدیق، حکم ذهن است و نه قضیه، تعبیر لفظی آن، زیرا در تصدیق، وجود اعتقاد،

ضروری است و خود اعتقاد مزبور تصدیق است نه حکم، چنانکه قضیه نیز اختصاص به لفظ نداشته، قضیه ذهنی هم داریم.

"اجزاء قضیه"

درباره اجزاء قضیه اقوال گوناگونی است، جمعی گفته‌اند: قضیه فقط دارای دو جزء، موضوع و محمول - است «۳» و موضوع از باب تداعی معانی، محمول را بدنبال خود میکشد. گروهی دیگر بر این عقیده‌اند که قضیه دارای

(۱) - با این قید از "شعریات" احتراز نشده است، چنانکه گفته شد در آنها اذعان و اعتقادی موجود نیست آنچه هست تخیل است و تعجب، مانند این شعر:

پیش رخم آفتاب هیچ است اینک من و آفتاب حاضر

و همچنین از شك و وهم نیز احتراز شده است. چون در آنها اذعان و باور نیست.

(۲) - کتاب مبانی فلسفه ص ۹۷

(۳) - این قول از بعضی روانشناسان نقل شده و بی‌پایگی آن روشن است زیرا ذهن علاوه بر تصور طرفین عمل دیگری نیز انجام می‌دهد و از نظر روانشناسی هم این مطلب ثابت است.

منطق مقارن، ص ۹۵

۳ جزء است و بر موضوع و محمول، نسبت بین آنها را - که عبارت است از ربط یکی به دیگری و مقایسه بین آندو - نیز افزوده‌اند (نزد این گروه، حکم خارج از قضیه است).

طایفه دیگری نیز قضیه را دارای ۳ جزء دانسته و لکن "حکم" را به عنوان جزء سوم آن ذکر نموده‌اند. «۱»
جمعی دیگر برآنند که قضیه را ۴ جزء است. موضوع و محمول و نسبت و حکم. این نظر منسوب به ابن سینا است «۲»

قول دیگر این است که باید تفصیل قائل شویم، اگر محمول، هستی مطلق است مانند "علی هست"، قضیه در این صورت ۳ جزء دارد. موضوع و محمول و حکم و اگر محمول، چیز دیگری باشد، چهار جزئی است و "نسبت" نیز افزوده می‌شود. (ظاهر سخن ملاصدرا «۳» و سبزواری در بعضی موارد این است).

یکی از بزرگان - "دام مجده"، بگونه‌ای دیگر تفصیل داده است، مطابق این تفصیل - اگر در قضیه‌ای، حکم به اتحاد شده باشد، آن قضیه ۳ جزء دارد و اگر حکم به ثبوت چیزی برای چیز دیگر شده باشد، ۴ جزء خواهد داشت.

مثلاً قضیه - زید خندان است، ۳ جزء - و زید دارای قیام است، ۴ جزء دارد. دقت و تحقیق کافی نیز همین سخن را تایید می‌کند، زیرا در مثال اول، قضیه ما دارای ۳ جزء است، موضوع و محمول و حکم، ولی در مثال دوم، نسبت (ارتباط) که از کلمه دارای استفاده میشود بین آندو نیز افزوده میشود.

(۲) - عبارات او در این زمینه گوناگون است. به تصریح بعضی از محققین اکثر متاخران بر این نظرند [حواشی اسفار ج ۱ ص ۳۶۶]

(۳) - اسفار [ج ۱ ص ۷۹ و ۱۳۹ چاپ جدید]

منطق مقارن، ص ۹۶

حال ممکن است ایراد بگیرند که هیچ قضیه‌ای بدون مقایسه و ارتباط بین موضوع و محمول، ممکن نیست. زیرا پس از تصور موضوع و محمول، ناچاریم که نخست ارتباط بین آن دو را سنجیده و سپس حکم کنیم و بنابراین همه قضایای حملیه، چهار جزئی هستند.

جواب ایراد فوق این است که هر چند ضرورت مقایسه و ارتباط را نمی‌توان انکار نمود، اما پس از ارتباط، حکم بر خود موضوع و محمول وارد میشود و ارتباط و مقایسه، در حقیقت شرط تحقق حکم است و نه جزء قضیه، و قضیه تنها ۳ جزء دارد، موضوع و محمول و حکم به اتحاد آندو.

البته در مثالهایی نظیر: زید دارای قیام است، که در آن به ثبوت چیزی برای چیز دیگر و نه اتحاد آندو، حکم شده است، از آن جهت که ارتباط در متن قضیه ذکر شده است، چهار جزء دارند.

دقت فرمائید که آنچه درباره اجزاء قضیه گفتیم باعتبار خود قضیه است نه مطابق خارجی آن، اگر بخواهیم در مطابق واقعی آن در خارج بحث کنیم باید میان زید موجود است و زید قائم است فرق بگذاریم، اولی نسبت ندارد و دومی دارد. لیکن بنظر ما يك بحث منطقی باید درباره عمل ذهن باشد نه يك مطابق واقعی خارجی.

اهل منطق در کلماتشان، نسبت را به دو گونه منظور داشته‌اند:

۱- نسبت تقییدی و آن عبارت است از مقایسه بین موضوع و محمول، این نسبت در تمامی قضایا، اعم از موجه و سالبه، موجود است.

۲- نسبت تام" و صحیح تر آن است که آنرا حکم بنامند نه نسبت" و آن نیز بر ۳ قسم است: ۱- اتحادی مانند زید قائم است ۲- اثبات چیزی برای چیز دیگر، مانند زید دارای قیام است ۳- نسبت تباینی سلبی مانند، زید قائم نیست.

چند ایراد و پاسخ آنها

۱- قبلاً گفته شد که در قضیه، اعتقاد لازم نیست، با توجه به این

منطق مقارن، ص ۹۷

مطلب چگونه می‌توان حکم را از اجزاء آن قرار داد. آیا حکم بدون اعتقاد هم می‌شود؟

ج- روشن است که حکم بدون اعتقاد هم میشود. حکم اعم از اعتقاد است. احکام موجود در شعر و شعریات، غالباً با اعتقاد همراه نیستند.

۲- حکم قضیه مشکوک چیست؟ مثل اینکه شخصی بگوید: زید گریان است، در حالی که در صحت گفتار خود تردید دارد. آیا این را می‌توان قضیه نامید؟

ج- از نظر لفظی، قول مزبور قضیه است، زیرا گوینده در متن قضیه به شك خویش تصریح ننموده است بنابراین از نظر ظاهر، قضیه بر حکم و جزمیت خود باقی است و صدق و کذب نیز در آن راه می‌یابد. و همین اندازه برای قضیه

و اما از نظر ذهنی، تا وقتی که حکم تحقق نیابد، اجزاء قضیه کامل نخواهد بود.

۳- چگونه با وجود شك و تردید میشود حکم ذهنی کرد؟

ج- بدینگونه که در دلمان، بنا را بر وقوع بگذاریم، و مطلب را واقع شده، انگاریم درست بهمانگونه که چیزهای دیگر را فرض می‌کنیم. مرحوم سید محمد فشارکی (ره)، این عمل را تجزم نامیده است.

"آیا قضایای موجهه و سالبه از نظر اجزاء با هم متفاوتند؟"

اگر دقیقاً توجه کنیم، می‌بینیم که در ۳ جزئی بودن قضیه "موضوع و محمول و حکم" بین قضایای سالبه و موجهه، هیچ فرقی نیست.

نهایت اینکه در قضایای موجهه به اتحاد موضوع و محمول و در قضایای سالبه به تباین و جدایی آنها، حکم میشود، چنانکه اکثر منطقیان برآند (۱)

(۱) - پس آنچه را که بعضی از بزرگان فرموده‌اند که در قضایای سالبه - نفس هیچ حکمی نمی‌کند و آنچه هست تخیل حکم است، بنظر اینجانب درست

منطق مقارن، ص ۹۸

چکیده سخن اینکه، اجزاء قضیه، چه سالبه و چه موجهه، عبارت است از موضوع و محمول و حکم (به اتحاد یا به تباین).

بله جزء سوم آن یعنی "حکم"، مشروط به این است که قبلاً بین موضوع و محمول مقایسه‌ای بعمل آمده و آندو بهم مرتبط شده باشند.

آنچه را گفتیم درباره قضایایی بود که در آنها حکم به اتحاد شده است، مانند زید گریان است، و زید گریان نیست. و اما قضایایی که در آنها به ثبوت چیزی برای چیز دیگر یا نفی آن، حکم شده است، دارای چهار جزئند، مانند زید دارای قیام است و زید قیام ندارد.

البته همانطور که گفتیم این سخن مربوط به قضیه است که کار ذهن است که مقدمه تعبیر لفظی قضیه است و اما مطابق خارجی و واقع قضیه حساب دیگری دارد که پیش از این اشاره کردیم و گفتیم میان هلیات بسیطه (ثبوت وجود یک شیئی) و هلیات مرکبه (اثبات نوع وجود و اوصاف شیئی) فرق است. اول نسبتی در واقع ندارد و دومی دارد. (در گفته فوق، دقت شود و از قضاوت عجولانه پرهیز گردد).

لفظی را که بر موضوع دلالت دارد، موضوع و آنچه را که بر محمول دلالت کند محمول نامند. در جملاتی نظیر "زید قائم" - "زید ایستاده است هیئت و شکل خاص ترکیب قضیه، و در جملاتی مانند "زید له القیام" - "زید دارای قیام است کلمه "له" حکم را می‌رسانند.

و اما ضمیر فاصل در جملاتی مانند زید هو قائم. زید او است ایستاده

نیست. آیا قضیه سالبه مثل تصور موضوع و محمول و نسبت بطور جداگانه است و هیچ کار دیگری نداریم یا اینکه نفس پس از همه اینها کاری هم انجام میدهد؟

گرچه ملاصدرا در [ج ۱ ص ۳۶۵] و یکی از بزرگان معاصر در رساله‌ای که در باره استصحاب نگاشته‌اند در بحث [اصاله عدم تزکیه] گفته‌اند در سالبه حکمی نیست، آری در قضایای مشکوک، نفس حکمی ندارد.

منطق مقارن، ص ۹۹

جز تاکید معنی دیگری را نمی‌رساند. و آنچه را بعضی از منطقیان گفته‌اند که در این موارد، ضمیر از معنای اسمی باز گرفته شده و در معنی حرفی "نسبت" به کار رفته است، سخن بی‌دلیلی است.

"حمل در قضیه"

حمل عبارت است از ربط دادن موضوع به محمول «۱» هر حملی بناچار از جهتی اتحاد و از جهت دیگر غیریت، می‌طلبد، مادام که غیریتی در کار نیست، حمل معنی ندارد، چه اینکه حامل و محمولی، وجود ندارد. و اما اتحاد از آنجهت ضروری است که اگر بین دو شیئی هیچگونه جهت وحدتی موجود نبوده و از هر جهت مغایر با یکدیگر باشند، باز هم حمل بی‌معنی است، زیرا در اینصورت، نمی‌توان بین موضوع و محمول، ایجاد ربط نمود. اهل منطق حمل را، "هو هویت" - این همانی - نام کرده‌اند. در منطق ریاضی "آگوریسم" تساوی ملاک حمل است، مثلاً اگر ۴ بر $۲ * ۲$ حمل میشود، بجهت تساوی آنهاست. لیکن این سخن کلیت ندارد، چه اینکه ۲ ساق مثلث متساوی الساقین با هم مساویند ولی حمل هر یک از آنها بر دیگری، صحیح نیست.

اقسام حمل

۱- اولی ذاتی - و آن در جایی است که موضوع و محمول هم در مفهوم و هم در مصداق با هم متحد باشند. (بنا بر این غیریت آنها صرفاً اعتباری)

(۱) - موضوع عبارت است از هر آنچه که قرار داده شده است تا بر آن حکم شود در "نحو"، آنرا محکوم علیه و در "علم بیان"، مسند الیه می‌نامند. محمول عبارت است از هر آنچه که بر موضوع، حمل شود. نحو بیان آنرا "محکوم" و علماء بیان، مسند می‌نامند. و تناسب نامگذاری هر یک روشن است.

منطق مقارن، ص ۱۰۰

بوده و فرقیشان به اجمال و تفصیل است. یا اینکه فقط در مقام توهم غیریت و بی‌ارتباطی است مانند انسان انسان است، یا انسان حیوان ناطق است.

وجه نامگذاری آن به اولی از آن جهت است که صدق و کذب آن از اولیات است. و از آن جهت که موضوع و محمول در مفهوم با هم متحدند، آنرا ذاتی نامند. «۱»

۲- حمل ثانوی که اصطلاحاً شایع صنایع نامیده میشود و آن عبارت است از اینکه اتحاد بین موضوع و محمول در ناحیه مصداق باشد و نه مفهوم مانند انسان خندان است. وجه نامگذاری آن، این است که در گفتگوهای مردم و همچنین در علوم، این‌گونه حمل، بسیار شایع و رایج است.

حمل از جهتی دیگر نیز به ۲ قسم تقسیم میشود، گاهی حمل چیزی بر موضوع، حقیقی بوده و نیازی به وسیله

ندارد، مانند انسان عالم است.

این نحوه حمل را، حمل هو هویا^۱ مواطاه^۲ نامند.

و گاهی حمل، محتاج به وسیله است. چنانکه برای حمل علم بر انسان باید از وسیله استفاده کنیم و آن عبارت است از کلماتی مانند صاحب دارای و ... مثلاً می‌گوییم انسان صاحب - یا دارای علم است این قسم حمل را ذو هویا^۳ اشتقاق^۴ خوانند.

تقسیم دیگر؛ حمل از جهتی دیگر به دو قسم - هلیت بسیطه و هلیت مرکبه - منقسم میشود.

در هلیت بسیطه محمول، وجود مطلق است، مانند انسان هست "وجود است".

و اما در هلیت مرکبه محمول، وجود مقید است مانند انسان خندان است، "که خندان بودن، وجود خاصی است".

(۱) - ذاتی در این مورد اعم از ذاتی باب ایساغوصی (کلیات خمس) است. در آنجا مختص به موجود است بود و در اینجا مطلقاً عنقاء را هم میشود که وجود خارجی

ندارد.

منطق مقارن، ص ۱۰۱

باید دانست که اساس قضیه برای رفع مجهولات بوده، و شالوده^۱ مجهولات انسان، ۳ چیز است: ۱ - جهل به وجود

شیئی ۲ - جهل به حقیقت آن ۳ - جهل به علل وجودی آن « ۱ »

تقسیمات قضیه

قضیه به اعتبار موضوع و محمول و نسبت و حکم، دارای تقسیمات متعددی می‌باشد.

نکته - نسبت گرچه از اجزاء قضیه نیست، اما از آن جهت که شرط حکم - جزء سوم قضیه - می‌باشد، می‌تواند مورد

تقسیم قرار گیرد، بنابراین جزء و شرط هر دو می‌توانند مورد تقسیم قرار گیرند.

تقسیم به اعتبار موضوع

۱ - قضایای شخصی - در این گونه قضایا، موضوع شخص معینی است مانند محمد رسول خدا است.

۲ - قضایای طبیعی - در این گونه قضایا، طبیعت موضوع قرار می‌گیرد مانند: **إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ** - انسان در زیان

است (که طبیعت انسان منظور است). این گونه قضایا نیز خود دارای چند قسمند. زیرا موضوع آنها، گاه خود طبیعت

است مانند مثال فوق.

و گاه طبیعت با قید کلیت، مانند انسان نوع است، جمعی از منطقیان این قسم را "قضیه عام" نامیده‌اند.

گاهی نیز افراد طبیعت، موضوع قضیه قرار می‌گیرند، در اینصورت هم اگر، در قضیه، اندازه افراد، روشن نشده باشد،

آنها "مهمله" نامند. مانند انسان کاتب است (در صورتی که مقصود از این جمله آن باشد که افراد غیر

(۱) - بقول حکیم سبزواری: راس المطالب ثلاثة علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم ریشه مطالب و دانستنیها ۳ چیز است: ما و هل و لم ذات و وجود و علت.

منطق مقارن، ص ۱۰۲

معینی از انسان کاتب هستند).

و اما اگر اندازه افراد بیان شده باشد، در صورتی که حکم بر تمام افراد رفته باشد، "کلیه" و اگر بر بعضی از افراد رفته باشد، "جزئی" نام دارد. خواه تعداد آنها مشخص شده باشد یا نه.

مثال ۱- **كُلُّ حَرْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ*** - هر گروهی به آنچه دارند دلخوشند. (۱)

۲- **وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ** - در شهر ۹ طائفه بود (۲) (جزئیهای که تعداد افراد آن بیان شده است).

۳- بعضی از غیبتها حرام است (جزئیهای که تعداد افرادش بیان نشده است).

باری تمام قضایای فوق یا مثبتند یا منفی

قضایای موجب "مثبت" اگر بخواهند صادق و درست باشند، بناچار باید موضوعشان موجود باشد یعنی حکم بر موضوع موجود رفته باشد، زیرا ثبوت محمول برای موضوع، فرع بر ثبوت خود موضوع است، چه اینکه قاعده "ثبوت چیزی برای چیزی فرع بر ثبوت آن چیز اول است" از جمله قواعد مسلم و استثنا ناپذیر است.

و اما قضایای سالبه چنین نیستند. زیرا در آنها چیزی برای چیز دیگر، اثبات نمی شود بلکه از آن نفی می شود. بنابراین وجود موضوع ضروری نیست، گاهی وجود دارد، مانند علی نایستاده است، و گاهی وجود ندارد، مانند این جمله که در توصیف فرشتگان آمده است. "شهوآت و هوسها آنان را از تسبیح و ستایش تو، باز نمی دارد" (۳) چه اینکه فرشتگان را هوسی نیست.

(۱ و ۲) - مثالها از قرآن کریم اقتباس شده است.

(۳) - امام چهارم [۴] در صحیفه سجاده: لا تشغلهم عن تسبیحك الشهوات.

منطق مقارن، ص ۱۰۳

البته این مطلب تنها در قضایای غیر "ممکنه" راه دارد و اما در قضایای ممکنه وجود موضوع ضروری نیست، زیرا در آنها، به ثبوت محمول برای موضوع بر حسب وجود، حکم نشده است (۱) مانند انسان کاتب بالامکان است.

"وجود موضوع"

وجود موضوع به چند گونه تصویر میشود: ۱- وجود خارجی و آن هنگامی است که حکم بر افراد خارجی موجود، رفته باشد مانند این آیه کریمه اللهم ان كان هذا (ولایه علی ع) هو الحق، و این مثال: هر کس در لشکر بود، کشته شد.

این نوع قضایا را "خارجیه" گویند.

۲- وجود خارجی بطور مطلق (تحقق یافته باشد یا اینکه بعدا تحقق یابد) مانند آنانکه کافر شدند، بسوی جهنم محشور میشوند (۲) یا: هر انسانی حیوان است. این گونه قضایا را "حقیقیه" خوانند که حکم برای هر کافر و هر انسان هر چند الان موجود نباشند ثابت است.

۳- وجود ذهنی و آن در جایی است که حکم بر موجود ذهنی رفته باشد

(۱) - چنانکه فخر رازی و سبزواری در حاشیه اسفار [ج ۱ ص ۱۴۸ ط. ج] گفته‌اند. ناگفته نماند که ملاصدرا در [ج ۱ اسفار ص ۳۷۰] و سبزواری در حاشیه اسفار [برخلاف منظومه] و محقق نائینی در مباحث صلوه [ج ۱ ص ۳۶۵] به مخالفت با قول مشهور برخاسته و وجود موضوع را در قضایای سالبه نیز طبق مبانی مشهور ضروری دانسته‌اند. اینها گفته‌اند روی مبانی منطقیین که قضیه سالبه را مثل حملیه دارای نسبت و حکم میدانند باید بگوئیم وجود موضوع برای سالبه هم لازم است. و لکن حق با مشهور است و بحث و تحقیق در این مطلب، مجال دیگری می‌طلبد.

(۲) - وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ - آیه کریمه.

منطق مقارن، ص ۱۰۴

مانند این که بگوئیم: فلان صورت ذهنی خاص، صورت زید است.

این قضیه را "قضیه ذهنیه" نام کرده‌اند.

۴- وجود مفهومی، و آن در جایی است که حکم بر مفهومی از مفاهیم رفته و طبیعتی را بدون توجه به وجود خارجی یا ذهنی آن، مورد حکم، قرار دهیم، مانند شریک الباری، محال است" و اجتماع نقیضان غیر ممکن است. و انسان حیوان ناطق است. در مثالهای فوق، طبیعت بخودی خود با قطع نظر از وجود ذهنی یا خارجی آن مورد حکم قرار گرفته است. ممکن است در این جا شبهه‌ای پیش آید به این مضمون که- این قسم اخیر از وجودات، به همانگونه که در قضایای موجهه راه دارد، در قضایای سالبه نیز راه می‌یابد. زیرا در هر صورت، بناچار باید حکم بر مفهومی از مفاهیم، بار شود و از این جهت، بین قضایای موجهه و سالبه هیچ فرقی نیست.

و اما در پاسخ این شبهه باید توجه داشت که در قضایای سالبه، گاه حکم بر چیزی وارد میشود که نمیتوان آنرا از مفاهیم و معانی معتبر بحساب آورد و به بیان دیگر، موضوع از مهملات است. و به تعبیر رساتر، در قضایای سالبه، حکم بر موضوع مهمل غلط نیست بعکس قضایای موجهه مثلاً قضیه: دیز (وارونه زید) نایستاده است، نادرست نیست. (دقت کنید).

با توجه به مطالب فوق، حکم قضایایی مانند: شریک الباری ممتنع است. که دارای موضوعات ممتنع می‌باشند روشن میشود- معنای قضیه مزبور این است که این مفهوم، امتناع وجودی دارد. و نه اینکه این مفهوم با قید حضورش در ذهن- (ذهن شنونده یا گوینده) ممتنع بوده باشد- چنانکه بیشتر اهل منطق پنداشته‌اند.

و هم نه اینکه در حکم سالبه باشد، چنانکه قطب شیرازی در دره- التاج گفته است قضیه مزبور نه از قضایای ذهنیه است و نه در حکم سالبه، چه اینکه کاملاً واضح است که این قضیه موجهه است و حکم نیز بر موجود ذهنی با

منطق مقارن، ص ۱۰۵

قید حضورش در ذهن «۱»، بار نشده است.

این قضیه و قضایای مشابه آن بهیچ وجه از قضایای معدوله کمتر نیست «۲» و حال آنکه همگان، در موجهه بودن معدولات، اتفاق نظر دارند.

بنابراین بهمانگونه که عرض در تصورات، به عرض وجود ذهنی و عرضی خارجی و عرض ماهیت (بخودی خود)، تقسیم میشود، در قضایا نیز موضوع آنها یا ذهنی است یا خارجی و یا مفهومی و ماهوی.

اگر قضیه شریک الباری ممتنع را ذهنی بگیریم باید حکم بر موضوع ذهنی بما هو ذهنی بار شود با اینکه مسلماً اینطور نیست، مثال قضیه ذهنی بنظر ما همان مثال: این صورت ذهنی که در ذهن شماسست صورت زید است، و یا: انسان کلی است و انسان نوع است که موضوع نفس طبیعت نیست بلکه طبیعت ذهنی است.

*** هر کدام از این اقسام، یا اینکه حقیقتاً در موضوع ثابتند، مانند تمام مثالهای گذشته.

(۱) - برای توضیح بیشتر به کتاب [مقصود الطالب ص ۱۹۱] مراجعه شود - علامه بهبهانی در [ص ۲۸ قواعد] گفته است: در ربط بین دو مفهوم، وجود موضوع ضروری نیست، مانند "چهار، زوج است" و همچنین در چیزهایی که در واقع قضیه نیستند مانند انسان حیوان ناطق است، و نیز در قضایایی که در حقیقت، سالبه هستند، مانند شریک باری ممتنع است، ملاصدرا در [ج ۱، اسفار ص ۳۷۰] و یکی از بزرگان معاصر - دام مجده - نیز، درباره قضیه اخیر همین سخن را گفته اند ... و اما حق مطلب این است که قضیه مزبور، موجه است. و حکم ایجابی موجود در آن، کاملاً هویدا است. چنانکه [انسان حیوان ناطق است] قضیه بوده و در قضیه هم تغایر اعتباری کافی است ... و در امثال چهار زوج است - نیز بهتر است که آنرا وجود مفهومی بگیریم که شرح آن گذشت

(۲) - شرح اینگونه قضایا بزودی خواهد آمد.

منطق مقارن، ص ۱۰۶

و یا به نحو فرض مانند: ذالذهب کل اله بما خلق: در اینصورت هر خدایی با مخلوقات خویش راهی را در پیش خواهد گرفت" که حکم بر خدایانی رفته است که در خارج، تحقق نیافته، بلکه فرض شده اند.

*** در میان انواع قضایای دهگانه ای که گفتیم، تنها قضایای کلیه و جزئیه - چه سالبه و چه موجه - می باشند که در مقام استدلال دارای اعتبارند.

چهار قضیه معتبر را، اصطلاحاً محصورات چهارگانه (ربع) نامند.

بنابراین، قضایای مهمله را اعتباری نیست، زیرا اینگونه قضایا با قضایای جزئیه ملازمند، و معتبر بودن جزئیه از اعتبار آنها، کفایت می کند.

علاوه اینکه در قضایای مهمله از آن جهت که معلوم نیست، حکم بر کل رفته یا بر بعض، گاهی اشتباه پیش می آید، چنانکه سهروردی گفته است.

قضایای شخصی، نیز معتبر نیستند زیرا علم به جزئی، مایه علم به چیز دیگر نمی شود «۱»، چه اینکه جزئی نه کاسب و نه مکتسب.

البته اینگونه قضایا، در علوم غیر استدلالی دارای اعتبارند، مانند تاریخ و جغرافیا و رجال و ... (زیرا با قضایای مشخصه موجود در آنها استدلال انجام نمی شود) و عرفان که موضوع شخصی آن - خدا - است ...

و اما قضایای طبیعی، تنها در صورتی معتبرند که ملازم طبیعت موجود در آنها با محمولاتشان، محرز شده باشد، بگونه ای که از یکدیگر جدا نشوند. هر چند پس از وجود یافتن "طبیعت" در ضمن افراد باشد که در اینصورت ملازم و در حکم قضایای محصوره کلیه هستند.

(۱) - چنانکه امام صادق (ع) فرموده است: اشتغال به گذشته، ویرانگر وقت است " مگر اینکه در مسیر کشف قوانین و قانونمندی تاریخ باشیم چنانکه ابن خلدون در تاریخ خود، چنین کرده است. در اینصورت مثل موارد استقراء نوعی کلیت دارد.

منطق مقارن، ص ۱۰۷

مانع نیز ممکن باشد، دیگر اعتباری نخواهد داشت زیرا در اینصورت وجود مانع سد راه طبیعت خواهد شد.

"سور"

لفظی که بر کلیت و جزئیت قضایا دلالت کند، سور نامیده میشود و از این جهت قضیه را محصوره یا مسوره نامند. مانند، تمام، همه، همگان، در "موجبه کلی" و گروهی، پاره‌ای، جمعی، طائفه‌ای، دسته‌ای در "موجبه جزئی".

"تقسیم قضیه به اعتبار محمول"

هرگاه حرف سلب، جزئی از موضوع، یا محمول و یا هر دو، قرار گیرد قضیه را معدوله نامند. زیرا در اینصورت، حرف سلب از عمل واقعی خودش که همان عمل سلب باشد، عدول نموده است، مانند - هر طلاق که مطابق با سنت نباشد، بی ارزش است " « ۱ » و هر زنده‌ای غیر جامد است و هر غیر ممکن، لاشیئی است و اما اگر حرف سلب، جزء موضوع یا محمول و یا هر دو قرار نگیرد، در اینصورت قضیه را "محصله" گویند - از لغت تحصیل - به معنی وجود - زیرا دو طرف، با یکی از آنها وجودی است.

اگر حرف سلب جزء یکی از دو طرف باشد، از یک طرف عدول و از طرف دیگر، تحصیل است، اما کلا در اینصورت، قضیه را معدوله خوانند.

ممکن است پرسیده شود که عدول - چنانکه دیدیم - هم در ناحیه موضوع راه دارد و هم محمول، بنابراین نباید آنرا فقط از تقسیمات به اعتبار محمول بحساب آورد؟ در پاسخ گوئیم: از آن جهت که عدول در ناحیه محمول، فراوان است بگونه‌ای که در زبان منطقیان، غالباً بجای معدول، "معدوله المحمول" گفته میشود، آنرا از تقسیمات به اعتبار محمول، قرار

(۱) - کل طلاق لا یكون علی السنه فلیس بشیئی [اللام الباقر ع].

