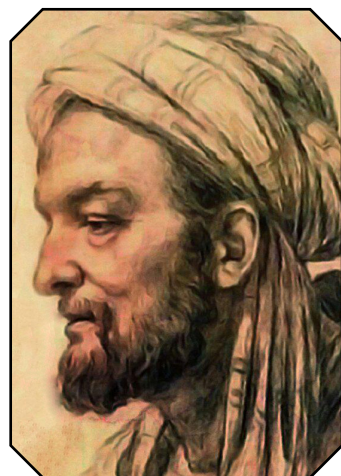


زور معرفت

فصلنامه علمی فرهنگی مدرسه علمیه انوارالصادق (ع)
پاییز ۹۷



F	F	T	T
F	T	T	T

$(p \Rightarrow q) \equiv \neg p \vee q$

درس بخوانید! این توصیه‌ی اول من است!

اگر میخواهید افکارتان، پیشنهادهایتان، خصوصیات برجسته‌ای که روحیه‌ی شما بحمدالله از آن برخوردار است، در جامعه تأثیر بگذارد، باید باسواد باشید، باید درس بخوانید، باید ملاً باشید. درس را جدی

بگیرید؛ نگویید حالا دنیا دارد براساس پیشرفتهای فنی و فناوری و مانند اینها اداره میشود، ما نشسته‌ایم داریم مثلاً فرض کنید حاشیه‌ی ملاً عبدالله میخوانیم یا فرض کنید منطق مظفر میخوانیم! نه، این منطق مظفر را باید بخوانید؛ این کتاب نحو را یا کتاب صرف را به‌عنوان مقدمه باید بخوانید؛ این کتاب فقه را و کتاب اصول را باید بخوانید تا بتوانید به‌عنوان یک روحانی - که حالا عرض خواهم کرد روحانی یعنی چه - اثرگذار باشید. باید درس خواند. ما در بین روحانیون کسانی را داشتیم که از لحاظ مبارزه چینی کم نداشتند، اما از لحاظ علمی، نصاب لازم را نداشتند؛ اینها نتوانستند تأثیر قابل توجهی در پیشرفت این مبارزه یا در ایجاد این حرکت عظیم بگذارند. آن کسی توانست که - مثل امام - در حد نصاب کامل بود. درس بخوانید! این توصیه‌ی اول من است؛ درس را جدی بگیرید.

۱۳۹۶/۰۶/۰۶

سر دبیر:

حجة الاسلام حسن منصوریان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين

با توفیقات و عنایت حضرت احدیت (جل و علا) طلاب و اساتید محترم مدرسه علمیه انوارالصادق

علیه السلام در راستای اعتلای کلمه توحید روز به روز گام‌هایی برداشته‌اند که امید است مورد

قبول ساحت امام عصر ارواحنا فداه قرار گرفته باشد. تهیه و تدوین فصلنامه علمی و فرهنگی

مدرسه بعنوان یکی از این توفیقات، در این شماره با صبغه ترویج فرهنگ علم و دانش و تشریح و تکامل و بازنگری علوم انسانی

خصوصاً علوم عقلی و تبلیغ آرمان‌های بنیادین انقلاب اسلام حول محور شخصیت امام راحل (ره)، ارائه شده است. امید می رود

طلاب علوم دینی در این سطوح با این گونه آثار، دغدغه‌های ورود به عرصه‌های یادشده را پیدا کرده و تحقیق و تأمل متناسب با

اهمیت موضوعات در طول دوران کسب علم داشته باشند، چراکه با الهام از فرمایشات مقام معظم رهبری پیرامون اسلامی نمودن

علوم و گذار از علوم به سبک سنتی و ورود به عرصه تدوین نظامات اجتماعی، حوزه‌ها در پی تحقق این رسالت به‌قدر وسع در بُعد

فرهنگ سازی و تشریح مفاهیم پایه و شاکله ابحاث، همت می‌گمارند. در پایان از زحمات مدوینین این اثر و سرورانی که به نحوی در

ارائه این شماره از فصلنامه قبول زحمت نمودند تقدیر و تشکر می‌نمایم و توفیقات روز افزون برای ایشان از درگاه الهی مسألت دارم.

حجة الاسلام والمسلمین حسن منصوریان



نور معرفت

فصلنامه علمی فرهنگی مدرسه علمیه انوارالصادق (علیه السلام) پاییز ۹۷

صاحب امتیاز: مدرسه علمیه انوارالصادق (علیه السلام)

مدیر مسئول: حجة الاسلام حسن منصوریان سر دبیر: حجة الاسلام حسن منصوریان مدیر داخلی: حجة الاسلام جواد منصوریان

هیئت تحریریه: آقایان: سجاد حقدادی، علیرضا چوپان، محمد ظفر، مهدی عرفانی، علی نوروزی.

آدرس اینترنتی: www.anvarossadegh.ir شماره تماس: ۰۵۱۳۸۵۳۰۳۸۷

فهرست

اهمیت استقلال حوزه‌های علمیه

۴

آفات و آسیب‌های زبان آموزی طلاب

۶

تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید

۸

فلسفه علم منطق

۱۴

نوآوری‌های ابن‌سینا در منطق

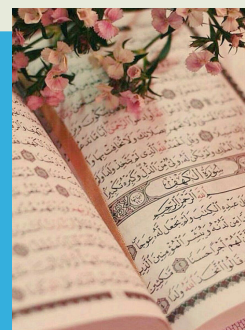
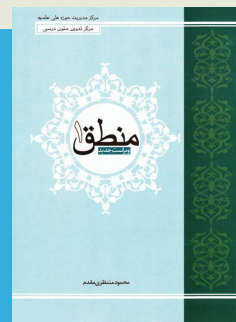
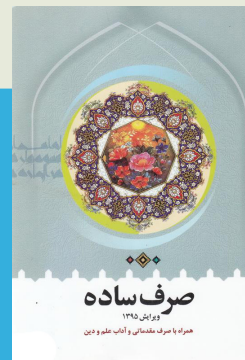
۲۳

نقد و بررسی ادله ممنوعیت ترجمه قرآن

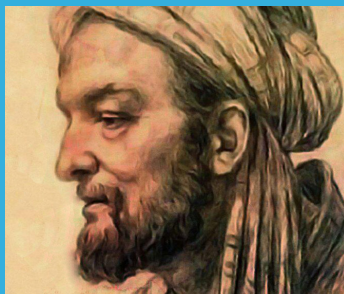
۲۶

تقریر برهان صدیقین سینوی به روش منطق صوری جدید

۳۷



p	q	$p \wedge q$
T	T	T
T	F	F
F	F	F
F	T	F



اهمیت استقلال حوزه‌های علمیه

همدانی در دیدار مدیر و اعضای شورای عالی حوزه‌های علمیه، ضمن تأکید بر لزوم حفظ استقلال حوزه، تصریح کرد که استقلال حوزه به معنای استقلال از نظام اسلامی و ولایی نیست؛ بلکه به معنای وابسته نبودن به دولت‌هاست و باید دولت‌ها را امر به معروف و نهی از منکر کند و تذکر بدهد.

