

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعه الزهرا (سلام الله عليها) قم

جزوه مبادی استدلال و صناعت برهان

گروه کلام اسلامی / سطح ۳

بختیاروند / ویرایش اول؛ آذر ۱۳۹۴

توجه: مطالعه و استفاده علمی از این جزوه، تنها برای خواهران طلبه این ترم مجاز بوده و دیگران حق استفاده ندارند.

جزوه مبادی استدلال و صناعت برهان/بختیاروند ۲.....

فهرست

درس اول:مقدمه	۳
درس دوم: یقینیات	۴
درس سوم: اولیات و مشاهدات	۵
درس چهارم: تجربیات	۷
درس ششم: فطریات	۱۲
درس هفتم: مظنونات	۱۴
درس هشتم: مشهورات	۱۵
درس نهم: مشهورات (واجبات القبول و تأدیبات صلاحیه)	۱۶
درس دهم: مشهورات (خلقیات)	۱۹
درس یازدهم: مشهورات (انفعالیات، عادات و استقرائیات)	۱۹
درس دوازدهم: وهمیات	۲۰
درس سیزدهم: مسلمات	۲۲
درس چهاردهم: مشبهات و مخیلات	۲۴
درس پانزدهم: تعریف صناعات خمس و تقسیمات آن	۲۵
درس شانزدهم: کاربرد صناعات خمس	۲۵
درس هفدهم: تعریف برهان	۲۷
درس هجدهم: انواع برهان / برهان لم	۲۸
درس نوزدهم: برهان ان	۳۰
درس بیستم: شرائط مقدمات برهان	۳۴
منابع	۳۶

درس اول: مقدمه

۱. برای تحقق یک استدلال صحیح، دو شرط اساسی نیاز است: انتخاب مواد صحیح برای استدلال و چینش صحیح صورت آن.
۲. بحث از ماده استدلال مربوط به منطق مادی، و بحث از صورت استدلال مربوط به منطق صوری است. این بخش از کتاب، عهده‌دار بحث از منطق مادی است.
۳. استدلال از جهت ماده بر پنج قسم است: برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر. به این اقسام پنجگانه، «صناعات خمس» گفته می‌شود.
۴. آنچه باعث تقسیم صناعات خمس به اقسام مذکور شده عبارت است از: نوع مقدمات در یقینی بودن یا یقینی نبودن؛ نوع نتیجه‌ی بدست آمده از مقدمات که یقینی باشد یا غیر یقینی؛ و نیز هدفی که از چیدمان استدلال مورد نظر است.
۵. مقدمات حجت یا بی‌نیاز از بیان و استدلال‌اند و یا نیازمند به آن. در صورتی که این مقدمات نیازمند به استدلال باشند، به ناچار باید منتهی به مقدماتی شوند که آنها مستغنی از بیان می‌باشند.
۶. به مقدماتی که بی‌نیاز از بیان هستند «مبادی مطالب» یا «مبادی حجت» گفته می‌شود.
۷. مبادی حجت عبارتند از: یقینیات، مضمونات، مشهورات، وهمیات، مسلمات، مقبولات، مشبهات و مخیلات.

نکته ها

۱. ملاک در تقسیم بندی صناعات

ابن سینا در کتاب شفاء، استدلال را صنعتی می‌داند که برای رساندن غرضی تشکیل شده؛ و بر اساس ماده و صورتش مختلف می‌شود.^۱ البته ملاک او در تقسیم بندی صناعات خمس، مواد به کار رفته در مقدمات استدلال است.^۲

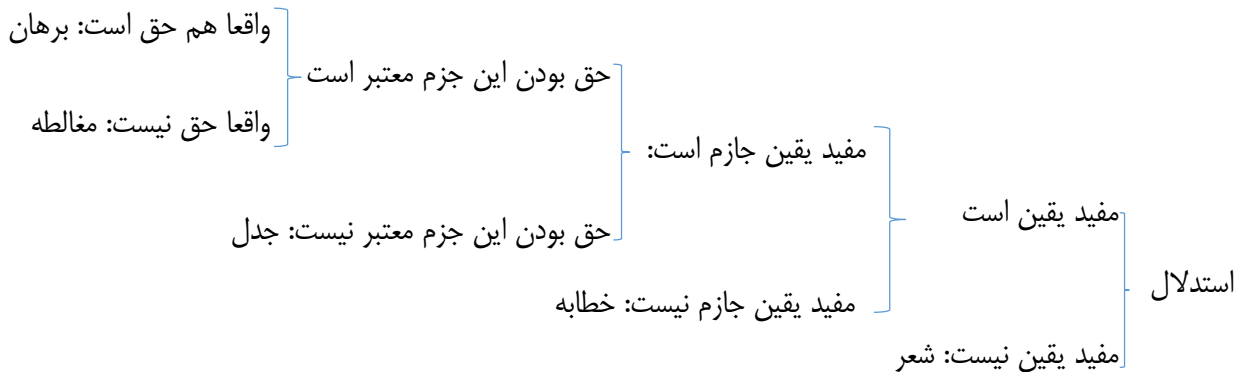
مؤلف از مقدماتی است که قبولشان واجب است: برهانیات	قیاس
مؤلف از مشهورات و تقریریات است: جدلیات	
مؤلف از مضمونات و مقبولات (غیرمشهوره و شبیه مشهوره) است: خطابیات	
مؤلف از مخیلات است: شعریات	
مؤلف از مشبهات و وهمیات است: سوفسطائیات	

^۱ و نقول: إن الاستدلال صنعة ما، تؤدي إلى غرض. و كل صنعة فإنها تتعلق بمادة و صورة، و بحسب اختلاف كل واحد من المادة و الصورة يختلف المصنوع في الصنعة. (ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (المنطق)؛ ج ۲، ص ۶)

^۲ ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ شرح الإشارات و التنبيهات؛ ج ۱، ص ۲۸۷.

تفنازانی نیز این تقسیم را بر اساس مواد استدلال آورده و می‌نویسد:

«و القیاس اما برهانی يتألف من اليقینیات و اما جدلی يتألف من المشهورات و المسلمات و اما خطابی يتألف من المقبولات و المظنونات و اما شعری يتألف من المخيلات و اما سفسطی يتألف من الوهمیات و المشبهات»^۱



درس دوم: یقینیات

۱. یقین در اصطلاح به دو معنا به کار رفته است. یکی مطلق یقین یا اعتقاد جازم که یقین به معنی اعم نامیده می‌شود و دیگری یقین به معنی اخص که دارای شرایطی است که آن را از یقین به معنی اعم جدا می‌کند.
۲. سه ویژگی یقین به معنی اخص عبارتند از: احتمال نقیض آن داده نشود، مطابق با واقع باشد، و از روی تحقیق باشد نه تقلید. پس باوری که مطابق با واقع نباشد (مانند جهل مرکب)، یا ظنی باشد و نه یقینی، یا تقلیدی باشد، یقین به معنی اخص محسوب نمی‌شود.
۳. یقین به معنی اخص بر دو پایه استوار است: ضمیمه شدن جزم به «عدم امکان نقیض قضیه» با اعتقاد جازم، و زوال ناپذیر بودن یقین.
۴. یک باور یقینی وقتی زوال ناپذیر می‌شود که برگرفته از علم به اسبابش باشد، نه برگرفته از تقلید.
۵. مراد از یقین در بحث یقینیات، یقین به معنی اخص است.
۶. یقینیات با توجه به سبب یقین به آنها بر دو قسم هستند: یقینیات بدیهی - که بدون نیاز به استدلال نزد عقل حاضرند - و یقینیات نظری که این‌گونه قضایای نظری نیز باید به قضایای بدیهی منتهی شوند.
۷. قضایای بدیهی که بدون استدلال نزد عقل حاضرند و اصول یقینیات نامیده می‌شوند، عبارتند از: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات، فطریات.

۱. یزدی، حسین؛ الحاشیه فی تهذیب المنطق؛ ص ۱۱۰-۱۱۳.

نکته ها

۱. شمارش اصول یقینیات

در شمارش اصول یقینیات که به عنوان مبادی برهان نیز مطرح می‌شود، بین منطق دانان مسلمان اختلاف وجود دارد. «فارابی دو دسته از قضایا را مبادی برهان شمرده است: الحاصل بالطباع (اولیات) و الحاصل بالتجربة (مجربات). اما شیخ الرئیس و تابعان او این مبادی را شش دسته دانسته‌اند: اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات، فطریات»^۱. تفاوت در این شمارش‌ها مربوط به اختلاف آراء آنان در «معیار مبدأ برهان» است. معیار ارسطو که از او به عنوان پایه‌گذار منطق تدوینی یاد می‌شود این است که هر قضیه‌ای بدون حد وسط معلوم باشد، مبدأ برهان است. اما فارابی تنها قضایایی را بدیهی می‌داند که بدون قیاس معلوم باشند. رأی ابن سینا و پیروانش نیز بر این معیار قرار گرفته است که مبدأ برهان قضیه‌ای است که حد وسط نداشته باشد و یا اگر دارای حد وسط باشد، آن را بتوان بدون رنج استدلال بدست آورد. (عدم تجشم استدلال)^۲.

درس سوم: اولیات و مشاهدات

۱. اولیات، قضایایی هستند که تصور طرفین قضیه، همراه توجه به نسبت بین آنها، به تنهایی برای تصدیق عقل کافی است.
۲. اولیات بر دو قسم هستند. جلی و خفی. اولیات جلی، قضایایی هستند که تصور طرفین آنها برای همگان میسر است و بنابراین همگان با تصور طرفین چنین قضایایی و نسبت بین آنها، آن قضایا را تصدیق می‌کنند؛ مانند «کل از جزء بزرگ‌تر است». اولیات خفی دارای طرفینی هستند که فهم آنها برای عموم آسان نیست. مانند «واجب الوجود قدیم است».
۳. قسم دوم یقینیات، عبارت است از مشاهدات. مشاهدات قضایایی هستند که تصور طرفین و نسبت بین آنها به تنهایی، برای تصدیق عقل کفایت نمی‌کند و علاوه بر آن، حس ظاهری یا از حس باطنی نیز کمک گرفته می‌شود.
۴. انسان دارای دو حس است: حس ظاهر و حس باطن. منظور از حس ظاهر همان حواس معروف پنج‌گانه، یعنی بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و لامسه است و مراد از حس باطن، قوه ادراک درونی است که اموری مانند گرسنگی، تشنگی، محبت، درد و ... را درک می‌کند.
۵. مشاهدات بر دو نوع هستند. حسیات و وجدانیات. حسیات، مشاهداتی هستند که به واسطه حس ظاهر مورد تصدیق عقل قرار می‌گیرند، مانند: «این گل خوشبو است»؛ و وجدانیات، مشاهداتی‌اند که توسط حس باطن به آنها یقین پیدا می‌شود؛ مانند: «من گرسنه‌ام».

نکته ها

۱. علت وضوح و خفای اولیات در بیان محقق طوسی

آنچه باعث اذعان عقل نسبت به حکم قضیه می‌شود، آگاهی و شناخت علت آن حکم می‌باشد. علت حکم، گاه در درون خود قضیه است و گاه شیئی خارجی است. در قضایای اولی، آنچه علت حکم است، اجزاء خود قضیه بوده و نیازی به علت

۱. منبع محفوظ.

۲. منبع محفوظ.

خارجی نیست. اما همین علت درونی نیز، چه بسا به خاطر نقصان غریزه یا برخی عقاید و شبهات باطل، بر فرد مخفی مانده و باعث شود قضیه اولی برایش آشکار نباشد و به راحتی به آن حکم نکند.
محقق طوسی در این زمینه می گوید:

أقول: الحكم الذي له علة فهو إنما يجب إذا اعتبر مع علته و لا يجب بدون ذلك و الحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير و هو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلمته فهو يقيني و ما لا يعرف بعلمته فهو ليس بيقيني سواء كان له علة أو لا و العلة قد يكون هي أجزاء القضية و قد يكون شيئاً خارجاً عنها و هو الحكم الأولي الذي يوجب العقل الصريح لنفس تصور أجزاء القضية لا لسبب خارج فإن كانت أجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل، و إن لم يكن كذلك فهو واضح لمن تكون جلية عنده غير واضح لغيره، و إذا توقف العقل في الحكم الأولي بعد تصور الأجزاء فهو إما لنقصان الغريزة كما يكون للبله و الصبيان، و إما لتدليس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما يكون لبعض العوام و الجهال.^۱

خلاصه سخن او این است که:

وقتی علت حکمی توسط عقل شناخته شود، آن حکم مورد قبول قرار می گیرد و آن حکم یقینی است و اگر علت آن شناخته نشود، یقینی نیست، چه علتی داشته باشد و یا این که برای آن علتی وجود نداشته باشد.
علتی که باعث قبول حکم و اذعان به آن می شود، گاه همان اجزاء قضیه است و گاهی چیزی خارج از آنهاست. در قضایای اولی، خود اجزاء قضیه علت تصدیق عقل واقع شده و عقل تنها به خاطر تصور خود اجزاء قضیه، حکمی که در قضیه بیان شده است را مورد قبول قرار می دهد.

تصور اجزاء قضیه و ارتباط آنها گاه به گونه ای واضح و روشن است که این روشنی فراگیر و همگانی است، و گاه تنها برای عده ای روشن بوده و برای دیگران خفاء دارد.
توقف عقل از قبول حکم و اذعان به آن در هنگام تصور اجزاء یک قضیه اولی، می تواند ناشی از این دو باشد:
الف) نقصان غریزه؛ مانند افراد ابله یا افراد دیوانه که توانایی تصور خیلی از موضوعات را ندارند.
ب) فریفته شدن فطرت با عقائدی که منجر به رویارویی فرد با اولیات گشته است؛ مانند آنچه برای افراد جاهل یا عوام رخ می دهد.