منطق مقارن، ص ۱۰۸

داده‌اند.

بعضی گفته‌اند: عدول را از این جهت از تقسیمات به اعتبار محمول قرار داده‌اند، که در ناحیه موضوع، بین عدول و تحصیل، فرقی نیست. زیرا در موضوع، ذات معتبر است بعکس محمول، که در آن مفهوم، اعتبار دارد. اما این گفته، صحیح نیست، زیرا بهمانگونه که مفهوم محمول با عدول اختلاف می‌یابد، ذات موضوع نیز در اثر دخالت حرف سلب، تغییر می‌کند موضوع حصولی اشاره به شیئی خاصی دارد و با حرف سلب اشاره به چیز دیگر.

مثلاً حی به چیزی و لا حی به چیز دیگر، اشاره دارد.

بعلاوه، اثر عدول در ناحیه موضوع، بیشتر است، زیرا هنگامی که حرف سلب جزء موضوع یا محمول قرار گیرد، قضیه موجب خواهد شد و در این صورت به وجود موضوع، نیازمند است.

متاخران در اینجا، قسم دیگری را نیز افزوده‌اند که "سالبه المحمول" نام دارد. و آن عبارت است از اینکه محمول را از موضوع سلب نموده و بعد همان محمول مسلوب را با حرف سلب، از نو بر موضوع حمل نمایند. در اینصورت قضیه موجب خواهد بود.

محقق دوانی در اینجا ایرادی نموده که نقل آن و ذکر چند و چونی که در آن می‌توان نمود، چندان دارای اهمیت نیست. زیرا اساساً قضیه سالبه المجهول در علوم و محاورات، چندان بکار نمی‌رود.

علامت عدول که معدوله را از سالبه محصله، جدا می‌کند، عبارت است از تقدم سور بر ادا سلب، "در معدوله الموضوع" مانند کل لا شیئی لا ممکن و اما در سالبه محصله بعکس ادا سلب بر سور، مقدم میشود. مانند: لیس کل شیئی لا ممکن.

و اما اگر عدول در ناحیه محمول باشد، در صورتی که در قضیه ضمیر باشد، ضمیر بر ادا سلب مقدم خواهد شد و در غیر اینصورت میتوان ادعا کرد که کلمه لیس در سالبه محصله و کلماتی چون "غیر" و "لا" در معدوله استعمال میشوند.

منطق مقارن، ص ۱۰۹

البته در صورتی که بین گوینده و شنونده، قرارداد خاصی در استعمال کلمات نباشد و الا باید به مقتضای قرارداد مزبور، عمل شود.

در زمان فارسی، غالباً قضایای معدوله از انضمام لفظ "بی" یا "نا" با موضوع و محمول و یا هر دو تحقق می‌یابد. مانند بی‌ادب محروم شد از فیض رب، انسان شرور بی‌حیاست، نادان ناتوان است.

و همچنین در هر زبانی برای آن علائم خاصی را میتوان یافت.

"تقسیم به اعتبار حکم"

حکمی را که بر موضوعی بار کنند، اگر از شرط تهی باشد، "حمله" و اگر متوقف و منوط بر حکم دیگری است "شرطیه" نامند. چنانکه گذشت.

حال اگر توقف حکم بر حکم دیگر از خود جمله ظاهر است، بگونه‌ای که حکم به ثبوت یا نفی چیزی تنها در صورت وجود حکم دیگر است، آنرا "شرطیه متصله" خوانند. مانند آیه کریمه " **مَنْ أَعْرَضَ عَنِ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ**

مَعِيشَةً ضَنْكًا - هر کس از یاد من روی بگرداند، زندگی سخت و تنگی خواهد داشت"

و اما اگر توقف حکم بر حکم دیگر از ظاهر جمله، مشهور نیست، بلکه پس از دقت و تأمل «۱» می‌توان آنرا فهمید و آنچه از ظاهر جمله فهمیده میشود تنها حکم به تنافی دو نسبت و یا عدم تنافی است، در این صورت قضیه را

شرطیه منفصله" گویند. مانند آیه کریمه: " **يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا** ای ذی القرنین، یا عذاب می‌کنی ستمگران را و یا اینکه در میان آنان سیرتی نیکو را پیش می‌گیری" و مانند: عدد یا زوج است یا فرد.

(۱) - و از این جا معلوم می شود که اطلاق شرطیه بر "منفصله" صرف اصطلاح نیست، چنانکه ابن سینا در "منطق المشرقیین" گفته است.

منطق مقارن، ص ۱۱۰

"موضوع و محمول" نامند. (۱)

*** هر کدام از دو قسم متصله و منفصله، خود داری چند قسمند، توضیح اینکه، اتصال در متصله و تنافی در منفصله، اگر به جهت علاقه بین دو جزء «۲» (در اولی) و یا تعاند بین آنها (در دومی) باشد، در اینصورت قضیه متصله را "لزومیه" و منفصله را "عنادیه" خوانند.
 مثال: هرگاه خورشید برآمده باشد، روز موجود است. و یا: هرکس در این دنیا کور (باطن) باشد در آخرت نیز کور است «۳» "متصله لزومیه" در دو مثال فوق، بین تابش خورشید و وجود روز و همچنین بین کوری این دنیا با کوری جهان دیگر، ربط و علاقه وجود دارد.
 مثال منفصله عنادیه - عدد یا فرد است یا زوج.
 و اما اگر اتصال و انفصال، بخاطر علاقه یا تعاند نیست، بلکه تنها از ناحیه اتفاق است، در اینصورت قضیه را "اتفاقیه" نامند. "چه متصله باشد و چه منفصله" مانند "هنگامی که بین دو سد رسید، در آنجا طائفه‌ای را یافت،

(۱) - "بیکن" انگلیسی، شرطیات را معتبر نمی‌داند، زیرا یقین در آنها نیست و آنچه هست صرف توقف و تعلیق است. وی قیاسی را که مشتمل بر شرطیات باشد، قیاس فرضی و متروک نامیده است، بهمانگونه که شاعر ایرانی گوید:

اگر را با مگر تزویج کردند - از آنها بچه‌ای شد کاشکی نام.

و لیکن حق مطلب این است که همان یقین به توقف و تعلیق در مفید بودن آن کفایت می‌کند و بیشتر قوانین اجتماعی با تعلیق انجام می‌پذیرد مانند اگر چنین کنی مجازات خواهی شد ...

(۲) - علاقه عبارت است از امری که دو چیز را به یکدیگر ربط دهد. مانند "علیت" که کاملترین آنهاست بین ما و خدای تعالی و مانند معلولیت برای یک علیت بین دو معلول یک علت و "تضایف" چنانکه بین پدر و فرزند است.

(۳) - مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى - قرآن کریم.

منطق مقارن، ص ۱۱۱

قرآن کریم، "و- هرگاه علی سخن می‌گوید، بلبل می‌خواند"، این دو مثال برای متصله اتفاقیه بود و اما مثال منفصله اتفاقیه: "علی یا ایستاده است یا نشسته" - که ممکن است او نه ایستاده باشد و نه نشسته، ولی بر سبیل اتفاق چنان است که وی، همیشه یا نشسته است و یا ایستاده.

و اما اگر در قضیه، لفظی نباشد تا دلالت کند بر اینکه قضیه، اتفایه است و یا قسم دیگر، بگونه‌ای که نمیتوان فهمید که از چه قسمی است، در این صورت آنرا "مطلقه" نامند مانند این آیه کریمه - "وَ إِذَا أَنْزَلْنَا سُورَةَ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ جَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ" - هرگاه سوره‌ای نازل میشود که بخدای ایمان آورده و همراه پیامبرش جهاد کنید گردنکشان از تو اجازه دوری از جهاد را میخواهند" در این مثال بیان نشده است که قضیه لزومیه است یا اتفایه و بنابراین مطلقه است.

*** آنچه را تا بدینجا گفته‌ایم، درباره قضایای شرطیه موجه بود و اما در قضایای شرطیه سالبه، باید به مسلوب نگاه کرد، اگر اتصال به نحو "علاقه" سلب شده باشد، "سالبه لزومیه" و اگر سلب اتصال بطور اتفایه است، "سالبه اتفایه" نام دارد و همچنین سایر اقسام آن.

*** اقسام منفصله

قضایای منفصله بر ۳ قسمند: ۱- حقیقیه و آن در جایی است که طرفین قضیه نه در وجود و نه در عدم، با یکدیگر قابل اجتماع نیستند، مانند عدد یا زوج است یا فرد.

۲- مانعه الجمع و آن در جایی است که طرفین قضیه تنها در وجود با یکدیگر جمع نمیشوند و نه در عدم - و یا اینکه نسبت به طرف عدم ساکت است. مانند "علی یا در خانه است یا مدرسه" که در هر دو جا نمی‌تواند

منطق مقارن، ص ۱۱۲

باشد ولی میتواند در هیچ یک از آنها نباشد.

و مانند: یا ستمگران را عذاب می‌کنی و یا در میان آنان روشی نیکو در پیش می‌گیری "که می‌شود نه آنها را عذاب کرد و نه با آنان با روش نیکو برخورد نمود. ولی جمع هر دو نمی‌شود.

۳- مانعة الخلو و آن در جایی است که در طرف عدم، قابل جمع نیستند "نه در وجود" و یا اینکه نسبت به طرف وجود، ساکت است. مانند "مرکب یا با منتفی شدن تمام اجزایش، منتفی میشود و یا با انتفاء بعضی از آنها" که نمی‌شود مرکب منتفی شود بدون اینکه تمام اجزاء آن یا بعضی از آنها، هیچکدام منتفی نشده باشند.

چند نکته

۱- یکی از انواع قضایای حملیه، قضیه‌ای است که "مردده الحمول" نامیده میشود. این قضیه به قضیه منفصله شباهت دارد. و اما وجه امتیاز آنها از یکدیگر آن است که در قضایای مردده الحمول، موضوع، بر ادات انفصال مقدم میشود. و در قضیه منفصله بعکس، ادات انفصال بر موضوع مقدم

۱- مانعه الجمع را دو معنی است توضیح اینکه- در کلمات قدماء آمده است که مانع الجمع، قضیه‌ای است که در آن به تنافی طرفین در وجود "فقط" حکم شده باشد. در اینکنه مقصود آنان از این گفته چیست، اختلاف شده است جمعی گفته‌اند: مقصودشان این است که تنافی در وجود داشته باشند و نه در عدم. طائفه دیگر گرفته‌اند: که از طرف عدم ساکت است. متأخران، معنی اول را مانعه الجمع به معنی اخص و دومی را مانعه الجمع به معنی اعم نامیده‌اند زیرا دومی اعم از اولی است. همین سخن در مانعه الخلو هم جریان دارد. لکن ظاهر کلام آنان این است که همان معنی اول را منظور نظر داشته‌اند چنانکه جمعی بدان تصریح نموده‌اند.

منطق مقارن، ص ۱۱۳

میشود. مثال منفصله: اما ینتفی المركب بانتفاء احد اجزائه او جمیعها- یا مرکب با انتفاء یکی از اجزائش منتفی میشود و یا با انتفاء تمام آن.

مثال مرددة الحمول: المركب ینتفی اما بانتفاء احد اجزائه او جمیعها مرکب منتفی میشود، یا به انتفاء یکی از اجزائش و یا با انتفاء تمامی آنها.

۲- بهمانگونه که قضایای حملیه دارای اقسام مختلف- کلیه، جزئیة شخصیة، مهمله، طبیعیه، میباشند، قضایای شرطیه نیز دارای همان اقسامند. توضیح اینکه مقدم در اینگونه قضایا، به منزله موضوع در قضایای حملیه است. حال، گاه مقدم، بدون توجه به حالات و چگونگیهای آن، در نظر گرفته میشود، در اینصورت، شرطیه را "طبیعیه" نامند. و ادات آن در زبان عربی اذا، ان و مانند اینها است. مثال: اذا كانت الشمس طالعه "کان النهار موجودا- و وقتی خورشید برآمده باشد روز است".

و گاهی مقدم را با توجه به حالات گوناگون آن، در نظر گرفته و آنرا در تمام حالات و تقادیر، مورد حکم قرار می دهند، در اینصورت قضیه "کلیه" خواهد بود. و ادات آن در زبان عربی، کما و مهما و مانند آنها است. مانند کما كانت الشمس الطالعه فالنهار موجود.

و گاهی نیز مقدم را تنها در بعضی از حالاتش- بطور نامعین- مورد حکم قرار می دهند- که در اینصورت "جزئیة" نامیده میشود. و ادات آن در زبان عربی، "قد یکون" و امثال آن میباشند.

مانند- قد یکون اذا كان الشیئی حیوانا کان انسانا- گاهی چنین است که اگر چیزی حیوان باشد، انسان هم هست". گاهی نیز آنرا در بعضی از حالات و تقادیرش، بطور معین مورد حکم قرار می دهند که "شخصیه" نامیده میشود. مانند: اگر امروز، در فلان ساعت معین، کسی به دیدار من آمد، او را گرامی خواهم داشت".

و گاهی نیز آنرا با توجه به حالات گوناگونش مورد حکم قرار می دهند، لکن کمیت و اندازه حالات را تعیین نمی کنند، که در این صورت "مهمله" نام دارد. و برای ادات آن در عربی میتوان از اذا و امثال آن با قرینه

منطق مقارن، ص ۱۱۴

استفاده نمود. مانند: هنگامی که شیئی انسان باشد حیوان هم هست" در صورتی که مراد این باشد که قضیه را بطور اهمال و بدون یقین کمیت افراد بیان کنند. «۱»

سوم- مخفی نماید که دو طرف قضیه شرطیه در اصل دو قضیه مستقل- دو شرطیه یا دو حملیه یا یکی حملیه و دیگری شرطیه- بوده اند که بوسیله ادات شرط از استقلال و تمامیت افتاده و یکی شده اند. ابن سینا در قصیده خود گوید:

فبالرباط صار و قولاً واحداً قولان قد توحد افضاعداً

یعنی عامل ربط و پیوند- ادات شرط- موجب می شود که دو قول یا بیشتر، یکی شده و مجموعاً يك قضیه را تشکیل دهند.

در مثال هرگاه خورشید برآمده باشد روز موجود است، دو طرف آن یعنی "خورشید برآمده است" و "روز موجود است" هر يك قضیه‌ای مستقل می‌باشند که کلمه "هرگاه" آنها را از تمامیت و استقلال انداخته است.

و همچنین است قضیه "اگر هرگاه خورشید برآمده باشد روز است پس هرگاه روز نباشد خورشید بر نیامده است" الا اینکه هر يك از دو طرف آن خود يك قضیه شرطیه است، بعکس مثال قبلی که هر دوی آنها "حمله" بودند.

"تقسیم به اعتبار نسبت"

نسبت محمول به موضوع یا تالی به مقدم در واقع دارای کیفیتی خاص است. مثلاً در قضیه "زید نویسنده است" نسبت نویسنده بودن به زید در واقع دارای کیفیتی - ضرورت یا امکان یا غیره - خواهد بود. به این معنی

(۱) - از آنچه گفتیم معلوم میشود که قضایای طبیعی در شرطیات، نیز به گونه دیگر قضایا معقول و متصور میباشد. اما جماعتی و از جمله مولی عبداله آنرا قبول ندارند.

به ص ۲۱۸ مقصود الطالب مراجعه شود.

منطق مقارن، ص ۱۱۵

که ثبوت نویسندگی برای زید به حسب واقع یا بر وجه امکان است و یا ضرورت و ... به عبارت دیگر، محمول امری است بسان دیگر امور و بنابراین یا ممتنع الوجود است یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود.

پس اگر محمول به حسب واقع نسبت به موضوع ممتنع الوجود باشد، کیفیت نسبت "امتناع" خواهد بود.

و اما اگر در واقع، نسبت به آن لازم الوجود باشد کیفیت نسبت "ضرورت" است.

و در صورتی که بر حسب واقع نسبت به آن ممکن الوجود باشد، کیفیت نسبت "امکان" می‌باشد.

*** جهت

اگر در قضیه، لفظی هست که بر کیفیت واقعی آن دلالت کند، آن لفظ را "جهت لفظی" و معنای متصور ذهنی آنرا جهت عقلی نامند. چنانکه کیفیت واقعی را "ماده قضیه" و خود قضیه را "موجهه" گویند.

در صورتی که جهت با ماده قضیه مطابقت کند قضیه صادق است و الا کاذب خواهد بود.

باری اصول کیفیتها همین سه اصل است که ذکر نمودیم و لکن از آن جهت که این سه پاسخگویی تمام نیازهای علوم و محاورات نیستند، کیفیات فرعی دیگری مانند "دوام" و "امکان عام" و "فعلیت" را نیز بدانها افزوده‌اند.

توضیح اینکه گاهی فقط در صدد بیان دوام محمول هستیم و نه اثبات اینکه برای موضوع ضروری الوجود هم هست یا نه؟ چنانکه گاهی نیز تنها در پی آنیم که محال نبودن آنرا ثابت کنیم و به تحقق یا ضرورت و یا دوام آن

کاری نداریم و ...

اینک به تفصیل به بیان کیفیتها می‌پردازیم:

منطق مقارن، ص ۱۱۶

الف - ضرورت - و آن عبارت است از وجوب محمول نسبت به موضوع و این خود بر هفت قسم است.

- ۱- ضرورت در وقت معین - مانند هر کسی بالضروره در روز قیامت مطابق اعمالش جزا خواهد یافت. این قضیه را در اصطلاح "وقتی مطلقه" نامند.
- ۲- ضرورت در وقت غیر معین - مانند هر کسی بالضروره در وقتی از اوقات طعم مرگ را خواهد چشید. این قضیه را "منتشره مطلقه" نامند.
- ۳- ضرورت برحسب و در زمان وصف عنوانی موضوع - مانند "هر حکیمی بالضروره جهانی است ذهنی، بگونه جهان عینی مادامی که حکیم است" (۱)
- در این میان حکمت وصفی است که بگونه آینه‌ای افراد خود را نشان می‌دهد و "وصف عنوانی" نامیده می‌شود. این قضیه را از آنجهت که مشروط به وصف است "مشروطه عامه" نامند. (۲)
- ۴- ضرورت برحسب شرطی غیر از وصف عنوانی - مانند نماز بالضروره مقام مومن را بالا می‌برد. اگر در نمازش حضور قلب داشته باشد این قضیه را می‌توان "ضروریه شرطیه" نامید و قطب در "دره التاج" آنرا، "مشروطه" نامید. لکن حق آن است که قضیه فوق شرطیه منحرفه است و از همین جهت

(۱)-

هر آنکس ز دانش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای.

(۲)- برای مشروطه عامه معنی دیگری نیز ذکر شده است و آن عبارت است از- ضرورت در وقت وصف عنوانی بدون اینکه وصف مزبور در حکم به ضرورت، دخالتی داشته باشد- مانند هر نویسنده‌ای بالضروره حیوان است مادامی که نویسنده است ولی حق این است که این معنی اعتباری ندارد.

منطق مقارن، ص ۱۱۷

است که محققان آنرا در این باب ذکر نکرده‌اند.

- ۵- ضرورت مطلقه: یعنی حتمیت بدون هیچ شرط و قید خارجی به گونه‌ای که جز تحقق موضوع، شرط دیگری در آن راه ندارد و با تحقق موضوع محمول نیز تحقق خواهد یافت. مانند: هر انسانی بالضروره حیوان است. این قضیه را "ضروریه مطلقه" گویند و تنها در سه مورد تحقق می‌یابد:
 - ۱- در مورد حمل ذات بر ذات - مانند: هر انسانی بالضروره انسان است.
 - ۲- حمل ذاتی بر ذات مانند: هر انسانی بالضروره حیوان است.
 - ۳- حمل لازم ماهیت بر ماهیت، مانند: هر چهاری بالضروره زوج است.
- ۶- ضرورت ازلیه - که در آن به ثبوت محمول برای موضوع بدون هیچ شرطی حتی شرط وجود موضوع حکم می‌شود. این قضیه را "ضروریه ازلیه" نامند. و لکن صاحب "تلویحات" آنرا "ضرورت مطلقه" و "جبر مطلق" و "جوب مطلق" نامیده است. چنین قضیه‌ای تنها در مورد ذات مقدس الهی و صفات او تحقق می‌یابد مانند "الله تعالی بالضروره عالم یا موجود است" زیرا موضوع آن موجودی است ازلی و ابدی و بنابراین دیگر اشتراط وجود

در آن بی معنی خواهد بود.

*** اگر ایراد شود که در ضروریه مطلقه نیز نباید وجود موضوع شرط شود زیرا انسانیت و حیوانیت و زوجیت، ذات و یا لازم ذات انسان و عدد چهار هستند، بدون اینکه وجود را در آن دخالتی باشد. چه اینکه ماهیت انسان با قطع نظر از وجود خارجی حیوان بوده و فرض این ماهیت، بدون حیوانیت ممکن نیست؟. در پاسخ این ایراد باید گفت: که چنانکه قبلا هم اشاره نمودیم قضایای متعارف و جاری در علوم و محاورات، قضایایی هستند که دارای حمل شایع می باشند و گفتیم که ملاک حمل شایع اتحاد در وجود است و نه در

منطق مقارن، ص ۱۱۸

مفهوم.

بنابراین انسان که در قضایای ضروریه مطلقه، موضوع شده است نفس ذات مجرد و بدون لحاظ وجودی نبوده، عنوان افراد خودش می باشد و در حقیقت موضوع واقعی، همان افراد هستند و معلوم است که در این صورت معنای قضیه چنین می شود که هر فرد موجودی که انسان نامیده شود، انسان یا حیوان است بالضروره" که بناچار باید وجود را اعتبار نمود.

به عبارت دیگر - مناط در حمل شایع، تحقق اثر محمول در موضوع است و واضح است که اثر از آن وجود است نه ماهیت.

۷- ضرورت به شرط محمول مانند: احمد در وقت خندیدنش، خندان است، بالضروره یا احمد در حین خندان بودن، خندان است. یا احمد خندان، خندان است. (با عبارات مختلف).

اغلب منطقیان غربی این قسم از قضایا را "حکم تحلیلی" نامیده اند «۱» و کانت آنرا "حکم ترکیبی" نامیده است. نامبرده حمل ماهیت و لازم آن را بر ماهیت، نیز از این قبیل دانسته است و ما آنرا تحت عنوان "ضروریه مطلقه" ذکر کردیم.

وی همچنین قضایا را بطور کلی بر دو قسم تقسیم نموده است:

تحلیلی و ترکیبی - اولی را "امکانی تجربی و دومی را "ضروری" می داند و مراد از ترکیبی آن است که محمول یا از خود موضوع، مستفاد گردد (مانند اجزاء ماهیت و لوازم آن) و یا از خود محمول مانند ضرورت بشرط محمول - " که شرح آن گذشت."

ب- "دوام" - و آن بر چهار قسم است:

۱- دوام محمول برای موضوع مادامی که موضوع موجود است بدون هیچ شرطی دیگر، مانند "هر شیئی مادی دائما حرکت تکاملی دارد، مادامی که موجود است" این قضیه را دائمه مطلقه نامند.

(۱) - فلاسفه بزرگ تالیف آندره کرسون.

۲- دوام محمول برای موضوع بدون هیچ شرطی حتی شرط تحقق موضوع، مانند: "الله تعالی بر بندگان خود، دائم الفضل است". این قضیه را اصطلاحاً "دائمه ازلیه نامند".

۳- دوام محمول برای موضوع مادامی که متصف به وصف عنوانی است مانند: "هیچ مومنی ممکن نیست که شراب بخورد، مادامی که مومن است" این قضیه را در اصطلاح "عرفیه عامه" نامند.

"عرفیه" - از آن جهت که چون بر توده مردم القاء شود، از آن چنین می فهمند که بقای این حکم مادامی است که وصف باقی باشد هرچند در متن قضیه بدان بعنوان قیدیت تصریح نشده است. و "عامه" از آن جهت که از "عرفیه خاصه" - که شرح آن خواهد آمد - اعم است.

۴- دوام محمول برای موضوع در وقت معین که بعضی آنرا "سرمدیه وقتیه" نامیده اند. (۱) و بهتر آن است که دائمه وقتیه نامیده شود، مانند "هر مومنی زندانی است مادامی که در دنیا است".

نقد و بررسی

یکی از فیلسوف نمایان بر منطق ارسطو ایراد گرفته و می گوید: «(۲)»

"از غلطهای منطق جامد ضروری و دائمی بودن است، حال آنکه هیچ چیز دائمی نیست. رنگ برف در روشنایی سفید است نه در تاریکی ...

و هم گوید: "دیالکتیک هیچ قضیه مطلقه را نمی شناسد چون هر چیز در زمان و مکان می لغزد".

خلاصه اینکه منطق آلت تحصیل دانش است و بنابراین معنی ندارد که قانونی در آن وضع شود که هیچیک از علوم را در بر نگیرد.

(۱) - دزفولی در نور الانوار

(۲) - دکتر ارانی در رساله، ماتریالیسم دیالکتیک ص ۴۷

منطق مقارن، ص ۱۲۰

در صورتی که دو جهت "ضرورت" و "دوام" این چنینند زیرا در عالم هیچ محمولی نیست که ضروری یا دائمی باشد ...

در جواب این ایراد باید گفت: چنانکه سابقاً گفتیم یکی از اقسام قضایای ضروریه و دائمه - ضروریه و دائمه وقتیه است و در مثال برف هم به دوام وقتی اعتراف شده است و بنابراین انکار دوام، آنهم بطور مطلق معنی نخواهد داشت.

علاوه اینکه در فلسفه آنان، حرکت برای تمام اجزاء هستی، امری ضروری و دائمی بوده و بهیچ شرطی هم مشروط نیست و در اینصورت چگونه می توانند ضرورت و دوام ذاتی را انکار نمایند.

مطلب دیگر اینکه آیا ایشان عدم دوام و ثبات را در اصول منطقشان - که اساس کشف حقایق عالم می دانند - می پذیرند و بدان گردن می نهند؟

اگر چنین باشد باید گفت قواعد منطقشان دوام نداشته، در نتیجه اینک اعتباری ندارد.

و بنابر تمامی آنچه در جواب گفتیم، ایراد مزبور مناقشه‌ای بیش نیست. خصوصاً اینکه خود وی نیز متوجه شده است که دوام و ثبات را در تمامی اشیاء خصوصاً آنچه‌ی که در اشخاص ضامن حفظ شخصیت آنهاست «۱» نمی‌توان انکار نمود و از اینرو در پاره‌ای موارد به ثبات و تغیر " با هم!! معتقد شده و می‌گوید «۲» موجود زنده دائماً عوض می‌شود یکدسته از سلولهای وجود او مرده و یکدسته دیگر جای آنها را می‌گیرند ... اما از طرف دیگر من همان من! هستم مسئول تمام امضاءهای همان وجودهای گذشته می‌باشم ... این تضاد را نیز با فکر دیالکتیک می‌توان برطرف کرد من در عین اینکه خودم هستم خودم نیستم من خود و ثابت می‌باشم ولی متغیر هستم "؟!...

(۱) - بگونه‌ای که مثلاً در کودکی و جوانی و پیری، علی را علی می‌نامند.

(۲) - پسیکولوژی ص ۱۰۶.