اما اولین مرجع تقلیدی که در شهریورماه سال جاری و به مناسبت آغاز سال تحصیلی درباره استقلال حوزه‌های علمیه سخنانی بیان کرد، آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی بود. وی در نهم شهریور ۱۳۹۵، در دیدار با مدیر و اعضای شورای عالی حوزه‌های علمیه، ضمن تأکید بر این که حوزه علمیه، امانت امام زمان علیه‌السلام است، استقلال حوزه‌ها را بسیار مهم و آن را افتخاری برای شیعه دانست. وی تأکید کرد که استقلال حوزه‌های علمیه هرچه بیش‌تر برقرار شود و تمام تصمیمات و برنامه‌ریزی‌های مرتبط با حوزه در همه جهات، زیر نظر حوزه و علما و حوزویان باشد، خط موفق و واقعی حوزه‌های علمیه محفوظ می‌ماند؛ خطی که به گفته‌ی این مرجع تقلید، از اسلاف این نهاد بابرکت و مهم برجای مانده است. بر این اساس، عدم دخالت مطلق نهادها و اشخاص خارج از حوزه‌های علمیه در مدیریت آن، اصلی‌ترین شاخص استقلال حوزه‌هاست. آیت‌الله العظمی صافی همچنین بر لزوم پرهیز از مدرک‌گرایی، آزادبودن انتخاب دروس و اساتید، حفظ متون اصیل درسی حوزه و لزوم بیداری حوزه‌ها در اوضاع جدید دنیا تأکید کرد که همگی می‌تواند وجهی از تکمیل استقلال حوزه‌ها باشد. آیت‌الله حسینی بوشهری، ۲۰ بهمن ۱۳۹۲،

رویکرد مراجع عظام تقلید به موضوع استقلال حوزه، در کنار همه اشتراکات، با این حال تفاوت‌هایی هم دارد که گرچه می‌تواند نشان‌گر تنوع آرا و نظرات در سطوح بالای رهبری و مدیریت حوزه علمیه باشد، اما همین تنوع آرا، گاه به موضوعی برای اختلاف در مدیریت حوزه‌های علمیه تبدیل می‌شود؛ زیرا در این میان برداشت برخی صاحب‌نظران و چهره‌های محوری حوزه‌های علمیه از استقلال حوزه، مدیریت مستقیم از سوی مراجع است؛ درحالی‌که برخی دیگر، استقلال حوزه را استقلال از دولت می‌دانند و عده‌ای دیگر این استقلال را به معنای نظارت و نصیحت در رابطه با نظام اسلامی تلقی کرده‌اند.

در این میان برداشت برخی صاحب‌نظران و چهره‌های محوری حوزه‌های علمیه از استقلال حوزه، مدیریت مستقیم از سوی مراجع است؛ درحالی‌که برخی دیگر، استقلال حوزه را استقلال از دولت می‌دانند و عده‌ای دیگر این استقلال را به معنای نظارت و نصیحت در رابطه با نظام اسلامی تلقی کرده‌اند.

آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی، در مراسم آغاز سال تحصیلی حوزه‌های علمیه، علاوه بر اینکه حوزه‌های علمیه را سرمایه‌های بزرگ جهان اسلام دانست، بر استقلال حوزه‌های علمیه تأکید کرد و دانشگاه الازهر مصر را نمونه‌ای از عدم استقلال دانست. برای روشن شدن رویکرد این مرجع تقلید به مسأله استقلال حوزه، باید به تصویر وی از عدم استقلال الازهر دقت کرد؛ آیت‌الله العظمی مکارم گفته است، الازهر وابسته به دولت است و مقامات دولت، رییس الازهر و مفتیان آن را تعیین می‌کنند. این مرجع تقلید شیعه، هرگونه وابستگی حوزه به دولت را به منزله نفی استقلال حوزه‌ها دانسته که ارزش این نهاد را پایین می‌آورد.

یکی دیگر از ملاک‌های استقلال حوزه از دیدگاه آیت‌الله العظمی مکارم، منابع مالی مستقل است تا برای رفع نیازمندی‌ها از آن استفاده شود... آیت‌الله العظمی نوری

آغاز سال تحصیلی در حوزه‌های علمیه و به‌ویژه حوزه علمیه قم، هر ساله جلوه‌ای روشن و صریح از دغدغه‌ها و آرمان‌های مراجع عظام تقلید و بزرگان حوزه به نمایش می‌گذارد تا بتوان راهبردهای حوزه‌های علمیه را به وضوح مشاهده کرد. در این میان استقلال حوزه، یکی از دغدغه‌های مراجع عظام تقلید است که گرچه هر ساله یادی از آن به میان می‌آمده، اما در سال‌های اخیر با تأکید بیش‌تری مطرح شده و اولویت مهم‌تری یافته است. مراجع عظام تقلید و علمای حوزه، در آستانه سال نو تحصیلی حوزه‌های علمیه سراسر کشور، بار دیگر بر استقلال حوزه‌های علمیه تأکید کردند. این تأکیدها گرچه هرکدام از سویی و با نگاهی ویژه و متفاوت صورت گرفت، اما نشانه وحدت و انسجام درونی حوزه‌های علمیه در اهمیت و اولویت مسأله‌ی استقلال حوزه‌هاست.