۲. اصل امتناع تناقض

یکی از مصادیق اولیات «اصل امتناع تناقض» است. فیلسوفان در میان اولیات برای این اصل حساب جداگانه ای باز کرده و آن را مقدم بر همه قضایا و مبنای همه آنها دانسته اند. لذا آن را "ام القضايا" و "اول الأوائل" نامیده اند. زیرا از نظر آنان سایر اولیات و بدیهی های پنج گانه دیگر و نیز همه قضایای نظری بر این اصل مبتنی هستند. به گفته ارسطو، تبیین هر قضیه ای بر این اصل مبتنی است. البته بیان ارسطو اختصاص به اصل امتناع تناقض ندارد، بلکه توصیفی عام برای مبادی برهان است؛ ولی برای نشان دادن مصداق آن اصل امتناع تناقض را مطرح می کند. به تعبیر صدرالمتهلین انکار این اصل سقوط در شکاکیت است.^۲ یا اصل امتناع تناقض در میان قضایای علمی به منزله واجب الوجود در میان موجودات امکانی است.

^۱ محفوظ.

^۲ «أول الأقاويل الحققة الأولية التي إنكاره مبني كل سفسطة هو القول بأنه لا واسطة بين الإيجاب و السلب فإنه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل و إنكاره إنكار لجميع المقدمات و النتائج». (صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة؛ محفوظ).

این اصل دارای دو مضمون است: «دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند (امتناع اجتماع دو نقیض)» و «دو نقیض با هم رفع نمی‌شوند (امتناع ارتفاع دو نقیض)».^۱

برای تحقیق

تفاوت اولیات و بدیهیات را بنویسید. (معرفت شناسی آیت الله جوادی آملی)

درس چهارم: تجربیات

۱. تعریف تجربیات (مجربیات): قضایایی که عقل برای تصدیق و حکم به آنها، علاوه بر آنچه در اولیات و مشاهدات معتبر بود - یعنی تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها و نیز به کارگیری حس - به دو عامل دیگر نیز نیازمند است: تکرار مشاهده و تشکیل یک قیاس مرکب خفی.

۲. قیاس خفی در تجربیات، متشکل از یک قیاس استثنائی اتصالی، و یک قیاس اقترانی است.

اگر حصول این اثر - مثلاً حرارت در هنگام برافروختن آتش -
اتفاقی و تصادفی بود، لازمه‌اش این بود که چنین اثری دائمی
نباشد. (مقدم)

اما حصول این اثر دائمی است. (تالی)

پس معلوم می‌شود صدور این اثر معلول علتی است و تصادفی
نیست، بلکه به خاطر علتی است که در ذات آن شیء مؤثر بوده و
باعث چنین اثری شده است. (نتیجه)

قیاس استثنایی اتصالی

۲. قیاس مرکب
خفی در تجربیات

حصول این اثر از فلان مؤثر معلول علتی است. (صغری)

قیاس اقترانی

نخلف معلول از علت تامه‌اش محال است. (کبری)

پس تخلف این اثر از مؤثرش محال است. (نتیجه)

۳. مقدمات دو قیاس خفی از مشاهدات و اولیات هستند که هر دو بدیهی‌اند.

۴. علت این که برخی از تجربیات توده مردم خطا می‌شود عبارت است از:

الف) آنچه را علت نیست، علت می‌پندارند؛

ب) علت ناقصه را به جای علت تامه قرار می‌دهند؛

ج) علت بالعرض را به جای علت بالذات می‌نشانند.

نکات

۱. تمایز قیاس تجربی از استقراء

بین استقراء و علوم بر آمده از قیاس‌های تجربی، تفاوت وجود دارد. در اینجا به دو بیان از دانشمندان معاصر در مورد تمایز تجربه و استقراء اشاره می‌شود.

آیت الله جوادی آملی در این زمینه می‌نویسد:

لازم است توجه شود که علم تجربی نه تنها از آزمون عملی بهره فراوان می‌برد، بلکه در بعضی از موارد بدون تجربه اصلاً قابل پیشرفت نیست؛ لیکن ارزش عمل و تأثیر تجربه در تأمین مواد قیاس گرچه ضروری است، ولی بدون استمداد از مبادی عقلی و اصول غیر تجربی به تمامیت خود بالغ نمی‌شود. از این رو بین تجربه، که مفید قطع است و استقراء، که فقط حسّ مکرر بدون انضمام قانون عقلی است، فرق منطقی عمیقی وجود دارد که باعث شده تا قیاس تجربی حجت یقینی باشد، ولی استقراء که همان تکرر حسّ است دلیل ظنی بوده و در علوم و معارف عقلی کارآمد نباشد.^۱

در شرح برهان شفا از آیت الله مصباح نیز این مطلب این‌گونه توضیح داده شده است:

... باید دانست فرق بین استقراء و تجربه این است که استقراء به معنای ملاحظه حکم جزئیات برای رسیدن به حکم کلی است بدون آنکه در این ملاحظه، علت واقعی و نفس‌الامری ثبوت حکم، مکشوف شود.^۲ و اما تجربه، ملاحظه جزئیات برای کشف اجمالی علت است. از این رو علم کلی یقینی از راه استقراء هرگز به دست نمی‌آید مگر اینکه استقراء تام باشد. به خلاف تجربه که در آن چه‌بسا با مشاهده برخی جزئیات، علم به علت اجمالاً حاصل شود و در نتیجه علم کلی یقینی را افاده نماید.^۳

۲. تفاوت مجربات و مشاهدات

مجربات از جهات متعدد با مشاهدات تفاوت دارد. موضوع قضایای تجربی، امور کلی است؛ مانند: آهن، فلز، اکسیژن، اسید... اما موضوع مشاهدات، جزئی است؛ مانند: این آهن، آن فلز، این اکسیژن، آن اسید... مشاهدات بر خلاف مجربات نیازمند تکرار مشاهده نیستند.^۴

۳. قیاس بسیط خفی در تجربیات

هر چند در بیشتر کتاب‌های منطقی، قیاس خفی در تجربیات به صورت مرکب ذکر شده است؛ اما برخی نیز این قیاس را به صورت بسیط ذکر کرده‌اند:

^۱ محفوظ.

^۲ توضیح مطلب با مثال: در استقراء چنین گفته می‌شود: الف در هنگام غذا خوردن، فکش تکان می‌خورد. ب وقت غذا خوردن، فکش تکان می‌خورد، ج و د و ه و ... اگر این حروف نام حیوان‌های مختلف باشند، از این حکم‌های جزئی برای افراد، نتیجه گرفته می‌شود که «هر حیوانی در وقت غذا خوردن، فکش را تکان می‌دهد». در استقراء، توجهی به وجود علت برای این حکم و رابطه بین موضوع و محمول نمی‌شود؛ اما در تجربه دانسته می‌شود که این رابطه، علتی دارد و وجود این علت، باعث تعمیم حکم در همه افراد می‌شود. (بختیاروند)

^۳ محفوظ.

^۴ محفوظ.

قیاس خفی در مجربات به صورت بسیط نیز می‌تواند تشکیل شود: «اگر بین افزایش دمای فلزات و انبساط آنها رابطه لزومی نباشد (بلکه تصادفی و اتفاقی باشد) هر آینه در تمام و یا اکثر موارد، چنین اتفاقی واقع نمی‌شود؛ لکن در تمام و یا اکثر موارد چنین اتفاقی واقع شده است؛ بنابراین بین افزایش دمای فلزات و انبساط آنها رابطه لزومی وجود دارد.^۱

۴. فرق بین محسوس و مستقری و مجرب (ابن سینا)

فالفرق بین المحسوس و المستقری و المجرب أن المحسوس لا یفید رأیا کلیا البتة، و هذان قد یفیدان. و الفرق بین المستقری و المجرب أن المستقری لا یوجب کلیة بشرط^۲ أو غیر شرط بل یوقع ظنا غالباً- اللهم إلا أن یؤول إلى تجربة. و المجرب یوجب کلیة بالشرط المذكور.^۳

۵. تجربه مفید یقین و یا تنها حجت بودن

به نظر می‌رسد در مورد تجربه باید فقط از حجیت سخن گفت؛ وگرنه تجربه مفید یقین نیست. (بختیاروند)

۶. مشکلات قیاس مرکب خفی در تجربیات^۴

الف. این قیاس مبتنی بر این قاعده است که «الدائمی لا یکون اتفاقیا». اتفاق در اینجا در برابر لزوم می‌باشد. یعنی وقتی به طور دائمی بین الف و ب رابطه ای دیده شود، این رابطه اتفاقی نبوده و ناشی از علت - هر چند ناشناخته - می‌باشد که باعث می‌شود این همراهی از حالت تصادف بیرون بوده و لزومی شود. پس ما یقین می‌کنیم هر جا الف باشد، ب نیز هست. در صورتی که دوام همراهی دو موضوع با همدیگر می‌تواند اعم از لزوم و اتفاق باشد. به عبارت دیگر؛ دوام اعم از لزوم است. چه بسا دو امر همیشه با هم همراه باشند، اما تلازمی بین آنها نباشد.^۵

ب. دائمی بودن مطلق - در برابر دوام نسبی - در اختیار علم انسانی که محدود به زمان است نمی‌باشد، پس مراد از دوام باید دوام نسبی باشد؛ یعنی دوام در یک محدوده خاص زمانی مورد تجربه. دوام نسبی تنها می‌تواند حکمی نسبی داشته باشد. مثلا: تجربه نشان می‌دهد، همه نوزادان متولد از سال الف تا ب در آفریقا، سیاه پوست متولد شده اند. آیا با این حکم نسبی می‌تواند از یک قضیه حقیقیه تشکیل داد که همه متولدان در آفریقا حتی در آینده سیاه پوست متولد می‌شوند؟

ج. کمین مغالطه در نتایج تجربیات: دو داستان فرضی با خوراکی مجهول و خوراکی معلوم را مرور می‌کنیم:

^۱. محفوظ.

^۲ منظور از شرط، شروطی است که برای یقین آور بودن یقین ذکر شده است.

^۳. برهان شفا، ج ۳، ص ۹۸. (ترجمه قوام صفری: پس فرق بین محسوس و استقراء شده و تجربه شده این است که محسوس به هیچ وجه رأی کلی تولید نمی‌کند، اما امر استقراء شده و تجربه شده رأی کلی تولید می‌کنند. و فرق بین این دو در این است که امر استقراء شده کلیت مشروط یا غیر مشروط را ایجاب نمی‌کند، بلکه ظن قوی تولید می‌کند- مگر آن که به تجربه تحویل شود. و امر تجربه شده کلیت مشروط به شرایط مذکور را ایجاب می‌کند).

^۴ بختیاروند.

^۵ هر ضروری دائمی است، اما هر دائمی ضروری نیست.

جزوه مبادی استدلال و صناعت برهان/بختیاروند ۱۰

الف: از وقتی خوراکی «م» وارد شهر شد، مردم شهر یکی پس از دیگری دچار بیماری شدند. پس واردات محصول «م» قطع شد؛ تا بهبودی به مردم برگردد.

در این داستان، تکرار مشاهده بیمار شدن افراد با خوراکی «م» باعث شد که پزشکان، م را باعث بیماری اعلام کنند و واردات این محصول قطع شود.

ب: از وقتی «سیب» وارد شهر شد، مردم شهر یکی پس از دیگری دچار بیماری شدند. بعد از انجام تحقیقات در مورد علت بیماری، نتیجه به این صورت اعلام شد:

علت بیماری افراد عبارت است از: نشستن سیب قبل از خوردن، حساسیت برخی افراد به سیب و زیاده روی برخی افراد در خوردن سیب.

در داستان اول، عدم علاقه و میل اجتماعی به خوراکی «م»، کسی را به این احتمال نکشاند که شاید م بالذات علت بیماری نباشد و یک علت عرضی باعث اصلی است. پس به صرف همزمانی ورود م به شهر و شروع بیماری مردم، حکم به بیماری زا بودن م شد.

اما در داستان دوم، از آنجا که همه می دانستند سیب ماده مفیدی است، پس از ابتدا کسی به دنبال حذف سیب برنیامد و تحقیقات از علل عرضی آغاز شد. یعنی همه پذیرفتند که سیب بالذات نمی تواند علت بیماری باشد، بلکه علتی عرضی و همراه سیب باعث بیماری شده است.

معمول تجربیات، از مغالطه «اخذ بالعرض مکان الذات» به دور نبوده و کشف آن مبتنی بر شناخت ذاتیات و عرضیات و تمییز آنها از یکدیگر است.

مغالطه دیگری که می تواند تجربیات را تهدید کند، مغالطه پیشفرض های غلط، علت جعلی، علت نامربوط و... است.

د. به نظر می رسد که مقدم قیاس استثنایی اتصالی، در مصادیق مورد استناد، تمسک به عام در شبهه مصداقیه است.

برای تحقیق

۱. معنای دو واژه اتفاق و دائمی را مورد بررسی قرار دهید. (مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۲/ کتاب المنطق مظفر)

۲. مقایسه استقرا و تجربه در این مقاله بیشتر مطالعه کنید: بهشتی، احمد؛ فرق تجربه و استقرا؛ مجله کلام اسلامی، پاییز ۷۷، ش ۲۷.

درس پنجم: متواترات و حدسیات

۱. متواترات و حدسیات، از اقسام یقینیات است.
۲. برخی اخبار به گونه‌ای است که نفس نسبت به آنها آرامش یافته و بدون تردید صحتشان را می‌پذیرد. این آرامش و اطمینان برگرفته از عدم احتمال تبانی بر کذب از جانب خبردهندگان است؛ به چنین اخباری متواترات گفته می‌شود.
۳. گروهی که خبرشان به خاطر تواتر باعث حصول یقین می‌شود، باید دو صفت داشته باشند؛ اولاً احتمال تبانی و توافق آنها بر کذب ممتنع باشد، و ثانیاً محال باشد که این تعداد از انسان‌ها با هم در فهم خبری اشتباه کرده باشند.
۴. حدسیات قضایا و تصدیقاتی هستند که نفس به صورت قطعی، به طوری که هیچ شکی در میان نباشد، به آنها حکم می‌کند. منشأ این حکم وجود یک حدس قوی در انسان است که قوی و قطع‌آور بوده و با زدودن تردید از دل او، موجب اذعان و اعتقاد ذهن به محتوای آن قضایا می‌شود.
۵. مجربات و حدسیات، دارای دو عامل مشترک هستند؛ هر دو نیازمند مشاهده مکرر می‌باشند و نیز در هر دوی آنها قیاس خفی وجود دارد.
۶. تفاوت مجربات و حدسیات در آن است که در مجربات تنها معلوم است که این تجربه وابسته به علت و سببی است، اما ماهیت سبب مشخص نیست؛ بر خلاف حدسیات که ماهیت سبب نیز مشخص است.