منطق مقارن، ص ۱۲۱

*** ج - فعلیت و آن بر ۳ قسم است:

- ۱- فعلیت ذاتی: به این معنی که در ایام وجود موضوع، محمول در خارج تحقق می‌یابد - حال چه در زمان گذشته یا حال یا آینده - مانند هر انسانی بالفعل، تنفس کننده است. این قضیه را " مطلقه عامه " نامند و منظورشان از فعلیت آن است که محمول از " حد قوه " خارج شده، تحقق عینی یافته است. بنابراین ذکر کلمه " بالفعل " در متن قضیه ضروری نیست و هر لفظی که این معنی را افاده کند می‌تواند جایگزین آن گردد. مثلاً قضیه: " آنان پس از شکست خوردن و مغلوب شدنشان بزودی غالب و پیروز می‌شوند «۱» نیز قضیه فعلیه، است.
- ۲- فعلیت وصفی - به این معنی که در اوقات وصف عنوانی، محمول در خارج متحقق می‌شود. این قضیه را حینیه مطلقه نامند مانند: بعضی از آنان که انگشتان خود را حرکت می‌دهند مادامی که حرکت انگشت دارند، نویسنده‌اند.
- ۳- فعلیت وقتی به معنی تحقق محمول در ضمن اوقات معین. که آنرا فعلیه وقتی، می‌توان نامید. مانند زید بالفعل ایستاده است. هنگامی که در حضور عمرو است «۲»

(۱) - وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّئَاتِهِمْ - قرآن کریم - سوره روم

- (۲) - ممکن است ایراد گرفته شود که قید تحقق در تمامی قضا یا ثابت است، چه اینکه قضیه آن است که در آن يك شیء بر شیی دیگر حمل و برای آن اثبات شود. و بنابراین " فعلیت "، اصل قضیه و یکی از ارکان آن است و نه جهت آن؟ ولی باین نکته توجه کنید که قضیه آن است که يك شیء را به شیی دیگر، ارتباط دهد. و اما این که این ارتباط و ثبوت آیا به نحو امکان است یا فعلیت و یا دوام و ... قضیه، از بیان اینها ساکت می‌باشد و بنابراین تمام اینها " جهات " هستند.

منطق مقارن، ص ۱۲۲

د- امکان خاص - به این معنی که محمول نه لازمه موضوع است و نه برای آن ممتنع است. تحقق یافتن و نیافتن آن

هر دو ممکن است مانند:

”انسان آبی موجود است به امکان خاص“ این قضیه را اصطلاحاً ممکنه خاصه گویند و در حقیقت با تحلیل آن دو قضیه دیگر به دست می‌آید:

۱- انسان آبی وجودش ممکن است. ۲- انسانی آبی عدمش ممکن است. امکان موجود در هر یک از این دو قضیه را امکان عام نامند، یا از آن جهت که اعم از امکان خاص است و یا از آن جهت که عامه (توده) مردم از لفظ امکان این معنی را می‌فهمند- معنی محال نبودن را- و این خود یکی از جهات است.

*** با تحقیق در مطالب گذشته معنای امکان را فهمیدیم و دانستیم که امکان در برابر ضرورت است. و بنابراین باید توجه داشت که آن یک کیفیت واقعی نسبت است و ربطی به یقین و یا عدم یقین شخص ادراک کننده ندارد لیکن از سخنان کانت چنین برمی‌آید که وی امکان را به معنی ”احتمال“ می‌گیرد. او قضیه را از حیث یقین و عدم یقین به احتمالی و ضروری تقسیم نموده است. چنانکه مرحوم سبزواری نیز بهمین اشتباه دچار شده و می‌گوید ضرورت همان یقین است «۱»

اشاره به موجّهات بسیطه و مرکبه

قضیه ممکنه خاصه را از آن جهت که به دو قضیه مستقل انحلال می‌یابد قضیه مرکب و هر یک از دو طرف آن را قضیه بسیطه نامند.

همچنانکه هر کدام از قضایای سابق الذکر که بتوان آنرا به یکی از قیود لا دوام ذاتی یا وصفی یا لا ضرورت ذاتی یا وصفی مقید نمود، در صورت تقیید، به یک قضیه مرکب تبدیل می‌شوند. مثلاً مشروطه عامه ”را می‌توان

(۱)- فان الضروره هی الیقین [ص ۵۷ منظومه]

منطق مقارن، ص ۱۲۳

به لا دوام ذاتی «۱» مقید نمود که در اینصورت ”مشروطه خاصه“ نامیده می‌شود. مانند هر نویسنده‌ای ضرورتاً حرکت انگشت دارد مادامی که نویسنده است نه اینکه در ذات خود دائماً چنین باشد (کل کاتب متحرک الاصابع، بالضروره ما دام کاتباً لا دائماً بالذات).

لازمه این قضیه آن است که هیچ نویسنده‌ای بالفعل حرکت انگشت ندارد” یعنی انگشتان نویسندگان احیاناً بیحرکت است. و از اینروست که گفته‌اند: در این قضیه قید ”لا دائماً (نه همیشه) به مطلقه عامه اشاره دارد و همینطور است عرفیه عامه که بهنگام تقید به لا دوام ذاتی عرفیه خاصه نامیده می‌شود. مانند هر نویسنده‌ای دائماً حرکت انگشت دارد مادامی که کاتب است و نه همیشه (لا دائماً).

چنین قضیه‌ای و قضایای مشابه آن همه مرکب‌اند چنانکه قضایای سابق همه بسیطه نامیده می‌شوند و وجه نامگذاری هر یک نیز روشن است.

بسیاری از منطقیان در این مبحث خود را به زحمت انداخته و در پی شمارش قضایای مرکب، و تحقیق همه موارد آن برآمده‌اند، لیکن از آن جهت که: شمارش تمام قضایای بسیط و مرکب جز با تکلف زیاد ممکن نیست و مهمتر

اینکه اکثر آنها در علوم و محاورات کاربردی ندارند، اینکار لزومی ندارد. قاعد کلی همانستکه گفتیم: قضایای بسیطی که در علوم و محاورات به کار می‌آیند همانهایند که برشمردیم و چنانکه گفتیم هر يك از آنها را می‌توان به یکی از قیود چهارگانه (لا دوام و لا ضرورت ذاتی یا وصفی) مقید

(۱) - و البته به لا دوام وصفی نمی‌توان مقید نمود زیرا مفاد مشروطه عامه ضرورت در اوقات وصف است و بنابراین نمی‌شود دوام را مادامی که وصف هست از آن سلب نمود.

لا ضرورت وصفی نیز چنین است، ولی آنرا به لا ضرورت ذاتی، می‌توان مقید نمود، لکن از آنجهت که در علوم و محاورات شایع نیست از اعتبار هم برخوردار نیست.

منطق مقارن، ص ۱۲۴

نمود. پس از الصاق قید باصل قضیه اگر معنای قضیه صحیح بود يك قضیه موجهه مرکبه بدست می‌آید. و از مثالهایی که در مورد مشروطه خاصه و عرفیه خاصه ذکر نمودیم شیوه نامگذاری سایر موارد نیز روشن شد و خواننده خود می‌تواند بقیه موارد را به آن دو قیاس کند. برای توضیح بیشتر می‌گوئیم: "وقتیه مطلقه" و "منتشره مطلقه" به هنگام تقید به لا دوام ذاتی وصف "اطلاق" از اسم آنها حذف شده و "وقتیه" و "منتشره" نامیده می‌شوند چنانکه از "دائمه وقتیه" نیز در این هنگام قید "وتیه" حذف شده و "دائمه" نامیده می‌شود و می‌توان آنرا "دائمه خاصه" نیز نامید. مطلقه عامه نیز بهنگام تقید به لا دوام ذاتی، مطلقه خاصه و یا چنان که گفته‌اند، مطلقه لا دائمه نامیده می‌شود چنانکه "حینه مطلقه" نیز در این هنگام، "حینه" خوانده می‌شود. باری با دقت در قیود و مقیدات آنها معلوم می‌شود که بعضی از آنها باطل بوده و بعضی دیگر رفع نیاز نمی‌کنند، مثلاً ضرورت مطلقه و ازلیه را به هیچکدام از قیود چهارگانه نمی‌توان مقید نمود چنانکه هر دو وقتیه مطلقه (وقتیه و منتشره) را می‌توان به لا ضرورت ذاتی و وصفی و لا دوام وصفی، مقید نمود لکن آنها را در علوم و محاورات کاربردی نیست و از اینجهت آنها را معتبر ندانسته‌اند (۱)

(۱) - اجمال مطلب اینکه قضایای بسیط چهارده عددند و قیود نیز چهارند که حاصلضرب آنها ۶۴ می‌شود بعضی از آنها باطلند مانند تقید ضروریه مطلقه و ازلیه به هر يك از قیود و بعضی از آنها صحیحند اما در علوم شایع نیستند و بنابراین در منطق هم معتبر نیستند مانند تقید مشروطه عامه به لا ضرورت ذاتی.

منطق مقارن، ص ۱۲۵

نسبت مابین قضایا

۱- تعاکس

۲- تناقض

قبلاً دانستیم که هر دو کلی را که با یکدیگر بسنجند مابین آنها یکی از نسبت‌های چهارگانه - که شرح آنها گذشت - برقرار است.

قضایا نیز بهمین گونه‌اند- یعنی هر دو قضیه‌ای را که با یکدیگر مقایسه کنند مابین آنها نسبت معینی موجود است. بعضی از آنها بطور مطلق اعم از بعضی دیگرند مانند دائمه مطلقه نسبت به ضروریه مطلقه.

پاره‌ای از قضایا نیز نسبت به پاره‌ای دیگر اعم من وجهند مانند دائمه مطلقه نسبت به مشروطه عامه.

بعضی از آنها نیز با بعضی دیگر مابین هستند مانند ضروریه مطلقه نسبت به ممکنه خاصه «۱»

البته در میان قضایا با قطع نظر از خصوصیات ماده آنها، دو قضیه را نمی‌توان یافت که با یکدیگر مساوی باشند. چه اینکه اندازه و تعداد قضایا از ناحیه نیازی که در علوم و محاورات نسبت به آنها احساس می‌شود، معلوم و معین می‌گردد و اگر دو قضیه در صدق یکسان باشند- بناچار یکی از آنها بی‌فایده خواهد بود «۲»

(۱)- شرح مفصل این مبحث را در کتاب مقصود الطالب ص ۲۰۹ بجوئید.

(۲)- برای عدم امکان تساوی در میان قضایا، وجه دقیقتری می‌توان ذکر نمود و اجمال آن این‌که در مفاهیم مفرده، تساوی از آن جهت راه دارد که بین دو مفهوم، ارتباط کامل می‌تواند موجود باشد بگونه‌ای که مثلاً یکی از آنها علت وجودی دیگری باشد مانند دو مفهوم "تعجب کننده" و "خندان با اینکه یکی از آن دو مشتمل بر مفهوم دیگری باشد مانند "انسان" و "ناطق" اما هیچکدام از این‌ها در قضایا راه ندارد، نسبت در یک قضیه علت نسبت دیگر نمی‌شود و مشتمل بر نسبت دیگر هم نمی‌باشد. "دقت کنید".

منطق مقارن، ص ۱۲۶

اما از حیث مواد، دو قضیه ممکن است با هم مساوی باشند.

مانند "علت پدید آورنده معلول است بالضروره" و "معلول پدید آمده از علت است بالضروره" و یا مانند قضیه "هرگاه خورشید برآمده باشد روز است" با قضیه "هرگاه خورشید برنیامده باشد روز نیست".

در دو مثال فوق هر دو قضیه با هم مساویند و هرگاه اولی صادق باشد دومی هم صادق است لکن این تساوی از ناحیه خصوصیت ماده است والا هیچ قضیه‌ای بخودی‌خود و باعتبار هیئت (شرطی یا حمله، اطلاقی یا جهتی) با قضیه دیگر مساوی نخواهد بود.

تعاکس

از جمله موارد عموم مطلق در قضایا، نسبت مابین هر قضیه‌ای با عکس آن است چه اینکه عکس هر قضیه‌ای- بخودی‌خود- اعم از خود آن می‌باشد. یعنی هر جا اصل قضیه صادق آید، عکس آن نیز صادق است لکن در پاره‌ای موارد عکس صدق می‌کند بدون اینکه اصل صدق کند. و از اینرو گفته‌اند: عکس لازمه اعم اصل قضیه است.

توضیح اینکه عکس را دو معنی است: ۱- عکس مستوی ۲- عکس نقیض و با توجه به فوائد فراوان آنها به شرح هر کدام می‌پردازیم.

۱- عکس مستوی

و آن عبارت است از جابجا نمودن دو طرف قضیه بگونه‌ای که صدق آن محفوظ مانده و در "کیف" آن نیز تصرفی بعمل نیاید «۱»

برای این عمل باید جای موضوع و محمول- یا مقدم و تالی را با یکدیگر عوض نموده «۲» و کمیت آنرا اگر موجب

کلیه باشد به موجب جزئیه،

(۱) - منظور از کیف، سلب و ایجاب است و مراد از کمیت، کلیت و جزئیت است.

(۲) - بجز در سالبه جزئیه که شرح آن خواهد آمد.

منطق مقارن، ص ۱۲۷

تغییر دهند.

بنابراین عکس موجب کلیه و جزئیه، موجب جزئیه خواهد بود و عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه و اما سالبه جزئیه را عکس نیست.

*** اینکه عکس موجب کلیه و موجب جزئیه، هر دو موجب جزئیه می شود، از آن جهت است که مفاد موجب صدق محمول است بر افراد موضوع. بر تمام افراد آن در کلیه و بر بعضی از افراد آن در جزئیه و هرگاه محمول بر پاره‌ای از افراد موضوع یا بر تمام آنها صدق کند، پیداست که بناچار هر دوی آنها در پاره‌ای موارد بر یکدیگر صدق خواهند کرد. و بهمانگونه که در این موارد حمل محمول بر موضوع صحیح است، حمل موضوع بر محمول نیز صحیح می باشد، مثلاً عکس قضیه هر انسانی حیوان است یا بعضی از انسانها حیوان هستند. عبارت است از بعضی از حیوانها انسانند و اما اینکه موجب کلیه نمی تواند به نحو کلیه منعکس شود به خاطر آن است که محمول در پاره‌ای موارد اعم از موضوع است و در این صورت محمول بر تمام افراد موضوع صدق می کند و لیکن موضوع بر تمام افراد محمول صدق نخواهد کرد. مانند مثال گذشته.

*** سالبه کلیه از آن جهت به سالبه کلیه منعکس می شود که مفاد آن تباین کلی بین موضوع و محمول است و بنابراین سلب هر یک از دیگری صحیح خواهد بود مثلاً عکس قضیه "هیچ انسانی فرشته نیست" عبارت است از: "هیچ فرشته‌ای انسان نیست".

و اما عکس نداشتن سالبه جزئیه از آن جهت است که موضوع در این گونه قضایا گاهی اعم از محمول می باشد. مانند "بعضی از حیوانها انسان نیستند" در این صورت سلب اخص از بعضی از افراد اعم صحیح است "اصل قضیه" و اما سلب اعم از بعضی از افراد اخص، صحیح نخواهد بود. "عکس قضیه"، یعنی "بعضی از انسانها حیوان نیستند" درست نیست.

منطق مقارن، ص ۱۲۸

و وقتی در پاره‌ای موارد صدق نکند، دیگر یک قانون منطقی نخواهد بود.

*** آنچه را گفتیم طریقه تحصیل عکس در غیر موجّهات بود و اما در "موجّهات" گاهی باید "جهت" قضیه را نیز تغییر داد.

مثلاً عکس دائمه مطلقه همان است و لیکن عکس هر دو قضیه عامه - مشروطه عامه و عرفیه عامه - حینیه مطلقه می شود.

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____
عکس قضیه هر کاتبی ضرورتاً مادامی که کاتب است حرکت انگشت دارد " عبارت است از " بعضی از آنها که حرکت انگشت دارند هنگام حرکت مزبور کاتب بالفعل می‌باشند " و این قضیه همان، حینیه مطلقه است " (۱) و تو خواننده محترم اگر در قاعده عکس غیر موجهات دقت کنی، بر استخراج عکس هر قضیه‌ای از قضایای موجهه نیز قدرت خواهی یافت.

اجمالاً ملاک آن است که " لازمه قضیه " را در نظر بگیری و به این معنی که محمول ممکن است اعم باشد و همچنین جهت حمل آن بر موضوع نیز توجه داشته باشی مثلاً لازمه دوام محمول برای موضوع، دوام بعضی از افراد موضوع برای محمول می‌باشد. لکن لازمه دوام محمول برای وصف موضوع جز تحقق وصف موضوع برای بعضی از افراد محمول بطور احيانی و در پاره‌ای موارد، چیز دیگری نیست " و همچنین است سایر موارد ".
باری عکس مستوی چنانکه گفته شد لازم اعم اصل قضیه می‌باشد و به همین جهت است که گاهی با کذب اصل نیز صدق می‌کند، مانند " هر حیوانی انسان است " کاذب است اما عکس آن یعنی " بعضی از انسانها حیوانند "

(۱) - با دقت و کنکاش در علوم و محاورت به این نتیجه می‌رسیم که به بررسی و پیگیری زیاد سخن در عکسهای قضایای موجهه، نیازی نداریم و صرف وقت در آن، جز اتلاف وقت و عمر چیزی نیست با این حال تفصیل مطلب را می‌توانید در " مقصود الطالب " ص ۲۳۹ و ... بجوئید.

منطق مقارن، ص ۱۲۹

صادق میباشد.

سخن در عکس مستوی به پایان رسید، حال نوبت می‌رسد به:

" عکس نقیض "

و آن عبارت است از اینکه نقیض طرفین را تبدیل نمایند، یعنی نقیض جزء اول را، جزء دوم و نقیض جزء دوم را، جزء اول قضیه قرار دهند. به گونه‌ای که صدق و کیف قضیه، تغییر نیابد.

برای این کار باید چنانکه گفتیم جای هر دو نقیض موضوع و محمول را با هم تبدیل نموده و کمیت آنرا اگر سالبه کلیه باشد به جزئیه تغییر دهند (۱)

بنابراین عکس نقیض موجهه کلیه، موجهه کلیه و عکس نقیض سالبه کلیه و سالبه جزئیه، سالبه جزئیه می‌شود و موجهه جزئیه را در این جا عکسی نیست. چنانکه سالبه جزئیه را در عکس مستوی، عکسی نبود.

زیرا در پاره‌ای موارد کذب پیش می‌آید، مثلاً " بعضی حیوانها نانسازند " (۲) درست است ولی عکس نقیض آن یعنی " بعضی از انسانها ناحیوانند " درست نیست و این بدان جهت است که موضوع گاهی اعم از محمول است و در این صورت می‌شود نقیض اخص را بر اعم حمل نمود. زیرا نقیض اخص - چنانکه در باب نسبتهای چهارگانه گذشت - اعم از عین اعم می‌باشد و اما نقیض اعم را نمی‌توان بر اخص، حمل نمود.

عکس نقیض موجهه کلیه، موجهه کلیه است چنانکه گفته شد مانند " هر انسانی حیوان است " که عکس نقیض آن می‌شود، " هر ناحیوانی نانساز است ".

زیرا - محمول هر چند در پاره‌ای موارد، اعم از موضوع است لکن چون

(۱) - در عکس مستوی با موجه کلیه چنین می‌کردند. سالبه در اینجا حکم مویه در آنجا را دارد و بالعکس و علت آن نیز روشن است.

(۲) - قضیه موجه معدولة المحمول.

منطق مقارن، ص ۱۳۰

نقیض آن گرفته می‌شود، اخص می‌گردد "مانند مثال فوق".

از آنچه گفتیم، جهت اینکه چرا عکس نقیض سالبه کلیه و جزئیه، سالبه جزئیه می‌شود "روشن شد" مانند هیچ انسانی سنگ نیست" و "بعضی از انسانها سنگ نیستند" که عکس نقیض هر دو می‌شود "بعضی از غیر سنگها نایمان نیستند".

*** عکس نقیض نیز لازم اعم اصل قضیه است "چنانکه دانسته شد" و بهمین جهت است که گاهی صدق می‌کند هر چند که اصل آن کاذب باشد - "مانند هر حیوانی انسان است" و عکس نقیض آن یعنی "هر نایمان نا حیوان است". با شناختن معنی عکس معلوم می‌شود که در اثبات عکس قضایا، جز به اثبات اصل آنها به چیز دیگری نیاز نیست و این خود فایده مهمی است.

تناقض

از جمله موارد تباین کلی بین قضایا، نسبت هر قضیه‌ای است با نقیض خودش.

می‌دانیم که نقیض هر چیزی، رفع آن یا رفع شده آن است. انسان به لا انسان مرفوع می‌شود و لا انسان، رفع انسان است. و نسبت بین این دو تناقض است «۱» نقیض قضیه "هر انسانی حیوان است" عبارت است از "هر انسانی حیوان نیست". به این معنی که بعضی از انسانها حیوان نیستند.

نسبت موجود بین دو قضیه فوق، تعاند در صدق و کذب است. اگر یکی

(۱) - از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که تناقض، قسم خاصی از تباین است یعنی بینونت و جدایی کامل بین شیء و رفع یا مرفوع آن - و تباین اعم است از این بینونت و

بینونتی که بین شیء و رفع یا مرفوعش نباشد مانند:

انسان و سنگ.

منطق مقارن، ص ۱۳۱

راست باشد دیگری دروغ است و بالعکس. پس تناقض عبارت است از اختلاف بین دو قضیه «۱» بگونه‌ای که از این اختلاف - و نه از خصوصیت ماده - تعاند در صدق و کذب لازم آید.

با دقت در آنچه گفتیم معلوم می‌شود که بناچار باید در کیفیت و کمیت - البته اگر هر دو محصوره باشند - با هم اختلاف داشته باشند ضرورت اختلاف در کیفیت از آن جهت است که اگر هر دو در کیفیت اتفاق داشته باشند - مثلا هر دو موجه یا هر دو سالبه باشند، تعاند در صدق و کذب دیگر معنی نخواهد داشت و اگر گاهی اختلافی بین آنها پیش آید، بگونه‌ای نیست که ذاتا موجب تعاند شود. بلکه این تعاند به اعتبار خصوصیت ماده است، مانند "هر

حیوانی انسان است" و بعضی از حیوانها انسانند".

زیرا گاهی هردو صادقند مانند هر انسانی حیوان است" و "بعضی از انسانها حیوانند".

در ناحیه کمیت هم، مطلب بهمین گونه است چه اینکه دو کلی یا دو جزئی گاهی هر دو با هم صادقند. و گاه هردو کاذب، مانند بعضی از حیوانها انسانند و بعضی از آنها انسان نیستند" هر دو صادق".

یا "هیچ حیوانی انسان نیست" و "هر حیوانی انسان است" از این جا معلوم می شود که تعاندی که در بعضی موارد پیش می آید، ذاتی نیست مانند مثالهای زیر (هر انسانی حیوان است و هیچ انسانی حیوان نیست).

یا بعضی از انسانها حیوانند و بعضی از آنها حیوان نیستند) با توجه به آنچه گفته شد، اختلاف در کمیت و کیفیت، ضروری است: هر انسانی حیوان است. و بعضی از انسانها حیوان نیستند.

*** آنچه تا بدینجا گفته شد در غیر موجهات بود و اما در موجهات علاوه بر اختلاف در کمیت و کیفیت، باید در جهت نیز با هم اختلاف

(۱) - قید قضیه از آن جهت است که بحث ما در قضایا می باشد.

منطق مقارن، ص ۱۳۲

داشته باشند تا تعاند ذاتی پدید آید. چه اینکه در صورتی که هر دو "ضروری" باشند، چه بسا که هر دو دروغ باشند مانند "هر انسانی ضرورتا به مقام شایسته می رسد" و "بعضی از آنها ضرورتا به مقام شایسته نمی رسند" که هر دو دروغ هستند. (ضرورت در هیچ طرف صحیح نیست).

پس با توجه به این مطلب که نقیض هر شیئی رفع آن یا رفع شده آن است باید از قضیه فوق "ضرورت" را رفع نماییم و بگوییم: "بعضی از انسانها ممکن است به مقام شایسته نرسند".

قانون کلی تشخیص قضایا، همین است و باید سخت بدان توجه داشت، مثلا نقیض دوام، سلب دوام است یعنی اثبات خلاف حکم اصل در پاره ای موارد (همان که به فعلیت از آن تعبیر می شود).

پس نقیض دائمه مطلقه، مطلقه عامه خواهد بود چنانکه ممکنه عامه نقیض "ضروریه" است.

*** و بنابر قانون مزبور، راه بدست آوردن نقیض قضیه مرکب، تردید بین نقیض هر دو جزء است بر سبیل منع خلو - (یا این و یا آن) زیرا مرکب به رفع یکی از اجزایش و یا هردوی آنها، مرفوع می گردد. پس نقیض قضیه "هر کاتبی مادامی که می نویسد حرکت انگشت دارد و نه همیشه" می شود: یا بعضی از کاتبان حرکت انگشت ندارند مادامی که کاتبند (بالامکان) و یا بعضی از کاتبان حرکت انگشت دارند همیشه".

باید دانست که نقیض حقیقی ضروریه سبب ضرورت است چنانکه نقیض دائمه، سلب دوام و اما ممکنه و مطلقه عامه، این هر دو لازمه نقیض حقیقی هستند و می شود آنها را نقیض مشهوری نامید «۱»

(۱) - پس در اینکه امکان و فعلیت هر دو لازمه نقیض هستند، بین آنها فرقی نیست گرچه ظاهر سخن بعضی از اعلام خلاف این مطلب را می رساند مانند قطب رازی و

منطق مقارن، ص ۱۳۳

پس مسلم شد که دو نقیض (نقیضان) بناچار باید از ناحیه کمیت و کیفیت و جهت باهم اختلاف داشته باشند. و اما در غیر این سه باید که با یکدیگر متحد بوده باشند یعنی اتحاد در موضوع و محمول و زمان و مکان و شرط و اضافه و جزء و کل و قوه و فعل و چیزهایی دیگر که گاهی در قضیه ذکر می‌شود، ضروری است و بالجمله - باید" هر آنچه که در یکی از آندو مراعات می‌شود در دیگری هم رعایت شود" «۱» مگر همان سه چیز که گفته شد و ما اگر بخواهیم هر آنچه را که در قضایا ذکر می‌شود و اتحاد در آنها در قضایای متناقض ضروری است در اینجا ذکر کنیم مایه خستگی و دلالت می‌شود «۲».

*** تناقض یکی از اقسام تغایر است و ما نظر به فایده‌ای که در آن - تغایر - است به شرح آن می‌پردازیم: هر دو امری را که در نظر بگیریم یا اینکه حمل یکی از آندو بر دیگری ممکن است و یا غیر ممکن. در صورت اول آن دو با هم متحدند مانند " احمد و خندان" - که می‌شود گت: " احمد خندان است" و در صورت دوم آنها را " متغایر خوانند و تغایر بر سه قسم است.

۱- تغایر تماثلی - و آن در جایی است که هر دو در ماهیت با هم متحد بوده و اجتماعشان در محل واحد ممکن نباشد مانند علی و احمد این دو را " متماثلان" گویند. گاهی هم تماثل را نسبت میان دو چیز مشابه از هر جهت میدانند که در اینصورت امتناع اجتماع مثلین در کل هستی خواهد

(۱) - این سخن از ابن سیناست و غزالی در این باره می‌گوید: " و بالجمله باید که یکی از آندو با دیگری - جز در آنچه قبلاً گفته شد - در چیز دیگری مخالفت نکند". سخن شیخ اشراق در " تلویحات" نیز بهمین گونه است.

(۲) - تفصیل مطلب را در مقصود الطالب ص ۲۳۰ ببینید، در آنجا بیش از ۲۵ چیز شمرده شده است.

منطق مقارن، ص ۱۳۴

بود زیرا دو چیز با فرض دو بودن اتحاد در همه جهت نخواهند داشت.

۲- تغایر تخالیفی - و آن در جایی است که دو امر در ماهیت متحد بوده و اجتماع آنها در یک محل هم ممکن باشد. مانند حرارت و سفیدی و این هر دو را " متخالفان" گویند.

تغایر تقابلی - و آن در جایی است که دو امر نه ماهیتشان یکی باشد و نه اجتماعشان در محل واحد ممکن باشد - این هر دو را " متقابلان" گویند و تقابل خود بر ۴ قسم است:

۱- تقابل تضایف - و آن نسبت میان دو امری است که تعقل هر یک از آنها متوقف باشد بر تعقل دیگری - مانند ابوت و بنوت (پدری و پسری) و این همان مقوله اضافه است که در بحث مقولات دهگانه ذکر آن گذشت.

۲- تقابل تضاد - و آن در مورد دو امر وجودی است که بین آنها نهایت جدایی و مابینت بوده باشد و هر دو مندرج در تحت یک جنس قریب باشند و ارتفاع آنها از یک موضوع نیز ممکن باشد. مانند سیاهی و سفیدی بخلاف عشق و انتقام که در تحت یک جنس قریب مندرج نیستند. چه اینکه عشق از افراط قوه جاذبه است و انتقام از افراط قوه

دافعه.

۳- تقابل عدم و ملکه- و آن تقابل بین یک شیء و عدم آن (رفع آن) است در موضوعی که اقتضای وجود آن شیء را دارد (۱) مانند کوری و بینائی در انسان و نه در دیوار و ...