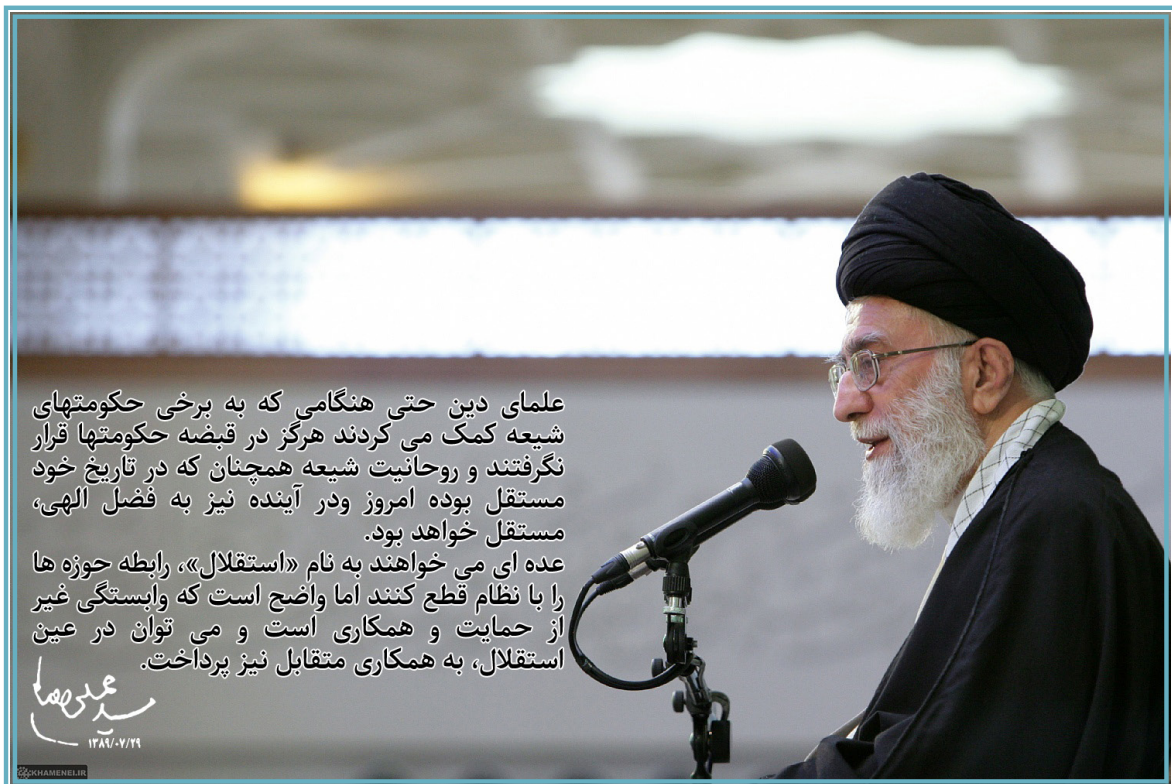
رویکرد مراجع عظام تقلید به موضوع استقلال حوزه، در کنار همه اشتراکات، با این حال تفاوت‌هایی هم دارد که گرچه می‌تواند نشان‌گر تنوع آرا و نظرات در سطوح بالای رهبری و مدیریت حوزه علمیه باشد، اما همین تنوع آرا، گاه به موضوعی برای اختلاف در مدیریت حوزه‌های علمیه تبدیل می‌شود؛ زیرا

در زمان مدیریت حوزه‌های علمیه، در گفت‌وگویی، برخی از شاخصه‌های استقلال حوزه‌ها را بیان کرد. به اعتقاد او، حوزه مستقل به معنای حوزه‌ای در تقابل با نظام اسلامی نیست و علاوه بر آن، به معنای حوزه‌ای بی‌تفاوت نسبت به نظام اسلامی هم نیست. به باور او، استقلال حوزه‌ها به معنی دیده‌بانی حوزه در قبال نظام اسلامی و ترمیم نقاط ضعف آن است. شاید جدی‌ترین و روشن‌ترین بخش سخنان او درباره استقلال حوزه‌ها، این است که حوزه‌های علمیه نباید از نظر اداری و اجرایی وابسته به نظام باشند و در نتیجه نباید گوش به فرمان نظام‌ها باشند. به تصریح مدیر پیشین حوزه‌های علمیه، زمانی که حوزه‌های علمیه نتوانند سخن، نقد و نظارتی داشته باشند، آن روز، روز افول حوزه‌ها خواهد بود. صریح‌ترین سخنان درباره استقلال حوزه‌های علمیه را شاید آیت‌الله محمدعلی گرامی، ۱۷ اردیبهشت ۱۳۹۵،

گفته است. او گرچه تصریح می‌کند که نمی‌خواهد بر سر اعتقاد خود سر و صدا کند، اما عقیده‌اش این است که مدیریت حوزه فقط باید به دست مراجع باشد. او سپس اضافه می‌کند که امام خمینی هم همین عقیده را داشته است. آیت‌الله گرامی در بیانی دیگر، نتیجه عدم استقلال حوزه را از بین رفتن استقلال و احترام روحانیت در جامعه و از بین رفتن نفوذ آن در بین مردم می‌داند. او در صریح‌ترین بخش سخنانش، از رویکردهای موجود انتقاد می‌کند و می‌گوید: اکنون طوری شده است که اگر هم ملاقاتی با مراجع بکنند، بعد از این است که کارها و تصمیم‌گیری‌ها انجام شده است؛ سپس آقایان مراجع را هم در جریان می‌گذارند.

آنچه گفته شد، مروری بود بر برجسته‌ترین سخنان بزرگان حوزه و مراجع عظام تقلید درباره استقلال حوزه‌های علمیه که به روشنی حاکی از جایگاه ارزشمند استقلال حوزه‌ها

در زمان مدیریت حوزه‌های علمیه، در گفت‌وگویی، برخی از شاخصه‌های استقلال حوزه‌ها را بیان کرد. به اعتقاد او، حوزه مستقل به معنای حوزه‌ای در تقابل با نظام اسلامی نیست و علاوه بر آن، به معنای حوزه‌ای بی‌تفاوت نسبت به نظام اسلامی هم نیست. به باور او، استقلال حوزه‌ها به معنی دیده‌بانی حوزه در قبال نظام اسلامی و ترمیم نقاط ضعف آن است. شاید جدی‌ترین و روشن‌ترین بخش سخنان او درباره استقلال حوزه‌ها، این است که حوزه‌های علمیه نباید از نظر اداری و اجرایی وابسته به نظام باشند و در نتیجه نباید گوش به فرمان نظام‌ها باشند. به تصریح مدیر پیشین حوزه‌های علمیه، زمانی که حوزه‌های علمیه نتوانند سخن، نقد و نظارتی داشته باشند، آن روز، روز افول حوزه‌ها خواهد بود. صریح‌ترین سخنان درباره استقلال حوزه‌های علمیه را شاید آیت‌الله محمدعلی گرامی، ۱۷ اردیبهشت ۱۳۹۵،



علمای دین حتی هنگامی که به برخی حکومت‌های شیعه کمک می‌کردند هرگز در قبضه حکومتها قرار نگرفتند و روحانیت شیعه همچنان که در تاریخ خود مستقل بوده امروز و در آینده نیز به فضل الهی، مستقل خواهد بود.

عده ای می‌خواهند به نام «استقلال»، رابطه حوزه‌ها را با نظام قطع کنند اما واضح است که وابستگی غیر از حمایت و همکاری است و می‌توان در عین استقلال، به همکاری متقابل نیز پرداخت.