نکات

۱. قیاس خفی در متواترات

حصول یقین در متواترات، مانند مجربات مبتنی بر «قیاس خفی» است. مقدمات این قیاس خفی عبارت است از: صغری: این خبر را تعداد کثیری که اجتماعشان بر کذب عادتاً ممکن نیست خبر داده‌اند. کبری: هر خبری را که تعداد کثیری که اجتماعشان بر کذب عادتاً ممکن نیست خبر دهند، صادق است. نتیجه: پس این خبر صادق است.^۱

۲. نظر شهید صدر درباره یقین به متواترات

مشهور کبرای قیاس خفی در متواترات را بدیهی محسوب کرده و متواترات را یکی از یقینیات شش‌گانه محسوب می‌کنند؛ اما شهید صدر یقین به دست آمده در متواترات را براین یقین موضوعی استقرایی که براساس حساب احتمالات به آن یقین شده است دانسته و ثبوت استنباط عقلی را رد می‌کند. به نظر ایشان، اعتقاد به مضمون قضایای تجربی و متواتر، محصول تراکم قراین فراوانی است که همگی با روشی واحد، می‌خواهند معنایی را به مخاطب برسانند. وقتی بارها مشاهده شد که فلز با حرارت انبساط می‌یابد، نتیجه گرفته می‌شود که چون اتفاق درست نیست، پس تکرار در انبساط آهن با حرارت نشان می‌دهد که آهن با حرارت منبسط می‌شود؛ و با تکرار بیشتر آزمایش و مشاهده، یقین نیز افزایش می‌یابد. در متواترات نیز، وقتی تعداد فراوانی وجود کشوری مانند چین را خبر دادند، نتیجه گرفته می‌شود که چون اتفاق بر کذب توسط مخبرین فراوان عادتاً ممتنع است، وقتی تعداد زیادی که اجتماعشان بر کذب محال است، از وجود کشوری به نام چین خبر دادند پس چنین کشوری وجود دارد؛ و این یقین با زیاد

^۱ محفوظ.

شدن مخبرین، استحکام بیشتری می‌یابد، هر چند این احتمال نیز وجود دارد که خبردهنده‌ای به‌خاطر مصلحت یا دلیل دیگری دروغ گفته باشد!^۱

۳. مقایسه حدسیات، تجربیات و متواترات با اولیات، مشاهدات و فطریات

هر انسانی که با علوم مختلف سروکار داشته و قضایای آنها را مورد دقت و مطالعه قرار می‌دهد با قضایای حدسی زیادی روبرو می‌شود که هیچ‌شکی در اصل قضیه و تصدیق ندارد. خصوصیت مهم حدسیات در مقایسه با برخی قضایای یقینی دیگر این است که در حدسیات بقیه افراد با این فرد حدس‌زننده مشترک نیستند، و نیز نمی‌توان این قضایا را با تلقین به افراد آموخت که: شما هم مثل من حدس بزنید و چنین قطعی پیدا کنید؛ مگر اینکه راهی را که شخص حدس‌زننده رفته، دیگری هم طی کند و همان شرایط علمی و روحی را داشته باشد، (یعنی صفای نفس، درجه علمی، تیزهوشی، سرعت انتقال) تا بتواند به آن حدس قطعی برسد. حال اگر کسی این امر حدسی را انکار کند، شخص حدس‌زننده راهی به سوی اثبات آن امر ندارد. همین خصوصیت در متواترات و تجربیات هم هست. یعنی تا خود شخص، تجربه و آزمایش نکند هرگز یقین پیدا نمی‌کند که مثلاً هر آتشی سوزنده است یا اینکه تا برای خود شخص خبری در حد تواتر اثبات نشود، هرگز یقین پیدا نخواهد کرد. به همین علت افراد در این امور متفاوت هستند. به عبارت ساده‌تر همگانی نیست، یعنی ممکن است برای برخی حدس یقینی حاصل شود و برای دیگران خیر. اما اولیات همگانی است؛ یعنی هر انسانی به درستی موضوع و محمول و نسبت بین آن دو را تصور کند چنین تصدیق جزمی پیدا می‌کند چه بخواهد یا نخواهد. مشاهدات نیز برای هر انسانی که واجد حس مربوطه باشد، جزمی و یقین‌آور است، و فطریات هم برای هر فردی که دارای فطرت و عقل فطری باشد و درست‌مطلب را تجزیه و تحلیل کند یقین‌آور است. این مطلب همگانی است و اختصاصی نیست.^۲

تحقیق

تفاوت حدس عموم مردم با حدس منطقی چیست؟

درس ششم: فطریات

۱. قسم ششم از یقینیات بدیهی فطریات هستند که در کتب منطق به عنوان «قضایا قیاساتهما معهما» نیز آورده شده‌اند.
۲. فطریات قضایا و تصدیقاتی هستند که قیاس‌های آنها همراه خودشان است و از آنها جدا نمی‌شود؛ به این معنی که عقل در مواجهه با قضایای فطری به مجرد تصور طرفین و ملاحظه نسبت، قطع به حکم پیدا نمی‌کند (آن‌چنان که در

^۱. صدر، محمد باقر؛ دروس فی علم الأصول؛ محفوظ: «أنّ اليقين بالقضية التجريبية و المتواترة يقين موضوعی استقرائی، و أنّ الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبّ واحد، فإخبار كلّ مخبرٍ قرينة احتمالية، و من المحتمل بطلانها؛ لإمكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب... و ليس ذلك إلا لأنّ اليقين في المتواترات و التجربيات ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية و تجمّع قيمها الاحتمالية المتعدّدة في مصبّ واحد، و ليس مشتقاً من قضية عقلية أولية كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق».

^۲. محفوظ.

اولیات بود، بلکه علاوه بر این تصورات، نیازمند واسطه در اثبات و تصدیق است و استدلال لازم دارد؛ اما این استدلال، استدلالی است که همیشه در ذهن حاضر و آماده است.

۳. انس انسان با همه قضایای فطری یکسان نیست؛ بلکه انس او به برخی از قضایا به خاطر سادگی آنها و یا تکرارشان بسیار راحت‌تر از قضایای دیگر است؛ مثلاً نصف بودن عدد ۲۰ برای ۴۰ و نیز ۲۷ برای ۵۴ هر دو فطری است، اما تصور و محاسبه این نصف بودن، در دو عدد اولی بسیار راحت‌تر است.

نکات

۱. تبیین جایگاه فطریات

قضایای یقینی بر سه دسته‌اند:

الف) محتاج به دلیل داخلی و خارجی نیستند و اصلاً نمی‌توان دلیلی برای آنها اقامه کرد؛ مانند اولیات.
ب) محتاج دلیل هستند، اما دلیل آنها در خارج نبوده و ملازم با آنهاست؛ یعنی حد وسط آنها در ذهن حاضر بوده و نیاز به چینش استدلال نیست؛ مانند فطریات.

ج) محتاج به دلیل هستند و این دلیل خارج از آنهاست، اما حد وسط از ذهن غایب است و نیاز به طلب و فکر دارد؛ مانند محسوسات و تجربیات و...^۱

با توجه به آنچه بیان شد، تنها قضیه‌ای که محتاج به هیچ‌گونه دلیلی نیست و از اولیات محسوب می‌شود قضیه «محال بودن اجتماع نقیضین» است و قضایایی چون «بطلان دور» و نیز «الکل اعظم من الجزء» نیز از فطریات هستند. حکیم متأله، ملاصدرای شیرازی نیز بعد از شمارش برخی قضایا به عنوان اولیات، می‌فرماید که تنها قضیه اولی همان «استحاله اجتماع نقیضین» و بقیه فطریات هستند:

«اولیات بسیارند و از جمله این چند اصل است:

۱. اصل عدم تناقض: نقیضان در وجود و عدم جمع نمی‌شوند؛

۲. اصل هوهوی: ثبوت هر شیء و اجزاء آن برای خودش ضروری و سلب آنها محال است؛

۳. اصل سبب کافی: هر حادثی محدثی می‌خواهد و ترجیح یا ترجیح بدون مرجح ممکن نیست؛

۴. اصل کل و جزء: هر کلی از جزء خود بزرگ‌تر است؛

۵. اصل مساوات: هر یک از دو متساوی با مساوی آن نیز مساوی است؛

۶. اصل انقسام مزدوجات: هر زوجی به دو متساوی قابل تقسیم است.

اصل عدم تناقض بالذات ضروری و مسلم است و واسطه ندارد و سایر اصول دارای واسطه هستند و واسطه در همه اصول دیگر امتناع اجتماع نقیضین است و بازگشت همه اصول به همان یک اصل است؛ مثلاً ثبوت هر چیزی برای خود ضروری است؛ زیرا ممکن نیست برای خود ثابت باشد و نباشد و هر حادثی بالضروره محدث می‌خواهد؛ زیرا ممکن نیست ضروری و لا ضروری باشد. هر کلی بالضروره از جزء بزرگ‌تر است؛ زیرا ممکن نیست شامل بر جزء باشد و نباشد. سایر قضایای ضروری به همین قرار هستند»^۲.

۱. ر.ک: حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ محفوظ.

۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ منطق نوین؛ محفوظ.

درس هفته: مزنونات

۱. کلمهٔ مزنونات جمع «مزنونة» و از ریشهٔ ظن مشتق شده است.
۲. ظن همانند کلمه یقین دارای دو معنی است: ظن به معنای اعم و ظن به معنای اخص.
۳. ظن به معنای اعم یعنی اعتقاد مطلق نسبت به یک امر غایب بر اساس حدس و تخمین، نه بر اساس مشاهده و یا دلیل یا برهان.
۴. ظن به معنای اخص عبارت است از «ترجیح یکی از طرفین قضیه همراه با احتمال طرف نقیض».
۵. مراد از ظن در منطق، ظن به معنای اخص است.

نکات

اقسام ظن

این کلمه همانند کلمه یقین دارای دو معنی است: ظن به معنای اعم و ظن به معنای اخص.

ظن به معنای اعم

ظن در لغت به معنای مطلق اعتقاد نسبت به یک امر غایب، بر اساس حدس و تخمین است، بی‌آنکه مشاهده شده باشد و یا دلیل و برهانی بر آن اقامه شده باشد.

قید «حدس و تخمین» در اینجا ضروری است؛ زیرا

اگر آن امر را دیده باشد، جزء مشاهدات، و از بدیهیات یقینی محسوب می‌شود،

و اگر دارای دلیل شرعی باشد (مانند ظاهر آیات و روایات و یا امور نقلی) شرعا مورد قبول است،

و اگر بر برهانی از امور عقلی استوار شده باشد به حکم عقل ملزم به قبول خواهد بود.

کلمهٔ ظن بر حسب لغت عرب و تتبع موارد استعمال آن در زبان عرب به همین معنای وسیع استعمال شده است. ظن به این معنا سه قسم دارد:

الف) اعتقاد جازمی که مطابق واقع است ولی مستند به دلیل نیست تا قطعی و برهانی باشد؛ بلکه این اعتقاد مستند به تقلید از غیر است. مانند بسیاری از مسلمانان که روی تقلید از آباء و اجداد، بسیاری از حقایق اسلام را پذیرفته و بدان باور و اعتقاد جازم دارند. ولی چون این اعتقاد ریشه‌دار و مبرهن نیست لذا با سخنان شک برانگیز شبهه‌افکنان زایل می‌شود، پس باید در اصول دین، اعتقاد جازم همراه با برهان و دلیل باشد تا در برابر گردباد حوادث و شبهات مانند کوه استوار و مستحکم باشد.

ب) اعتقاد جازمی که مطابق با واقع نبوده و در حقیقت جهل مرکب باشد یعنی شخص نداند که نداند. در اینجا نیز کلمهٔ ظن، زعم و اعتقاد به کار می‌رود. مانند اعتقادات فاسد و باطلی که مشرکین و بت‌پرستان عالم در طول تاریخ داشته و دارند که بر اساس تقلید کورکورانه از آباء و اجداد خود برای بت‌ها ارزش قائل بوده و آنها را می‌پرستیدند و در برابر آنها قربانی می‌کردند و از آنها طلب حاجت می‌نمودند. غافل از این که بت‌های سنگی و چوبی و بی‌جان، ساختهٔ دست خود آنها بوده و به خاک افتادن و سجده در برابر این موجودات باعث خواری آنهاست.

ج) اعتقاد غیر جازم یعنی اعتقادی که سبب ترجیح یکی از دو طرف قضیه برطرف دیگر می‌شود، اما با احتمال طرف دیگر - هر چند احتمال وهمی و بسیار کم - همراه است، مثلاً جانب ثبوت قیام را برای زید ترجیح می‌دهد ولی احتمال ضعیفی هم می‌دهد که زید قائم نباشد یا جانب سلب قیام از زید را ترجیح می‌دهد ولی احتمال طرف مقابل هم منتفی نیست.

ظن به معنای اخص

آن ظنی که در اصطلاح منطقیین و اصولیین به کار برده می‌شود، قسم سوم از ظن به معنای اعم است. یعنی اعتقاد غیر جازم و ترجیح یکی از دو طرف همراه با احتمال طرف مقابل. ظن در مقابل یقین به معنای اعم نیز همین ظن است. منظور از یقین، مطلق اعتقاد جازم است و منظور از ظن، اعتقاد غیر جازم است.

کاربرد مضمونات

کاربرد مضمونات در قیاس خطابی و در باب خطابه است (همان‌طور که کاربرد یقینات در باب برهان بود). هدف از خطابه، وعظ، پند و اندرز است که آن را با یک قضیه ظنی^۱ نیز می‌توان انجام داد. مثلاً با یک خبر واحد ثقه یا با ظاهر یک آیه و حتی با یک خبر ضعیف هم می‌توان افراد را موعظه کرده و از عذاب الهی ترسانید و به نعمت‌های الهی بشارت داد.