۴- تقابل سلب و ایجاب و این همان تناقض است که عبارت است از تقابل دو جمله یا دو مفرد در سلب و ایجاب (۲).

(۱)- علامه در شرح تجرید گوید: "این قید هرچند مشهور است اما لازم نیست" و در نتیجه باید کوری نسبت به دیوار نیز عدم ملکه باشد و لیکن حق با مشهور است زیرا در این مورد ملکه‌ای در کار نیست.

(۲)- و این خود تصریح به این معنی است که تناقض در مفردات نیز راه دارد.

منطق مقارن، ص ۱۳۵

توجه:

هرگاه دو قضیه در کمیت، متفق و در کیفیت، مختلف باشند، در صورتی که هر دو کلی باشند، "متضادتان" نامیده می‌شوند، مانند "هر حیوانی انسان است" و "هیچ حیوانی انسان نیست" وجه نامگذاری آن، این است که کذب هر دو با هم ممکن است و لیکن صدق آنها با هم غیر ممکن است.

و اما اگر هر دو جزئی باشند، "داخلتا تحت تضاد" نام دارند.

زیرا جزئی داخل در تحت کلی است و دو کلی با هم - چنانکه گفتیم - متضادتان هستند مانند "بعضی از حیوانها انسانند و بعضی از آنها انسان نیستند". کذب این هر دو با هم غیرممکن. و لیکن صدق هر دو ممکن است.

و اما هرگاه دو قضیه در کیفیت متفق و فقط در کمیت با هم اختلاف داشته باشند، "متداخلتان" نامیده می‌شوند. مانند "هر انسانی حیوان است" و "بعضی از انسانها حیوانند" اجتماع این هر دو بر صدق و کذب ممکن است، چنانکه جدایی آنها نیز ممکن است. مانند هر حیوانی انسان است "کاذب" و بعضی حیوانها انسانند "صادق".

و اما اگر هم در کم و هم در کیف با هم اختلاف داشته باشند، "متناقضان" خوانده می‌شوند که شرح آن گذشت.

خواننده محترم

فایده بحث تناقض آن است که می‌توان هر چیزی را با نفی نقیضش، اثبات نمود. چه اینکه نفی نقیض، مساوی است با اثبات اصل، ولی بعضی از منطقیان معتقد به ماتریالیسم دیالکتیک (۱) گمان برده‌اند که فایده آن صحت و حقانیت هر آن حکمی است که منجر به تناقض نشود. و بعد ایراد گرفته‌اند که - صرف عدم تناقض دلیل بر حقانیت نیست چنانکه صرف تناقض

(۱)- مانند دکتر ارانی در صفحه ۲۶ جزوه "ماتریالیسم دیالکتیک".

نیز ملازم با بطلان نیست. مثلا بعد پنجم ماده باطل است. و حال آنکه در آن تناقضی نیست و سه بعدی بودن ماده با چهار بعدی بودن آن متناقض است، در صورتی که هر دو صحیحند؟!

*** ولی نادرستی سخن فوق بر کسی پوشیده نیست، زیرا معنای - تناقض ملازم با بطلان است - این نیست که هر آنچه در آن تناقضی نباشد، مطلقا صحیح و حق است.

بلکه به این معنی است که از این جهت صحیح است، هر چند ممکن است از جهات دیگری مانند (تضاد) و (سلب چیزی از خودش) و ... باطل بوده باشد.

علاوه اینکه عدم بطلان، اعم از تحقق یافتن است. ممکن است چیزی بطور مطلق صحیح بوده اما تحقق نیافته نباشد. مثلا از آن جهت که علت آن موجود نیست یا جهات دیگر. البته اعتقاد به سه بعد با بعد چهارم آن هم هیچگونه تناقضی ندارد. (برخلاف پندار ماتریالیست مزبور) بعد چهارم نفی سه بعد نمی کند بلکه چیزی بدان اضافه مینماید.

*** پیروان منطق دیالکتیک محال بودن تناقض را انکار نموده و بر این عقیده اند که تناقض نه تنها ممکن است، بلکه وقوع نیز یافته است آنان پا را از این مرحله نیز فراتر گذاشته و می گویند هیچ چیز از تناقض جدا نتواند بود. آنان برای اثبات مدعای خود مثالهایی را نیز ذکر نموده اند که حاکی از بی اطلاعیشان در این مبحث می باشد. مانند مثال بعد سوم و چهارم ماده و مانند این گفته "ژرژ پولیستر":

گاهی می گوئیم - باران می بارد و هنوز سخن ما به پایان نرسیده که باران قطع می شود. و این خود تناقضی است که وقوع می یابد «۱»

(۱) - "اصول مقدماتی فلسفه" نجیب محمود، مولف کتاب:

منطق مقارن، ص ۱۳۷

انان می گویند: هر شیء از اشیاء عالم، در درون خود، ضد خود را می پرورد. و بخاطر همین تضاد و تناقض درونی است که در باطن اشیاء نزاع رخ می دهد. و سرانجام، آن ضد درونی پیروز می شود و بدینگونه اشیاء سیر تکاملی می کنند. مثلا تخم مرغی که در زیر پای مرغ گذاشته شده است در درون خود دارای استعداد و قوه ای است که با وضع فعلی آن متناقض است و سرانجام بر آن غلبه یافته و سیر به سوی کمال می کند. نخست جوجه و بعد مرغ می شود. و راز تکامل در کل هستی، همین است.

*** با اندک تامل و دقتی به بطلان و بی پایگی سخنان فوق نیز می توان پی برد. چه اینکه در تناقض، وحدت زمان از شرائط ابتدایی است و در مثال باران این شرط موجود نیست.

قوه ای که در درون اشیاء مادی است نیز با خود آنها ضد و نقیض نبوده و جز آمادگی و استعداد چیز دیگر نیست و هرگاه به حد ضدیت رسید حالت سابق باطل می شود و این خود دلیل بر عدم امکان ضدین است.

از طرفی این قوه منشاء تکامل نبوده بلکه شوق موجود در باطن اشیاء مادی، مایه تکامل آنها می شود چه اینکه هر شیء مادی در درون خود شوق به مرحله عالی و عالیتر را دارد. و ضمنا از این شوق دائمی معلوم می شود که

موجودات می‌خواهند و می‌توانند به موجود کامل بی‌نقص برسند. (۱)

تازه قوه و تضاد مزبور هم در تمامی اشیاء عالم نیست. مجرات نه قوه‌ای دارند و نه استعدادی چنانکه در فلسفه روشن شده است. و اینان

– «خرافه منافیزیک» نیز می‌گوید: قانون امتناع تناقض جز قرارداد و اصطلاح چیز دیگری نیست و اگر مردم برخلاف این اصطلاح می‌کردند جایز بود و رواج می‌یافت و ... (۱) – **وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ** – آیه ۱۸ از سوره فاطر.

منطق مقارن، ص ۱۳۸

– ماتریالیستها– از آن جهت که از درک غیب و عالم مجرد، عاجزند، گمان برده‌اند که تضاد در تمام عالم راه دارد. (۱)

باری اصل امتناع تناقض از مهمترین اصولی است که برای کشف حقایق عالم لازمند. بلکه ریشه تمامی آنهاست چه اینکه اگر تناقض جایز باشد، هیچ چیزی اثبات نمی‌شود. نهایت اینکه ما بتوانیم بر حقانیت فلان مطلب دلیل اقامه کنیم، اما اگر نقیض و عدم آن نیز ممکن باشد، چگونه می‌توان خود آنرا اثبات نمود. و بهمین جهت است که این اصل را «اصل الاصول» و «ام القضايا» و «اول الاوائل» نامیده‌اند. چه اینکه تمام قضایا، حتی بدیهیا اولیه نیز بر آن متوقفند و وجدان هر کسی حتی اطفال هر چند که اصطلاحات را نمی‌دانند آنرا بخوبی می‌داند و می‌یابد.

شگفتا که یکی از منطقیان معاصر (۲) بر این گمان است که اصل امتناع تناقض در نزد اقوام ابتدائی، ممنوع نبوده زیرا در اعتقاد پاره‌ای از آنان يك شخص در آن واحد می‌توانسته هم انسان باشد و هم کلاغ و تنها اقوامی که به درجاتی از تکامل رسیده‌اند، به امتناع تناقض پی برده‌اند ... "لکن این سخن درست نیست و ما باید در گفتار آن دسته از اقوام ابتدایی که سخن فوق از آنها نقل شده بطور دقیق ملاحظه نماییم تا معنی کلامشان را بفهمیم. شاید آنان شخصیت مزدوج را معتقد بوده‌اند و اینکه در پاره‌ای از مردم دو جهت موجود است بهمانگونه که ما در انسان به دو جهت خیر و شر عقیده داریم، و یا معتقدند که روح انسان پس از مرگ در کالبد يك کلاغ حلول می‌کند. روح از انسان و بدن از کلاغ.

(۱) – تفصیل مباحث دیالکتیک و بخصوص تضاد، و بحث از علت حرکت را در دفتر سوم فلسفه بقلم محمد علی گرامی ببینید.

(۲) – دکتر سیاسی در کتاب مبانی فلسفه.

منطق مقارن، ص ۱۳۹

قسم پنجم در ترکیب قضایا

۱- استقراء

۲- تمثیل

۳- قیاس

فایده عمده و مهم مبحث تصدیقات، تنها در ترکیب قضایا است و اینکه آنها را چگونه با هم ترکیب نماییم تا حکم مجهولی از آن استنتاج شود این قضایای مرکب را حجت مینامند «۱»

ترکیب قضایا بر ۳ قسم است ۱- ترکیب قضایای جزئی فراوان با یک دیگر، تا برای تمامی آنها یک حکم کلی اثبات شود. این قسم را استقراء گویند. ۲- ترکیب یک قضیه جزئی با قضیه جزئی دیگر تا حکم دومی برای موضوع اولی نیز اثبات شود. این قسم را تمثیل نامند. ۳- ترکیب یک قضیه جزئی با قضیه کلی دیگر تا حکم قضیه کلی برای جزئی مندرج در تحت آن نیز ثابت شود و این قسم را قیاس خوانند «۲».

استقراء

۱- استقراء از قضایای جزئی فراوانی که از جستجو و نگرش در احوال جزئیات فراوان بدست آمده، ترکیب می‌یابد تا حکم کلی آنها اثبات شود.

به بیان دیگر، استقراء حجتی است که در آن از حکم جزئیات بر حکم کلی آنها استدلال شود. تعریف صحیح استقراء همین بود که گفته شد نه آنچه را که محقق در تجرید و شیخ و کاتبی و سبزواری بلکه مشهور علماء گفته‌اند. اینان می‌گویند: استقراء عبارت است از حکم بر یک کلی بخاطر ثبوت آن در

(۱) - حجت به معنی غلبه است و این قضایای ترکیب شده را از آنجهت که در مقام استدلال موجب غلبه بر خصم می‌شود، حجت نامیده‌اند.

(۲) - مراد از جزئی در این باب جزئی اضافی است چنانکه خواهد آمد.

منطق مقارن، ص ۱۴۰

جزئیات. ایراد این سخن آن است که حکم بر کلی نتیجه استقراء است و نه خود آن. تعریف تفتازانی و غزالی در معیار العلم نیز خالی از اشکال نیست اینان می‌گویند: استقراء آن است که جزئیات فراوان مندرج در تحت یک کلی را جستجو نمایی تا حکم کلی آنها اثبات گردد.

اشکال این سخن آن است که جستجوی مزبور، مقدمه تشکیل قضایای جزئی است و اما استقراء، همان قضایای جزئی ترکیب یافته‌اند «۱».

در علوم اجتماعی، استقراء را "آمارگیری" «۲» و موضوع آنرا واحد آماری می‌نامند و مراعات زمان و مکان و سایر خصوصیات موضوع را در آن ضروری می‌دانند.

استقراء بر دو قسم است. تام و ناقص: ۱- استقراء تام عبارت است از استقراءیی که در آن حال تمام جزئیات را جستجو کنند، بگونه‌ای که هیچ کدام از آنها از قلم نیفتاده باشد. و پیداست که این قسم دلیلی تام و کامل خواهد بود و ابن سینا آنرا "قیاس مقسم" نامیده است. مانند اینکه تمام افراد حیوان را جستجو کرده و ببینیم که همگی آنها راه می‌روند، آنگاه صحیح است که بگوئیم: هر حیوانی راه می‌رود.

۲- استقراء ناقص استقراءیی است که حال اکثر جزئیات و نه تمام آنها جستجو شود. آنگاه بخواهند حکم کلی را اثبات نمایند بگونه‌ای که در موارد مشکوک نیز بتوان به آن (حکم کلی) استدلال نمود. و پیداست که این قسم دلیل

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی —————
 نتواند بود. زیرا شاید این حکم مختص به همان مقدار جستجو شده باشد و در موارد دیگر نتواند جریان یابد، مانند اینکه در احوال گاو و گوسفند و سایر حیوانات در دسترس جستجو نموده ببینیم که هنگام غذا

(۱) - از آنچه گفتیم علت نامگذاری این قسم از حجتها به استقراء نیز روشن شد. استقرا که به معنی جستجوی قریه‌ها و ... می‌باشد از باب نام‌گذاری مسبب به اسم سبب به قضایای مزبور گفته شده است.

(۲) - از يك لغت ایتالیایی به معنای مدبر و سیاستمدار گرفته شده است.

منطق مقارن، ص ۱۴۱

خوردن فك پایین خود را حرکت می‌دهند و آنگاه با وجود شك در مورد تمساح (مثلاً) حکم کنیم باینکه هر حیوانی فك پائین خود را بهنگام جویدن تکان می‌دهد. «۱»

تمثیل

تمثیل دلیلی مرکب از دو قضیه است تا به جهت مشابهتی که آندو با هم دارند حکم یکی از آندو را برای دیگری اثبات کنند. تعریف صحیح تمثیل همین است، نه آنچه را که مشهور گفته‌اند.

آنان می‌گویند: تمثیل عبارت است از اثبات حکم بر يك جزئی به خاطر ثبوت آن در جزئی دیگر. اشکال این تعریف آن است که حکم نتیجه تمثیل است و نه خود آن.

چنانکه از تعریف فوق مستفاد می‌شود در تمثیل باید ۴ چیز موجود باشد:

۱- مشبه به- که فقهاء آنرا اصل، و متکلمان، شاهد و حاضر گویند

۲- مشبه- که در نزد فقهاء، "فرع" و در نزد متکلمان، غایب نامیده می‌شود.

۳- وجه شباهت که در نزد فقهاء علت جامعه و وصف و در نزد قدمای از متکلمان "جامع" نامیده می‌شود «۲»

۴- اثبات اینکه علت حکم موجود در اصل، همان وجه شباهت می‌باشد. و هرگاه این امور چهارگانه تحقق یابد، حکم در فرع نیز متحقق می‌شود. الا اینکه سخن در همان امر چهارم است، چگونه می‌شود آنرا اثبات نمود؟ چگونه می‌توان اثبات نمود که موسیقی از آنجهت که مایه تضعیف

(۱) - مشهور آن است که این حیوان بهنگام جویدن غذا فك بالایی خود را حرکت می‌دهد.

(۲) - این سینا اصل را "شبيه" و فرع را "محكوم علیه" نامیده است.

منطق مقارن، ص ۱۴۲

اعصاب می‌شود، تحریم گردیده تا حکم تحریم را در هر آنچه‌ای که موجب این ضعف شود نیز اثبات نماییم؟

برای اثبات این مطلب راههای چندی را ذکر نموده‌اند که اهم آنها دو راه است «۱»

۱- دوران که در عبارت قدماء "طرد و عکس" نامیده شده است.

شیخ طوسی "ره" به نقل از آنان می‌گوید: مثل اینکه مثلاً شراب را با صفات گوناگونش در نظر بگیریم- رنگ، مایع

بودن، گرفته شدن از انگور و ... - آنگاه يك يك آن صفات را مورد بررسی قرار داده و ببینیم هیچکدام از آنها موجب تحریم آن نشده است. لکن همین که " شدت مخصوص " در آن پیدا شود، حرام، و هرگاه از آن شدت بیفتد و سرکه شود، از نو حلال می گردد.

در اینصورت گمان می رود که شدت مزبور، علت تحریم آن بوده باشد، و حالتی را که از شراب نقل نمودیم، نشانه علت آن " شدت " می باشد. لکن پوشیده نیست که این، دلیل تامی نتواند بود زیرا شاید صفت دیگری ملازم با شدت مزبور در شراب موجود باشد که در فرع آن - آب جو مثلا - نباشد و همان علت تحریم بوده باشد.

۲- تردید - که در نزد قداماء " سبر و تقسیم " نامیده می شده است.

و آن عبارت است از اینکه جمیع اوصاف اصل بررسی شود و بعد تردید کنیم که این وصف علت حکم است یا آن؟ و آنگاه علت هر يك از آنها ابطال شود تا اینکه تنها يك وصف، ابطال ناپذیر باقی بماند، که همان، علت خواهد بود. و ظاهرا مراد بعضی از منطقیان از " تنقیح مناط " - که عبارت است از روشن شدن این معنی که صفت مخصوص به اصل، مناط حکم نبوده بلکه مناط حکم، صفت مشترك بین اصل و فرع است همین تردید مورد بحث می باشد. البته مخفی نماند که این، نه آن تنقیح مناطی است که فقهای معاصر می گویند چه اینکه آن عبارت است از استفاده مناط و علت حکم از

(۱) - برای اطلاع از بقیه راهها به ص ۲۸۶ مقصود الطالب مراجعه کنید.

منطق مقارن، ص ۱۴۳

متن دلیل - نقلی بر حسب فهم عرف در دلالت الفاظ.

و بهر حال ایراد طریقه " تردید " آن است که ممکن است اصل، وصف دیگری را نیز داشته باشد که ما بر آن دست نیافته باشیم و اینکه گفته اند:

اگر وصف دیگری هم بود، بدان دست می یافتیم چنانکه اگر فیلی پیش روی ما باشد، آنرا می بینیم و بنابراین، ندیدن، دلیل نبودن است، سخنی است بی پایه که سستی آن بر کسی پوشیده نیست.

یکی از نویسندگان معاصر، تمثیل را به دو قسم - قطعی و غیر قطعی - تقسیم نموده و اولی را حجت می داند. و به تعبیر او: مانند اطلاق جواد بر " معن بن زانده " مثلا از اینجهت که اطلاق آن بر حاتم طائی، تنها بنخاطر بخشندگیش بوده است. " لکن روشن است که آنچه را این نویسنده تمثیل قطعی پنداشته. در حقیقت، قیاس می باشد.

باری ذکر حال تمثیل در منطق، تنها بجهت یادآوری این مطلب است که، نمی شود بدان استدلال نمود، تا ذهن توجه یافته و در تنگنای آن ناآگاهانه گرفتار نیاید و گرنه هیچکس آنرا در عقلیات معتبر ندانسته چنانکه شیخ در کتاب " عده " به این مطلب تصریح نموده است.

آنهایی که آنرا معتبر می دانند، فقط در شریعات معتبرش می دانند، آنهم از اینجهت که آنان برای مطلق ظن اعتبار قائلند. و اما فقهای شیعه آنرا انکار نموده اند. چه اینکه شرع هم به عدم اعتبار شرعی آن تصریح نموده است « ۱ » تمثیل در يك مورد معتبر است و آن هم در مورد تربیت اطفال و تربیت آنانکه به اطفال شبیهند. بطوریکه در روانشناسی

تربیتی مطرح است.

حال که ثابت شد که تمثیل، دلیلی نیست که بتوان بدان احتجاج نمود، بینیم قیاس چگونه است؟ «۲»

(۱) - اصول کافی ج ۲ ص ۳۰۶ و ۳۲۳.

منطق مقارن، ص ۱۴۴

قیاس

قیاس - (که بعضی از غربیان آنرا "تحول" نامیده‌اند «۱») بجهت اینکه دو قضیه مقدمه آن به قضیه سومی متحول می‌شوند) - از قضایایی تالیف می‌یابد که به وسیله آنها قضیه دیگری اثبات می‌شود که آنرا "نتیجه قیاس" می‌نامند. قیاس بر دو قسم است: اقترانی و استثنائی.

قیاس استثنائی آن است که نتیجه با ماده و هیئتش در متن قیاس ذکر شده باشد مانند "اگر زید انسان باشد، حیوان است. لیکن انسان است. پس حیوان است" این قیاس از دو قضیه ترکیب می‌یابد، یکی شرطیه و دیگری حملیه. و از آنجهت که مشتمل بر کلمه استثنا است، استثنایی نامیده می‌شود.

قیاس اقترانی آن است که نتیجه با ماده‌اش - و نه با هیئتش - در متن قیاس ذکر شده باشد. مانند "هر انسانی حیوان و هر حیوانی جسم است. پس هر انسانی جسم است" این قیاس را از آن جهت که دو حد مطلوب - موضوع و محمول - در متن آن، بیکدیگر نزدیک هستند، "اقترانی"

- از آنچه تا بدینجا گفته‌ایم، معلوم می‌شود که منظور ما از جزئی در این باب، جزئی اضافی است. چه اینکه شراب یا موسیقی که در بحث تمثیل ذکر شدند، بخودی‌خود کلی هستند و همچنین گاو و گوسفند و غیره که در استقراء از آنها سخن رفت، فی نفسه کلی هستند. صغری قیاس نیز چنانکه خواهیم گفت نسبت به کبری، جزئی است. مانند "هر انسانی حیوان و هر حیوانی جسم است" البته گاهی جزئیات حقیقی نیز ذکر می‌شوند و بنابراین مراد همان جزئی اضافی است که اعم از جزئی حقیقی می‌باشد. (۱) - مانند هربرت میلتن و "بوزانکت".

منطق مقارن، ص ۱۴۵

می‌نامند و از دو قضیه حملیه یا شرطیه یا یکی حملیه و دیگری شرطیه، ترکیب می‌یابد.

خواننده محترم

بین تطبیق و تفریع فرق است، اولی عبارت از آن است که یک کلی را بر جزئی، یا قضیه کلیه را بر یکی از مواردش تطبیق کنند. مانند تطبیق "انسان" بر "زید". یا تطبیق "انسان حیوان است" بر یکی از مواردش.

پیدا است که تطبیق، قیاس نخواهد بود. قیاس همان تفریع می‌باشد و بس که عبارت است از تحصیل فرع از کلی و رد فرع به کلی. و آن در جایی است که دو مفهوم با هم اختلاف داشته باشند، بگونه‌ای که در ابتدا مجمل بنظر آیند. مانند "انسان حیوان است و هر حیوانی جسم، پس انسان جسم است" و به عبارت دیگر در هر قیاس، ضرورتاً ۳ حد باید موجود باشد.

"وضع" و "حمل" و "اوسط" و نه صرف تغییر در لفظ و عبارت. محقق طوسی بحق در "هر انسانی بشر است و هر بشری ناطق" ایراد گرفته است.

و از این رهگذر اشکال سخن بسیاری از نویسندگان که بین تطبیق و تفریع، فرقی نگذاشته و مثال تطبیق را به جای مثال قیاس ذکر می کنند، روشن می شود.

مثلاً: یکی از نویسندگان معاصر نوشته است "از قانون جوشیدن آب در صد درجه حرارت، حکم می کنیم به اینکه آب موجود در این ظرف نیز در صد درجه خواهد جوشید" و حال آنکه این مثال تطبیق است نه قیاس.

*** هر يك از دو قسم قیاس، خود دارای چند قسمند:

اقسام استثنایی: دانستیم که در قیاس استثنایی، بناچار باید يك قضیه شرطیه، موجود باشد. حال این قضیه یا متصله است یا منفصله، و در هر حال یا حقیقیه است یا مانعه الجمع و یا مانعه الخلو. و در صورتی که متصله باشد، قضیه حملیه ای که در قیاس ذکر می شود، یا مقدم یا تالی آنرا

منطق مقارن، ص ۱۴۶

اثبات می کند و یا اینکه یکی از آنها را نفی می کند.

در میان اقسام مختلف قیاس استثنایی متصل قیاسی که در آن، مقدم اثبات شود یا تالی نفی شود، منتج خواهد بود. مثال "اگر زید انسان باشد حیوان است لکن انسان است پس حیوان است (اثبات مقدم) و یا: لکن حیوان نیست پس انسان هم نیست" (نفی تالی)

و اما در صورتی که تالی، وضع یا مقدم، نفی شود، دیگر منتج نخواهد بود. زیرا چه بسا که تالی، اعم بوده باشد و بنابراین اثبات آن، موجب اثبات مقدم اخص نمی شود. چنانکه نفی مقدم نیز موجب نفی تالی نمی شود زیرا چه بسا که تالی، اعم بوده باشد و در اینصورت نفی مقدم اخص، نمی تواند موجب نفی آن شود. و در صورتی که قضیه شرطیه موجود در قیاس استثنایی، منفصله حقیقیه باشد، (مراد از منفصله، عنادیه است، همچنانکه مراد از متصله، لزومیه است زیرا روشن است که "اتفاقیه"، منتج نخواهد بود). وضع هر کدام از مقدم یا تالی، نفی دیگری را اثبات می کند. چنانکه نفی هر يك از آنها نیز، موجب اثبات دیگری می شود. و علت آن نیز روشن است.

مانند: این عدد یا زوج است یا فرد. لکن زوج است پس فرد نیست "یا" لکن زوج نیست پس فرد است "یا" لکن فرد نیست پس زوج است "لکن فرد است پس زوج نیست.

و اما در صورتی که منفصله مانعه الجمع باشد، وضع هر يك از مقدم یا تالی، موجب نفی دیگری می شود زیرا جمع آنها غیر ممکن است. لکن نفی هر کدام از آنها موجب نفی یا وضع دیگری نمی شود زیرا منفصله مزبور، "مانعه الخلو" نیست. مانند- این حیوان یا گاو است یا گوسفند لکن گاو است پس گوسفند نیست یا گوسفند است پس گاو نیست.

و اما اگر منفصله مانعه الخلو باشد، در اینصورت نفی هر يك از آنها، موجب وضع دیگری است. زیرا خلو- نبودن- هر دو غیر ممکن است. اما وضع هر يك، مستلزم نفی یا وضع دیگری نیست زیرا فرض این است که

منطق مقارن، ص ۱۴۷

منفصله مزبور، مانعه الخلو است نه مانعه الجمع. مانند "این مرکب، یا با انتفاء یکی از اجزایش منتفی می‌شود و یا با انتفاء جمع آنها، لکن با انتفاء جمیع آنها نیست پس با انتفا بعضی از آنهاست. یا اینکه فقط با انتفاء بعضی از آنها نیست پس با انتفاء جمیع آنهاست".

قیاس خلف

یکی از اقسام قیاس استثنائی، قیاس خلف است و آن عبارت است از قیاسی که مطلوب، به وسیله ابطال نقیض آن، اثبات شود که در آن گفته می‌شود: "اگر مطلوب من ثابت نشود، نقیض آن باید ثابت شود. لکن اثبات نقیض آن محال است پس مطلوب من ثابت خواهد بود". این قیاس در حقیقت به دو قیاس دیگر منحل می‌شود. یکی استثنائی و دیگری اقترانی "دقت کنید تا آنها را ببینید".

يك تذکر:

نام قیاس مورد بحث "خلف" به فتح خاء است و نه به ضم آن به عکس آنچه بر سر زبانهاست، زیرا "اولا" بزرگان قوم مانند محقق در اشارات تصریح نموده‌اند به این که وجه نامگذاری آن، این است که در قیاس مزبور مطلوب، از راه ابطال قول نادرست و محال - که همان نقیض مطلوب باشد - اثبات می‌شود. و معنی خلف "به فتح خاء" هم همین است چنانکه "صحاح" و "قاموس" و "اقرّب الموارد" نیز می‌گویند و نه خلف "به ضم" که به معنی پیمان شکنی است "ثانیا" بعضی از بزرگان در وجه نامگذاری قیاس مزبور، گفته‌اند که چون از راه پشت سر - یعنی از راه نقیض و ابطال آن - به مطلوب می‌رسند، آنرا قیاس خلف گفته‌اند و خلف بفتح یعنی پشت سر.