مدیرها
۱۳۹۵/۹/۲۹

آفات و آسیب‌های زبان آموزی طلاب

همان‌گونه که ادبیات عربی نقش اصلی در فهم دین دارد، زبان دوم نیز صرفاً ابزاری برای عرضه معارف و ایفای وظایف طلبگی است. اما گاه دیده می‌شود که طلاب زبان آموز به تدریج به دید استقلالی به زبان نگریده و با توجیهاتی نظیر: «الکاد علی عیاله کالمجاهد فی سبیل الله»، «شهید بهشتی هم تدریس انگلیسی داشتند»، «اصلاً تدریس مکمل تحصیل است» و... وارد عرصه تدریس می‌شوند (در این زمینه، بررسی سبقه حوزوی برخی اساتید فعلی زبان قم در آموزشگاه‌های آزاد، جالب توجه خواهد بود). این تغییر رویه یعنی جاماندن سربازان و افسران جنگ نرم از قطار صدور انقلاب.

مقدمه

عرصه تبلیغ بین‌المللی دارد. هدف این نگاره به‌هیچ‌عنوان سیاه‌نمایی درباره‌ی فعالیت‌های انجام‌شده نیست؛ بلکه صرفاً با جودگی حاکم بر گرایش و تشویق به سمت زبان خارجی مخالف است. بی‌شک طلاب مخلصی که جهادگرانه، در جای‌جای این کره خاکی در پی نشر و تبلیغ معارف اسلام هستند، نزد خدای متعال مأجور بوده و به‌هیچ‌عنوان منظور نظر این نوشته نیستند.

بتوان شهید بهشتی را ایده‌پرداز آموزش زبان انگلیسی در حوزه قم دانست. دبیر زبان انگلیسی دبیرستان دین و دانش قم که علاوه بر تدریس شبانه زبان برای طلاب، با تأسیس مدرسه حقانی و طرح هجده‌ساله‌ی آن، انگلیسی را جزو درس اصلی طلاب قرار داد؛ طرحی که در اواخر دهه شصت به مدرسه شهیدین منتقل شد تا این مدرسه در کنار واحد زبان مدرسه معصومیه، سردمداران آموزش زبان در حوزه باشند. اما رسمی‌ترین گام حوزه، تأسیس مرکز آموزش زبان در سال ۱۳۸۸ بود. در ادامه نیز با تأسیس مراکز نظیر جامعه‌المرتضی و مرکز مطالعات اسلامی و... آهنگ رشد مجامع حوزوی در عرصه بین‌الملل و تشویق طلاب برای حضور در این عرصه شتاب بیش‌تری گرفت. اما در این میان مسأله‌ای که نباید فراموش شود، آسیب‌شناسی دقیق زبان‌آموزی طلاب است؛ لذا در این نوشتار برخی موارد را تذکر می‌دهیم. البته پیش از آن ذکر چند نکته ضروری است:

نگارنده به‌عنوان طلبه‌ای که سال‌ها دغدغه تبلیغ بین‌المللی داشته، مدت‌هاست مشغول فراگیری زبان خارجی بوده و تجاربی (ولو ناچیز) در

امروزه ضرورت آموزش زبان‌های بیگانه توسط طلاب بر کسی پوشیده نیست. [۱] حضرت امام خمینی (ه) می‌فرماید: بیش‌تر احتیاج به زبان، زبان‌های خارجی نبود. امروز احتیاج است به این، یعنی جزو برنامه تبلیغات مدارس باید زبان باشد، زبان‌های زنده دنیا؛ آن‌هایی که در همه دنیا شایع‌تر است. این باید یکی از چیزهایی باشد که در مدارس دینی ما که می‌خواهند تبلیغ بکنند؛ این امروز محل احتیاج است؛ مثل دیروز نیست که ما صدامان از ایران بیرون نمی‌رفت. امروز ما می‌توانیم در ایران باشیم و به زبان دیگری همه‌جای دنیا را تبلیغ کنیم؛ در همه جا مبلغ باشیم؛ و علاوه بر آن امروز رفتن به همه‌جای دنیا یک امر آسان و عادی است که مبلغین آن شاء الله باید تربیت بشوند و فیضیه و دانشگاه ما باید یک دانشگاه و یک فیضیه باشد برای همه دنیا؛ تبلیغ برای همه دنیا؛ برای همه کشورهای عالم. و کم نیستند طلاب مسلط به یک یا حتی چند زبان بیگانه، مسیری که این طلاب امروزه به آسانی طی می‌کنند در سالیانی نه چندان دور کمی صعب‌العبور بود. شاید

آفات و آسیب‌های زبان‌آموزی طلاب به شرح ذیل است.

۱. تعریف‌نشدن چشم‌انداز مشخص در حوزه

با عرض پژوهش از محضر تمامی دست‌اندرکاران اعزام مبلغ و نهادهای ذی‌ربط، متأسفانه با گذشت نزدیک به چهاردهه از انقلاب، هنوز سیاستی کلان، راهبردی و البته اجرایی در زمینه تبلیغ، حتی در داخل کشور وجود ندارد؛ چه رسد به خارج از کشور (برخلاف حوزه اهل سنت یا حتی نظام روحانیت مسیحی). از دیگر سو اگرچه در سال‌های اخیر و با تأسیس برخی مراکز تربیت و اعزام مبلغ، به‌ظاهر مدیریت منابع انسانی و زبان‌آموزان حوزوی سامان‌یافته اما آن‌چه در عرصه اجرا دیده می‌شود با همان سیاست‌های نیم‌بند و شناخت استعدادها و توانایی‌ها فاصله دارد؛ به‌گونه‌ای که اولاً مسئولین امر آشنایی چندانی با زبان ندارند و ثانیاً در بزنگاه اعزام، نقش رابطه‌ها بر شایستگی‌ها ارجحیت می‌یابد. این رویه از یک سو موجب کاهش بازدهی تبلیغ و از سوی دیگر سرخوردگی یک طلبه‌ی تراز انقلاب اسلامی می‌شود که با هدف تبیین انقلاب خمینی به میدان آمده است.