درس هشتم: مشهورات

۱. قسم سوم از اقسام هشت‌گانه بدیهیات (مبادی حجت) قضایای مشهوره هستند که نام دیگر آنها ذایعات است و آنها قضایا و تصدیقاتی هستند که در میان مردم شهرت و شیوع داشته و خاص و عام بدان حکم می‌کنند.
۲. برخی مشهورات شهرت جهانی دارند، و برخی از آنها بین بیشتر مردم جهان و برخی نیز تنها بین گروه خاصی شهرت دارند.
۳. مشهورات بر دو گونه هستند: مشهورات به معنای اعم و مشهورات به معنای اخص.
۴. در مشهورات به معنای اعم، آنچه باعث شهرت قضیه شده است، دارا بودن شهرت و مقبولیت عمومی و تطابق آرا عقلاً بر آن است، چه واقعییتی برای قضیه باشد و یا نباشد.
۵. مشهورات به معنای اعم، شامل یقینات نیز می‌شود.
۶. مشهورات به معنای اخص یا مشهورات صرفه، قضایایی هستند که تمام واقعیت آنها را تطابق آرای عقلاً تشکیل می‌دهد؛ به این معنا که اگر کسی نبود که آنها را درک کند و بین عقلای جهان مقبولیت در مورد آنها اتفاق نمی‌افتاد، هرگز تحقیقی نداشتند. پس پشتوانه^۲ تحقق آنها فقط همین تطابق آراء عقلاست.
۷. شباهت یقینات و مشهورات آن است که هر دو یقین آورند.
۸. تفاوت بین یقینات و مشهورات عبارت است از اینکه یقینات بدون تطابق آرای عقلاً نیز تحقق دارند، اما مشهورات بدون آن وجود و تحقیقی ندارند.
۹. قضیه مشهور در برابر قضیه کاذب نیست، بلکه مشهور در مقابل شنیع است.^۱

^۱ نظر علامه حلی نیز آن است که: و لیس کل مشهور صادق، فان المشهور لا یقابل الکاذب حتی یجب أن یکون صادقاً، بل یقابل الشنیع، كما انّ الصادق یقابل الکاذب؛ و انما یقابل المشهور الشنیع لانّ المشهور لا ینکر و الشنیع ینکر، و هما متقابلان.

نکات

۱. تشخیص مشهورات از اولیات

گاهی شهرت مشهورات به طوری قوت دارد که با اولیات مشتبه می‌شود. برای رفع اشتباه و تشخیص «اولی» از «مشهوری» لازم است این سه مطلب مورد بررسی قرار گیرد:

۱. انسان به مقتضای فطرت اولیه و طبیعت ساذجه نسبت به اولیات حاکم و جازم است، لیکن نسبت به مشهورات ابن‌گونه نیست.

۲. احتمال کذب در مشهورات راه دارد و مشهورات زیادی هستند که دروغ بوده و یا ریشه و اساسی ندارند، لیکن دروغ در یقینیات راه ندارد.

۳. مشهورات با توجه به عادات، آداب، فنون، صناعات و محیط و... متفاوت می‌باشند؛ به این معنا که ممکن است قضیه‌ای در مملکتی مشهور باشد و در مملکت دیگر غیرمشهور باشد. اما یقینیات در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها غیر قابل تردید هستند.^۱

درس نهم: مشهورات (واجبات القبول و تأدیبات صلاحیه)

۱. مشهورات براساس محدودهٔ فراگیری شهرت، بر دو قسم هستند. مشهورات مطلقه و مشهورات محدوده. مشهورات مطلقه، مانند «بزرگ‌تر بودن کل از جزء» که همگان آن را قبول دارند، و مشهورات محدوده، مانند «استحاله دور» که تنها بین گروه خاصی مشهور هستند.

۲. مشهورات را می‌توان به شش قسم دیگر هم تقسیم نمود. بر اساس اختلاف در اسباب و عوامل شهرت در قضایای مشهوره این قضایا عبارتند از: واجبات القبول، تأدیبات صلاحیه، خلقیات، انفعالیات، عادیات و استقراییات.

۳. واجبات القبول قضایایی هستند که عقل بر اساس حکم وجدان و بداهتی که در این‌گونه قضایا وجود دارد، طبق آنها حکم کرده و عقلای جهان نیز نسبت به آنها اذعان داشته و تصدیقشان می‌کنند.

۴. منشأ حکم عقل و تصدیق عقلا در مورد این دسته از مشهورات، حقانیت جلی و روشن آنهاست. به عبارت دیگر، این قضایا هم مطابق حق و واقع هستند و نیز حقانیت آنها دارای وضوح بوده و برای همگان قابل درک است.

اولیات - مانند کل از جزء بزرگ‌تر است - فطریات - مانند دو نصف چهار است - و مشاهدات - مانند آتش گرم است - از مشهوراتی هستند که قبول آنها واجب است.

نکته مهم: این قسم از مشهورات، همان مشهورات به معنای اعم هستند که در درس گذشته معنا شد. با توجه به آنچه گفته شد، وجه تسمیهٔ مشهورات به معنای اعم یا مشهورات عامه نیز مشخص می‌شود. دلیل این نام‌گذاری به اعم و عام بودن آن است که عموم انسان‌ها به آنها معترف بوده و تصدیقشان می‌کنند و این قسم، هم از مشهورات بوده و هم از یقینیات به حساب می‌آیند.

۵. قسم دوم از اقسام شش‌گانهٔ مشهورات قضایای محموده هستند که آرای محموده یا تأدیبات صلاحیه نیز خوانده می‌شوند. این قضایا در بین خاص و عام مشهور بوده و همهٔ عقلای جهان بر طبق آنها حکم می‌کنند.

^۱ مجتهد خراسانی، میرزا محمود؛ رهبر خرد؛ محفوظ.

به‌طور مثال، همگان قبول دارند که عدل و داد حسن است و باید در جامعه رعایت شود تا مصلحت عمومی حاصل شود؛ به این معنا که اگر افراد یک جامعه خواهان ادامه حیات اجتماعشان بوده و دوست داشته باشند که با هم‌دیگر زندگی مسالمت آمیزی بکنند، باید عدل را رعایت کنند.

هم‌چنان که انسان‌ها عدل را می‌ستایند و قبول دارند که نظام زندگی انسانی با عدل پابرجا می‌ماند، همه انسان‌ها ظلم و ستم را قبیح شمرده و شخص ظالم را سرزنش می‌کنند؛ زیرا ظلم منشأ فساد در جامعه بوده و باعث بهم خوردن شیرازه زندگی بشر و تباهی آبادانی سرزمین‌ها و زوال نسل بشری است.

پس وقتی گفته می‌شود که «عدل حسن است»، مراد آن است که عقلاً، انجام‌دهنده خوبی و کار حسن را مدح و ستایش می‌کنند. و وقتی گفته شود که «ظلم قبیح است»، منظور آن است که عقلاً، انجام دهنده کار ظالمانه و زشت را سرزنش می‌کنند.

۶. سبب حکم عقلا در مورد آرای محموده، وجود یک مصلحت یا مفسده همگانی برای آنهاست.

۷. عقل بر اساس نوع مدرکات و معلوماتش بر دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی.

۸. عقل نظری، عقلی است که مدرک آن معلومات دانستی و نظری است نه معلومات بایستی.

۹. عقل عملی، عقلی است که مدرک آن معلومات بایستی و انجام دادنی هستند و نه معلومات دانستی.

۱۰. عقلی که به تأدییات صلاحیه حکم می‌کند، عقل عملی است.

نکات

۱. تبیین محل نزاع بحث حسن و قبح عقلی

اشاعره، در آغاز بحث، محل نزاع را تحریر کرده، چنین گفته‌اند: حسن و قبح، سه محور دارد؛ دو موردش مقبول همه، و از محل نزاع بیرون است، ولی یک مورد آن مورد اختلاف است. محورهای یاد شده عبارت است از:

یکم. حسن به معنای ملایم با انسان؛ چنان‌که منظره خوب برای باصره، زیبا، حسن و ملایم است، یا غذاهای خوب برای دستگاه گوارش حسن، و برای ذایقه، زیبا و ملایم است. بنابراین، آنچه که برای قوه‌ای از قوای ظاهری یا باطنی ملایم باشد، حسن است و هرآنچه که برای آن ناملایم باشد، قبیح است. این معنا از حسن و قبح مقبول همگان است، ولی از محل بحث بیرون است.

دوم. حسن و قبح به معنای کمال و نقص؛ چنان‌که علم حسن است یعنی کمال است و جهل، قبیح یعنی نقص است یا قدرت حسن است و عجز، قبیح است. این معنا از حسن و قبح نیز مقبول همگان است و از حریم بحث بیرون است.

سوم. حسن و قبحی که محل بحث است، این است: آیا عقل می‌تواند درباره افعال انسان فتوا داده، بگوید: فلان کار خوب است و فلان فعل بد؟ در این‌جا سخن از اشیا و اشخاص نیست، بلکه سخن از افعال و عناوین آنها است.^۱ اشاعره می‌گویند: این قسم از حسن و قبح را عقل نمی‌فهمد و فقط به دست شارع است. اگر شارع مقدس به چیزی امر کرد، کشف می‌کنیم که آن «مأمور به»، حسن است و اگر از چیزی نهی کرد، می‌فهمیم آن شیء «منهی عنه»، قبیح است.

^۱ در اینجا لازم است دقت شود که معنای سوم حسن و قبح، مربوط به مدح و ذم افراد نیست. حسن فعلی است که سزاوار است انجام شود و قبیح فعلی است که سزاوار نیست انجام شود. هر چند این فعل حسن یا قبیح به ناچار ملازم با مدح یا ذم فاعلش نیز می‌باشد. اما مرحوم مظفر گفته‌اند معنای حسن عدل، ممدوح بودن فاعل آن نزد عقلا و معنای قبح ظلم، مذموم بودن فاعل آن نزد عقلا می‌باشد که این مطلب مرحوم مظفر با توجه به تفاوت مقوله «حسن و قبح» با «مدح و ذم» درست نیست. (حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق؛ ج ۴، ص ۱۲۰)

این گروه، عقل را زیر مجموعه سنت قرار دادند؛ زیرا عقل در این صورت، کاشف از امر و نهی شارع است، نه مبتکر و نوآور.

بنابراین، چون با انکار حسن و قبح، راهی برای توجیه احکام و اخلاق و حقوق نیست، اشاعره به کلی منکر حسن و قبح نشدند، بلکه آن‌ها می‌گویند: عقل، حسن و قبح به معنای کمال و نقص و ملایم و منافر را درک می‌کند و هم‌چنین مدح فاعل کار حسن (مانند عدل) و قدح فاعل کار قبیح (مانند ظلم) را درک می‌نماید؛ اما آنان به این مرحله راه پیدا نمی‌کنند که بگویند: چیزی را که عقل به حسن یا قبح او فتوا داد، نقل هم آن را بپذیرد و ثواب و عقاب را بر آن مترتب بدانند؛ به‌گونه‌ای که انجام آن کار، بهشت یا جهنم را به دنبال داشته باشد.^۱

۲. اصطلاحات عقل نظری و عقل عملی

در تعریف عقل نظری و عقل عملی، دو نظر وجود دارد.

در تعریف اول، عقل نظری شامل مدرکات نظری (هست و نیست‌ها) و عقل عملی شامل مدرکات عملی (باید و نبایدها) است.

اما در تعریف دوم، عقل نظری مربوط به حوزه اندیشه و اعم از مدرکات نظری و عملی است، و عقل عملی مربوط به حوزه عمل می‌باشد.

مشهور قایل به تعریف اول هستند و کتاب المنطق نیز براساس آن سخن می‌گوید. اما به نظر می‌رسد اصطلاح دوم فنی‌تر و دقیق‌تر باشد. آیت الله جوادی آملی که این اصطلاح را رجحان داده، آن را این‌گونه توضیح می‌دهند: عقل بر دو قسم است؛ عقل نظری و عملی. عقل نظری، هست و نیست‌ها و باید و نبایدها را درک می‌کند. به بیان دیگر، عقل نظری، هم مسایل حکمت نظری را درک می‌کند و هم مسایل حکمت عملی را. توضیح آن که ادراکات انسان به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱. ادراکاتی که متعلق آن، حقایق و هست و نیست‌ها است؛ نظیر الهیات، ریاضیات، طبیعیات، منطقیات و مانند آن؛ که این‌گونه از علوم را حکمت نظری می‌نامند.

۲. ادراکاتی که متعلق آن، باید و نبایدهاست؛ نظیر فقه، حقوق، اخلاق و مانند آن؛ که این‌گونه از علوم را حکمت عملی می‌نامند. عقل نظری، هم هست و نیست‌ها را درک می‌کند و هم باید و نبایدها را؛ زیرا کار عقل نظری، درک است. عقل عملی، کارش درک نیست، بلکه او قوه محرکه است که کارش عزم و اراده و تصمیم، محبت، اخلاص، ایمان و مانند آن است. به دیگر سخن، بخش عمل به عقل عملی وابسته است. عقل عملی در سخن امام صادق (علیه السلام) این‌گونه تعریف شده است: «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»؛ عقل، آن است که با آن، عبادت خدا و کسب بهشت شود.

^۱ دین شناسی؛ ص ۱۴۲.