ثالثا: خلف (به ضم) به معنی "پیمان شکنی" و "لازم آمدن خلاف فرض" است و در این مورد، نه پیمان شکنی رخ داده و نه خلاف فرضی جز در برخی موارد لازم آمده است (۱)

منطق مقارن، ص ۱۴۸

قیاس اقترانی

در این قیاس موضوع نتیجه "اصغر" و محمول آنرا "اکبر" نامند، همچنانکه مقدمه مشتمل بر اصغر را "صغری" و آندیگری را که مشتمل بر اکبر است، "کبری" گویند و آنچه را که تکرار می‌شود و واسطه رساندن اکبر به اصغر است "حد وسط" می‌نامند. چه اینکه بین آندو واقع شده است. اوسط هم یا اینکه در صغری، محمول و در کبری، موضوع است.

و یا اینکه در هر دوی آنها، محمول و یا اینکه در هر دوی آنها، موضوع و یا اینکه بعکس صورت اول در صغری، موضوع و در کبری، محمول است. مجموع این چهار صورت به ترتیب، اشکال چهارگانه مشهور قیاس را تشکیل می‌دهند.

شکل اول از همه آنها برتر و شریف تر است زیرا انتاج آن بدیهی و طبیعی است چه اینکه مندرج بودن اصغر در تحت اکبر به وسیله آن اثبات می‌شود و بنابراین، اکبر به ترتیب طبیعی برای اصغر اثبات می‌گردد.

و دیگر آنکه محصورات چهارگانه را نتیجه می دهد.

پس از آن شکل دوم اشرف از بقیه است چه اینکه در صغری که اشرف مقدمتین است با شکل اول مشترك می باشد. سپس شکل سوم که با شکل اول در کبری که اخس مقدمتین است مشترك می باشد.

از آنچه گفتیم اشکال سخن "المنجد" نیز روشن می شود، مولف این کتاب، کلمه مزبور را بضم گمان برده و در اصطلاح به اشتباه افتاده است. و همچنین ایراد سخن برخی دیگر مانند حکیم سبزواری که آنرا بضم پنداشته اند البته گاهی وجه بطلان، تناقض با مدعی است که خلاف فرض پیش می آید اما آنهم نیز یکی از وجه محال است و بانهت مورد توجه است. چنانکه شیخ الرئیس در "دانشنامه علایی" فرموده: پس نقیضان با هم صادق شوند و این محال است."

منطق مقارن، ص ۱۴۹

و اما شکل چهارم دورترین آنهاست چه اینکه درست برعکس شکل اول است و از اینرو ارسطو آنرا ذکر نکرده و پس از وی "جا" متذکر آن شده است.

توجه به این مطلب هم ضروری است که بسیاری از معاصرین هنگامی که می خواهند برای قیاس، مثال بزنند مثالشان با شکل چهارم منطبق میشود و پیداست که آن برخلاف طبع بوده و از اشتباهات آنهاست. البته اروپائیان همین قسم چهارم را قیاس راست خوانده، بیشتر همانرا ذکر می کنند.

شرائط اشکال

هرکدام از اشکال قیاس، شرائط خاصی را برای منتج بودن دارا است.

شرائط شکل اول ایجاب صغری و کلیت کبری است

مانند "هر که عاقل باشد دیندار است و هر که دیندار باشد به بهشت می رود".

چه اینکه اگر صغری سالبه باشد، اصغر در تحت اوسط، مندرج نخواهد بود و در نتیجه حکمی که در کبری درباره اوسط می شود، به اصغر سرایت نخواهد نمود. (۱)

و اما اگر کبری کلی نباشد، در آنصورت لازم نیست که اصغر حتما مندرج در تحت اوسط باشد و بنابراین حکم اوسط به آن سرایت نخواهد کرد

بله- اگر کبری طبیعی باشد و علت بودن موضوع برای محمول از آن

(۱)- ممکن است ایراد شود که در صورتی که صغری سالبه باشد، تباین اصغر با اوسط از آن مستفاد می گردد و از آنجا که اکبر با اوسط متحد است- اگر جمله ایجابی باشد- تباین آن با اکبر نیز مستفاد می گردد و بنابراین نتیجه سلبی خواهد بود. جواب ایراد فوق آن است که شاید اکبر اعم از اوسط باشد، بنابراین اتحاد آنها در جمیع افراد مستفاد نمی گردد. مانند: "هیچ گاوی انسان نیست و هر انسانی حیوان است" که نتیجه آن "هیچ گاوی حیوان نیست" نمی شود.

منطق مقارن، ص ۱۵۰

مستفاد گردد در اینصورت دیگر کلیت آن لزومی ندارد. یعنی علیت مفید کلیت هم خواهد بود.

باری شرائطی را که ذکر نمودیم به اعتبار کمیت و کیفیت بود و اما از حیث جهت، صغری بناچار باید فعلیه باشد و

نه ممکنه زیرا بحسب ظاهر قضیه، حکمی که در کبری بر اوسط شده است، بالفعل می باشد و بنابراین اگر اوسط، بالفعل برای اصغر اثبات نگردد و بالامکان باشد در اینصورت، حکم اوسط به اصغر سرایت نخواهد کرد.

ضمناً ناگفته نماند که این شکل، محصورات چهارگانه را نتیجه میدهد موجه کلیه و جزئی و سالبه کلیه و جزئی. هر یک از اشکال چهارگانه دارای ۲۵ ضرب هستند چه اینکه هر کدام از صغری و کبری یا طبیعی هستند و یا یکی از محصورات چهارگانه که مضروب آنها عدد مزبور را می نمایند اما شروطی که ذکر شد، بسیاری از آنها را طرد می نماید، تا فقط ۷ ضرب آنها باقی بماند "دقت کنید تا آنها را بیابید".

و اما شرائط شکل دوم عبارت است از: اختلاف در مقدمه در کیف و کلیت کبری

چه اینکه اگر هر یک از این دو شرط نباشد، در نتیجه اختلاف پیش می آید. یعنی گاه صحیح می شود و گاه غلط. و بنابراین دیگر قاعده کلیه ای در میان نخواهد بود.

توضیح اینکه: اگر هر دو مقدمه، موجه باشند، لازم می آید که نتیجه گاهی بطور ایجابی صادق آید و گاهی بطور سلبی، بدون هیچ ضابطه کلی و مشخصی. مثلاً: در مورد "هر انسانی حیوان است و هر ناطقی حیوان است" نتیجه، ایجابی است لکن اگر بجای کبری قیاس فوق "و هر اسبی حیوان است" گذاشته شود، نتیجه سلبی خواهد بود. و اما در صورتی که هر دوی آنها، سالبه باشند، باز هم با همین مشکل روبرو خواهیم شد. مثلاً: در مورد "هیچ انسانی سنگ نیست و هیچ ناطقی سنگ نیست"، نتیجه ایجابی است و لکن اگر بجای کبری این قضیه، "و هیچ اسبی سنگ نیست" گذاشته شود، نتیجه سلبی خواهد شد و همچنین است

منطق مقارن، ص ۱۵۱

اگر کبری کلیت نداشته باشد مثلاً: در "هر انسانی ناطق است و بعضی از حیوانات ناطق نیستند". نتیجه ایجابی است، لکن اگر "و بعضی از اسبان ناطق نیستند" را بجای کبری قضیه مزبور بگذاریم، نتیجه سلبی خواهد بود و همین اختلاف در نتیجه، موجب می گردد که از قانون منطقی طرد شود.

و بنابراین کبری باید حتماً کلیه باشد و مقدمتین نیز در کیف با هم اختلاف داشته باشند، در نتیجه از ضروب این شکل، تنها هفت ضرب که شرائط لازمه را دارند، منتخبند. و نتیجه آنها هم سالبه کلیه است، اگر صغری کلیه باشد و سالبه جزئی است، در صورتی که صغری جزئی باشد.

پس این شکل، فقط سالبه را نتیجه می دهد کلیه و یا جزئی.

و اما دلیل انتاج «۱» این شکل در هفت ضرب مزبور، چند امر است که مهمترین آنها "خلف" می باشد. به این معنی که اگر نتیجه مطلوب اثبات نشود، باید نقیض آن اثبات شود آنگاه نقیض مزبور را صغری قرار داده و کبرای قیاس را هم کبری قرار میدهیم و ملاحظه می کنیم که بطور شکل اول نتیجه ای را می دهد که با صغرای مفروض منافات دارد، مثلاً نتیجه "بعضی از حیوانات ناطق نیستند و هر انسانی ناطق است" می شود، "بعضی از حیوانات انسان نیستند" والا باید نقیض آن ثابت باشد یعنی "هر حیوانی انسان است" که چون با کبرای قیاس مزبور ضمیمه شود، از شکل اول نتیجه می دهد که "هر حیوانی ناطق است" و اینهم با صغرای مفروض، منافات دارد. چه اینکه صغرای قیاس می گفت که "بعضی از حیوانات ناطق نیستند".

شرائط شکل سوم

در این شکل باید صغری، موجهه و یکی از دو مقدمه آن کلیه باشد

(۱) - جز در شکل اول، انتاج سایر اشکال، بدیهی نیست، بنابراین باید بر آن دلیل اقامه نمود.

منطق مقارن، ص ۱۵۲

و همچنین صغری اگر موجهه است باید فعلیه نیز باشد. و این بدانجهت است که بحسب ظاهر، حکمی که در کبری بر اوسط رفته است "بالفعل" می باشد و بنابراین صغری نیز باید موجهه و فعلیه باشد تا اصغر با اوسط متحد گشته و حکم از اوسط به اصغر سرایت کند.

و اما این که باید یکی از دو مقدمه آن کلیه باشد، بدانجهت است که اگر هر دوی آنها جزئیه باشند، ممکن است محکوم علیه در صغری غیر از محکوم علیه در کبری باشد. مثلاً در قیاس "بعضی از حیوانات انسانند و بعضی از حیوانات اسبند"، نتیجه نمی شود که "پس بعضی از انسانها اسبند" چه اینکه آن حیوانهایی که انسانند، نه آن حیوانهایی هستند که اسبند.

بنابراین، از ضروب این شکل، تنها آن ضروبی متجند که شرائط لازم را دارا باشند. و نتیجه آنها هم موجهه جزئیه است، اگر کبری موجهه باشد و سالبه جزئیه اگر کبری سالبه باشد. پس این شکل تنها جزئیه را نتیجه می دهد. موجهه و یا سالبه.

و اما دلیل انتاج این شکل نیز چند امر است که اهم آنها "خلف" می باشد. به این معنی که اگر نتیجه مطلوب اثبات نگردد، باید نقیض آن ثابت شود و آنگاه کبری قرار گیرد و صغرای قیاس نیز صغری. در اینصورت از شکل اول نتیجه ای عائد می شود که با کبرای مفروضه الصدق منافات دارد مثلاً در مثال: "هر انسانی حیوان است و هر انسانی ناطق است"، نتیجه می شود "بعضی از حیوانات ناطقند" والا باید نقیض آن، یعنی "هیچ حیوانی ناطق نیست"، صدق کند که چون با صغرای قیاس مزبور ضمیمه شود، از شکل اول نتیجه می دهد که "هیچ انسانی ناطق نیست". در صورتی که کبرای مفروض "هر انسانی ناطق است" بود.

و اما شکل چهارم

در این شکل باید هر دو مقدمه موجهه باشند و صغری نیز کلیه باشد.

منطق مقارن، ص ۱۵۳

یا اینکه دو مقدمه در کیف با هم اختلاف داشته و یکی از آنها نیز کلیه بوده باشد. و این بدانجهت است که اگر یکی از این شرائط نباشد، یکی از سه حالت زیر لازم خواهد آمد.

۱- اینکه هر دو مقدمه سالبه باشند.

۲- اینکه هر دوی آنها موجهه و صغری نیز جزئیه باشد.

۳- اینکه هر دو مقدمه، جزئیه و در کیف نیز باهم اختلاف داشته باشند.

لکن در "نتیجه" هر يك از حالات فوق اختلاف پیش می آید و همین امر موجب می شود که از قانون منطقی طرد شود. بیان مطلب، در حالت اول، حق این است که قیاس (هیچ سنگی انسان نیست و هیچ خندانی سنگی نیست)، دارای نتیجه ایجابی است، و لکن اگر بجای کبری، "و هیچ گاوی سنگ نیست" گذاشته شود، نتیجه، سلبی خواهد شد. و در حالت دوم نیز، حق این است که در قیاس (بعضی از اجسام انسانند و هر خندانی جسم است)، نتیجه ایجابی است، اما اگر بجای کبری (و هر اسبی جسم است)، گذاشته شود، نتیجه سلبی خواهد بود. و اما در حالت سوم، حق این است که در قیاس (بعضی از حیوانها انسانند و بعضی از جوهرها حیوان نیستند)، نتیجه ایجابی است. اما اگر بجای کبری، "و بعضی سنگها حیوان نیستند" گذاشته شود، سلبی خواهد شد. این حقیقت نیز ناگفته نماند که هر چند همه منطقیان اختلاف در کیفیت و کلیت یکی از دو مقدمه را کافی دانسته اند لیکه انصاف این است که اختلاف در کیفیت و کلیت یکی از دو مقدمه، کافی نیست، چه اینکه مثالهای فراوانی برخلاف آن وارد شده است مانند: (هر انسانی حیوانی است و بعضی حیوانها انسان نیستند) که نتیجه می شود (بعضی حیوانها حیوان نیستند) «۱»

منطق مقارن، ص ۱۵۴

*** باید دانست که آنچه را قبلا گفتیم مبنی بر اینکه هر شکل ۲۵ قسم دارد، بحسب قضایای مطلقه بود، و اما قضایای "موجهه": قبلا دانستیم که موجهاً بسیط ۱۴ عدد و "مرکبات" نیز برحسب نظر ابتدایی، ۵۶ عددند و هرگاه صغرای موجهه را با کبرای موجهه ضمیمه کنیم، صدها ضرب پدید می آید که "مختلطات" نامیده می شوند. و آنها نیز دارای شروطی هستند چه اینکه هر موجهه ای با هر موجهه دیگری، منتج نتیجه نخواهد بود اما آنچه سهولت امر را موجب می شود، اینکه در شمارش آنها فایده ای نیست، مگر اتلاف وقت!! و ما نیز بهمین جهت از ذکر آنها در می گذریم

مطلب دیگر اینکه، این اشکال چهارگانه بهمانگونه که در مقدمات و قضایای حملیه جریان می یابند، در قضایای شرطیه نیز جاریند. و هرگاه قیاس تنها از مقدمات حملیه ترکیب یافته باشد، "اقترانی حملی" و هرگاه از مقدمات شرطیه یا از حملیه و شرطیه با هم، ترکیب یافته باشد، "اقترانی شرطی" نامیده می شود. مثلاً (هر انسانی حیوان است و هرگاه که شیء حیوان باشد، جسم است. پس هر انسانی جسم است)، اقترانی شرطی است. سخن درباره اقترانی شرطی و شروط آن، همان است که در مورد اقترانی حملی گفته شد و بنابراین دیگر نیازی به تکرار نیست و معلم اول هم بهمین جهت آنرا ذکر ننموده است و بنابراین بر او ایرادی نیست و ایرادی که معترضان در این مورد بر وی گرفته اند، بی اعتبار است.

بعضی از اقسام قیاس

بعضی از اقسام قیاس، دارای اسمهای بخصوصی هستند.

منطق مقارن، ص ۱۵۵

یکی از آنها "قیاس خلف" است که شرح آن گذشت.

دیگر از آنها "قیاس مستقیم" است که مطلوب، در آن از مقدمات خود مطلوب اثبات می شود و نه از نقیض آن.

دیگری، (قیاس معاوضه) است که حریف، آنرا برای اثبات نقیض نتیجه قیاس مورد بحث بکار می گیرد.

دیگر، (قیاس معاوضه) که حریف آنرا برای باطل نمودن مقدمات قیاس مورد نظر بکار می گیرد و "سند" نیز نامیده می شود.

و دیگر قیاس مقاومت که برای تایید دلیل اول برای قیاس مورد نظر در برابر قیاس خصم، بعنوان استقامت بر یک مطلب آورده میشود.

و دیگر (قیاس مساوات) که موضوع کبرای آن متعلق محمول صغرای آن است و بنابراین حد وسط مکرر نمی شود و منتج نیست مگر اینکه مقدمه خارجی با آن ضمیمه شود. مانند:

(الف) مساوی است با (ب). و (ب) مساوی است با (ج). پس (الف) مساوی است با (ج)).

تکمیل مباحث حجت

قبلا دانسته شد که حجت کامل، قیاس است و بس، لیکن قیاس مورد اعتراض شدید جمعی از قدما و متاخران قرار گرفته است.

ابو سعید ابو الخیر - و به تبع وی بسیاری از علمای دیگر - بر آن ایرادی گرفته اند که شرح آن در اول کتاب گذشت.

بعضی از دانشمندان غرب نیز در مقام ایراد بر آن گفته اند: برهان استخراج نتیجه است از مقدمات. لکن اگر مقدمات

بطور کامل برای ما حاصل شده باشند، نتیجه نیز بخودی خود حاصل است و دیگر نیازی به قیاس نیست و اما اگر

مقدمات حاصل نشده باشند، نتیجه نیز حاصل نخواهد بود زیرا مقدمه ای ندارد.

دیگری می گوید: مجهولات، با برهان قیاس معلوم نخواهد شد.

منطق مقارن، ص ۱۵۶

محدث استرآبادی از اخباریون نیز می گوید: قیاس منتج یقین نیست مگر اینکه مقدماتش یقین باشد.

و از طرفی ما را بر اثبات یقینی بودن مقدمات آن راهی نیست، از کجا بدانیم که مقدمات این قیاس یقینی و صحیح

هستند؟ پس قیاس را فایده ای نیست. و حال آنکه اهم مباحث منطق است، و چون چنین است پس منطق را هیچ

ارزشی نیست، وی همچنین می گوید: جز تمسک به اهل بیت عصمت (ع) هیچ چیز ما را از خطا باز نخواهد داشت.

دیگران نیز گفته اند: ما را چاره ای نیست جز اینکه به جزئیات روی آورده و علم را از راه تجربه بدست آوریم،

چنانکه مبنای منطق اکثر اروپائیان است."

لازمه اصول منطق دیالیک تیک نیز ایراد دیگری هست به این مضمون که: شکل قیاسی مرسوم مبتنی بر تجزیه مفاهیم

و ملاحظه جدا جدایی آنها است و حال آنکه مفاهیم با هم مرتبطند. چه اینکه مفاهیم حکایتگر طبیعت خارجیند و

اجزای طبیعت خارجی با یکدیگر کمال ارتباط را دارند.

بنابراین - اصغر - در قضیه صغری - مشتمل بر اکبر و اوسط نیز بوده و آزاد و جدای از آنها نیست تا جزء صغری قرار

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____
 بگیرد و اکبر هم جزء کبری و آنگاه از آنها نتیجه‌گیری شود. بلکه اگر اصغر و روابط آن دانسته شود، دیگر به تشکیل قیاس، نیازی نیست. و در صورتی که دانسته نشود قیاس را سودی نیست. این اشکال بالصراحه در سخن بعضی از طرفداران این منطق آمده است.

در پاسخ این معترضان باید گفت: چنانکه در سابق گفتیم، توجه تام ذهن به کلیات، که مفاهیمی مستقل از یکدیگر و از مصادیق خود هستند باعث می‌شود که آدمی پیوسته آنها را بطور مستقل و جدای از افراد و حکم آنها، بنگرد، هرچند کلیات را از راه نگرش در افراد تحصیل نموده است.

و هم موجب می‌شود که روابط کلیات با یکدیگر، مورد بی توجهی قرار گیرد ...

و این قیاس استکه این روابط را بدست می‌دهد. و بعبارت دیگر ارتباط

منطق مقارن، ص ۱۵۷

مفاهیم تنها بوسیله قیاس نمایانده می‌شود.

از طرفی ما نیز پذیرفته‌ایم که اگر روابط اصغر دانسته شود، اوسط و اکبر نیز دانسته شده‌اند و اگر حال مقدمات بطور کامل معلوم گردد، نتیجه نیز معلوم شده است، اما سخن در این است که آن روابط و این حال چگونه دانسته می‌شود؟ و آیا جز با تشکیل قیاس؟

آیا قیاس. جز دقت ذهن و عمل عقل در راه بدست آوردن دانش مزبور، چیز دیگری است؟

و اما سخن استرآبادی را توضیحی است که خواهد آمد. انشاء. تعالی

البته بر ما نیز مسلم است که مهم، بیان راهی است که کبری در کلیت آن از راه نگرش در افرادش نمایانده شود و نیز مسلم است که در کشف حقایق جهان، تجربه امر مهمی است.

اما مگر نه این است که منطقیان، تجربیات و حدسیات را از مقدمات برهان شمرده‌اند. و هم بیان نموده‌اند که تجربه از راه استقراء جزئیات و قرائن مشهوده بدست می‌آید؟

و آیا مگر نه نیست است که آنان، در مبحث معرف، چگونگی تحصیل کبری را نیز در صورتی که "حد" باشد، بیان نموده‌اند. چنانکه شرح آن گذشت؟

بنابراین، ایراد معترضان متوجه منطق ارسطو نخواهد شد و آنان اگر کتابهای منطقیان را مطالعه می‌کردند در تاریکی و سرگردانی باقی نمی‌مانند. اما حق مطلب این است که کتابهای منطقی در دسترس آنان نبوده است چه اینکه در گذشته خواندن کتاب برهان شفا بر آنان ممنوع بوده است علی‌المنقول پس از مشکلات زیادی بالاخره بسیاری از اساقفه اروپا با هم نشستند و مشورت کردند و سرانجام رای دادند که خواندن کتابهای منطقی، تا آخر اشکال قیاس بلا مانع است و اما پس از آن را دیگر نباید خواند.

آنان می‌گفته‌اند: خواندن بقیه آن به ضرر مسیحیت است و پیداست که بحث از تجربیات و مقدمات قیاس - از برهان و خطابه و غیره - با فوائد

منطق مقارن، ص ۱۵۸

فراوانش همگی پس از اشکال قیاس مطرح می‌شود.

باری، پیروان آنان در کشورهای اسلامی نیز راه آنها را در پیش گرفته و از حوزه‌های علمی دوری گزیدند و از این رهگذر، سخت زیان دیدند چنانکه از فلسفه متعالی اسلامی نیز بدور ماندند. «۱»

از آنچه گفتیم، سستی نظر یکی از متاخران «۲» نیز معلوم می‌شود.

وی بدفاع از منطق ارسطو می‌گوید: هر چند قیاس درخور چنین جایگاه بلندی که منطقیان جایش داده‌اند، نیست اما اعتراض مخالفان نیز بر آن وارد نیست. زیرا انتقال در آن در حقیقت از کلی نیست بلکه از جزئیات مندرج در تحت آن است، زیرا حد اوسط نیز در حقیقت، جز افرادش چیز دیگری نیست. بنابراین قیاس در حقیقت به همان استقرایی بازگشت میکند که علمای جدید اروپا می‌گویند یعنی تجربه.

اشکال سخن فوق آن است که کبرای قیاس هر چند از راه دقت در موارد و افراد آن تحصیل می‌شود، الا اینکه با این صورت منظم نمی‌تواند عین موارد و افراد باشد. و دیگر اینکه، قیاس هیچگاه عین استقراء نیست.

مطلب دیگر اینکه تجربه عین استقراء نبوده بلکه استقراء از مقدمات تجربه است چنانکه انشاء الله خواهد آمد

در مقام استدلال نیز هیچکس به حجیت استقراء قائل نیست «۳»، درست مانند تمثیل معادل فارس واژه تجربه، "آزمایش" است و معادل

(۱) - شبلی شمیم لبنانی در کتاب [النشوء و الارتقاء] به این حقیقت تلخ اعتراف نموده است.

(۲) - "استوارت میل" انگلیسی از بزرگان قرن ۱۹

(۳) - و آنچه در بعضی عبارتها دیده می‌شود که به استقراء تعبیر میکنند اشتباه در اصطلاح است مانند گفته "فلیسین شاله": استقراء عبارت است از دلیلی که ذهن در آن با تجربه در حال جزئیات قانون کلی را به دست آورد.

منطق مقارن، ص ۱۵۹

واژه استقراء "بررسی و جستجو استقراء در حقیقت، همان تمثیل است.

نهایت امر اینکه در تمثیل، انتقال از يك جزئی به جزئی دیگر است. و در استقراء از جزئیات فراوان به کلی، برای تشخیص امر مشکوک.

البته، فقهای اهل سنت به تمثیل و استقراء استدلال می‌کنند و این بدانجهت است که آنان، مطلق ظن، یا ظن استحسانی را حجت میدانند، لکن در عین حال آنرا از دلیل تام، سستر می‌دانند چنانکه حنفیان در کتابهای اصولیشان گفته‌اند: اصول شرع سه تا است. اجماع و کتاب و سنت و اصل چهارم قیاس است. یعنی تمثیل «۱» ...

و اما طرح بحث تمثیل و استقراء از ناحیه ارسطو در منطق بجهت معارضه با سوفطائیان آن روزگار بود. چه اینکه آنان در خطابه‌هایشان به آن دو استدلال می‌نمودند. از آن جهت که با اذهان عوام موافقت می‌کردند. زیرا در میان اقسام حجت، تمثیل بیشترین رواج را در میان عوام و کودکان دارا است و از طرفی اکثریت مردم را همین گروه تشکیل می‌دهند و از اینرو در تربیت آنان، تنها بخاطر دست‌یابی به کمال، از آن استفاده می‌شود هر چند از نظر عقلی استدلال به آن غیر ممکن است.

قسم ششم صنایع پنجگانه

باب اول در برهان

۱- چرا ماده قیاس به پنج قسم تقسیم شده است.

۲- برهان و مقدمات آن

(۱) - آندسته از اهل سنت نیز که تمثیل و استقراء را در لغت هم معتبر می‌دانند، تنها با همین دیده می‌نگرند، مانند خم بر هر آنچه مایه سستی و فتور عقل گردد. یعنی بجهت عقیده به حجیت مطلق ظن اطمینانی است.

منطق مقارن، ص ۱۶۰

۳- برهان و علیت آن برای نتیجه

۴- ان و لم

قیاس بهمانگونه که از ناحیه صورت و هیئت به استثنائی و اقترائی با اقسام گذشته‌اشان تقسیم می‌شود از ناحیه ماده نیز به صنعتهای پنج گانه منقسم می‌گردد.

توضیح اینکه: هنگامی که در پی بدست آوردن يك شیء تصدیقی باشیم، پیداست که آنرا از هر مقدمه‌ای نمی‌توان بدست آورد. مثلاً مطلوب یقینی را از مقدمه ظنی نمی‌توان کسب نمود و هر مطلوبی به مقدماتی مناسب با خود، محتاج است.

همچنانکه تحصیل هیچ مطلوبی جز با مرتب نمودن مقدمات بگونه صحیحی که شرائط لازمه قیاس را دارا باشد ممکن نیست.

مباحث گذشته ما همه راجع به شرائط صوری دلیل بود و هم اکنون درباره مواد مناسب آن بحث می‌کنیم. تا جوینده دانش بداند که قضایا به اعتبار ماده به ظنی و یقینی و شعری و وهمی تقسیم می‌شوند، دقیق باشد تا همه مواد را یکسان نداند و نبیند.

محدث استرآبادی گوید: این تقسیم کلی ما را در قضیه مخصوصی که از چگونگی آن بی‌اطلاعیم سودی نمی‌رساند ..."

جواب وی این است که ممارست و تمرین بر همین تقسیم کلی موجب می‌شود که ذهن ما در همان سطح کلی به موانع توجه یابد تکرار همان قانون کلی موجب دقت در موارد مخصوص می‌شود و دقت حاصل بر اثر ممارست قانون کلی موجب حفظ در موارد خاص نیز می‌شود.

*** حال وارد اصل بحث می‌شویم. قضیه یا مفید تصدیق است و یا تاثیر دیگری را مانند تخیل و تعجب در آدمی موجب می‌شود.

تخیل و تعجب مقدمه قیاس شعری می‌شوند و اما تصدیق، یا افاده ظن می‌کند و یا افاده جزم. در صورتی که افاده ظن کند، خطایی بوده و

منطق مقارن، ص ۱۶۱

مقدمه قیاس خطابی واقع می‌شود. و اگر افاده جزم کند، در صورتی که جزم یقینی باشد، برهانی بوده و مقدمه قیاس برهانی می‌شود، و در غیر اینصورت اگر اعتراف عموم مردم یا تسلیم شدن و گردن نهادن حریف در آن معتبر باشد، مقدمه قیاس جدلی واقع می‌شود والا مغالطی بوده و در قیاس مغالطی بکار می‌رود که از خصوصیات آن، این است که مطابقت با واقع در آن معتبر است و حال آنکه مطابقتی در کار نیست.