۲. عدم تبیین هدف و گاه اهداف ناصحیح

خودباختگی در مقابل جهان غرب و هم‌کلامی با جماعت موبور چشم‌آبی، عارضه‌ایست که استعمارگران سال‌ها در پی نهادینه‌ساختن آن بوده‌اند. همین معزل موجب می‌شود تا در دید برخی از مردم، یک طلبه زبان‌دان و با سطح سواد متوسط و حتی پایین حوزوی، بر طلاب فاضل ارجحیت پیدا کند. از سوی دیگر امتیازات احتمالی و حتی گاه موهوم تبلیغ خارج از کشور و همین‌طور سودای جهان‌گردی با عبا و عمامه (هم تبلیغ می‌کنیم و هم سیاحت) خود می‌تواند در تضعیف اخلاص نقش داشته باشد. امام موسی صدر با آن جایگاه علمی - که به‌قول مرحوم خوئی از مراجع آینده بود

- صرفاً بنا بر تکلیف پا به عرصه تبلیغ در لبنان گذارد.

۳. نبود غنای لازم علمی و معنوی

گفته شد که در ضرورت تبلیغ بین‌المللی هیچ بحثی نیست؛ اما چه کسی باید این مهم را عهده‌دار شود؟ آیا هر طلبه‌ای توانایی، استعداد، ذوق و بصیرت لازم برای تعامل با یک غیر مسلمان یا غیرشیعه را دارد؟ آیا رفع تراحمات بین احکام شرعی (که در محیط بیگانه بسیار اتفاق می‌افتد) از هر طلبه‌ی و در هر سطحی برمی‌آید؟ بگذریم از آن طلبه‌ی پایه پنج و ششی که بدون هیچ‌گونه سابقه تبلیغی - حتی در روستاهای خودمان - دو سال تمام به تهران می‌رفت تا زبان کره‌ای بیاموزد و اکنون هم مشغول به دعوت هم‌وطنان جناب جومونگ به آغوش اسلام است! از سوی دیگر تمحض در آموزش زبان و دائمی‌بودن آن امری است لابد منه؛ لذا کم نیستند طلبه‌ی که وارد این عرصه می‌شوند و طبیعتاً - اگر به هزاران دلیل بعد از چند ترم ناقابل انصراف ندهند - پس از مدتی فرصت کافی برای مطالعه دروس اصلی حوزوی نخواهند داشت. بازهم گذر می‌کنیم از آفات طبیعی زبان‌آموزی نظیر مشاهده فیلم زبان اصلی و گاه نسخه اصلی (فاهم و لا تتوقف!).

۴. اصالت‌یافتن تدریجی زبان

بی‌گمان همان‌گونه که ادبیات عربی نقش اصلی در فهم دین دارد، زبان دوم نیز صرفاً ابزاری برای عرضه معارف و ایفای وظایف طلبگی است. اما گاه دیده می‌شود که طلاب زبان‌آموز به تدریج به دید استقلالی به زبان نگریسته و با توجیهاتی نظیر: «الکاد علی عیاله کالمجاهد فی سبیل الله»، «شهید بهشتی هم تدریس انگلیسی داشتند»، «اصلاً تدریس مکمل تحصیل است» و... وارد عرصه تدریس می‌شوند (در این زمینه، بررسی سبقه حوزوی برخی اساتید فعلی زبان قم در آموزشگاه‌های آزاد، جالب توجه خواهد بود). این تغییر رویه یعنی جاماندن سربازان و افسران جنگ نرم از قطار صدور انقلاب.

کلام آخر

در پایان لازم به ذکر است که اولاً این موارد تنها گوشه‌ای از مطالبی بود که ذیل این عنوان می‌گنجید؛ ثانیاً همه‌ی ما خاک پای طلاب مجاهدی هستیم که خالصانه پای در این میدان گذارده‌اند؛ امثال شهید محمدحسین ابراهیمی که پس از فعالیت‌های اثربخش در کشور گویان (آمریکای جنوبی) به دست عمال صهیونیسم جهانی به درجه رفیع شهادت نائل آمد. یادش گرامی و راهش پراهر و باد.

پی نوشت

[۱] پیش‌تر احتیاج به زبان، زبان‌های خارجی نبود، امروز احتیاج است به این، یعنی جزو برنامه تبلیغات مدارس باید زبان باشد، زبان‌های زنده دنیا؛ آن‌هایی که در همه دنیا شایع‌تر است. این باید یکی از چیزهایی باشد که در مدارس دینی ما که می‌خواهند تبلیغ بکنند؛ این امروز محل احتیاج است؛ مثل دیروز نیست که ما صدامان از ایران بیرون نمی‌رفت. امروز ما می‌توانیم در ایران باشیم و به زبان دیگری همه‌جای دنیا را تبلیغ کنیم؛ در همه جا مبلغ باشیم؛ و علاوه بر آن امروز رفتن به همه جای دنیا یک امر آسان و عادی است که مبلغین ان شاء الله باید تربیت بشوند و فیضیه و دانشگاه ما باید یک دانشگاه و یک فیضیه باشد برای همه دنیا؛ تبلیغ برای همه دنیا؛ برای همه کشورهای عالم (صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۱۰۳)

تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید

تاسیس کرد. بنابراین فکر نکنید منطق قدیم صوری نیست یا کمتر از منطق جدید صوری است. مساله این است که این منطق تا حدی می تواند صوری شود و این حد همان حدی است که منطق ارسطویی اجازه می دهد. از این بیشتر نه ذاتا می توان آن را صوری کرد و نه کاربرد علایم دردی از آن دوا می کند. ارسطو یک کشتی ساخته که تا جایی با آن می توان رفت، از آن پیشتر قدرتش را ندارد که برود. تمام علایم منطق جدید را هم که به آن اضافه کنیم، چیزی به قدرتش اضافه نخواهد شد. وقتی ارسطو می گوید در استنتاج صورت مهم است نه ماده به جوهر منطق دست یافته و بزرگترین کشف را هم کرده است. کار از آنجا خراب می شود که می گوید هر جمله - توجه کنید - هر جمله فقط به موضوع، محمول و رابطه تحلیل می شود. تحلیل جمله به موضوع و محمول و رابطه در منطق ارسطو یک اصل است، اصلی که به همان اندازه اصل امتناع اجتماع نقیضین مهم است. مساله این نیست که منطق جدید صوری تر از منطق قدیم است، مساله این است که منطق جدید در تحلیل جمله صورت دیگری کشف کرده است که منطق قدیم ارسطو را از بن بست دو هزار ساله خود بیرون آورده. این موضوعی است که اندکی بعد بدان خواهیم پرداخت. خلاصه آنکه مساله، مساله درک درست از صورت است نه صوری تر شدن یا بیشتر به کار بردن علایم. اصول منطق تنها تعداد علایم نیست.

۲ - این ادعا که تفاوت منطق قدیم و جدید در اجمال و تفصیل است بکلی غلط است. اجمال وقتی است که اصول علمی را داشته باشیم و بعد برای

فرصت کوتاه این سه ادعا را بیان کنیم و بی اساس بودن آنها را نشان دهیم و در آخر پاسخ ایرادات و اشکالات به این مباحث را بیان می کنیم.