کار عقل نظری درک است؛ زیرا عقل، هم در بُعد نظر و هم در بُعد عمل، مجرد است و هر موجود مجرد، کارش نیز مجرد است و کار مجرد، عین درک و شهود است؛ گرچه در انتزاع مفهومی، علم و فهم از بخش ادراک نشأت می‌گیرد، نه از بخش عمل.^۱

درس دهم: مشهورات (خلقیات)

۱. قسم سوم مشهورات - بنابر تقسیم بر اساس اسباب شهرت - خلیات است.
۲. خلیات قضایی هستند که به خاطر وجود خلق انسانی در همه افراد بشر، مورد مدح همگان یا مذمت آنان قرار می‌گیرند.
۳. مراد از حکم و تطابق آرا عقلا بر تصدیق خلیات آن است که همه انسان‌ها به خاطر داشتن خلق انسانی، اموری مانند دفاع از وطن و شجاعت را تحسین می‌کنند و کارهای مخالف اینها - مثل ترس و بخل - را زشت و ناپسند می‌شمارند.
۴. مشهور، خلق انسانی را ملکه‌ای دانسته‌اند که انجام فضایل را برای فرد آسان می‌کند که مصنف چنین تعریفی را قبول نمی‌کنند.
۵. مصنف خلق انسانی را همان حس قلبی و خدادادی می‌داند که خوبی‌ها و بدی‌ها را درک می‌کند و در علم اخلاق با اصطلاحاتی هم‌چون ضمیر قلب، عقل عملی، عقل مستقیم، حس سلیم و... از آن اسم برده می‌شود.

نکات

درس یازدهم: مشهورات (انفعالیات، عادات و استقرائیات)

۱. چهارمین قسم از قضایای مشهور، انفعالیات هستند. انفعالیات قضایای مبتنی بر احساسات و عواطف نفسانی بشر - نظیر: مهربانی، دلسوزی، حیا، تنفر و غیرت - می‌باشند؛ مانند: رسیدگی به یتیمان و مستمندان خوب است.
۲. قسم پنجم از مشهورات، عادیات هستند. عادیاتی قضایی است که توده مردم به خاطر عادت که در بین آنها استقرار یافته است، آن را می‌پذیرند؛ مانند: پوشیدن لباس سیاه در مراسم سوگواری و عزا.
۳. عادات و رسوم انواع مختلفی دارند؛ عاداتی که بین مردم یک شهر، یک منطقه یا بیرون یک آیین عادت شده‌اند، و عاداتی که در بین همه انسان‌ها عادت هستند.
۴. با توجه به اختلاف عادات، ممکن است عادت در جایی مشهور باشد، اما در جای دیگر از مشهورات نباشد.
۵. استقرائیات، ششمین قسم از مشهورات می‌باشند؛ یعنی قضایایی که در اثر تتبع تام یا ناقص مورد شهرت قرار گرفته‌اند. مانند: اعتقاد به نحوست عدد سیزده.

نکات

۱. واقعیت و استقرائیات

در بین بسیاری از جوامع بشری، مردم با استناد به یک یا چند مثال در رخدادهای روزمره، به یک قضیه کلی حکم کرده و این قضیه کم‌کم بین آنها به شهرت رسیده است. مثل نحوست عدد سیزده بین برخی اروپایی‌ها، نحوست روز سیزده

^۱. دین شناسی؛ ص ۱۳۳.

نوروز در بین ایرانیان و یا نحوست قارقار کلاغ یا صدای جغد در بین اعراب. اروپایی‌ها از عدد ۱۳ متنفرند و به آن فال بد می‌زنند و اگر پلاک منزلی باشد خود عدد سیزده را نمی‌آورند بلکه ۱+۱۲ را می‌آورند؛ فقط به خاطر اینکه برای یک یا چند نفر پیش‌آمدی رخ داده و در هنگام دارا بودن این عدد خاص (حال سیزده ماشین داشته یا منزل یا گوسفند و ...) دچار مصیبت و نگون‌بختی گردیده است. در میان ما ایرانیان هم سیزده‌بدر در نوروز مشهور است در حالی که اعداد تقصیری ندارند.

مردم جاهلیت نیز به وجود پیامبران فال بد می‌زدند و بنا بر نقل قرآن کریم، در برخورد با پیامبران می‌گفتند:

«قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَ لَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ^۱»

قرآن در جواب می‌فرماید: «طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ ...^۲».

آری؛ هنگامی که سطح فرهنگ یک جامعه پایین باشد و مردم با حقایق سروکار نداشته باشند به دامان خرافات پناهنده می‌شوند. در روایات اسلامی برای فال بد زدن کفاره مشخص شده است.

امام صادق (ع) فرمودند: کفاره فال بد زدن، توکل کردن به خداوند است. «كَفَّارَةُ الطَّيْرِ التَّوَكُّلُ»^۳ ۴

درس دوازدهم: وهمیات

۱. وهمیات، چهارمین قسم از قضایای تصدیقی بدیهی است که در زمره قضایای هشت‌گانه مبادی حجت مطرح می‌شود.
۲. مدرکات قوه وهم بر دو قسم است؛ وهمیات غیر صرفه و وهمیات صرفه (محض).
۳. وهمیات غیر صرفه، در مواردی است که احکام وهم در مورد محسوسات باشد، که در این صورت مورد تأیید عقل نیز می‌باشد.
۴. وهمیات صرفه در مواردی است که حکم وهم درباره غیر محسوسات باشد. این احکام قطعا کاذب است؛ چرا که وهم اصرار دارد غیر محسوسات را هم مانند محسوسات تصور کند.
۵. مراد از قضایای وهمیه در مبادی حجت، وهمیات صرفه و محض است.
۶. کاربرد قضایای وهمیات در قیاس‌هایی است که برای مغالطه استفاده می‌شوند.

نکات

۱. جایگاه وهمیات در نفس

یکی از کارهای نفس انسان، درک امور و اشیاء پیرامونی می‌باشد. او برای درک هر چیزی از قوه خاصی کمک می‌گیرد. این قوا و مدرکاتشان عبارتند از:

۱. حواس ظاهری که محسوسات - یعنی دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها و ... - را درک می‌کنند؛
۲. قوه خیال که صورت محسوسات را حفظ و نگهداری می‌کند؛

^۱ « آنان گفتند: «ما شما را به فال بد گرفته‌ایم (و وجود شما را شوم می‌دانیم)، و اگر (از این سخنان) دست برندارید شما را سنگسار خواهیم کرد و شکنجه

در دناکی از ما به شما خواهد رسید!». (یس، آیه ۱۸)

^۲ «گفتند: شومی با خود شماست ...». (یس، آیه ۱۹)

^۳ کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۱۵، ص ۴۶۳.

^۴ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، ص ۲۵۷. (با تصرف و تلخیص)

۳. قوه وهم که معانی جزئی و مجرد - مانند دشمنی دشمنان و یا محبت والدین - را درک می کند؛

۴. قوه عقل که امور کلی در بخش نظری و عملی را درک می کند.^۱

فعلا بحث در وهمیات - یعنی قضایائی که با قوه واهمه ادراک می شود - می باشد.

قضایای وهمیه صرفه، در حقیقت یک سلسله قضایای کاذبه‌ای هستند که اگرچه از دیدگاه عقلی بارها برخلاف آنها برهان اقامه شده و خلاف آنها ثابت شده و عقل به خلاف آنها ایمان دارد، ولی وهم آدمی همچنان حاکم به آن قضایا است و در این حکم و قضاوت مصرانه ایستادگی کرده و به هیچ وجه حاضر نیست حکم عقل را بپذیرد. قوه وهم آنچه را که ضد و مقابل حکم باشد با سرسختی تمام رد می کند و با پوشاندن لباس حس بر غیر محسوسات، با حالت قطع نسبت به آنها حکم می کند. به همین دلیل وهمیات نیز جزو تصدیقات و معتقدات نیز قلمداد می شوند، برخلاف مخیلات که مورد اعتقاد و تصدیق نمی باشند.

چند مثال

الف) اکثر مردم از تاریکی وحشت دارند. یعنی اگر در اتاق تاریکی تنها باشند، یا شب هنگام بخواهند از کنار قبرستان یا ساختمان‌های مخروبه قدیمی یا دره‌ای هولناک عبور کنند، قلبشان به سختی به تپش می افتد و بی اختیار شروع به لرزیدن می کنند؛ درحالی که تاریکی چیزی جز نبود نور نیست و نمی تواند به خودی خود موجب ضرر یا هلاکتی برای انسان شود. اما به خاطر انس فرد با توهمات کودکانه، وهم او بر عقل غالب شده و باعث ترس او می شود.

ب) همه افراد بر اساس حکم عقل می دانند که مرده موجود بی حرکتی بیش نیست که نمی تواند به دیگران آسیب وارد کند. و به فرض که این موجود مرده زنده شود، فردی مانند دیگر زندگان می شود که دلیلی بر ترس از او وجود ندارد. پس اگر بی جان است که نفع و ضرر ندارد، و اگر جاندار شود مانند دیگران خواهد بود. ولی باز کسی حاضر نیست که شب در کنار مرده‌ای تنها باشد. این به خاطر تأثیر قوی قوه وهم بر عقل است.

ج) هنگامی که دوره روزها و ماه‌های سال برای کودک یا نوجوانی توصیف می شود شاید او آنها را به صورت شکل محسوسی از اشکال هندسی در ذهن خویش مجسم کند؛ مثلاً به صورت دایره یا یک شکل ضلع دار متساوی الاضلاع مثل مربع یا غیر متساوی الاضلاع مثل مستطیل یا شش ضلعی و یا سه ضلعی مثل مثلث؛ در حای که کلماتی از قبیل سال، ماه و گردش ایام از امور مادی و محسوس نبوده و شکل خاصی ندارند. ولی حتی در دوران بزرگسالی وهم تسلیم عقل نشده و باز هم همان توهمات دوران طفولیت در نفس او نقش می بندد.

۲. وهمیات در منطق ملاصدرا

وهمیات قضایای کلیه‌ای هستند که حاکم آنها قوه وهمیه است و به واسطه دخالت این قوه در صدور این احکام کاذب می باشند. علت کذب این قضایا آن است که قوه واهمه تابع حس، و مدرک اموری است که به محسوسات تعلق دارد. به این جهت احکام واهمه در موضوعات جزئی مثل احکام هندسی صادق است، و احکام ریاضی و همیات صادق می باشند.

لکن هرگاه این قوه در امور کلی دخالت نماید و احکام کلی صادر کند کاذب خواهد بود؛ زیرا همان نظری را که نسبت به جزئیات دارد به کلیات نیز همان نظر را داشته و کلیات را به منزله محسوس تصور می کند، و حکم محسوس را در معقول جاری می سازد. به این جهت در بیشتر موضوعات مقدمات قیاس را قبول می کند و چون به نتیجه می رسد از قبول آن سر

^۱ ر.ک: دروس فی علم المنطق؛ ص ۱۳-۱۴.

باز می‌زند. مثلاً این مقدمات را می‌پذیرد که وجود حادث مسبوق به محدث است و سلسله حادثات به‌وجود غیرحادث می‌رسد، و چون به نتیجه می‌رسد با خود می‌اندیشد که موجود اول را چه کسی به‌وجود آورده است.

و همچنین قبول می‌کند که هر موجودی در مکان باشد جسم است، و هر جسمی مرکب است، و هر مرکبی حادث است، پس موجود اول که بلا اول است در مکان نیست؛ زیرا حادث نیست، و نیز موجود اول مکان ندارد؛ زیرا وجودش پیش از وجود هر زمان و مکانی است و حال آنکه مکین و مکان در وجود توأم‌اند، و بعد از قبول این مقدمات می‌اندیشد که اگر موجود اول حقیقت دارد پس او در کجا است؛ و باز قبول می‌کند که مردگان حرکت ندارند و کاری از آنان ساخته نیست و به کسی ضرری نمی‌رسانند و با این همه از مرده می‌هراسد، و از این‌گونه احکام وهمی بسیار است که اگر علما و شرایع الهی با آنها مبارزه نمی‌کردند این قضایا جزء مشهورات می‌بود، و به این جهت عقل و وهم همیشه در مبارزه‌اند و آنانی که از عقل کمتر بهره دارند و وهم در وجودشان بر عقل غالب است به این قضایا تن می‌دهند.^۱

۳. تبیین تأثیر وهم در مغالطه

مغالطه بینشی یا منطقی در حوزه اندیشه انسان روی می‌دهد: شیطان برای فریب عالم و متفکر، وهم و خیال او را به جای عقلش و موهوم و متخیل وی را در رتبه معقول او می‌نشانند و حرف مدعیان دروغین نبوت را به جای سخن انبیا ثبت می‌کند. در نتیجه چنین شخصی با گرفتار آمدن در مغالطه خویشتن را مستقل می‌پندارد و به رأی خود عمل می‌کند؛ یا به دام مغالطه‌های گوناگون فکری دیگران می‌افتد. فهم نادرست بر اثر دخالت شیطان و ایادی او در جان آدمی است، زیرا مغالطه با دخالت وهم و خیال پدید می‌آید و این دو ابزار نیرومند شیطان است.

همه امور حسّی، خیالی و وهمی که جملگی متشابهات علمی است، باید به فتاوی‌ای عقل عرضه شود که محکّمات علمی است. قوای حسّی را نمی‌توان منشأ اشتباهات و مغالطات بُعد بینش دانست، بلکه دخالت قوای خیالی یا نشستن وهم به جای عقل، سبب اشتباه و مغالطه می‌شود؛ مثلاً کوچک دیدن ستاره‌ها از دور و حکم به کوچک بودن آنها بر اثر خطای حس (باصره) نیست، بلکه ناشی از وهم و خیال است...

«واهمه» واردات حس را می‌گیرد؛ ولی نمی‌گذارد به کرسی عقل برسد تا عقل طبق آن فتوا بدهد و راه اشتباه را ببندد؛ و چون واهمه صلاحیت افتاء ندارد، فتوایی اشتباه می‌دهد؛ اما اگر متفکر دورانیش به ریاضی و فیزیک و قوانین آنها آگاه باشد، وهم اجازه دخالت در فتوا نمی‌دهد و زمام حکم را به دست عقل می‌سپارد و عقل چنین فتوا می‌دهد: ستاره در جای خود، چندین بار بزرگ‌تر از اندازه‌ای است که از دور دیده می‌شود.

خلاصه، اگر وهم و خیال در امور عقلی دخالت کنند، متشابهات خود را به جای محکّمات عرضه می‌کنند و انسان را در وادی اندیشه به مغالطه دچار می‌کنند.^۲

درس سیزدهم: مسلمات

۱. پنجمین قسم از مبادی حجت، مسلمات است؛ یعنی قضایایی که طرفین مباحثه، آنها را بدون لحاظ اینکه در واقع صادق هستند یا نه، به عنوان قضیه‌ای صادق مورد قبول و پذیرش قرار داده و بحث خود را مبتنی بر آن پیش می‌برند.

^۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ منطق نوین؛ ص ۶۰۸.

^۲. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر انسان به انسان؛ ص ۳۵۰.

۲. قضایای مورد تسلیم، می‌توانند مقابل خارجی داشته باشند - یعنی در واقع صادق باشند - یا اینکه نسبت به واقع کاذب باشند و یا اساساً صدق و کذبشان مشکوک باشد.
۳. هدف از کاربرد مسلمات، شکست دشمن لجوج یا هدایت و ارشاد فرد جاهل، با استفاده از قضایایی است که مورد پذیرش آنها هستند.
۴. مسلمات بر دو قسم هستند. مسلمات عامه و مسلمات خاصه.
۵. مسلمات عامه، قضایایی هستند که تسلیم و پذیرش نسبت به آنها، منحصر به طرفین بحث نبوده و عمومیت دارد. البته این عمومیت و فراگیر بودن، گاهی در بین همه انسان‌هاست، و گاهی تنها در بین پیروان آیین یا مسلک و یا در علم خاصی مورد قبول و تسلیم است.
۶. قضایایی که در علم خاصی مورد تسلیم قرار می‌گیرند، دو دسته اند؛ اصول موضوعه و مصادرات.
۷. اصول موضوعه، قضایایی هستند که متعلم از معلم شنیده و از باب حسن ظن به معلم آنها را می‌پذیرد. این اصول موضوعه همان مبادی تصدیقی یک علم هستند که به عنوان یک اصل مسلم تلقی شده و مباحث آن علم بر آنها مبتنی می‌شود.
۸. مصادرات، قضایایی هستند که پذیرش آنها از سوی متعلم، همراه با شک و مطالبه دلیل است.
۹. مسلمات خاصه، قضایایی هستند که تنها فرد مخاصم آنها را قبول دارد و بعد از اینکه از او در مورد قبول آنها اعتراف گرفته شد، با استفاده از آنها، بر علیه او احتجاج می‌شود.
۱۰. کاربرد مسلمات در مجادله است.
۱۱. قسم ششم از اقسام هشت‌گانه تصدیقات بدیهی، قضایای مقبوله یا مقبولات هستند. آنها قضایایی هستند که انسان از روی تقلید و تبعیت - بدون پرسش از علت آن - به آنها تصدیق پیدا کرده است. زیرا آنها را از کسانی اقتباس نموده که مورد وثوق و اطمینان وی می‌باشند.
۱۲. مقبولات می‌توانند دارای منشأهای زیادی باشند. مانند وجود امر آسمانی، فزونی عقل و حکمت در خبردهنده، مهارت فرد خبردهنده، اشعار و ضرب المثل‌ها، فتاوی فقهی و ...
۱۳. نسبت بین مقبولات با یقینیات و مظنونات، عموم و خصوص من وجه است.
۱۴. یک قضیه می‌تواند با توجه به افراد مختلف، عناوین گوناگونی داشته باشد؛ مثلاً برای کسی از یقینیات باشد، برای دیگری مسلمات و برای فردی دیگر از مقبولات محسوب شود.
۱۵. کاربرد مقبولات در صنعت خطابه است.

نکات

۱. جایگاه «اصل موضوعه» و «مصادرات» در مبادی تصدیقیه

برای مبادی تصدیقیه سه تقسیم وجود دارد.

تقسیم اول: مبادی تصدیقیه به دو قسم تقسیم شد:

۱ - عامه

۲ - خاصه.

تقسیم دوم: مبادی تصدیقیه به ۵ قسم تقسیم شد:

۱ - علمی

۲ - ظنی

۳ - وهمی

۴ - تسلمی

۵ - تخیلی.

تقسیم سوم: مبادی تصدیقیه به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱ - بینات یا علوم متعارفه

۲ - مصادرات

۳ - اصول موضوعه

قضایایی که بر مخاطب القا می‌شود یکی از دو حالت را دارد:

حالت اول: یا قضیه ای بدیهی است که احتیاج به اثبات ندارد همانطور که متکلم به آن قضیه عالم هست مخاطب هم به آن قضیه عالم است وقتی متکلم آن قضیه را به مخاطب القا می کند دلیل نمی‌خواهد. این قضایا را «علم متعارف» می‌گویند و اگر جمع بسته شود «علوم متعارفه» می‌گویند.

حالت دوم: یا قضیه ای نظری است که احتیاج به دلیل دارند ممکن است متکلم دلیل آن را دیده باشد و این قضیه را با دلیل پذیرفته باشد اما مخاطب هنوز آن دلیل را ندیده وقتی این قضیه بر مخاطب القاء شود و دلیلی آورده نشود این حالت نسبت به مخاطب دو صورت پیدا می‌کند:

صورت اول: مخاطب، انکار می‌کند، هر چند انکارش را ظاهر نکند اما در دلش آن آرامشی که باید وجود داشته باشد وجود نمی‌گیرد. در این صورت به این قضیه، «مصادره» گفته می‌شود.

صورت دوم: مخاطب در درونش آرامش پیدا می‌کند و می‌گوید گوینده یا نویسنده، کسی است که مخاطب به آن اعتماد دارد و می‌داند که گوینده در جای خودش دلیل این قضیه را بیان خواهد کرد به این جهت اعتماد بر گوینده می‌کند و این قضیه را از او می‌پذیرد. در این صورت به این قضیه، «اصل موضوعی» گفته می‌شود.^۱

درس چهاردهم: مشبهات و مخیلات

۱. قسم هفتم از اصناف هشت‌گانه تصدیقات بدیهی، مشبهات هستند. آنها قضایایی کاذب و دروغ‌اند که به خاطر مشابهت به یقینات و یا مشهورات، مورد اعتقاد و تصدیق قرار می‌گیرند.

۲. کاربرد مشبهات در قیاس‌های مغالطه‌ای است.

۳. مشابهت قضایای کاذب با صادق از دو جهت ممکن است: مشابهت لفظی و مشابهت معنوی.

۴. مشابهت لفظی به معنای استفاده از تشابه لفظی در استدلال مغالطه‌ای است؛ مانند استفاده از مشترک لفظی.

^۱ حشمت‌پور، محمدحسین؛ شرح درس منظومه؛ متن تقریر شده در تاریخ ۹۳/۱۱/۲۸، تارنمای صدای بهار یا مدرسه فقاقت، <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/heshmatpour/manzooome/>، ۹۳/۱۱۲۸/۹۳، سلیمانی امیری، عسکری؛ منطق

۵. مشابهت معنوی به معنای استفاده از تشابه معنوی در استدلال مغالطه‌ای است؛ مانند استفاده از علت ناقصه به جای علت تامه.
۶. قسم هشتم و آخرین قسم از اصناف هشت‌گانه تصدیقات بدیهی، مخیلات هستند. شأن چنین قضایایی تصدیق آور بودن نیست و تنها برای تأثیرگذاری بر نفس و جان آدمی هستند.
۷. مخیلات در صناعت شعر استفاده می‌شوند.
۸. انواع تأثیراتی که مخیلات می‌توانند بر نفس آدمی بگذارند عبارتند از: انبساط یا انقباض جان آدمی، کوچک شمردن و یا بزرگ‌نمایی امور مختلف، دمیدن روح شجاعت و دلآوری و یا ترساندن فرد و ...
۹. در قضایای مخیله، چه بسا اگر گوینده مقصودش را بدون رنگ و لعاب و ساده بیان کند، هیچ اثری بر گفته‌اش مترتب نباشد. اما او با قرار دادن مضمون کلام در پرده‌های زیبایی وزن و قافیه‌های شعری، یا به کارگرفتن نثرهای مسجع و نیز آمیختن صوت و موسیقی دلربا، مخاطب را به گونه‌ای تحت تأثیر قرار می‌دهد که حتی با آگاهی از کذب قضیه‌ای، تحت تأثیر قرار گرفته و از خود واکنشی بروز می‌دهد.

درس پازدهم: تعریف صناعات خمس و تقسیمات آن

۱. هر حجت و استدلالی متشکل از ماده و صورت است که با توجه به مواد تشکیل دهنده، نوع نتایج، و نیز غرض از تألیف آن استدلال، به پنج قسم تقسیم می‌شود: برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر.
۲. به هر کدام از اقسام پنج‌گانه، صناعت گفته می‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود: صناعت برهان، صناعت جدل و ...
۳. تقسیم حجت به صناعات خمس براساس حصر عقلی است.
۴. اگر در استدلالی، رسیدن به تصدیق جازم مورد هدف و غرض استدلال کننده نباشد، آن استدلال شعری نامیده می‌شود.
۵. اگر در استدلالی، هدف تصدیق غیر جازم باشد، خطابه نامیده می‌شود.
۶. اگر در استدلالی، هدف تصدیق جازم باشد، اما حق بودن در آن معتبر نباشد، جدل نامیده می‌شود.
۷. استدلال‌هایی که تألیف می‌شوند تا افاده تصدیق جازم کنند و حق بودن در آنها معتبر است، اگر در واقع نیز حق باشند، برهان؛ و در غیر این صورت مغالطه نام دارند.
۸. از آنجا که صناعت، ملکه‌ای نفسانی است که باید از روی آگاهی انجام شود، وقتی به کسی می‌توان چنین نسبتی داد که او مثلاً صناعت برهان استفاده کرده است، که وی با آگاهی از برهان، انواع و خصوصیات آن، چنین صنعتی را به کار گیرد. اما اگر این کاربرد تصادفی و اتفاقی باشد، به او نمی‌گویند صناعت برهان را استعمال کرده است.
۹. صناعات‌ها را از جهت دیگری می‌توان به صناعت علمی و عملی تقسیم کرد. صناعت علمی، صنعتی است مربوط به فکر و اندیشه؛ مانند صناعت منطقی. و صناعت عملی، صنعتی است مربوط به کارهایی که با اعضاء و جوارح صورت می‌گیرد؛ مانند نجاری و کشاورزی.

درس شانزدهم: کاربرد صناعات خمس

۱. کاربرد صناعت برهان و صناعت مغالطه عمومی و فراگیر نیست؛ بلکه بیشتر در علوم نظری و شناخت حقایق هستی است.

۲. فایده فراگیری صناعت برهان، بالذات و فایده فراگیری صناعت مغالطه، بالعرض است.
۳. کاربرد صناعت‌های جدل، خطابه و شعر، عمومی است و در بیشتر مصالح دنیوی و اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد.
۴. کاربرد و فایده جدل بیشتر در مناظرات بین اندیشمندان مکاتب دینی و سیاسی است.
۵. بیشترین کاربرد خطابه و شعر برای رهبران سیاسی، فرماندهان نظامی و اصلاح‌طلبان اجتماعی است که قصد دارند با تحریک احساسات مخاطبان خود، آنها را به سوی اهداف مورد نظر خود سوق دهند.
۶. برخی مؤلفان کتب منطقی مانند ابن سینا و حکیم سبزواری، به خاطر اینکه اهتمامشان به منطق، از جهت مقدمه بودن آن برای فلسفه بوده است، فن جدل، خطابه و شعر را در نوشته‌هایشان مورد بحث قرار نداده‌اند.
۷. از بین صناعات خمس، سه صناعت برهان، جدل و خطابه از بقیه مهم‌تر است و در قرآن کریم نیز استفاده از آنها در دعوت الهی مورد تأکید قرار گرفته است.

نکات

۱. اهمیت فراگیری صناعات خمس و بحث از مواد قضایا

مطالب کتاب قیاس که مباحث صوری منطق است، هرچند از مباحث مهم منطق است، لیکن مهم‌ترین مسایل منطقی نیست.

متأسفانه به علت اینکه این قسمت از منطق بیشتر در حوزه‌ها و خارج از حوزه‌ها رواج پیدا کرده است، برخی منطق را تنها در همین محدوده می‌شناسند، در حالی که مباحث منطقی محدود به آن نبوده و شامل مباحث مهم‌تر از آن نیز هست. آن قسمت از مباحث که در بردارنده اهم مباحث منطقی است بحث از مواد قیاس است. در بحث از مواد، سخن از قضایای تشکیل‌دهنده قیاس به لحاظ ترتیب اجزای درونی آنها نیست، بلکه به لحاظ ارتباطی است که بین نفس انسان و صورت ذهنی قضیه موجود است.^۱

۲. تنظیر مغالطات در کلام شهید مطهری

دانستن فن مغالطه نظیر شناختن آفات و میکروبهای مضره و سمومات است که از آن جهت لازم است تا انسان از آنها احتراز جوید، و یا اگر کسی خواست او را فریب داده و مسموم کند فریب نخورد، و یا اگر کسی مسموم شده باشد بتواند او را معالجه کند. دانستن و شناختن انواع مغالطه‌ها برای این است که انسان شخصاً احتراز جوید، و آگاهی یابد تا دیگران او را از راه [مغالطه] نفرینند، و یا گرفتاران مغالطه را نجات دهد.^۲

۳. نظر علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۲۵ سوره نحل

و اما معنی "حکمت" - بطوری که در مفردات آمده به معنای اصابه حق و رسیدن به آن به وسیله علم و عقل است، و اما "موعظه" بطوری که از خلیل حکایت شده به این معنا تفسیر شده که کارهای نیک طوری یادآوری شود که قلب شنونده از شنیدن آن بیان، رقت پیدا کند، و در نتیجه تسلیم گردد، و اما "جدال" بطوری که در مفردات آمده عبارت از سخن گفتن از طریق نزاع و غلبه جویی است.

۱. جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت‌شناسی در قرآن؛ محفوظ.

۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری. ج ۵، ص ۱۲۰.