هر کدام از اقسام فوق، خود بحث جداگانه‌ای دارد که بیاری خدا به زودی خواهد آمد.

مطلب دیگر اینکه باید دانست که شریفترین این اقسام، برهان است چه اینکه مفید یقین است و پس از آن جدل، که مفید جزم است و بعد خطابه که موجب افاده ظن است و سپس شعر که مایه تهییج می‌شود و تهییج در خطابه هم مطلوب است و در آخر مغالطه که از همه پست تر است چه اینکه شر محض است.

البته پس از برهان، بیش از هر چیز باید به مغالطه توجه داشت و آنرا خوب شناخت والا چه بسا که از این رهگذر، طالب علم به اشتباه افتاده و حق را در نیابد. و اما جدل و خطابه، هیچگاه مقصود اصلی نبوده و تنها فایده آنها حفظ نظام و بستن دهان خصم است.

باین نکته هم توجه کنید که نامگذاری قیاس همیشه تابع پست‌ترین مقدمات آن است. فی‌المثل اگر یک مقدمه شعری و دیگری جزمی بود قیاس شعری می‌باشد.

برهان

برهان آن است که مفید یقین باشد «۱» و بنابراین ضرورتاً باید از

(۱) - مشهور نیز در تعریف آن گفته‌اند: برهان قیاسی است یقینی.

شگفتا که با اینهمه نویسنده کتاب "آئین سخنوری" می‌گوید: در منطق قیاس و استقراء و تمثیل را برهان نامند و در خطابه، تثبیت گویند" ص ۳۴ ج ۱.

منطق مقارن، ص ۱۶۲

مقدمات یقینی ترکیب یابد" و علم یقینی آن است که موجب اعتقاد باین شود که فلان شیء، فلان گونه است و ممکن نیست که چنین، نباشد، اعتقادی زوال‌ناپذیر " «۱». و بعبارت دیگر علم یقینی عبارت است از:

تصدیق جازم ثابت مطابق با واقع و بنابراین، شك و وهم و تخیل و ظن و تقلید و جهل مرکب و غیره از این تعریف خارج می‌شوند.

قضایای یقینی نیز بر دو قسمند: اصلی و فرعی. قضایای یقینی اصلی، همان قضایای بدیهی هستند و اما قضایای یقینی فرعی قضایایی نظری هستند که به وسیله فکر منتهی به قضایای بدیهی می‌شوند.

بنابراین نظر اصلی ما در قضایای بدیهی است و آنها هم بر شش قسمند. زیرا یا تصور هر دو طرف آن و تصور نسبت بین آنها در جزم به حکم کافی است که در اینصورت آنها را "اولیات" گویند. و یا اینکه برای جزم به حکم به واسطه محتاجیم. واسطه هم یا اینکه بهنگام تصور اطراف قضیه، از ذهن ما مخفی نمی‌شود، که در اینصورت آنها را "فطریات" نامند و یا اینکه مخفی می‌شود. در اینصورت هم یا اینکه واسطه مزبور قرائنی است که موجب حدس

(۱) - این، عین سخن بو علی در برهان شفا است.

(۲) - حدس چنانکه ابن سینا در ص ۱۹۲ برهان شفا می‌گوید، عبارت است از حسن حرکت ذهن و تندی آن برای دریافت خودبخودی حکم قضیه، وقتی که قرائنی را می‌بیند مثل حکم باینکه نور ماه از خورشید است، وقتی که ملاحظه میکند ماه هنگامی نور دارد که بطرف خورشید باشد، در کتابهای لغت آمده که: حدس بمعنای تخمین است، گفته قطب رازی در شرح شمسیه نیز همان مطلب ابن سینا و منظور لغت است وی می‌گوید: حدس سرعت انتقال از مبادی بمطالب است و بهرحال حدس قوه‌ای است الهی که نوعا اکتسابی نیست و با اختلاف صفاء باطن و سرائر تفاوت میکند کسیکه چنین چیزی دارد بعون الهی رستگار خواهد بود.

منطق مقارن، ص ۱۶۳

تجربه است، "تجربیات" همین قسم قضایا هستند و یا اینکه واسطه مزبور شنیدن از عده فراوانی است که عقلا تبانی آنها بر دروغگویی غیر ممکن است و در اینصورت متواترات نامیده میشوند. و یا اینکه شنیدن واسطه نیست بلکه واسطه قضیه حس میباشد، در اینصورت اگر حس ظاهری واسطه باشد "حسیات" و اگر حس باطن واسطه باشد "وجدانیات" نامیده میشود.

۱- مثال برای اولیات: "کل بزرگتر از جزء است" "اجتماع نقیضان محال است" که تصور طرفین آنها و تصور نسبت بین هر دو طرف، در جزم به حکم کافی است.

حال این قضایای اولیه، از اول در ذهن ما بوده‌اند یا اینکه بعدا پدید آمده‌اند چنانکه فخر رازی با استدلال به آیه "وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا" در پی اثبات قول دوم است؟ خود بحث جداگانه‌ای می‌طلبد که در این جا نمی‌گنجد.

۲- فطریات- مانند "چهار زوج است" که در این مثال حکم به زوج بودن چهار بخاطر واسطه‌ای است که بهنگام تصور اطراف از ذهن ما مخفی نمی‌ماند و آن عبارت است از: قابلیت انقسام به دو قسمت مساوی، این قضیه، فطری بوده و قیاسش را با خود دارد: چهار به دو قسمت متساوی تقسیم می‌شود و هر آنچه به دو قسمت متساوی تقسیم شود زوج است، پس چهار زوج است.

۳- حدسیات: مانند نور ماه از خورشید گرفته می‌شود یا اینکه مثلا در فصل بهار حکم کنیم به اینکه در تابستان امسال هوا گرم خواهد بود «۱».

۴- تجربیات مانند: "آب دهان بعضی از زخمهای انگشت را مداوا

(۱) - امروزه قضیه حدسیه را "تئوری" می‌گویند و اگر وسعت داشته باشد و علاوه بر جزئیات فراوان، قوانین کلی را نیز شامل شود، "سیستم" نامیده می‌شود، به معنای فرضیه و نظریه. مانند نظریه "نیوتن" و صدر-المتالهین و اینشتین در قرون اخیر.

منطق مقارن، ص ۱۶۴

می‌کند.

هر تجربه‌ای بناچار دو چیز را می‌خواهد:

۱- اینکه مشاهدات خود را در موارد گوناگون تکرار کنیم.

۲- مقدمه عقلانی که به تکرار مشاهده ضمیمه می‌شود و آن مقدمه این است "اگر این اثر اتفاقی بود، نباید دائمی یا در بیشتر موارد باشد".

فرق بین تجربه و استقراء هم در همین جا است - چنانکه قبلا هم بدان اشاره شد - استقراء فقط تکرار مشاهده است و گاه ضمیمه نمودن مقدمه عقلانی با آن غیر ممکن است. مانند "مشاهده اینکه اکثر حیوانات بهنگام جویدن غذا، فك اسفل خود را تکان می‌دهند". اما در مورد آثار اشیاء چنین نیست مثلا زمانی که مشاهده شد که فلان معجون دوی فلان درد است و این مطلب را در مزاجها و زمانها و مکانهای مختلف تجربه نمودیم، ذهن ما به ملازمت بین این هر دو پی می‌برد و بدان حکم می‌کند.

۵- متواترات - مانند وجود مکه و محمد (ص) و نارضائی حضرت زهرا (ع) از حکومت پس از پیامبر (ص).

۶- حسیات - مانند ستارگان آسمان نورانیند.

۷- وجدانیات - مانند "إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ" یا "ما گرسنه و تشنه‌ایم".

بسیاری از متاخران غرب و پیروان آنها، چنانکه از عبارتهایشان بر میآید اصالت یقینیات را جز در مورد تجربیات انکار می‌کنند.

اینان می‌گویند: هیچ چیز مادامی که مورد تصدیق تجربه قرار نگیرد معتبر نخواهد بود. تا جایی که بعضی از آنها «۱» حتی قانون علت و معلول را هم با تجربه تبیین می‌کنند. و می‌گویند: علامت معرفت، فقط تجربه است و بنابراین، جن، وجود خارجی ندارد زیرا قابل تجربه نیست.

در گذشته نیز پاره‌ای از عباراتی که تنها تجربه را معتبر می‌دانستند

(۱) - مانند ارانی در ص ۳۳ جزوه ماتریالیسم دیالیک تیک.

منطق مقارن، ص ۱۶۵

نقل نمودیم «۱»

این گروه همچین می‌گویند: قضایای بدیهه‌ای که آنها را غیر تجربی می‌پنداریم، در حقیقت غر تجربی نبوده و ما نخست آنها را نیز تجربه نموده‌ایم، لکن از آن جهت که پس از تجربه، در زندگی فردی و اجتماعیمان با آنها برخورد بسیار داشته‌ایم، آنها را از بدیهیات اولیه می‌پنداریم در صورتی که حقیقت امر چنین نیست ...".

در پاسخ این سخنان باید گفت: آیا تجربه در مورد "اصل محال بودن اجتماع نقضیان" و "اصل امتناع اتفاق" و مانند اینها اصلا معقول می‌باشد؟.

نهایت امر اینکه ما در مشاهدات خود، اجتماع نقیضان را ندیده‌ایم اما ندیدن که دلیل بر نبودن نیست، علاوه شك نیست که تجربه تنها در موارد مخصوصی راه می‌یابد. زیرا عادتاً شمارش همه افراد، غیر ممکن است اگر ما باشیم و تجربه، و بدون هیچ چیز دیگری، چگونه می‌توان حکم موارد معینی را به همه افراد سرایت داد؟

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____ ۱۰۳
و از اینجا معلوم می‌شود که ما علاوه بر تجربه، به سایر اصول اولیه نیز محتاجیم. توضیح اینکه: عقل پس از تجربه، فقط با تکیه بر اصل محال بودن اتفاق، استکه به کلیت فلان حکم، حکم می‌کند و ما قبلاً گفتیم که در تجربه، یک واسطه مخفی نهفته است و آن اینکه - اگر این اثر "اتفاقی" بود نباید بطور دائم یا در بیشتر موارد باشد.
ضمناً ناگفته نماند که ما بر آن نیستیم که اهمیت و اعتبار تجربه را منکر شویم چه اینکه به تعبیر امام علی (ع) "و فی التجارب علم مستانف" (۲) و در روایات هم آمده است که "منتهی عقل الانسان لثمان و عشرين الا التجارب" (۳) سخن در این است که برخلاف آنچه این آقایان ادعا میکنند

(۱) - از "استوارت میل" و "پیکن" و غیره

(۱ و ۲) - نهج البلاغه، ۱۰ / ۲۴ وصیت وسائل الشیعه.

منطق مقارن، ص ۱۶۶

علم در انحصار تجربه نیست.

علیت برهان برای نتیجه

مقدمه برهان از حیث زمان و از حیث معرفت و از حیث ذات، مقدم بر نتیجه آن است اما از حیث زمان که روشن است. و اما از حیث معرفت و آگاهی از آن جهت که نتیجه جز در پرتو آن شناخته نمی‌شود، و از حیث ذات، بدانجهت که آن، علت نتیجه است و قبلاً این معنی گذشت که مقدمه برهان، یقینی بوده و کذب آن غیرممکن است و از این معنی به علم ضروری تعبیر می‌شود. بنابراین هر قضیه صادق‌ای مقدمه برهان نتواند بود بلکه تنها قضیه‌ای می‌تواند مقدمه برهان قرار گیرد که علاوه بر صادق بودن ضروریه هم باشد بگونه‌ای که عقلاً تغییر آن ناممکن باشد. و از اینجا معلوم می‌شود که ضرورتاً محمول آن باید ذاتی موضوعش باشد و نه غریب از آن. و مراد از عرض ذاتی عارضی استکه معروضش در حد آن ماخوذ گردد «۱» مانند "عدد زوج است" و "متعجب خندان است" یا اینکه محمول در حد موضوع اخذ شود. مانند مثلث سطح است.

و هرگاه موضوع را موضوعی و آن موضوع را نیز موضوع دیگر باشد مانند ناطق برای متعجب و انسان برای ناطق، در اینصورت، نشانه اینکه محمول، ذاتی همه این موضوعات است، آن است که بتوان تمام آنها را در حد محمول مزبور، اخذ نمود. پس اگر همه آنها داخل در حد محمول اخیر باشند، محمول ذاتی همه آنها خواهد بود. بنابراین، ضاحک، محمول ذاتی انسان و متعجب و ناطق، هر سه، خواهد بود.

و چون در این مبحث دقیق شویم، حقیقت آنچه را سابقاً در موضوع علم گفتیم، مبنی بر اینکه - محمولات مسائل علم، ضرورتاً باید اعراض

(۱) - منظور از حد اعم از حد باب معرفت است و شامل مطلق دخالت وجودی [چه مادی و صوری، و چه فاعلی] میگردد.

منطق مقارن، ص ۱۶۷

ذاتی موضوعاتشان باشند به این معنی که موضوع باید داخل در محمول باشد بخوبی درک خواهیم کرد. و مراد ما از آنچه در آنجا متذکر شدیم، مبنی بر اینکه موضوع باید اقتضای محمول را داشته باشد، همین معنی بود. همچنانکه با دقت در آنچه را سابقاً بیان نمودیم، عرض غریب را نیز خواهی شناخت که آن عبارت از عرضی است که موضوع اقتضای آنرا ندارد چه اعم باشد، چه اخص و چه مساوی. و چون موضوع، اقتضای آنرا ندارد در علوم برهانی، بحثی از آن به عمل نمی‌آید و بنابراین یقینی نخواهد بود، یعنی نمی‌تواند علت برای نتیجه قیاس گردد هر چند مانند: "کلاغ سیاه است" چون ذات کلاغ اقتضای سیاهی را نداشته بلکه فقط پره‌های آن همراه سیاهی است. در این بحث باید بسیار دقت نمود. حق صریح و روشن همین است که گفتیم، چنانکه از عبارات ابن سینا که قهرمان این فن است نیز ظاهر می‌شود. نه آنچه را که جمعی از منطقیان گفته‌اند مبنی بر تقسیم اعراض به ۹ قسمت، و قول به ذاتی بودن ۵ یا ۶ قسم آنها و عرضی بودن بقیه، بدون اینکه هیچ وجه صحیحی در این باره بیان کنند. «۱»

"ان و لم"

شک نیست که حد اوسط، در برهان، علت تصدیق به ثبوت اکبر برای اصغر است، به عبارت دیگر، علت اثبات اکبر برای اصغر است. و بهمین جهت آنرا واسطه در اثبات می‌نامند. حال اگر علاوه بر اینکه علت اثبات اکبر برای اصغر است، علت ثبوت و وجود واقعی اکبر در اصغر نیز باشد - که از آن به واسطه در ثبوت تعبیر می‌شود - "برهان لمی" نامیده می‌شود زیرا علت و لم حکم را به دست می‌دهد. مثال: "زید تعادل مزاج خود را از دست داده است و هرکس تعادل مزاج خود را از دست داده باشد، تبار است" که از دست دادن

(۱) - برای اطلاع مفصل از نظر این گروه به ص ۷۳ مقصود الطالب رجوع کنید.

منطق مقارن، ص ۱۶۸

تعادل مزاج علت تب است. و اما اگر حد وسط، واسطه در ثبوت نباشد، بلکه اوسط و اکبر هر دو معلول علت دیگری باشند، یا اینکه برعکس برهان لمی، اوسط، معلول اکبر باشد در اینصورت برهان را "انی" نامند «۱» مثال: "زید تب نوبه دارد و هر تب نوبه‌ای سوزاننده است پس تب زید نیز سوزاننده است" در این مثال تب نوبه و سوزاننده بودن هر دو معلول بهم خوردن مزاج است.

مثال دوم: "اکنون روز است و هرگاه روز باشد، خورشید برآمده است پس اکنون خورشید برآمده است" در این مثال روز بودن (اوسط) معلول برآمدن خورشید (اکبر) می‌باشد. این قسم را اصطلاحاً "دلیل" می‌نامند. بسیاری از محققان مانند ابن سینا و ملاصدرا و سبزواری، برهان لمی را شریفترین انواع برهان دانسته‌اند، لکن محقق طوسی و قوشچی و اکثر منطقیان اروپا برخلاف گروه فوق، برهان لمی را تا این اندازه معتبر نمی‌دانند. از "میلون" نقل شده است که: ما نمی‌توانیم علت را مادامی که در معلول تاثیر نکرده است، بشناسیم، بنابراین برهان انی در نزد ما از رسمیت بیشتری برخوردار است."

(۱) - منسوب به "ان" زیرا این برهان بر صرف "انیت"، یعنی تحقق و وجود یافتن دلالت می‌کند. ضمناً پیداست که کلمه را باید با کسر همزه "ان" خواند. بعضی از محققان معاصر احتمال داده‌اند که [ان] به ضم همزه باشد. و در بعضی از نسخه‌های کتاب برهان ابن سینا نیز آیت نوشته شده است و هیچیک را وجهی نیست.

منطق مقارن، ص ۱۶۹

باب دوم / جدل

فایده جدل

مقدمات جدل

جدلی و شرائط او

فایده جدل به سکوت کشاندن حریفی است که دلیل جو است لیکن حکیم نیست تا برهانیات را بپذیرد و نه چیز دیگر را و همچنین تفهیم - مطالب به کسی که ذهنش استعداد فهم برهان را ندارد، یا اینکه هر چند جویای دلیل است، اما از آنجهت که به جدلیات قانع است، برهان برای او ضرورتی ندارد، مانند بیشتر مبتدیان در تحصیل علم و عوامی که ذهنشان به حد کمال نرسیده است.

مقدمات جدل

جز برهان، بقیه صناعات در یقینی نبودن مقدماتشان مشترکند.

یکی از آن مقدمات غیر یقینی، مقدمات جدل است و آن عبارت است از هر قضیه‌ای که موجب تصدیق حریف یا عامی که فوقاً بدانها اشارت رفت، گردد. منطقیان، مقدمات جدل را تحت دو عنوان جمع نموده‌اند:

۱- مسلمات یعنی قضایایی که مورد پذیرش حریف باشند، هر چند فی نفسه باطل باشند. یا قضایایی که اکنون آنها را مفروض گرفته‌ایم، لیکن در جای دیگر بر اثبات آنها برهان اقامه شده است.

مانند اینکه فقیه بر حرمت بازی با شطرنج بطور مطلق و حتی بدون برد و باخت به ظاهر روایاتی که در این مورد آمده است، استدلال نماید در اینصورت حریف را نمی‌رسد که در استدلال مزبور خدشه کند که این استدلال به ظاهر روایات است و نه به صریح آن، و ظاهر کلام حجیتش مشکوک است زیرا حجیت ظواهر الفاظ، در علم اصول اثبات شده است.

۲- مشهورات یعنی قضایایی که در نزد همه مردم یا بعضی از آنها

منطق مقارن، ص ۱۷۰

پذیرفته شده باشد مانند "عدل نیکو است" و "ظلم زشت است" و یا مانند "زشتی خرید و فروش در روز چهارشنبه" در نزد پاره‌ای از مردم.

البته پاره‌ای از مشهورات، قضایای اولیه‌اند و بنابراین قبول آنها واجب است این گونه قضایا از آنجهت که اولیه‌اند از مبادی برهان، و از آنجهت که از مشهوراتند، از مبادی جدل می‌باشند.

ابن سینا - مشهورات را از اقسام مسلمات می‌داند و بنابراین مسلمات در نزد وی عبارت از قضایایی است که در نزد عموم مردم یا نزد خصم، پذیرفته شده باشند.

مشهورات بر دو قسمند:

۱- مشهورات عامه که قضایای فراوانی از آنها منشعب می‌شوند، مانند: "ظلم زشت است" که قضایای دیگری مانند زشت بودن "زدن یتیم" و "هتك عالم" و "توهین به صاحبان حق" از آن انشعاب می‌شود و مانند "تربت معلول بر علت" - که می‌توان قضایای زیادی را از آن انشعاب نمود و یا مانند "مقارنات" (۱) این قسم از مشهورات را "موضوع" می‌نامند.

۲- مشهورات خاصه - که نمی‌توان قضایای دیگری را از آنها انشعاب نمود. این قسم از مشهورات در هر زبانی، فراوان یافت می‌شوند مانند این مثل‌های فارسی: کس نخارد پشت من جز ناخن انگشت من - سیلی نقد به از حلوائ نسیه - از آب گل آلود ماهی می‌گیرد ...

جدل بر دو قسم است: احسن و غیر احسن. احسن آن است که مقدمات آن از مشهورات عمومی باشد و گفته شده که مراد از آیه شریفه، "و جادلهم بالتی هی احسن" نیز همین قسم است. لکن ظاهر بعضی از

(۱) - یعنی استفاده از تقارن حالات [که خود موارد زیادی دارد] مثل این شعر سنائی:

بحرص از شربتی خوردم مگیر از من که بد کردم

بیابان بود و آب سرد و تابستان و استسقا

منطق مقارن، ص ۱۷۱

روایات اهل بیت (ع) آن است که مراد از جدال در آیه فوق، جدل اصطلاحی نیست و جدال احسن، خصوص برهان و یا هر قیاسی که موجب تقویت استدلالی و علمی مسلمین می‌باشد.

شخص جدلی و شرائطش

آنکه جدل می‌کند و در پی حفظ برتری سخن خویش است، حافظ وضع نامیده می‌شود. و آنکه در برابر اوست و در پی ابطال سخن او، ناقض جدل، یا سائل نامیده می‌شود. قطب شیرازی در دره التاج اینطور نقل اصطلاح کرده است. جدلی باید بسیار بکوشد تا به اندازه توانایی خویش قضایای مشهوره را بدست آورد. و همچنین الفاظ مشترك و متشابه را بشناسد تا در بدست آوردن مواضع - مشهورات عامه - و مشهورات خاصه به اشتباه نیفتد. و هم باید بسیار مواظب باشد که غیر مشهور را بجای مشهور نگیرد، زیرا چه بسا چیزهایی به مشهورات می‌مانند لیکن از آنها نیستند. چنانکه قضیه "انصرا خاك مظلوما و ظالما" - برادرت را یاری کن چه مظلوم باشد و چه ظالم - را از مشهورات می‌دانند و حال آنکه با دقت معلوم می‌شود که آنچه در میان مردم مشهور است "لا تنصر الظالم و لو كان احاك" (۱) - ظالم را یاری نکن هر چند برادرت باشد - می‌باشد. چنین قضایایی را، "مشهورات در نظر ابتدایی" می‌نامند.

مطلب دیگر اینکه باید توجه داشت که نظافت ظاهر و نزاهت باطنی میتواند در نفوذ کلام شخص جدلی تاثیر

(۱) - عجب آنکه "بخاری" در کتاب "مظالم" - باب چهارم "انصر اخاك ظالما او مظلوما" را روایت می کند. مگر اینکه معنای این جمله، همان باشد که مجلسی در [بخارج ۱۵ ص ۶۵] روایت کرده است که یاری کردن او در حالتیکه ظالم است، باز داشتن او از ظلم می باشد.

منطق مقارن، ص ۱۷۲

باب سوم / خطابه

فایده خطابه مقدمات خطابه اقسام خطابه خطیب و شرائط او

فایده خطابه

خطابه دو فایده دارد: ۱- تشویق مردم به اعمال فاضله. چه اینکه انسانها بطور طبیعی، تمایلی به اعمال نیک و فضائل عالیه ندارند. لکن خطابات سودمند آنها را منضبط نموده به سمت فضائل ترغیب می کند.
۲- هر کسی در اعتقاد مطلوب خویش استعداد پذیرش برهان را ندارد، چنین افرادی را می توان با قضایای مشهوری که بدانها انس دارند، هرچند مفید جزم نباشند اقناع نمود. و این نیز یکی دیگر از فوائد خطابه است.

"مقدمات خطابه"

مقدمات خطابه بر دو قسمند: ۱- مقبولات و آن سخنانی است از پیامبر و امامان و فقیهان و حکیمان و زاهدان که در جامعه دارای ارزش و اعتبارند.
۲- مطنونات - یعنی هر قضیه ای که مفید ظن باشد. برخی گفته اند مراد از مطنونات، ماسوای مقبولات است چه اینکه مقبولات نیز مفید ظن می باشند مانند: "زید می گریزد یا شبها به گردش می پردازد پس دزد است" یا: "احمد با ما نمی جوشد پس دشمن ماست".
پاره ای از قضایای جزمیه - مانند مشهورات - نیز نسبت به بعضی از افراد، جز ظن، چیز دیگری را افاده نمی دهند. در اینصورت قضایای مزبور

منطق مقارن، ص ۱۷۳

از آن جهت که مفید ظنند، از مبادی خطابه اند، هرچند بهنگامی که مفید جزمند از مبادی جدلند، و شاید از اینروست که در پاره ای از کلمات، بعضی از مشهورات را از مبادی خطابه شمرده اند.
مطلب دیگر اینکه چنانکه در بحث جدل گفتیم، مشهورات بر دو قسمند: ۱- مواضع یا مشهورات عامه ۲- مشهورات خاصه.

حال، باید توجه داشت که مشهورات عام نیز بر دو قسمند: ۱- مشهورات عظام ۲- مشهورات غیر عظام. مشهورات عظام قوانین کلیه ای هستند که خطیب بدانها محتاج است و بر سه قسمند: ۱- قوانین دینی و الهی ۲- قوانین مدنی کشورها- و حداقل اینکه هر خطیبی باید قوانین جاری کشور خود را بداند ۳- قوانین منزل که بین مرد و خانواده اش جریان دارد.

این قوانین را به اعتبار اینکه مفید ظنند، از مبادی خطابه شمرده‌اند و اگر در پاره‌ای موارد افاده جزم کنند، می‌شود آنها را در جدل بکار گرفت.

آنچه تا بدینجا گفته شد، مبادی و مقدمات عام خطابه بود و اما خطابه، مقدمات خاصی هم دارد که شرح آنها خواهد آمد.

"اقسام خطابه"

خطابه بر پنج قسم است: ۱- خطابه‌هایی که در اثبات جرم مجرمان یا در دفاع از آنان ایراد می‌شود و اصطلاحاً خطابه‌های قضائی یا مشاجری نامیده می‌شوند.

۲- خطابه‌هایی که در بالا بردن یا پایین آوردن منصب‌های اجتماعی افراد یا در مقام مشورت بین صاحبان دولت- یا دولت‌ها- درباره جریان امور ایراد می‌شوند که به خطابه‌های مشاوره‌ای یا حملی موسومند.

۳- خطابه‌هایی که در مقام مدح یا ذم افراد و یا در قراردادهای معاملات ایراد می‌شوند. ابن رشد این گونه خطابه‌ها را "نوع پست" نامیده است. اینها خطابه‌های منافری نیز نامیده می‌شوند. زیرا طبایع مستقیم از مدح و ذم رایج در اجتماع متنفرند. چه اینکه اکثر آنها برخلاف حق

منطق مقارن، ص ۱۷۴

است. جمعی دیگر گفته‌اند: وجه نامگذاری این قسم از خطابه‌ها به منافری بر ما پوشیده است و بهتر آن است که تظاهری نامیده شوند.

۴- خطابه‌هایی که در مقام تهذیب اخلاق اجتماع ایراد می‌شوند و ابن رشد آنها را "خطابات در جهت ارشاد و تعلیم" نامیده است.

گاهی نیز این قسم در قسم دوم مندرج می‌شود و البته تمام این اقسام را فروعاتی است که بدانها بازگشت می‌کنند.

۵- خطابه‌های تعلیمی که بجهت تعلیم و بحث القاء می‌شوند و در آنها بناچار باید از شرائط بحث و تحقیق و فرق بین تحقیق و توجیه سخن بعمل آید.

خطبا، یونان قدیم بیشتر به قسم اول روی می‌آورده‌اند. زیرا در آن زمان هر امر اجتماعی که رخ می‌داد، دعاوی زیادی را نیز در پی داشت.

آنان از این رهگذر مهارت زیادی کسب کرده بودند بگونه‌ای که اثبات یا رد هر دعوایی- حق یا باطل برایشان امکان‌پذیر بود و همین امر موجب شده بود که در آن زمان عده‌ای معتقد شوند باینکه مقیاس هر چیزی خود انسان است و در عالم هیچ واقعیتی وجود ندارد. جمعی از آنان فضائل و اخلاق ستوده را نیز منکر بودند. این عده "سوفسطائی" نامیده می‌شدند. البته کسانی چون سقراط و افلاطون و ارسطو در برابرشان ایستاده با آنان مناظره نموده و برایشان اثبات کردند که این قسم خطابه را هیچ امتیاز و برتری نیست.