یکی اینکه می گویند تفاوت منطق قدیم و جدید در این است که در منطق جدید علایم به کار می رود و در منطق قدیم به کار نمی رود. دیگر اینکه می گویند نسبت منطق قدیم و جدید به اجمال و تفصیل است و ادعای سوم اینکه در زمان گذشته به منطق جدید احتیاجی نبود و نیازی به آن نداشتند اما حالا به آن نیاز پیدا کرده اند یعنی خلاصه منطق ارسطویی موافق احتیاجات آن زمان بود و منطق جدید موافق احتیاجات این زمان است. البته این ادعا کمی ظریفتر از دو ادعای دیگر است. اما به نظر می رسد هر سه ادعا بی اساس و باطل است.

اینک تفصیل مطلب:

۱ - اینکه بگوییم منطق جدید بیشتر صوری است و بیشتر علامت به کار می برد، تهمتی به منطق قدیم است. برای اینکه تمام اهمیت ارسطو در منطق در کشف صورت است. منطق قدیم در محدوده خود به همان اندازه توجه به صورت دارد که منطق جدید. اگر ارسطو با علایم منطق جدید منطقیات خود را می نوشت کاری که مورخان منطق امروز می کنند، کارش صوری تر از آنچه هست نمی شد. تعریف ارسطو از اشکال قیاس، نتیجه، مقدمات و نسبت نتیجه با مقدمات تماما صوری است و این بزرگترین کشف ارسطوست، کشفی که وابتهد می گوید ارسطو با آن علم را

بحث تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید؛ بخصوص در حوزه که منطق ارسطویی را به اسم «منطق قدیم» می شناسند و منظورشان از «کلاسیکال لوجیک» منطق جدید است، بسیار مسلم می باشد. «کلاسیک» در این جا یعنی «جاافتاده»، «کلاسیک» دو معنی دارد یکی اثری مربوط به یونان و روم قدیم و دیگر اثری جاافتاده. امروز اصطلاح «کلاسیکال لوجیک» را اغلب برای منطق جدید به کار می برند نه منطق ارسطویی.

در حوزه و در بسیاری از دانشگاهها و گروههای فلسفه به دلایل مختلف که شاید یکی هم کمبود مدرس باشد، منطق ارسطویی تدریس می شود. خوشبختانه بحث منطقی بحثی عقلی است. اینکه ما منطق قدیم را برداریم و منطق جدید را به جایش بگذاریم کار صرفا عقلی و فرهنگی است. نه ما وارث بر حق ارسطو هستیم نه غریبهها. آنها که خودشان را بیشتر هم وارث می دانند - یعنی آن مقدار حقی را هم که فرهنگ اسلامی در معرفی منطق ارسطو به غرب در قرون وسطی دارد قبول ندارند - الان هم ترجمه های متعدد جدیدی از متون ارسطو می کنند و ما به همان ترجمه های قرون دوم و سوم هجری اکتفا کرده ایم. بنابراین اگر آنها منطق ارسطویی را برداشته اند و منطق جدید را جایش گذاشته اند لابد مساله جدی بوده است.

طرفداران منطق ارسطویی همیشه سه مساله را مطرح می کرده اند. اگر در این

تفصیل دنبال فروع آن برویم. اما وقتی در منطق جدید اصل اساسی موضوع و محمول از همان ابتدا کنار گذاشته می شود، نسبت جدی گرفته می شود و منطق، برخلاف منطق قدیم، بر اساس منطق جمله ها پایه گذاری می شود دیگر نمی توان گفت این یکی مفصل آن یکی است. تنها با اصل عدم تناقض که نمی توان علمی را تاسیس کرد.

۳ - اما ادعای سوم که می گویند احتیاجی به منطق جدید نداشتند، این یکی ممکن است راه به جایی برسد اما در اصل، حرف اشتباهی است. شما ریاضیات، نجوم، تمایزات مبنایی منطق جدید و قدیم فلسفه، مکالمات افلاطون را ببینید، اگر در این زمینه ها بخواهید استدلالها را بنویسید و استنتاجها را به دست آورید می بینید احتیاج به منطق جدید دارید. چطور شد که از نسبتها اصلا استفاده نکردند، در صورتی که هندسه پر از نسبت است. من یک خط راست می کشم و می خواهم بگویم بین هر دو نقطه آن نقطه دیگری هست، می خواهم بگویم خارج از هر دو نقطه، نقطه دیگری هم وجود دارد. هیچ کدام از اینها را نمی توانم به زبان منطق ارسطو ترجمه کنم. برای اینکه تحلیل جمله در این منطق ناقص است. در اینجا نسبت بینیت را نمی توان نوشت. پس اینکه می گویند به منطق جدید احتیاج نداشتند، درست نیست. مساله این است که وقتی ریاضی دانان دیدند از منطق ارسطویی نمی توانند نتیجه هایی که می خواهند بگیرند، گفتند ما کاری به این منطق نداریم، بعضی هم منکر اهمیت آن شدند. اینکه منطق جدید نیازهای جدید را برآورده می کند البته حرف درستی است. برای اینکه واضع منطق جدید فرگه بود و فرگه هم می خواست ریاضیات را به منطق تبدیل کند. برای این کار چاره ای نداشت جز اینکه از ابزار تازه ای استفاده کند. اما اینکه پایه اختلاف کجا گذاشته می شود مساله ایست که اکنون مختصری بدان می پردازیم.

جمله «سقراط داناست» را در نظر

بگیرید. در منطق قدیم می گویم «سقراط» موضوع است و «دانا» محمول و «است» رابطه، در منطق جدید می گویم «داناست». یعنی «دانا» و «است» روی هم محمول و به اصطلاح ما بخش محمولی است که یک موضع خالی دارد که با «سقراط» پر می شود و جمله کاملی ساخته می شود. «سقراط» را هم بخش اسمی می نامیم. این تحلیل را منطق دانان ما هم اجمالا فهمیده بودند یعنی در جمله هایی مثل حسن می رود، حسن کار می کند به جای اینکه بیابند آنها را به شکل، حسن رونده است، حسن دونده است، حسن کار کننده است تحلیل کنند می گفتند در این موارد «می رود» «می دود» «کار می کند» هر کدام جمعا رابط و محمول است. ما می گویم اصولا نیازی به این تفکیک نیست. محمول همیشه رابطه را در خود دارد وگرنه حمل مفهومی نخواهد داشت. مگر در عربی که رابطه «است» وجود ندارد حمل صورت نمی گیرد. البته مساله از این ظریفتر است و یک مبنای فلسفی هم دارد که خواهیم گفت.