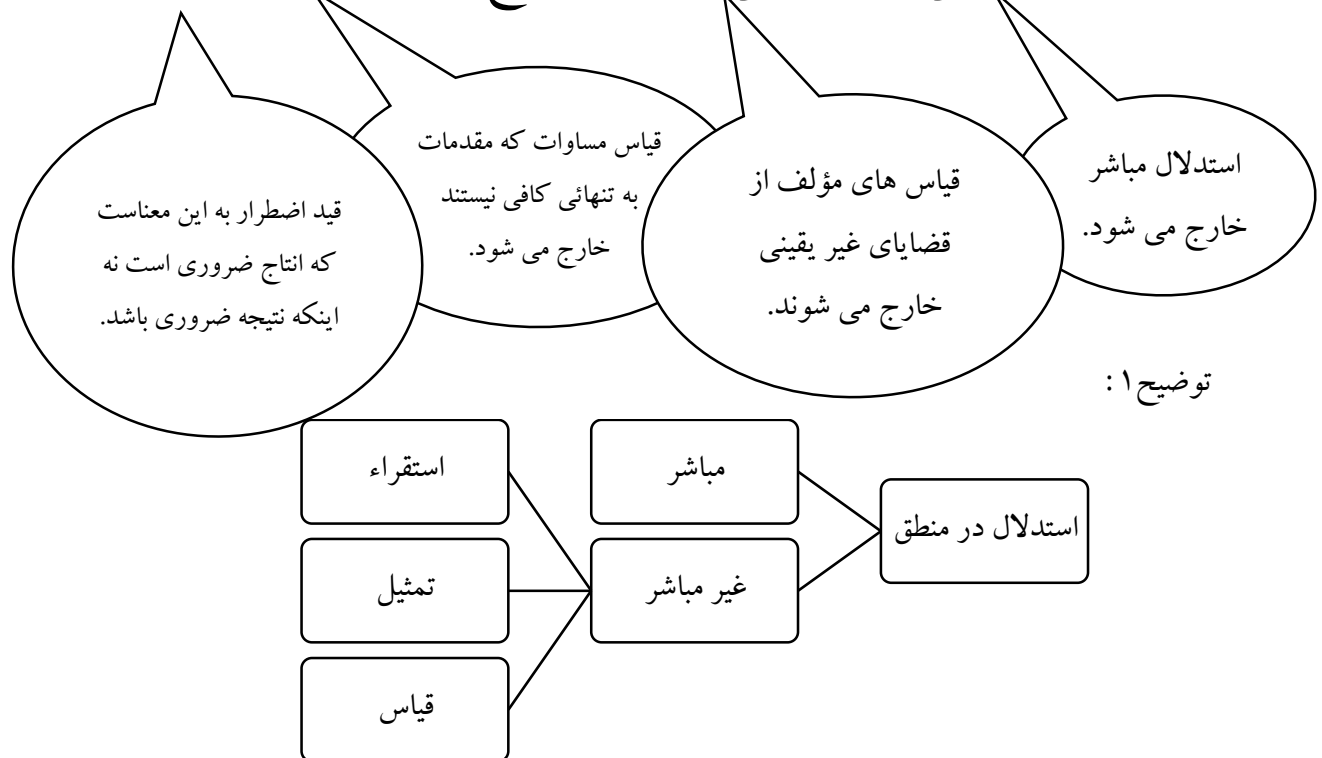
دقت در این معانی به دست می‌دهد که مراد از حکمت (و خدا داناتر است) حجتی است که حق را نتیجه دهد آنهم طوری نتیجه دهد که هیچ شک و وهن و ایهامی در آن نماند، و موعظه عبارت از بیانی است که نفس شنونده را نرم، و قلبش را به دقت در آورد، و آن بیانی خواهد بود که آنچه مایه صلاح حال شنونده است از مطالب عبرت‌آور که آثار پسندیده و ثنای جمیل دیگر آن را در پی دارد دارا باشد.

و جدال عبارت است از: دلیلی که صرفاً برای منصرف نمودن خصم از آنچه که بر سر آن نزاع می‌کند بکار برود، بدون اینکه خاصیت روشنگری حق را داشته باشد، بلکه عبارت است اینکه آنچه را که خصم خودش به تنهایی و یا او و همه مردم قبول دارند بگیریم و با همان ادعایش را رد کنیم.

بنا بر این، این سه طریقی که خدای تعالی برای دعوت بیان کرده با همان سه طریق منطقی، یعنی برهان و خطابه و جدل منطبق می‌شود.^۱

درس هفدهم: تعریف برهان

تعریف برهان: قیاس مؤلف من یقینات ینتج یقینا بالذات اضطراراً.



توضیح ۱:

نکته: با تعریف برهان به قیاس، استدلال مباشر و نیز استقراء و تمثیل خارج شدند.

توضیح ۲: با قید «بالذات»، استدلال هائی مانند قیاس مساوات که نیاز به ضمیمه مقدمه خارجی نیز داشتند خارج می‌شوند.

^۱ طباطبایی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان؛ محفوظ.

قیاس مساوات:

یکی از قیاس های مرکب است که صدق و کذب آن مبتنی بر صدق و کذب مقدمه خارجی است. مثلا:
الف مساوی با ب است.
ب مساوی با ج است.
الف مساوی ج است.

توضیح ۳:

قید «اضطرار» در تعریف برهان به این معناست که در برهان، نتیجه دهی ضروری است. هر چند نتیجه ضروری نباشد. کلمه ضرورت می تواند معانی مختلف داشته باشد. گاه در مقابل نظری و اکتسابی، گاه در برابر دیگر موجهات قضیه است و در اینجا به این معناست که وقتی مقدمات را پذیرفتیم، قبول نتیجه نیز واجب خواهد بود. تخلف معلول از علتش ممکن نیست.^۱

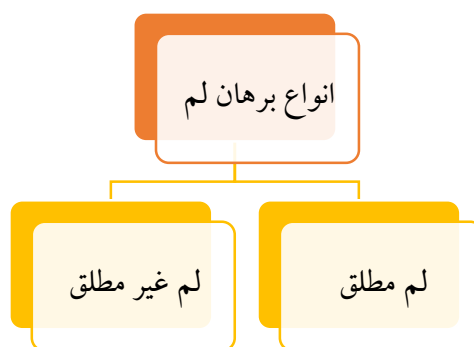
درس هجدهم: انواع برهان / برهان لم

انواع برهان :

۱. برهان لم.

۲. برهان ان.

برهان لم : در این برهان حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر می باشد.



^۱ شرح منطق خراسانی ج ۲ ص ۲۸۳/منطق پیشرفته/منطق ۲ منتظری و شرح برهان شفاء ۴۸۴ و ۴۹۶/اشارات ج ۱ ص ۲۸۷. (عبارت اشارات: أما القیاسات البرهانية فهي القضايا الواجب قبولها و هي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في أنفسها ضرورية أو ممكنة فإن كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في أنفسها فإن كانت ضرورية في أنفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الأمرين جميعا، و إن كانت ممكنة في أنفسها كانت نتائجها ممكنة في أنفسها ضرورية القبول)

برهان لمی مطلق :

حد وسط هم علت ثبوت اکبر برای اصغر و هم علت خود اکبر است.

این فلز گرم شده است.

هر گرم شده ای منبسط است.

این فلز منبسط است.

گرم شدن، هم علت ثبوت اکبر برای اصغر و هم علت خود اکبر است.

برهان لمی غیر مطلق :

حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است و

(۱) اکبر علت حد وسط است، یعنی حد وسط معلول اکبر است.

(۲) حد وسط معلول اصغر است.

(۳) حد وسط نه معلول اصغر و نه اکبر و نه علت ذات اکبر است.

لمی غیر مطلق: شماره ۱ :

این چوب، آتش به سمت آن در حرکت است.

هر چوبی که آتش به سمت آن حرکت کند، آتش می گیرد.

این چوب آتش می گیرد.

حرکت آتش به سمت چوب، علت آتش گرفتن چوب است. (در حالی که طبیعت آتش - اکبر - علت حرکت آتش - اوسط - است).

لمی غیر مطلق: شماره ۲:

زوایای مثلث، مساوی با دو قائمه است.

هر چه زوایای آن مساوی با دو قائمه باشد، نصف زوایای مربع است.

زوایای مثلث، نصف زوایای مربع است.

مساوی با دو قائمه بودن، معلول زوایای مثلث بودن است.

لمی غیر مطلق: شماره ۳:

این پرنده کلاغ است.

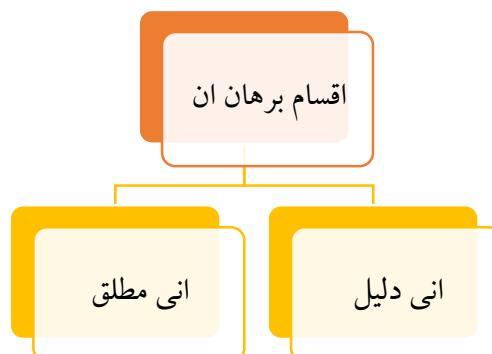
کلاغ سیاه است.

این پرنده سیاه است.

کلاغ بودن علت ثبوت سیاهی برای این پرنده است، اما خود نه معلول اکبر و اصغر است و نه علت ذات اکبر.

درس نوزدهم: برهان ان^۳

در این برهان، حد وسط علت اثبات اکبر برای اصغر است.



برهان انی دلیل :

در این نوع از برهان ان، ذهن از وجود معلول به وجود علت منتقل می شود. در چنین برهانی، اگر چه حد وسط علت اثبات اکبر برای اصغر است، اما خودش معلول ثبوت اکبر برای اصغر می باشد.

این فلز منبسط شده است.

هر منبسط شده ای، حرارت دیده است.

این فلز، حرارت دیده است.

در شرح مطالع آمده است:

و الأوسط فی برهان إن إذا كان معلولاً لوجود الأكبر فی الأصغر سمی دلیلاً و هو أعرف و أشهر من بقیه أقسامه، لأن أكثره، يقع علی هذا الوجه (۱).

سخن فارابی (رحمه الله) در این زمینه این است:

و البراهین الّتی تعطی الوجود فقط تسمی الدلائل. و یخصّ هذا الإسم أكثر ذلك بما عرف منها المتقدّم بالمتأخّر، و یسمی المتأخّر الذی یؤخذ حدّاً أوسط فی هذا البرهان الدلیل (۲).

۱. نگاه کنید به: شرح المطالع، ص ۳۴۴. و نیز دره التاح، ص ۱۵۶.

۲. المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۲۸۹.

نکته مهم :

«دلیل» در صورتی مفید نتیجه یقینی است که معلول دارای علت انحصاری باشد. ولی چنان چه علت های متعددی برای آن باشد، نمی توان از وجود معلول وجود علت معینی را کشف کرد.

برهان انی مطلق :

برهانی است که نه حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است و نه معلول اکبر است. بلکه بین اکبر و حد وسط تلازم وجود دارد. این تلازم به صورت های مختلفی محقق می شود:

انی مطلق صورت الف: وسط و اکبر هر دو معلول علت واحدی باشند.

از این خانه دود بر می آید.

هر جا دود بر آید، گرما وجود دارد.

پس در این خانه، گرما وجود دارد.

انی مطلق صورت ب: حد وسط و حد اکبر با هم متضایف باشند.

حسین فرزند علی است.

هر کس فرزند علی باشد، علی پدر اوست.

پس علی پدر حسین است.

انی مطلق صورت ج: ثبوت اکبر برای اصغر دارای علت نیست، بلکه ذات اصغر در نفس الامر مقتضی حمل اکبر بر آن است.

لله انتقال از لازم بین به لازم غیر بین

اگر ثبوت محمولی برای موضوعی سبب داشته باشد، مادام که به وجود سبب علم پیدا نکنیم، علم ضروری و یقینی به ثبوت آن محمول برای موضوع به صورت کلی و دائمی نخواهیم داشت. حال سؤال این است که اگر ثبوت محمول برای موضوع، سبب نداشته باشد، مسئله چگونه است؟ روشن است که در اینجا برهان لمی و از راه علت میسر نیست. اما آیا راه هرگونه علم اکتسابی مسدود است؟

لله پاسخ:

پاسخ این است که خیر، بلکه اگر موضوعی داشته باشیم که دو تا محمول داشته باشد و هر دو محمول از عوارض ذاتیه آن موضوع باشند، می توان از یکی از آن دو به دیگری منتقل شد، البته در صورتی که یکی از آنها برای موضوع بین الثبوت

باشد. مثلاً (الف) دو تا عرض ذاتی دارد به نام (ب) و (ج) و فرض این است که ثبوت (ب) برای (الف) بین است و ثبوت (ج) برای (ب) نیز بدیهی است.

در اینجا می‌توانیم بگوییم (الف)، (ب) است و (ب)، (ج) است و نتیجه بگیریم که (الف)، (ج) است. چنین برهانی را برهان «انّ مطلق» گویند و آن را مفید یقین می‌دانند، گرچه یقین حاصل از آن، یقین از راه سبب نیست.

باید توجه کرد که منظور از ذاتی در این مباحث، ذاتی باب برهان است، نه ذاتی باب ایساغوجی. و نیز باید دانست که عرض لازم همواره برای معروض خود بین الثبوت نیست، و لذا اعراض لازم را به دو دسته بین و غیر بین تقسیم می‌کنند. پس برای تشکیل برهان انّ مطلق، چند شرط لازم است:

حدّ اوسط و اکبر هر دو از عوارض ذاتیه اصغر باشند و ثبوتشان برای اصغر، دارای علت نباشد، یعنی واسطه در ثبوت نداشته باشند و خود اصغر اقتضای ثبوت هر دو را دارا باشد.

ثبوت حدّ اوسط برای حدّ اصغر بین باشد.

ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اوسط بین باشد.

ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر، غیر بین باشد.

و اما بین بودن يك عرض، برای دیگری ممکن است از راه استقراء، تجربه و یا راههای دیگر ثابت شده باشد، آنچه که ما در این برهان به دنبال آن هستیم، ثبوت اکبر برای اصغر است و نه ثبوت اوسط برای اصغر و یا اکبر برای اوسط؛ چراکه این دو ثبوت، مفروض و مسلّم است.^۱

توضیح صورت سوم در کتاب منطق پیشرفته:

ثبوت اکبر برای اصغر دارای علت نیست، بلکه ذات اصغر در نفس الامر مقتضی حمل اکبر بر آن است. این اقتضا بین نیست. در حالی که دو مورد بین دیگر در اینجا وجود دارد که حد وسط واسطه حمل اکبر بر اصغر می‌شود. ذات اصغر مقتضی حمل حد وسط بر آن است و بین است و نیز حمل اکبر بر حد وسط نیز بین است. در این صورت حد وسط نه علت برای ثبوت اکبر برای اصغر است که برهان لمی باشد و نه معلول آن است که انی دلیل باشد و نه در دو صورت «دو معلول علت سوم» یا مضاعف. پس صورتی دیگر از برهان انی است.