خطباء عرب نیز- بگونه‌ای شگفت‌انگیز- به قسم سوم روی آورده بودند.

"وظائف خطیب"

خطیب، در رابطه با خودش و در رابطه با شنوندگان و در رابطه با سخنی که می‌گوید، دارای وظائف چندی است و

از آنجهت که این وظائف تاثیر فراوانی در اعتقاد مردم دارند به "ادله خاصه" موسوم شده‌اند.

منطق مقارن، ص ۱۷۵

چنانکه شهودی را نیز که در خطابه‌های قضائی، بر دعوی اقامه می‌کنند "دلیل خاص" می‌نامند.

اینک پاره‌ای از وظائف خطیب را در رابطه با شخص خودش از نظر می‌گذرانیم:

یکی از چیزهایی که در نفوذ کلام موثر است، حسن خلق خطیب است و دیگر، پاکیزگی ظاهری و باطنی او، بگونه‌ای که مردمان بر او اعتماد کنند «۱».

دیگر اینکه بهنگام ایراد خطابه بایستد، چنانکه در ابتدا عادت عرب بود. پیامبر (ص) نیز در آغاز امر بر پا می‌ایستادند و بر ستون مسجد تکیه می‌نمودند و بعدها نیز بر منبر می‌ایستادند، ابو بکر و عمر نیز به متابعت از آنحضرت، چنین می‌کردند. لکن بگفته یکی از معاصران «۲» چون خطابه را ولید بن عبد الملك اموی عهده‌دار شد، بهنگام ایراد خطبه بنشست و این اولین ضربه‌ای بود که بر این وظیفه شریف و بااهمیت وارد آمد و پس از آن نیز همچنان از ارج و ارزش آن کاسته شد تا اینکه سرانجام خلفا آنرا بر عهده افرادی اجیر شده بگذاشتند و بالاخره خطابه از وظائف کم ارج شد و اثری که در دلها داشت از میان برفت.

البته ناگفته نماند که مقامات و مکانها در این شرط و بسیاری از شرائط دیگر، یکسان نیستند چه اینکه، در بعضی از مکانها نشستن خطیب تاثیر بیشتری دارد، هر چند غالباً تاثیر بیشتر در ایستادن است.

(۱) - البته این از جهت علل طبیعی است و گرنه ما معتقدیم که سخن چون از دهان کسی برآید که با هواهای نفسانی خویش مخالفت، و از اوامر مولای خویش متابعت می‌کند و صاحب صفای روحانی است البته این مرتبه را جز دارندگان آن کسی درک نمی‌کند در قلب بگونه‌ای شگفت‌انگیز اثر می‌کند چه اینکه دارای نیروئی معنوی خواهد بود.

(۲) - فرید وجدی در "دائرة المعارف".

منطق مقارن، ص ۱۷۶

بعضی گفته‌اند: از جمله وظائفی که خطیب در رابطه با شخص خودش دارد، آن است که بهنگام خطبه، عصا یا شمشیری را بدست بگیرد و پیدا است که افراد از این ناحیه یکسان نیستند، در پاره‌ای موارد این امر موجب تخفیف اثر خطابه می‌شود و نه تشدید آن. یکی دیگر از شرائط وی آن است که با آرامش و طمانینه بوده باشد تا در حین ایراد خطبه مضطرب و ناآرام نباشد. علامت آرامش و اطمینان نفسانی خطیب آن است که بردباری را پیش گیرد و در سخنان خویش از شتابزدگی بپرهیزد.

و دیگر اینکه نباید از تاثیر سخنان خویش مایوس باشد. زیرا نومییدی گاه چنان حالتی را در حالت خطیب موجب می‌شود که او را در امر خطابه سست و بیحال می‌سازد. خطیب نباید هیچگاه این معنی را از نظر دور دارد که آدمی دارای حالات گوناگونی است چه بسا که شنوندگان تغییر حالت دهند، هر چند در نهایت درجه فساد هم باشند. امام حسین (ع) در دعای مشهور عرفه عرضه میدارد: خدایا! اختلاف تدبیرها و سرعت رفت‌وآمد تقدیرات بندگان

عارفت را از آرامش و اعتماد قطعی به عطایا و از یاس و ناامیدی در بلاها ممنوع ساخته است "تقدیرات تغییر می یابند، حالات انسانها نیز همچین".

دیگر آنکه حرکات دست و سر و چشم خطیب باید متناسب بوده باشد روایت است که پیامبر (ص) بهنگام خطابه دست مبارکش را بگونه ای متناسب حرکت می دادند و بهنگام سخن، دهانشان را کاملا باز نمی کرده اند. دیگر آنکه، چه نیکوست که خطیب از علوم گوناگون، اطلاع کافی داشته باشد، از منطق و فلسفه، سیاست و اخلاق و حقوق - اسلامی و غیر اسلامی - و اقتصاد، خصوصا روانشناسی البته باید توجه کرد که هیئت قرار گرفتن منبر و کیفیت نور نیز دارای تاثیر عظیمی است. از دیگر چیزهایی که حتما باید رعایت شود، یکی آن است که به مقدار معین سخن گفته شود. چه اینکه سخن هرگاه از حد خود درگذرد، تاثیرش بعکس خواهد بود. و دیگر آنکه از حفظ ذهن و با تحقیق خود سخن بگوید نه اینکه از روی

منطق مقارن، ص ۱۷۷

کاغذ بخواند، یا طوطی وار عباراتی را با عین همان الفاظ از بر کند و بازگو نماید. از جمله چیزهایی که گفته اند: در حین خطابه، باید از آن پرهیز شود، یکی عذرخواهی از شنوندگان است. مثلا "مراحم شما شدم" - "مرا ببخشید" و از این قبیل. و دیگر اینکه مقدمه بحث را تفصیل ندهد و آنرا چندان به درازا نکشد که وقت گنجایش آنرا نداشته باشد. حال بینیم در رابطه با شنوندگان چه وظائفی دارد؟ از جمله اینکه باید مراعات حال آنها را نموده و موجبات خستگیشان را فراهم نیاورد چه اینکه شنونده گاه در حالتی است که سخن به آسانی در او اثر می کند و گاهی برعکس. بنابراین باید مواظب بود و سخن را در جایگاه شایسته خویش جای داد. زیرا تنگی مکان و کثرت اجتماع و دگرگونی هوا - از سرما و گرما - و ناراحتی شنوندگان، همگی دارای تاثیرات نیک و بدی هستند. چنانکه مراعات حال شنونده بر هر گوینده ای واجب است، هر چند در غیر خطابه. در ادبیات عرب و عجم داستانها از پرگوئی و یا بیجاگوئی افراد آمده است. «۱» و اما وظائفی که در رابطه با سخن دارد: از جمله اینکه نباید الفاظ مشترك را استعمال کند مگر بحسب ضرورت و دیگر اینکه باید زبان آور و بلیغ بوده و انواع سخنان اعم از مزاح و مثال و حکایت «۲» و استدلال بهم آمیزد و مخصوصا حالات بزرگان اقوام و ستایش از صفات بلندشان را ذکر کند، و بویژه فضائل اهل بیت عصمت (ع)

(۱) - بعنوان نمونه در دو کتاب مقصود الطالب و متن عربی این کتاب ذکری بمیان آمده است.

(۲) - **فَأَقْصِبْ قَلْبُكَ لِالْقَصَصِ الَّتِي لَهُمْ يَنْفَكُونَ** - قرآن کریم آیه ۱۷۶ اعراف.

و از این جا معلوم می شود که بعضی از اقسام خطابه های منافری نه تنها بد نیستند بلکه در نهایت خوبیند. خوبی و بدی خطابه های باصطلاح منافری مربوط باینستکه مدح و ذم چه کسانی باشد.

دیگر اینکه باید الفاظ را با صراحت کامل بیان کند و نه بگونه ای که شنونده در شنیدن آن دچار اشکال گردد. و همچنین باید از استعمال لغات عامیانه پرهیز کند و با لغات ادبی فصیح تکلم نماید. "امرسون" می گوید: اگر واعظان فصیح باشند، مردم از آنان استقبال نموده و به معابد روی خواهند آورد بدون اینکه به پلیس و ناقوس نیازی باشد."

مطلب مهم دیگر اینکه بدون تردید آدمی دارای حالات گوناگون است. گاهی قوه بیان از تسلیم شدن سر باز می زند و به اصطلاح رام صاحب خودش نمی شود. چنانکه "بستی" می گوید: هرگاه کلام رام تو گردد، آنرا به سوی هر معنایی که بخواهی راه ببر. اما اگر بیان تو از تسلیم شدن سر باز زند، او را مجبور مکن چه اینکه در مذهب (بیان) اکراه راه ندارد." (۱)

و امام علی (ع) می فرماید: دلها گاه به سوی چیزی روی می کنند و گاه از آن روی می گردانند... " (۲)
بحث از اینکه علل گوناگونی حالات آدمی چیست. محل و موقعیت مناسب دیگری را می طلبد.
مطلب دیگر اینکه ضرورت تمرین در گویندگی را نباید فراموش کرد چه اینکه آن موجب می شود تا امر خطابه بر خطیب آسان گردد و از تصنع و تکلف در گفتار بدور ماند.

(۱)-

اذا انقاد الکلام ففده عفوفا - الی ما تشتهیه من المعانی
و لا تکره بیانک اذ تابی - فلا اکراه فی دین البیان

(۲)- حکمت ۳۱۲

منطق مقارن، ص ۱۷۹

در باره خطابه، سخن فراوان می توان گفت و ما بجهت اختصار کلام، اندکی از آنها را بیان نمودیم اما با نگرش در قواعد روانشناسی می توان مطالب سودمندی را در باره خطابه بدست آورد. چنانکه دقت در آیات قرآن و متون روایات اهل البیت (ع) مسائل ممتازی را به دست می دهد و ما در کتاب جداگانه ای این معنی را مورد تحقیق قرار داده ایم (۱)

(۱)- سالها پیش، استاد هفته ای یک شب بحثی در باره خطابه داشتند که یکی از طلاب فاضل حاضر در جلسه درس، مطالب مزبور را به تفصیل نوشته و بصورت کتابی مفصل در آورده بود، کتاب مزبور نزدیکی از دانشمندان محقق مانده بود که استاد بچند زندان و تبعید دچار شد و بخصوص زندان مفصص ۵۵-۱۳۵۲ و کار نشر کتاب

منطق مقارن، ص ۱۸۰

باب چهارم: شعر

قیاس شعری و فایده آن

مقدمات آن

اقسام آن

شعر کلامی است تخیلی که از گفته‌هایی موزون فراهم می‌آید. و منطقی از ناحیه تخیلی بودنش بدان می‌نگرد و از همین روست که هر سخن تخیلی را مورد توجه قرار میدهد هر چند شعر اصطلاحی هم نباشد. بنابراین شایسته است که از نظر منطق، هر سخن تخیلی را شعر بنامیم هر چند منظوم هم نباشد. مانند: "عسل ترش است و تهوع آور". و مراد از تخیلی بودن آن است که گفتار بگونه‌ای باشد که نفس آنرا بپذیرد و با پذیرش آن انبساط و سرور یا گرفتگی و اندوهی - بدون ضابطه و اختیار- در خاطر آدمی ایجاد گردد. و قیاس شعری آن است که از چند قضیه تخیلی فراهم آید.

و اما وجه تاثیر تخیل در جان آدمی آن است که در آن نوعی محاکات «۱» نهفته و نفس آدمی از محاکات لذت می‌برد، لذتی عجیب.

آدمی گاه از محاکات و تصویر شیء چنان لذتی را می‌برد که از خود آن نه بلکه گاهی خود آنچیز هیچگونه لذتی را موجب نمی‌شود. مانند محاکات بعضی از میمونها برخی مطالب را و یا چون تصویر دقیق از حیوانی منفور. در اینجا ممکن است سئوالی بنظر آید که اگر راز تاثیر تخیل در جان آدمی محاکات است، در قضایای صادق معمولی هم باید همین لذت باشد مگر نه این است که قضایای تصدیقی درست و صادق نیز دارای محاکاتند؟ جواب این سؤال آن است که راستی بر همگان معلوم است و طراوتی ندارد

(۱)- به معنی حکایت و نمایش و تعبیر.

منطق مقارن، ص ۱۸۱

ولی تخیل کاذب در اذهان عوام، سخت موثر و دارای طراوت است. و از اینرو پیامبر (ص) فرمود: که بهترین شعر دروغترین آن است.

و ابن سینا در کتاب شعر خود گوید: هرگاه محاکات شیء هر چند به دروغ باعث تحرك نفس گردد، صفت راستین و واقعی شیء باید بهتر بتواند تحرك مزبور را ایجاد کند، اما مردمان، تخیل را بهتر می‌پذیرند. زیرا راستی، معلوم است و از این جهت تمام شده بنظر می‌آید و تازگی ندارد و طراوتی ندارد.

ناگفته نماند که بسیاری از سخنانی که بر حسب تسامح عرفی شعر نامیده می‌شود، جز وزن چیز دیگری را ندارد و اصلاً تخیلی در آنها یافت نمی‌شود. مانند اشعار منسوب به سقراط «۱». برخلاف اشعاری که به هومیروس «۲»

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____ ۱۱۳
منسوب است که هم وزن دارد و هم رگه‌های تخیلی و بهمین جهت در بعضی از عبارتها، "واضع شعر" لقب گرفته است «۳».

مطلب دیگر اینکه تخیل گاهی با تشبیه نمودن چیزی است به چیز دیگر با الفاظ خاصی که برای تشبیه وضع شده‌اند مانند کلمات: مثل یا مثال

(۱) - و هم مانند این دو بیت که انتساب آن به امیر المومنین [ع] نزد "مبرد" مسلم شده است:

یا شاهد الله علی فاشهد انی علی دین النبی محمد [ص]
من شک فی الله فانی مهتدی یا رب فاجعل فی الجنان موردی

از این دو بیت معلوم میشود که علی [ع] در چه شرائط سختی قرار داشت که حتی در دینش نیز نزد مردم شک ایجاد شده بوده است.

(۲) - از شعرای یونان باستان. البته ما این مطلب را از ابن سینا و ارسطو نقل می‌کنیم و اشعار او را ندیده‌ایم.

(۳) - ظاهراً قدمت یونان در شعر بیشتر از عرب است و بسیاری از اصطلاحات عروض و مثالهای آن، درست همان عبارتهای ارسطو می‌باشد. مثال معروف زید مثل شیر است نیز از این قبیل است.

منطق مقارن، ص ۱۸۲

نظیر، مانند، همانند، نحو و ...

و گاهی مشبه به را بدون کلمات خاص تشبیه بکار می‌گیرند مانند: **و ازواجه امهاتهم** - زنان پیامبر مادران مومنانند" «۱»

گاهی نیز مشبه به را بجای مشبه می‌گذارند مانند (شیری را در حالت تیراندازی دیدم).

گاهی هم تشبیه را وارونه می‌کنند مثل: (خورشید، سیمای فلانی است).

و اما فایده شعر آن است که موجب تشویق و ترغیب بر مطلوب میشود شعر از این جهت گاه ترغیب شدیدی را با خود دارد بخصوص اشعار موزون.

گویند سبب حکمروایی خجستانی بر خراسان و حمله‌ور شدنش بر صفار، دو بیتی بود که حنظله باد غیسی سروده بود و آن دو بیت این است:

مهتری گر بکام شیر در است شو خطر کن ز کام شیر بجوی
یا بزرگی و عز و نعمت و جاه یا چو مردانت مرگ رویاروی «۲»

علت اخراج حاکم "حیره" ندیم خود را نیز این بود که رقیب ندیم مزبور به حاکم اشعاری باین مضمون گفت:
از شهرهای درنده‌خیز گذشتیم تا بتو برسیم • تا بتو درباره این شخص خبر دهیم • از ناسزائی‌ها دور باشی با این شخص غذا نخور، زیرا که محل غائط او پر از بیماری برص است • و او انگشت خود را فرو برده همه‌اش را پنهان

میکند ۰ گویا چیزی را گم کرده میجوید ...»

ندیم که شدیداً از این جمله یکه خورده بود به حاکم گفت: دروغ میگوید، باور مکن، حاکم که شدیداً تحت تاثیر تخیل حاصل از مضمون و وزن

(۱) - بنابراین که تشبیه باشد و نه حکم انشائی.

(۲) - چهار مقاله عروضی ص ۴۳ - قصه ابن عایشه با ولید بن عبد الملک نیز از این قبیل است. تفصیل آنرا در [مقصود الطالب ص ۳۰۹] بجویید.

منطق مقارن، ص ۱۸۳

شعر قرار گرفته بود گفت: چه راست و چه دروغ، بهر حال مطلبی است که گفته شد " یعنی نفس گفتن اثر خود را داد هر چند خلاف باشد.

از آنچه گفتیم معلوم می شود که آنچه مایه تاثیر شعر در نفس آدمی می شود، همانا سستی و ضعف " نفس " است که از امری اعتباری و کاذب اثر می پذیرد. و چه بسا برخلاف حق مظلومانی را پایمال و یا نالائقانی را بالا می برد. و از اینرو پیامبر (ص) و امامان معصوم ما، مردمان را از شعر باز می داشته و به سوی قرآن رهنمون می شدند «۱»

(۱) - فاطمه [ع] بهنگام وفات پیامبر [ص] در اندوه و زاری خویش این شعر ابو طالب را می خواند:

" و ابیض یستسقی الضمام بوجهه شمال الیتامی عصمه للارامل

سپید روئی که از ابر بآبروی او باران خواسته میشود، پناه یتیمان و حفاظت ضعیفان. پیامبر [ص] صدای او را شنید و با آوازی ضعیف فرمود: دخترم این آیه قرآن را بخوان، **وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ...**"

یکی از شاعران نیز در روز مدائن و در حضور علی [ع] این شعر را بخواند:

جرت الریاح علی رسوم دیارهم - فکانهم کانوا علی میعاد.

بادها بر آثار منازلشان وزید، گویا وعده ای داشتند.

حضرت خشمگینانه بر وی نگریست و فرمود چرا این آیه را نمی خوانی " کم ترکوا من خبات و عنون ..."

قاضی در کتاب شهاب از پیامبر نقل می کند که آنحضرت فرمود:

شعر از ابلیس است. البته " پاره ای از شعرها حکمتند."

نیز روایت شده است. لکن ظاهراً منظور آن اشعاری است که بطور تسامح شعر نامیده می شوند. و در حقیقت شعر یعنی تخیلی نیستند. تخیل نیستند، تعقلند، حقیقت اند نه باطل. دسوفی صاحب حاشیه بر مغنی در ص ۲۰۸ کتابش مطلبی را بعنوان مدح دربار خلفا میگوید که معلوم میشود شعر چقدر منفور بوده است میگوید: ابو بکر و عمر و عثمان نه شعری گفتند و نه شرابی نوشیدند."

منطق مقارن، ص ۱۸۴

مقدمات شعر

از آنچه گفته شد، بطور کلی، معلوم می شود که مقدمه قیاس شعری هر آن قضیه‌ای است که تخیلی باشد. بنابراین دیگر نیازی نیست که سخن را در این باره به درازا بکشیم و فقط اقسام شعر را علی الاجمال بیان میکنیم:

اقسام شعر

شعر دارای اقسام فراوانی است «۱»

یکی از اقسام آن مدح است - شاعر می گوید: - بالا رفته‌ای بگونه‌ای که بر ابرها برآمده‌ای و ترا جز جایگاه خورشید جایگاهی نیست «۲»

دیگری می گوید: اگر جز جان خود، چیز دیگری را نداشته باشد آنرا

- و اما آیه الشعراء **يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ** در چهار روایت به فقهای تفسیر شده است که از روی خیالات نفسانی خویش فتوا می دهند و از اهل البیت [ع] نمی پرسند.

شاعر هنرمند فرانسوی "لامارتین" می گوید: شعر حقیقی شخصیت خواننده را اسیر خود می کند، قوت تعقل را از او دور می سازد و قوه تخیل او را به منتهی درجه آزاد می گذارد ...

البته آنچه گفتیم منافاتی ندارد با اینکه شعر از وسائل مهم تحریک انسانها به سوی مطلوب باشد بخصوص اشعار حماسی و بویژه اگر شعارگونه باشد و از اینروست که در رسیدن به اهداف بلند، فراوان از آن بهره میبرند سخن اینست که نباید تسلیم شعر بصرف شعر بودن و تخیل آوردن شد، تخیل اسیر کننده است و انسان باید آزاد باشد. سخن موزون واقعی تخیل نیست حقیقت است.

(۱) - از کتاب ارسطو بیش از ۱۲ قسم، فهمیده می شود و از اینجا ایراد سخن یکی از معاصرین نیز معلوم می گردد. شعر به عقیده ارسطو ۹ قسم است.

منطق مقارن، ص ۱۸۵

نیز خواهد بخشید پس خواهنده را باید که تقوی الهی را رعایت نموده و از او چیزی نخواهد " «۳»
قسم دیگر آن نکوهش و هجو است. فردوسی گوید:

اگر مادر شاه بانو بدی	مرا سیم و زر تا بزانو بدی
همانا که شه روستا زاده است	بجای طلا نقره ام داده است

قسم دیگر، اشعاری است که به فخریات موسومند. مانند این رجز امام امیر المومنین:

انا الذی سمتنی امی حیدره	ضرغام آجام و لیث قسوره
--------------------------	------------------------

یا بقول شاعر که می گوید:

منم معلول بی علت که علت گشته پیوندم	ازل فرزند من باشد ابد فرزندم
-------------------------------------	------------------------------

پاره‌ای از آنها نیز اشعار عاشقانه است که در مقام اندوهگینی فراق و شوق وصال محبوب سروده می‌شود مانند:
ز غصه مردم مردم چشمم نشستہ در خون است ببین که در طلبت حال مردمان چون است.

- که می‌گوید: شعر بعقیده ارسطو ۹ قسم است.

رفعت فمازلت السحاب تفوقه - فما لك الا مقعد الشمس مقعد

. شاعران در این باب گاهی بگونه‌ای شگفت راه افراط می‌پویند. و حتی تا مرز کفر پیش می‌روند. یکی از آنان می‌گوید:

فدای حلقه چشمت شوم که در محشر خدا شود، متحیر که آفریده کیست؟!

شاعر دیگر در مدح المعز بالله فاطمی گوید:

ما شئت لا ما شئت الاقدار - فاحکم فانت الواحد القهار

. هر چه تو خواهی نه آنچه تقدیر بخواهد. حکم کن که تو همان...؟!

(۳)-

و لولم یکن فی کفه غیر روحه لجاد بها فلیتق الله سائله

منطق مقارن، ص ۱۸۶

و یا مانند: اشتیاقم نسبت به تو شدید است چنانکه تو میدانی و من اراده دارم پس چگونه محبتی را انکار می‌کنی که
دل بدان گواه است." (۱)

از جمله اقسام شعر حسرت است مانند:

ما و مجنون همسفر بودیم در صحرای عشق او بمنزلها رسید و ما هنوز آواره‌ایم

و یا این شعر عرب:

و من ینک مسی بالمدینه رحله فانی و قیاربها الغریب

هرکس در این شهر منزلگهی دارد، ولی من و مرکبم در این شهر غریب هستیم.

شعر اغلاطی هم دارد که موجب توییخ شاعر می شود از جمله آنها محاکات غیرممکن است. مانند قول ابن المعتز:
به او بنگر که به کشتی نقره‌ای می ماند که باری سنگین از عنبر را بر دوش می کشد «۲»

و دیگر تحریف محاکات است چنانکه شاعر در وصف اسب خود گوید و علی اذنیه اذن ثالث و بر دو گوش او گوش سومی است.

قسم دیگر از اغلاط شعری توضیح واضح است مانند: گویا ما و آبی که بر گرد ماست چون نشستگانی هستیم که بر گردشان آب است. «۳»

و دیگر آنکه شیء را به ضدش تشبیه کنند، مانند اینکه درباره زبائی و خماری چشم زنی گفته اند:
سقیمه الجفون - پلکهایش بیمار است " و درباره سخاوت برخی گفته اند: چنان برادری کردند که گویا از سخاوت بیمارند - و اخوا کانهم

(۱) -

شوقی الیک شدید کما علمت و ارید
فکیف تنکر حبا به ضمیر شهید.

(۲) -

انظر الیه کز ورق من فضته قد اثقلته حموله من عنبر.

(۳) -

کاننا و الماء من حولنا قوم جلوس حولهم ماء

منطق مقارن، ص ۱۸۷

مرضی من الکرّم.

و دیگر غلو دروغین است مانند گفته ابی الطیب: دشمن تو بهر زبان نکوهیده و مذموم است هر چند ماه یا خورشید باشد «۱»

و از اقسام غلو کاذب یکی آن است که شخص را بگونه‌ای بستانند که مستلزم توهین به مقدسات باشد مانند گفته متنبی: اگر مانند تو بوده یا خواهد بود. در آنصورت من از اسلام بیزارم.

ما حسن مبالغه را در شعر انکار نمی‌کنیم اما نباید کار به توهین مقدسات بکشد.

شما شعر متنبی را با این شعر که شاعرش آنرا در بیان ضعف حال خویش سروده است مقایسه کنید:

فلو قلم القیت فی شق راسه من الضعف ما غیرت للرسم من نقط

اینقدر ناتوان شده‌ام که اگر در شکاف سر قلمی قرار گیرم هیچ نقطه‌ای را هم در نوشته تغییر نمی‌دهیم!

چنانکه می‌بینیم مبالغه این شعر بسیار شدید است لکن در نزد نفس نامطبوع نیست.

ابن رشد محاکات ناطقان به اشیاء غیر ناطق را نیز از اقسام غلو کاذب شمرده است چنانکه عرب زنان را به آهوان و

گاوان وحشی تشبیه می‌کند.

ناگفته نماند که اگر شعرا چنانکه شایسته است حرمت شعر و شاعری را پاس دارند، می‌توانند سود فراوانی به جوامع

انسانی برسانند. هرچند که هدف اعلای آدمی تحریک شدن در پرتو انوار عقل است و نه احساس فقط.

اما اگر شعر سرمایه تجارت شاعران گردد و از پرتو دانش کسب نور نکند، دردی بر دردها خواهد افزود و دارو به

درد تبدیل خواهد شد.

(۱)-

عدوك مذموم بكل لسان و لو كان من اعدائك القمران

(۲)-

ان كان مثلك كان

او هو كائن

فبرئت حينئذ من الاسلام.

منطق مقارن، ص ۱۸۸

باب پنجم مغالطه و مقدمات و نتایج و اقسام آن

مغالطه قیاسی است که از قضایائی وهمی تشکیل می‌شود، یعنی قضایائی که قوه واهمه ما بقیاس محسوسات بناحق

حکمی کلی صادر میکند با اینکه واهمه فقط احکام محسوسات را درک میکند. می‌بیند که موجودات مادی احتیاج

به مکان دارند حکمی کلی صادر میکند که هر موجودی مکان میخواهد" و نیز از قضایائی کاذب ولی شبیه اولیات

صادق یا مشهورات تشکیل میشود.

مغالطه، جز اینکه حریف را در خلاف واقع می‌اندازد، ثمره دیگری ندارد.

و اما در منطق بدانجهت از آن بحث می‌شود تا آنرا بشناسند و از آن دوری گزینند.

البته گاه آدمی ناچار می‌شود مخاطب خود را در خلاف واقع بیندازد مثلاً بجهت فرار از دشمن یا دوری از مشکلات

و مفاصد دیگر چنانکه در بحث توریه و تقیه فقه بیان شده است.

از آنچه گفتیم مقدمات مغالطه نیز دانسته شد که عبارت است از وهمیات و مشبهات.

اقسام آن

در قضایای مشابهه، اشتباه یا از ناحیه لفظ است و یا از ناحیه معنی.

قسم اول نیز خود بر دو قسم است:

۱- آنکه اشتباه در خود لفظ باشد از آنجهت که مشترك است چنانکه این نحوه اشتباه برای فخر رازی در رد قول حکما پیش آمده است، حکماء می گویند: الله تعالی " وجود بحث بسیط است". فخر بر آنها ایراد میگیرد که این سخن نادرست است زیرا ذات خدا برای ما نامعلوم است و حال آنکه

منطق مقارن، ص ۱۸۹

وجود معلوم است و روشن و بدیهی".