حالا می رسیم به جمله «حسن برادر حسین است». منطق قدیم می گوید این جا هم «حسن» موضوع است و «برادر حسین» محمول و «است» رابطه ما در این جا دیگر راهمان به کلی جدا می شود. می گویم این جا یک نسبت داریم. نسبت «الف برادر ب است» این نسبت دو طرف دارد. اگر این دو طرف را سر جایشان بگذاریم یک جمله کامل به دست می آید. این تحلیل از فرگه است. حرفش هم این است که اگر به دنیای خارج نگاه کنیم می بینیم تعدادی شیء داریم به علاوه صفات این اشیاء و نسبتهایی که این اشیاء با هم دارند. شما اگر در این لحظه یک عکس سه بعدی از کره زمین بگیرید وضع فعلی را می توانید به شکل مجموعه ای از جمله های شخصی که تعدادشان تقریبا بی نهایت است در زبان نشان دهید. در این جا وارد ریزه کاریهای این ترجمه نمی شوم. بحث ما درباره مسائل اساسی

است. از این جا معلوم می شود که تعریف و نسبت، (relation) بنابراین در زبان اسمهای خاص داریم که نشانه اشیاء هستند و مجهولهای یک موضعی داریم که نشانه مفاهیم و صفاتند و مجهولهای دو موضعی و چند موضعی که نشانه نسبتها هستند. به همین دلیل فرگه می گوید ساختار منطقی زبان در واقع منعکس کننده ساختار منطقی جهان است. ویتگنشتاین در تراکتاتوس تمام ساختار فلسفی خود را بر اساس همین ملاحظات فرگه بنا کرده است. برخی از اساتید منطق و فلسفه سنتی معترضند که اینکه شما می گوید نسبت سه موضعی یا چند موضعی داریم اصولا حرف مهمی است. این اساتید با توجه به منطق ارسطویی درست گفته اند. در منطق قدیم بنا به تعریف نسبت بیش از دو طرف ندارد. مثالهایی هم که می زند همه از نوع بنوت و فوقیت و ابوت و از این قبیل است. به این اعتراض چند جواب می توان داد. اما بهترین جواب این است که از لحاظ نظری می توان ثابت کرد که هر نسبت بیش از دو موضعی را می توان به چند نسبت دو موضعی تبدیل کرد. این قضیه ای است که خیلی سال قبل منطق دانان ثابت کرده اند. اما اگر در عمل هم بخواهیم چنین کنیم تنها وقت خود را تلف کرده ایم. برگردیم به بحث اصلی.

حالا می رسیم به یک تمایز مبنایی دیگر میان منطق قدیم و جدید. پایه و اساس منطق جدید همین جملات شخصیته اند، جملاتی که از دو بخش اسمی و محمولی ساخته شده اند و در منطق ارسطویی جملات شخصیته به حساب نمی آیند. مقدمات قیاس باید محصوره ها باشند. در محصوره ها هم موضوع از مفاهیم است. در صورتیکه در منطق جدید موضوع جمله همیشه باید شیء باشد، به بیان دقیقتر اشاره کننده به شیء باشد. می پرسید پس تکلیف «هر انسان حیوان است» چیست؟ در این جا موضوع، «انسان» است که خود مفهوم است. می گویم در تحلیل صحیح، موضوع این جمله

واقعا هم «انسان» نیست. این سینا هم به این مساله توجه داشته است می گوید: منظور از «کل ج ب» این است که «کل واحد واحد مما یوصف ب» «... فذلک الشیء موصوف بانه ب». یعنی در این جا فرد فرد مصادیق انسان موضوع واقعی جمله اند نه انسان بما هو مفهوم. این نکته در ذهن قدمای ما بوده اما یک قدم جلوتر گذاشته اند و علتش هم مرجعیت ارسطو بوده است. رواقیون هم که آمدند و منطق جمله ها را درست پایه گذاری کردند مورد طعن و لعن طرفداران ارسطو قرار گرفتند و صدایشان را خاموش کردند.

اکنون می توانیم همه جمله های دارای سور را بر مبنای جمله های شخصی که منطق قدیم با بی اعتنایی از آنها گذشته بسازیم. جمله «حسن دوست حسین است» را در نظر بگیرید. حالا می خواهیم بگویم نه تنها حسن بلکه اصغر و زهرا و خلاصه هر زید و عمرو دیگری هم دوست حسین است. این را می توان به این شکل نوشت: «هر کس دوست حسین است» در این جا یک سور پیدا کردیم. حالا می خواهیم تعمیم دیگری بدهیم و بگویم هر کس نه تنها دوست حسین است بلکه دوست هر زن و مرد دیگری هم هست. در این جا هم «حسین» را حذف می کنیم و می گویم: «هر کس دوست هر کس دیگری است»، حالا دو سور پیدا کردیم. در این جا یک جمله داریم و دو سور. در طول تاریخ منطق این اولین باری بود که فرگه این جمله را درست تحلیل می کرد. اگر در منطق ارسطویی می خواستیم این جمله را تحلیل کنیم باید می گفتیم «هرکس» موضوع است و «دوست هرکس دیگر» محمولی و «است» رابطه. در نتیجه ساختار این جمله که به زبان صوری به (y) نشان دهنده دو سور کلی هستند. خوب، حالا نقیض این جمله چیست؟ (پس از شنیدن جوابهای حضار) ببینید، اغلب جوابهایی که شنیدم اشتباه بود.

نقیض «هر کس دوست هر کس دیگرست» می شود: «بعضی دوست بعضی نیستند. اگر تعداد سورها زیاد باشد فکر نکنید که بتوانید به سادگی نقیض جمله را پیدا کنید. این جاست که باید جمله را درست یعنی با ابزار منطق جدید تحلیل کنید و از روی قواعد معینی نقیض آن را به دست آورید. این کار را می توانیم با کامپیوتر هم انجام دهیم زیرا برای آن اصطلاح الگوریتم معینی داریم. در این جا دیگر به شهود و شم شخصی نمی توان تکیه کرد. نیاز به منطق از جایی به بعد حتمی است. مثال دیگری بزینم که ببینید چه نکته های ظریفی را می توان با این زبان بیان کرد. به جمله: $[x](-[y]Fxy)$ توجه کنید. معنای این چیست؟ با قرار داد قبلی معنایش این است که: «هر کس دوست کسی است (یا هر کس دوستی دارد)». اما اگر جای دو سور را با هم عوض کنیم و بنویسیم: $[x](-[y]Fxy)$ معنی به کلی فرق می کند. این یکی می گوید: «کسی هست که همه با او دوست هستند»

حالا نقیض این چه می شود؟ نقیضش این است که هر کس را کسی دوست ندارد (یا هیچ کس نیست که همه دوستش داشته باشند) البته تا این جا من نسبتها را دوتایی گرفتیم. اگر سه تایی و چارتایی و بیشتر بگیرم مسایل خیلی دقیقتر و پیچیده تری طرح می شوند. اما دیگر در این باره حرفی نمی زنم و می روم سراغ مساله دیگر.