مثال برای صورت ج برهان ان مطلق :

مانند ملازمات عامه در مباحث فلسفه.

خدا وجود محض است.

وجود محض دومی بردار نیست (واحد است).

پس خدا دومی بردار نمی‌باشد. (واحد است).

تمرین :

در برهان امکان و وجوب، سیر از علت به معلول است و یا معلول به علت؟
در برهین خداشناسی نیز وقتی می‌گوییم: «عالم ممکن است و هر ممکنی محتاج به واجب است.» باید دقت کنیم که حدّ اکبر «محتاج به واجب» است نه خود «واجب»، و حدّ وسط یعنی «امکان» علت احتیاج به واجب محسوب می‌شود و نه معلول آن.

^۱ شرح برهان شفا استاد مصباح ص ۲۳۹.

پس در برهان وجوب و امکان نیز سیر از علت به معلول است نه برعکس، و لذا این برهان و نظایر آن مفید یقین دائمی و ضروری و کلی هستند.^۱

درس بیستم: شرائط مقدمات برهان

۱. یقینی باشد : توضیحش قبلاً گذشت.

۲. مقدمات اقدم بالطبع از نتایج باشند :

مقدمات باید در خارج و نفس الامر مقدم بر نتایج باشند. زیرا مقدمات علت و نتایج معلول آنها هستند، پس چون علت بر معلول در خارج مقدم است، مقدمات نیز باید مقدم بر نتایج باشند.

نکته: این شرط مختص به برهان لم است.

آنچه در برهان ان به عنوان علت در اثبات قرار می گیرد، در خارج معلول است، پس در خارج مؤخر است و تقدم بالطبع ندارد. (بساطت فلز علت حمل حرارت بر آن است، در حالی که در خارج معلول است نه علت، پس شرط تقدم طبعی علت بر معلول تنها در برهان لم است).

توضیح خواجه نصیر در مورد «أقدم بالطبع» : چه اقدم بطبع آن بود- که رفعش مستلزم رفع غیري بود بی انعکاس- و اعرف بطبع آن بود که- آنچه مقتضی وجود و بقاء طبایع موجودات عالم است- بر ترتیبی و نظامی که هست- قصد تحصیل و ایجاد وی بالذات کرده باشند- نه آنچه بالعرض در طریق تحصیل غیري افتد- و اقدم و اعرف بنزدیک ما آنچه سابق بود- در ادراک عقلی یا حسی بالذات- پس چون اعتبار اجناس و انواع کنند- بحسب طبع اجناس اقدم بود- چه رفعش مقتضی رفع انواع بود- و انواع اعرف بود.....

منبع: أساس الاقتباس، ص: ۳۷۹

۳. مقدمات نزد عقل اقدم از نتایج باشند.

در عالم ذهن و عقل، مقدمات نسبت به نتایج مانند علت به معلول است.

چون قرار است نتیجه با استدلال بر مقدمات تولید شود، پس مقدمات نزد ذهن مقدم بر نتیجه هستند.

۴. مقدمات اعرف از نتایج باشند.

مقدمات باید از نتیجه شناخته تر باشند، زیرا اگر اعرف نباشند، نمی توانند باعث معلوم شدن مطلوب مجهول باشند.

۵. مقدمات مناسب با نتایج باشند.

منظور از مناسب بودن مقدمات با نتایج، این است که مقدمات باید ذاتیه اولیه باشند.



^۱ شرح برهان شفاء، ص ۲۴۹.

منظور از ذاتیه بودن مقدمات چیست؟

ذاتی باب برهان، اعم از ذاتی در باب کلیات خمس است. در آنجا ذاتی تنها جنس و فصل بود. اما در اینجا عرضی هم که ذاتی شیء باشد ذاتی محسوب می شود. مانند: ضحک برای انسان.

نکته: «ذاتی» در کتب منطقی دارای اصطلاحات گوناگونی است که در اینجا ذاتی در مقابل عرض غریب منظور است.

اصطلاحات ذاتی:

ذاتی باب ایساغوجی

ذاتی باب حمل و عروض (عرض ذاتی و عرض غریب)

ذاتی باب حمل و عروض (محمول بالصمیمه و بالضمیمه)

ذاتی باب حمل (حمل اولی ذاتی و حمل شائع صناعی)

ذاتی در باب علل و اسباب که در برابر «اتفاقی» به کار می رود.^۱

توضیح یک عبارت:

در بسیاری از کتاب منطقی، در تعریف ذاتی می نویسند:

«ما یؤخذ فی حد الموضوع أو یؤخذ الموضوع فی حده».

یعنی: آنچه در تعریف موضوع آورده شود (مانند حیوان در تعریف انسان) و یا آنچه که موضوع در تعریف آن چیز در نظر گرفته شود (مانند عدد در تعریف زوج) ذاتی است.

«العدد زوج»: در تعریف زوج که محمول است، باید موضوع (عدد) را در نظر گرفت. پس زوجیت ذاتی عدد است.

در تعریف زوج نمی توان عدد را نادیده گرفت. زیرا زوجیت تنها برای اعداد است.

یا در تعریف انحاء و مستقیم نمی توان به مفهوم خط توجه نکرد.

پس: زوجیت و انحاء ذاتی عدد و خط هستند.

منظور از اولیه بودن مقدمات چیست؟

«و نعی بالاولی ما یحمل لا بواسطة أمر أعم».

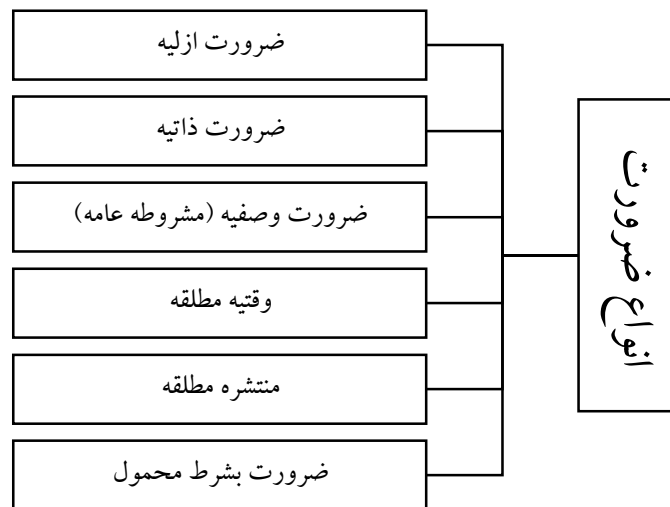
«اولی چیزی است که بر موضوع حمل شود، البته نه با واسطه امر اعم». (یعنی بدون واسطه و یا با واسطه مساوی حمل شود).

۶. مقدمات ضروری باشند.^۲

^۱ منبع: شرح منطق مظفر، ج ۲، ص ۳۲۵

^۲ این بخش دارای اسلایدهای تکمیلی است که از استاد درس دریافت شود.

ضروری بودن مقدمات در اینجا به معنایی است که ضرورت ذاتیه و ضرورت وصفیه را در بر بگیرد.



۷. مقدمات کلیه باشند.

کلی در برابر شخصی است. زیرا چنانچه فارابی تصریح می کند: قضایای جزئی در معرض زوال هستند و حکم آنها ثبات ندارد. پس قضایای شخصی نمی توانند مقدمه برهان قرار گیرند.

از نظر محقق طوسی شرط کلیت در صورتی است که مطلوب کلی باشد و گرنه می توان از جزئی نیز در مقدمات برهان استفاده کرد.

ابن سینا در کلیت مقدمات سه شرط را مطرح می کند: محمول بر هر فردی از موضوع و در همه زمان ها و به طور اولی (بی واسطه اعم و اخص) حمل شود.

نکته مهم:

شرط ششم و هفتم (ضرورت و کلیت) عمومیت نداشته و مخصوص مواردی است که نتایج و مطالب ضروریه و کلیه باشند.

فلهذا أخذنا الضرورية هنا بحسب المعنى الأعم و هذا الشرط مختص بالمطالب الضرورية لا لكل مطلب برهانی فإن من المطالب البرهانية قضايا ممكنة أكثرية تستعمل فی بيانها أمثالها و كذلك المطالب الجزئية قد تستعمل فی البرهان المقدمات الجزئية لإنتاجه (جوهر النضيد).

پایان/الحمد لله رب العالمین

منابع

برخی منابع مورد استفاده در تهیه این جزوه:

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ رساله نفس؛ ج ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ هـ ق.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ شرح الإشارات و التنبیها؛ ج ۳، ج ۱، قم: دارالبلاغه، ۱۳۸۲ هـ ش.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)؛ شرح خواجه نصیرالدین طوسی؛ ج ۳، ج ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵ هـ ش.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ شفاء (منطق)؛ ج ۳، قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ هـ ق.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر انسان به انسان؛ ج پنجم، قم: انتشارات اسراء، تابستان ۱۳۸۹ هـ ش.

۷. جوادی آملی، عبدالله؛ توحید در قرآن؛ ج ۵، قم، نشر اسراء، زمستان ۱۳۸۹ هـ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ عقل در هندسه معرفت دینی؛ ج ۵، قم، نشر اسراء، تابستان ۱۳۹۰ هـ ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت شناسی در قرآن؛ ج ۶، قم، نشر اسراء، زمستان ۱۳۸۷ هـ ق.
۱۰. حشمت‌پور، محمدحسین؛ شرح درس منظومه؛ (صوت و نوشتار درس)
۱۱. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف؛ الجوهر النضید؛ تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر؛ ج ۵، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۹۱ هـ ق.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف؛ القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية؛ ج ۱، اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ هـ ق.
۱۳. حیدری، سید کمال؛ شرح کتاب المنطق للعلامة المظفر؛ تقریر نجاج نوینی؛ ج ۵، چ ۲، قم: دار فراق للطباعة و النشر، ۱۴۳۲ هـ ق.
۱۴. خوانساری، محمد؛ منطق صوری؛ ج ۲، چ ۴، ۴۵، تهران: دیدار، ۱۳۹۱ هـ ق.
۱۵. رازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمة الاشراق؛ به اهتمام عبد الله نورانی و مهدی محقق؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ هـ ش.
۱۶. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومة؛ تعلیقه حسن حسن زاده آملی؛ ج ۴، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ هـ ش.
۱۷. سلیمانی امیری، عسگری؛ سرشت کلیت و ضرورت؛ ج ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷ هـ ق.
۱۸. سلیمانی امیری، عسگری؛ منطق پیشرفته؛ ج ۱، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۸۹ هـ ق.
۱۹. سلیمانی امیری، عسگری؛ منطق صدراپی (شرح التنقیح فی المنطق ملاحظه)؛ ج ۳، چ ۱، قم: انتشارات حکمت اسلامی، بهار ۱۳۹۳ هـ ق.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبایی)؛ ج ۹، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ منطق نوین مشتمل بر اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة؛ ترجمه و شرح عبد المحسن مشکوة الدینی؛ ج ۱، تهران: آگاه، ۱۳۶۲ هـ ش.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ ترجمه سید محمدباقر همدانی موسوی؛ ج ۲۰، چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۳۷۴ هـ ش.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۵، چ ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۴ هـ ش.
۲۴. طوسی، نصیر الدین؛ أساس الاقتباس؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۲۵. فارابی، ابونصر؛ المنطقیات للفارابی، ج ۳، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
۲۶. فرامرزی قراملکی، احد؛ منطق ۲؛ چ نهم، تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۸ هـ ش.
۲۷. فیاضی، غلامرضا؛ درآمدی بر معرفت شناسی؛ ج ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، بهار ۱۳۸۷ هـ ش.
۲۸. قطب‌الدین الرازی؛ شرح مطالع الانوار فی المنطق؛ قم: انتشارات کتبی نجفی.
۲۹. مجتهد خراسانی، میرزا محمود؛ رهبر خرد؛ قم: انتشارات عصمت، تابستان ۱۳۸۲ هـ ق.
۳۰. محمد علیزاده، محمد رضا؛ مقاله «ساختار منطق»، معارف عقلی؛ س ۱، ش ۱ (بهار ۱۳۸۵)، ص ۵۸-۳۹.
۳۱. محمدی خراسانی، علی؛ شرح منطق مظفر؛ ج ۲، چ ۷، قم: الامام الحسن بن علی (علیهما السلام)، ۱۳۸۹ هـ ش.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۲، چ ۳، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۸ هـ ق.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح برهان شفا؛ تحقیق و نگارش محسن غرویانی؛ ج ۲، چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، زمستان ۱۳۹۱ هـ ش.
۳۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ ج ۲۷، چ هفتم، تهران: انتشارات صدرا، بهمن ۱۳۷۹ هـ ش.
۳۵. مظفر، محمدرضا؛ دروس فی علم المنطق؛ تحقیق محمود منتظری مقدم؛ ج ۴، قم: انتشارات هاجر (وابسته به مرکز مدیریت حوزه علمیه خاوران)، بهار ۱۳۸۸ هـ ق.
۳۶. مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ پاورقی غلامرضا فیاضی و محسن غرویانی؛ ج ۲، چ ۲۲، قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۹۲ هـ ش.
۳۷. معلمی، حسن؛ معرفت شناسی؛ نگارش مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی؛ ج ۲، قم: انتشارات مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۰ هـ ش.
۳۸. منتظری مقدم، محمود؛ منطق ۲؛ ج ۱، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، بهار ۱۳۸۸ هـ ش.
۳۹. یزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین الحسین؛ الحاشیه علی تهذیب المنطق (تفتازانی)؛ قم: نشر اسلامی.