وی توجه نیافته که بداهت و روشن بودن وجود، از جهت مفهوم آن است و اما کنه و حقیقت آن، در نهایت اختفاء و پوشیدگی است «۱» و هم مانند گفته مومن الطاق در جواب مردی که فریاد می زد: چه کسی مرا به کودک گمشده و گمراه راهنمایی می کند؟ وی در جواب گفت: کودک گمشده را نمی دانم و اما اگر پیر مرد گمشده و گمراه را می جویی، این است (و آنگاه به ابو حنیفه اشاره کرد «۲»)

۲- اینکه اشتباه در هیئت و شکل لفظ باشد، چنانکه ابن هشام در باب ۷ مغنی میگوید:

" گفتم: فقیهان کلمه " بایع" را با (ی) تلفظ می کنند در صورتی که باید با همزه تلفظ شود (بائع) کسی در جوابم گفت: نه - خدا هم در قرآن فرموده " **فَبَايَعُنْ**!!" و توجه نکرد که این امر است نه اسم فاعل.

قسم دوم - مثل اینکه چیز دیگری را بجای موضوع حقیقی بنشانند و خود آنرا حذف کنند مثلاً مردمان فراوانی را با صفت رونده بودن و نویسنده گی ببینیم، و آنگاه بگوییم: " هر رونده ای نویسنده است" در این جمله رونده بودن هیچگونه دخالتی در موضوع ندارد و نویسنده بودن عارض خود موضوع واقعی یعنی انسان می شود. این را در اصطلاح " اخذ ما بالعرض مکان بالذات" می نامند.

و هم مثل اینکه حقیقت چیزی را به ضدش مبدل کنند. چنانکه، شیطنت و حيله گری معاویه را اشتباهها، عقل می پنداشتند که امام صادق ع این اشتباه را برای مردم متذکر شدند «۳» و یا مثل اینکه قیاس را بگونه ای غیر منتج تشکیل دهند، مثلاً زید می گریزد پس دزد است". در این قیاس

(۱) - و مانند این جمله: در باز است و هر بازی پرنده است.

(۲) - شرح نهج البلاغه خوئی [ره] ج ۶ ص ۹۶

(۳) - " شرح کافی مولی صالح ج ۱ ص ۸۰".

منطق مقارن، ص ۱۹۰

کبری حذف شده و کلیت نیز از آن اراده شده است، در صورتی که این قیاس بنحو کلی، درست نیست. البته اگر نتیجه ظنی از آن اراده شده باشد، در آنصورت از مقدمات خطابه خواهد بود چنانکه گذشت.

و هم مانند اینکه در قیاس، قیدی از کبری حذف شود مانند "هر کس به خدایی فرعون معتقد است به جسمیت وی نیز معتقد است و هر کس به جسمیت وی معتقد است، صادق است، پس معتقد به خدایی او نیز صادق است". در این قیاس یک قید حذف شده است و آن قیدی است که برای صادق بودن است صادق در اعتقاد جسمیت است نه در هر عقیده

باری مغالطه دارای اقسام فراوانی است که ایراد همه آنها ضروری نیست «۱».

حل پاره‌ای از مغالطات و بیان اشکالات آنها، از باب تمرین و بجهت مهارت ذهن، کار پسندیده و نیکی است مثلاً به این مغالطه توجه نموده و اشکال آنها بیان کنید: از قرآن بدست می‌آید که "اگر خدا خیر را در مردم می‌دانست روی گردان می‌شدند". زیرا آیه می‌گوید: "اگر خدا خیری را در آنها می‌دانست، آنها را می‌شنوید و اگر آنها را می‌شنوید روی می‌گردانیدند «۲»" پس اگر خدا خیری را در آنها می‌دانست روی می‌گردانیدند؟! ...

بهر حال بحث ما در صنعت‌های پنجگانه به پایان رسید و با آن بحث در منطق هم بمتد مرسوم پایان می‌پذیرد.

و اینک بحث در ملحقات.

(۱) - به مقصود الطالب ص ۳۱۱ رجوع کنید.

(۲) - "لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَ لَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا - انفال آیه ۲۳".

منطق مقارن، ص ۱۹۱

قسم هفتم: / در ملحقات

۱- اجزاء علوم ۲- طریق کشف مجهول ۳- روس هشتگانه

اجزاء علوم:

هر یک از علوم مدون (البته بحث ما اکنون در علوم عقلی است) سه جزء دارند:

۱- موضوعات - و آن عبارت از چیزی است که در علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. شرح معنی عرض ذاتی قبلاً گفته شد.

۲- مسائل - و آن عبارت از قضایایی است که در علم از آنها بحث می‌شود مسائل دارای موضوع و محمولند. موضوع آنها یا همان موضوع علم است و یا جزء یا نوع یا عرض ذاتی آن مثالهای آنها به ترتیب عبارت است از ۱- وجود اصیل است (در فلسفه).

۲- کلمه اسم است و فعل و حرف "در نحو".

۳- قیاس دارای ۴ شکل است.

۴- موصل به مجهول (موصلیت عرض معقول ثانی است) یا موصل قریب است مانند: معرف و یا بعید مانند بحث کلیات.

و محمولات مسائل عبارتند از عوارض ذاتی موضوع علم و موضوع مسئله «۱»

۳- گاهی محتاج می‌شویم باینکه یکی از دو طرف مسئله را بخاطر روشن نبودن مفهومش توضیح داده و بیان کنیم.

آنچه را که مایه روشن شدن یکی از دو طرف مسئله می شود مبادی تصویری می نامند همچنانکه گاهی نیز به

(۱) - اینکه باید ذاتی موضوع مسئله باشد از آنجهت است که مسائل علوم عقلی، برهانیند و شرح این معنی در بحث موضوع علم گذشت.

و اما اینکه ذاتی موضوع علم است. از آنجهت است که موضوعات مسائل، در این گونه علوم به موضوع علم برمی گردد هر چند با واسطه دلیل برهانی.

منطق مقارن، ص ۱۹۲

مقدماتی در استدلال بر مسئله نیازمند می شویم که آنها را مبادی تصدیقی گویند.

پاره‌ای از مبادی، عام بوده و در همه علوم یا در بیشتر آنها بناچار راه می یابند. مانند اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضان. این قسم را مبادی عام گویند.

همچنانکه پاره‌ای از آنها مختص به یک علم بوده و حتی مخصوص مسئله‌ای از آن علم می باشند چنانکه ادله انتاج اشکال قیاس (بجز شکل اول که بدیهی است) مخصوص بهمان مسئله منطق است و همینطور مطالبی که بعنوان تعریف معقولات دوم (که موضوع علم منطق اند) میاوریم مخصوص بهمان مسئله است.

شیخ الرئیس در شفا، علم به وجود موضوع را در زمره مبادی شمرده زیرا بناچار باید نخست به وجود موضوع، علم داشته باشیم تا از عوارض ذاتی آن بحث کنیم چه اینکه ثبوت چیزی برای چیزی، فرع بر ثبوت خود آن چیز است. البته غالباً وجود آنها مفروض می گیرند. زیرا اثبات آن بر عهده فلسفه اولی است و بهمین جهت آنها اصل موضوعی می نامند. اصل موضوع یعنی هر چیزی که در یک علم بدان محتاجیم و لکن اثبات آن فعلاً غیر ممکن بوده و بنا را بر فرض وجود آن می گذارند.

اگر ایراد شود که چرا از موضوعات بعنوان چیزی علیحده سخن به میان آمد. مگر نه این است که موضوعات، داخل در موضوعات مسائل می باشند و شما خودتان تصریح نمودید که موضوعات مسائل همان موضوع علمند؟ و بنابراین موضوع علم هم داخل در مسائل است.

پاسخ اینستکه علت آن توجه یافتن و اهمیت دادن به شان و مرتبه موضوع علم است.

روش تحقیق

نخستین چیزی که باید سخت مورد توجه طالب علم قرار گیرد آن

منطق مقارن، ص ۱۹۳

است که هیچ چیزی را به عنوان حقیقت نپذیرد. تا اینکه واقعا حقیقت را ببیند یا بیابد یا برهانی با دلالت روشن بر آن اقامه شود. البته هر علمی برهانی مناسب با خود دارد. چه اینکه مبانی استدلال در پاره‌ای از علوم بر تجربه و در پاره‌ای دیگر بر برهان و در بعضی از آنها بر ذوق عرفی و در بعضی دیگر بر دقت در روابط مفاهیم عرفی و در دسته‌ای از آنها بر دقت در آثار می باشد.

مراد بعضی از منطقیان از برهان در انحاء تعلیمیچ همین معنی است.

۲- برای حل مشکلات خویش باید مطلوب خود را تا آنجا که ممکن است به اجزاء بسیار تحلیل کند، تا بتواند هر

جزئی را جدا جدا مورد بررسی قرار دهد. و شاید منظور از تقسیم در عبارت بعضی از منطقیان، همین باشد.

۳- پس از اینکه يك مشکل را تا سرحد ممکن تحلیل نمودیم باید با کمال دقت همه اجزاء را در نظر داشته باشیم تا هیچکدام از آنها فراموش نشود. و شاید مراد پاره‌ای از عبارات از تحدید در این مورد همین معنی باشد.

۴- بعد باید آسانترین اجزاء از حیث ادراك را مورد توجه قرار داد و بعد اجزاء مشکل و سپس مشکلتر را، و در همه مسائل باید همین کار را کرد.

و بگمان من مراد از تحلیل در این مورد که در بعضی عبارتها آمده، باید همین معنی باشد. و اما مراد از تحلیل در باب معرف، خصوصا در عبارت بو علی در شفا، همان تقسیم است.

۵- هرگاه در پی تحصیل مطلبی از مطالب تصدیقی باشیم، مثلا:

در پی علم به اینکه آیا عالم حادث است یا نه؟ نخست باید هر دو طرف مطلوب، یعنی عالم و حادث را مورد توجه قرار داده، موضوعات و محمولات هر يك را بررسی نماییم. شاید ما بین آندو يك شیء مشترکی را بیابیم که بتوان آنرا حد وسط برای ارتباط بین آنها قرار داد.

مثلا پاره‌ای از محمولات "عالم" عبارتند از: ممکن بودن - متغیر

منطق مقارن، ص ۱۹۴

بودن - موجود بودن - شیء بودن - و چیزهای دیگر. و پاره‌ای از موضوعات حادث عبارتند از - متغیر - ممکن و غیره چنانکه می بینیم متغیر بین هر دوی آنها مشترك است. در این جا می توان گفت: عالم متغیر است و متغیر حادث. پس عالم حادث است.

قطب رازی و مولی عبد الله و بعضی دیگر گفته‌اند: منظور از تقسیم و ترکیب قیاس در سخنان منطقیان، همین است و تفتازانی این عمل را تکثیر از فوق نامیده است. یعنی مقدمات را از راه دقت در نتیجه قیاس (که در سطح بالا و مقصد است) تکثیر کنیم.

۶- هرگاه دلیلی را دیدیم و نتیجه‌اش را. اما نمی دانیم که آیا مقدمات دلیل شرایط لازمه را دارا است یا نه؟ در اینجا باید به مطلوب نگریسته و در قیاسی که منتج ان است تامل کنیم اگر دارای مقدمه‌ای است که کاملا با هر دو جزئش. موضوعش و محمولش با مطلوب مشارکت دارد، در اینصورت قیاس استثنایی است.

و اما اگر مقدمه در یکی از اجزایش با مطلوب مشارکت دارد، قیاس ما اقترانی خواهد بود. در مرحله بعد باید به دو طرف مطلوب بنگریم تا صغری را از کبری بازشناسیم. مقدمه‌ای که موضوع نتیجه را دربر دارد صغری و آنکه محمول نتیجه را دربر دارد کبری است. در این هنگام می توان در شرایط قیاس دقت نمود که آیا کامل است یا نه؟ بعضی گفته‌اند: که تحلیل در نزد منطقیان بهمین معنی است. توجه دارید که این دستور جدا مفید است زیرا اکثر ادله‌ای که در علوم و محاورات است استعمال می شوند، صریح نبوده و در گذشته گفتیم که اینگونه ادله را قیاس محرف می نامند. با اندکی دقت بخوبی روشن میشود که حتی همین عبارات ما در این دستور نیز بهمین درد مبتلاست و قیاس صریح ندارد.

۷- هرگاه بخواهیم ماهیت شیء را تحصیل نماییم، نخست باید تمام محمولات آنرا - اعم از ذاتی و عرضی بدست

آورده و بعد با دقت در علائم ذاتی و عرضی آنها را از یکدیگر بازشناسیم. ذکر این علائم قبلا

منطق مقارن، ص ۱۹۵

گذشت و گفتیم که بهترین آنها همان است که شیخ الرئیس فرموده است. وی می گوید: ذاتی آن است که با رفع آن، ذات باقی نماند. مثلا انسان اگر راه نرود، نخندد، سخن نگوید، باز هم انسان است. اما اگر عقل و جسم و احساس نداشته باشد، دیگر انسان نخواهد بود.

پس از آنکه ذاتیات را جمع نمودیم آنها را به ترتیب، از اعم به مساوی، مرتب می کنیم نخست جنس و بعد فصل را، اول بعید و سپس قریب را.

۸- چه بسا دلیل منتج مطلبی را، تام می یابیم لکن بطور قطع میدانیم که مطلب باطل است ولی نمیدانیم اشکال دلیل در کجاست و من از آن به معارضه علم و وجدان یا تعارض علم حصولی با حضوری، تعبیر می کنم، در این هنگام باید در دلیل دقت نمود و صغری را از کبری جدا نموده سپس اشکال موجود در دلیل را باز یافت.

نظیر آنچه در مورد این آیه شریفه قرآن گفته شده است: **لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَا أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا ... وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَتَوَلَّوْا.**

اگر خداوند خیری را در وجود آنان می دانست آنها را می شنواید و اگر آنها را می شنواید، روی می گردانیدند، پس اگر خدا در آنها خیری می دانست روی می گردانیدند- باید در حل این مطلب دقت کرد.

و یا مانند قیاس مشهوری که بر سر زبان هاست، دیوار موش دارد و موش هم گوش دارد، پس دیوار گوش دارد. البته این هم قیاس صریح است و هم اشکال آن واضح لکن گاهی عبارات و قیاسات مشکلی پیش می آیند

روح این دستور تقدیم علم حضوری و وجدان است بر آنچه در ظاهر علم و برهان می نماید چنانکه روح دستور ششم سفارش و دقت برای تحصیل صورت قیاس است هرچند هر دوی آنها راهی را سفارش می کنند که به وسیله آن اشکال صورت یا ماده قیاس نشان داده می شود. اینها دستورات هشتمگانه است که برای روش کلی تحقیق بنظر میرسد، برخی از این دستورات در کلمات بعضی از منطقیان شرقی اسلامی آمده مانند قطب رازی در "شرح حکمه

منطق مقارن، ص ۱۹۶

الاشراق" و رازی در "شرح مطالع" و تفتازانی در "تهذیب" و پاره ای از آنها از من و پاره ای دیگر در کلمات بعضی از غربیان، مانند دکارت فرانسوی آمده است.

دکارت «۱» به آنچه که در این مورد ارائه داده بود، می بالید و غربیان نیز او را از این جهت تکریم میکنند.

یکی از غربیان متاخر «۲» دستور دوم را از دکارت یا منطقیان اسلامی گرفته و آنرا اساس اندیشه منطقی خود قرار داده و بهمین جهت خود را "آتومیسست" نامیده است لکن این دستور قطعا کافی نیست زیرا به صرف تحلیل مشکل به اجزاء کوچکتر، مجهول ما حل نمی شود، بلکه بناچار باید اجزاء را با هم مرتبط نموده و آنها را با هم جمع کنیم تا از همه آنها مطلوب اول ما بدست آید.

مطلب دیگر اینکه رعایت دستورات اخلاقی در تحصیل علوم کمال تاثیر را دارد. در قرآن کریم آمده است که **إِنْ**

تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا اتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ اللَّهُ

دستورات اخلاقی را در کتب مربوط به آداب المتعلمین و شیوه دانش‌آموزی ذکر کرده‌اند که باید به آنها مراجعه نمود. اگر در روایاتی هم که در اول همین کتاب و یا به سایر روایات مربوطه که در جلد اول و دوم

(۱) - فیلسوف ریاضی فیزیکی فرانسوی ۱۶۵۰-۱۵۹۶ م - خلاصه سخن وی در این باره چنین است: محصل باید حتماً طریقه تحصیل را بداند و طریقی را که من با دقت بدست آورده‌ام رعایت ۴ دستور است:

۱- هیچ چیزی را به عنوان حقیقت نپذیرید مگر اینکه قطعی و واضح باشد. ۲- مطلوب مشکل خود را تا حد ممکن به اجزاء فراوان تحلیل کنید.

۳- افکار خود را از ساده‌ترین امور مرتب نموده و بعد آنها را جمع بندی کرده و ترکیب نمائید ۴- همه امور و مسائل را بهنگام تحلیل مشکل در نظر داشته دقت کنید که هیچکدام از نظر دور نمانند.

(۲) - راسل انگلیسی.

منطق مقارن، ص ۱۹۷

بحار الانوار مجلسی جمع‌آوری شده است مراجعه کنید مسلماً دستورات عمیق و سودمندی را خواهید یافت.

رؤس هشتگانه

منطقیان قدیم در آغاز کتابهایشان مطالبی را که به رؤس هشتگانه مشهور است، ذکر می‌کرده‌اند ما نیز مختصراً آنها را بازگو نموده، تعریف و بیان آنها را در خصوص علوم منطق ذکر می‌کنیم:

۱- غرض از علم یعنی بیان هدف اولیه‌ای که مدون اول علم آنرا در نظر داشته است مانند عصمت از خطای فکر در علم منطق.

۲- فایده‌ای که بر علم مترتب است هرچند مدون اول علم آن فائده را بعنوان هدف در نظر نگرفته باشد مانند استفاده‌ای که از بحث نسبت‌های چهارگانه منطق در فقه می‌شود.

۳- وجه نامگذاری علم مثلاً منطق را از آنجهت که بیان آدمی را کامل و عقلانی می‌کند، به این نام نامیده‌اند که شرح آن گذشت. یا به آن جهت که این علم موجب قوی شدن تفکر آدمی و درک کلیات می‌شود.

۴- مدون علم - مثلاً مدون منطق ارسطو است.

و مولف کتاب خاص در علم - مثلاً سبزواری مولف منظومه است و تفتازانی مولف تهذیب. و این بدانجهت است که عظمت مولف و مدون مایه حصول اطمینان در اکثر مردم می‌شود.

۵- بیان جنس علم و اینکه عقلی است یا نقلی، فرعی یا اصلی، آلی یا اصالی عملی یا نظری و ...

نظرات علما در تقسیم علوم نهایت اختلاف را دارد. چه بسا که هر عالم شرقی یا غربی برای خود مبنای خاصی را در تقسیم علوم اتخاذ نموده است. پاره‌ای از آنها علوم را بر مبنای محتوای آنها و پاره‌ای دیگر بر اساس دلیل‌هایی که در آنها بکار رفته است و دسته‌ای براساس هدف آنها و جمعی با ترکیبی از همه آنچه گفته شد، تقسیم کرده‌اند.

منطق مقارن، ص ۱۹۸

به نظر این جانب علوم را براساس مسائل و محتوای آنها باید تقسیم نمود. اگر به مباحث و حوادث و روابط واقعی آنها- که مربوط به اعمال ما نیست- مربوط می شود، علم نظری و اگر به کارهای ما مربوطند علم عملی هستند و هر کدام از آنها نیز به تقسیمات چندی منقسم می گردند. مثلاً علوم نظری برحسب انقسام وجود به: وجود عام و موجودات خاص و انقسام موجودات به مادی و مجرد و برزخی و به موجود جوهری و عرضی، به چند قسم تقسیم می شوند.

فلسفه اولی در وجود عام، الهیات (مبنای اخص) در وجود خاص الهی و صفات و افعالش، طبیعیات در جواهر متحرک، فیزیک در روابط برونی آنها، شیمی در روابط درونیشان، و همینطور هر علمی درباره یک قسمت از موجودات.

علوم عملی نیز برحسب انقسام و مسائل مستقیم کار (اعضاء انسان یا حیوان یا نبات) یا وسائل غیر مستقیم آن (ابزار و ادواتی که در صنایع بکار می رود) به اقسام گوناگونی تقسیم می شوند.

بنابر آنچه قبلاً گفته شد، منطق از علوم عملی است زیرا آن قانون فکر است و فکر هم عمل انسان است. بعضی از ارباب منطق و از جمله مولی عبد الله گفته اند: منطق از اقسام حکمت نظری است یعنی فلسفه که از احوال وجود در حد کلی و عام بحث می کند. بحث منطق هم از احوال مفاهیم ذهنی است که آنها نیز موجود هستند، نهایت امر اینکه این مفاهیم موجوداتی ذهنی هستند. مگر اینکه حکمت نظری را علم به احوال اعیان موجودات- موجودات خارجی- بدانیم که در اینصورت دیگر منطق از اقسام آن نخواهد بود.

مرحوم سبزواری می گوید: اگر حکمت نظری را علم به احوال اعیان موجودات بدانیم در اینصورت هم منطق از اقسام آن خواهد بود، زیرا مفاهیم صورت و هیئت نفسند و نفس هم موجود خارجی است. و هیئت موجود خارجی هم خارجی است.

منطق مقارن، ص ۱۹۹

به نظر ما حق آن است که منطق از اقسام حکمت نظری شمرده نشود هر چند حکمت نظری را علم به احوال اعیان موجودات ندانیم، عکس نظریه مرحوم حاجی. زیرا منطق از احوال مفاهیم ذهنی به این معنی که چگونه هستند بحث نمی کند بلکه به این معنی که چگونه باید باشند. یعنی مباحث آن عملی هستند و تحت اختیار ما.

۶- مرتبه علم- یعنی اینکه این علم را چه وقت باید آموخت و این خود در روانشناسی جدید بحث مهمی را تشکیل می دهد. چه اینکه هر علمی با زمان خاصی از عمر آدمی مناسبت دارد البته برحسب حالات و دانش شخص فراگیرنده.

گفته اند: منطق را باید پس از آنکه فکر آدمی به وسیله ریاضیات و غیره تقویت گردید، فرا گرفت و همچنین پس از تهذیب اخلاق و تحصیل صفای نفس. تا موجب پیدایش ذکاوت و ذوق لطیف و دراک در جان آدمی گردد.

۷- قسمت نمودن علم و کتاب- مانند تقسیم منطق به ۹ باب مشهور از ایساغوجی (به معنی مقدمه و مدخل که خود شامل بحث کلی و جزئی و کلیات پنجگانه و بحث الفاظ می باشد). و معرف و قضایا و فروع آن و قیاس و اشکال آن و برهان و جدل و خطابه و شعر و مغالطه.

و مانند تقسیم همین کتاب به ۷ قسم: منطق چیست؟، ایساغوجی معرف، قضایا، ترکیب قضایا، صناعات، ملحقات.
۸- روش آموختن و آن عبارت است از دستورات کلی برای تحصیل علم که انحاء تعلیمیه نامیده می‌شوند، که بتفصیل بیان کردیم.

روشن است که بحث از اجزاء علوم و همچنین بحث از روس هشت گانه از ابحاث منطق نیست لکن بخاطر فوائد فراوانش به مباحث منطق، شباهت دارد چه اینکه منطق هم دستور عام تفکر است.
و در اینجا با کمک خداوند بزرگ و با ستایش و تعظیم ذات مقدس او و با صلوات بر پیامبر و آل او بحث ما به پایان می‌رسد. امید است مفید

منطق مقارن، ص ۲۰۰

باشد و مقبول حضرت حل جل و علا قرار گیرد.

قم- حوزه علمیه- محمد علی گرامی

۲۰/ع ۱/۱۳۸۲-هجری قمری

ترجمه کتاب در ذی حجه ۱۴۰۱ بعون الله تعالی پایان پذیرفت

قم- عبد اله بصیری

منطق مقارن، ص ۲۰۱

فهرست مطالب

عنوان صفحه

مقدمه مؤلف ۳

باب اول: منطق چیست؟ ۱۱

در فکر خطا می‌کنیم ۱۶

منطق‌های گوناگون ۲۰

باب دوم: واضع منطق ۳۱

باب سوم: موضوع منطق چیست؟ ۳۳

موضوع منطق ۳۶

باب چهارم: درباره بحثهای موضوع منطق ۳۹

دلالت‌ها ۴۳

دلالت‌های لفظی وضعی ۴۵

اقسام دلالت لفظی وضعی ۴۶

مطابقه و تضمین و التزام ۴۷

نسبت بین اقسام ۴۹

در تقسیم الفاظ ۵۰

اقسام مرکب ۵۲

اقسام منفرد ۵۳

بازگشت به اصل بحث ۵۷

در مفاهیم ۵۸

کلی و جزئی ۵۹

اقسام کلی ۶۱

۱- نوع ۶۱

۲- جنس ۶۲

منطق مقارن، ص ۲۰۲

عنوان صفحه

مقسم و مقوم ۶۴

عرض خاص و عرض عام ۶۷

شمارش کلیات حقیقی ۷۰

جوهر ۷۱

نسبت بین کلیات ۷۴

نسبت بین نقیض و کلی ۷۵

چند نکته ۷۷

مبحث قضایا ۹۲

اجزاء قضیه ۹۴

چند ایراد و پاسخ آنها ۹۶

حمل در قضیه ۹۹

تقسیمات قضیه ۱۰۱

تقسیم به اعتبار حکم ۱۰۲

وجود موضوع ۱۰۳

سور ۱۰۷

تقسیم قضیه به اعتبار محمول ۱۰۷

تقسیم به اعتبار حکم ۱۰۹

اقسام منفصله ۱۱۱

تقسیم به اغبار نسبت ۱۱۴

جهت ۱۱۵

نقد و بررسی ۱۱۹

اشاره به موجّهات بسیطه و مرکبه ۱۲۲

نسبت مابین قضایا ۱۲۵

تعاکس ۱۲۶

عکس نقیض ۱۲۹

منطق مقارن، ص ۲۰۳

عنوان صفحه

تناقض ۱۳۰

در ترکیب قضایا ۱۳۹

استقرار ۱۳۹

تمثیل ۱۴۱

قیاس ۱۴۴

قیاس خلف ۱۴۷

قیاس اقترانی ۱۴۸

شرایط اشکال ۱۴۹

شرایط شکل سوم ۱۵۱

و اما شکل چهارم ۱۵۲

تکمیل مباحث حجت ۱۵۵

صنایع پنجگانه ۱۵۹

برهان و علیت آن برای نتیجه ۱۶۰

برهان ۱۶۱

علیت برهان برای نتیجه ۱۶۶

برهان و علیت آن برای نتیجه ۱۶۰

جدل ۱۶۹

شخص جدلی و شرائطش ۱۷۱

خطابه ۱۷۲

اقسام خطابه ۱۷۳

وظائف خطابه ۱۷۴

شعر ۱۸۰

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی
مغالطه و مقدمات و نتایج و اقسام آن ۱۸۸
در ملحقات ۱۹۱
رؤس هشتگانه ۱۹۷

منطق مقارن، ص ۲۰۴

از همین مؤلف:

- ۱- مرزها
- ۲- نگاهی به سیستم سیاسی اسلام
- ۳- نگاهی به بردگی
- ۴- شناخت قرآن
- ۵- مالکیت خصوصی در اسلام
- ۶- مالکیتها
- ۷- مذهب
- ۸- قانون اساسی در اسلام
- ۹- عدالت اجتماعی در اسلام
- ۱۰- خودسازی و مسائل روانی
- ۱۱- بررسی ملاکهای روانی در اسلام
- ۱۲- مقدمه‌ای بر امامت
- ۱۳- تفکر
- ۱۴- جلد دهم ترجمه تفسیر المیزان
- ۱۵- مقصود الطالب [منطق - عربی]
- ۱۶- شرح منظومه سبزواری [منطق - عربی]
- ۱۷- خدا در نهج البلاغه
- ۱۸- فلسفه - دفتر اول
- ۱۹- المنطق المقارن [منطق - عربی]
- ۲۰- دولت جمهوری اسلامی
- ۲۱- ترجمه منطق المقارن
- ۲۲- فلسفه شناخت دفتر دوم
- ۲۳- فلسفه [شناخت] دیالک تیک دفتر سوم
- ۲۴- فلسفه [شناخت] اعتباریات دفتر چهارم