این سینا متوجه شده بود که منطق جمله ها و به اصطلاح او قیاسات شرطی مبحث مهمی است و در ریاضیات کاربرد زیادی دارد. حالا چطور این منطق را تاسیس کنیم؟ در منطق ارسطو اصل قیاساتند که مشتمل بر سورها و محمولهای یک موضعی هستند و هر استنتاجی را باید در این قالب ریخت. حالا اگر بخواهیم برهان استنتاج «اگر امروز دوشنبه باشد فردا سه

شنبه است و اگر فردا سه شنبه باشد پس فردا چهارشنبه است بنابراین اگر امروز دوشنبه باشد پس فردا چهارشنبه است»، را بنویسیم در محدوده منطق ارسطویی چه کار باید کرد؟ این سینا به فکر می افتد که در این جا هم سور به کاربرد، سورهایی که خودش می گوید زمانی نیست. اما واقع این است که ما برای این نوع استنتاجها هیچ نیازی به سور نداریم. در منطق جدید از منطق جمله ها شروع می کنیم و همه این نوع استنتاجها را براحتی و بدون کاربرد سور انجام می دهیم. این همان کاری است که رواقیون هم می کردند. این یکی دیگر از تمایزات مبانی منطق جدید و قدیم است که هیچ ربطی به کاربرد علایم و اجمال و تفصیل ندارد و همیشه هم مورد نیاز بوده است. من وارد جزئیات این بحث نمی شوم به خصوص که تفصیل آن را در مقاله دیگری آورده ام که چاپ هم شده است. تمایز مبنایی دیگر، طرح مسایل فرامنطقی، (Metalogical) در منطق جدید است. ارسطو و حتی فرگه و راسل نمی آمدند از دور به منطق نگاه کنند و بپرسند آیا کامل است یا نه. آیا این قاعده ها که داریم برای همه استنتاجها کافی است؟ این سؤال اولین بار وقتی مطرح شد که منطقدانان بعدی تمایز میان نحو شناسی، (SYNTAX) و لالت شناسی (Semantics) را به نحو دقیق معلوم کردند. این بحثی است خیلی مفصلتر از آن که الان بخواهم وارد آن شوم.

در هر صورت منطق ریاضی الان برای خودش رشته ای شده است بسیار پر شاخه و فنی که هر بخش آن هم بسیار پویا و متحرک است. دیگر شرح و حاشیه نویسی محلی از اعراب ندارد. هر روز مسایل تازه و کشفهای تازه ای داد و در کتابهای معتبر منطقی قدیم ما استنتاجهای نادرست فراوانی راه یافته، به خصوص در قیاسات شرطی. من در

اینجا وارد این مسایل فنی نمی شوم. منطق مقداری عبوس هست بهتر است بیش از اندازه عبوسش نکنیم. در این جا بهترین کاری که می توانم بکنم این است که شنوندگان عزیز را به مجله ارغنون، ویژه فلسفه تحلیلی ارجاع دهم. در آنجا در مقاله ای راجع به فرگه بعضی از مسایل فنی را شرح و توضیح داده ام. در خاتمه خوبست یک انحراف تاریخی را هم تصحیح کنیم. سالها خیال می کردند منطق ریاضی از ابداعات راسل است. در صورتی که خود راسل در کتاب معروف «پرینکیپیا ماتمتیکا» نوشته است که اصول منطقی ما همه مرهون فرگه است. تنها در دو دهه اخیر است که حق فرگه ادا شده است. به زبان فارسی بیشتر از یکی دو تا مقاله از فرگه ترجمه نشده، اما کم کم بحث در مورد کارهایش دارد شروع می شود. مبنای اولیه فلسفه منطق جدید هم در کارهای فرگه است.

پرسشها و پاسخها

پرسش: آیا دو منطق در پذیرش مسلمات با یکدیگر تفاوت دارند؟ به عنوان مثال آیا منطق جدید اجتماع نقیضین را محال می داند؟

پاسخ: منطق جدید هم اجتماع نقیضین را محال می داند. اما اینکه مسلمات دیگر چه هستند، مساله قابل بحثی است. در منطق جدید چنانکه گفتم اصل موضوع و محمول کنار گذاشته می شود. در منطقهای چند ارزشی هم اصل دو ارزشی بودن کنار گذاشته می شود. در منطق شهودی هم اصل امتناع ارتفاع نقیضین را کنار می گذارند. در هر صورت در کنار منطق رسمی که در مسلمات اشتراک فراوانی با منطق قدیم دارد البته اختلافهای بنیادی نیز با منطق قدیم دارند.

پرسش: آیا در منطق جدید قواعدی برای تعریف اشیاء وجود دارد؟ و آیا

منطق جدید باب حدود منطق قدیم را می پذیرد؟

پاسخ: منظور شما را از «اشیاء» نمی فهمم. اگر منظور شیء (object) باشد، فرگه شیء و مفهوم و نسبت را از تعریف ناپذیرها می داند. بالاخره تعریف در جایی باید پایان پذیرد. همه چیز را نمی توانیم تعریف کنیم. اما در مورد باب حدود منطق قدیم را در بسیاری از کتابهای منطق جدید، به خصوص کتابهای مقدماتی می آورند. اما تعریف دامنه وسیعی پیدا کرده. نظریه تعریف و انواع تازه آن خود بابتی مفصل است. انتقادهایی هم که از تعریف در منطق می کنند همان انتقادهایی است که قدمای خودمان هم می کردند.

پرسش: نظریه مجموعه ها مبتنی بر منطق ریاضی است یا به عکس؟

پاسخ: منطق می تواند روی پای خود بایستد و مبنای آن هم خیلی استوارتر از مبنای نظریه مجموعه هاست. اما نظریه مجموعه ها بنا به تعریف یکی از شاخه های منطق ریاضی است. کوابن نظریه مجموعه ها را روایت درست منطق محمولات مرتبه دوم می داند و در ضمن منطق محمولات مرتبه دوم را هم اصلا به عنوان منطق قبول ندارد و قابل تحویل به هم نیستند. نظرهای دیگری هم هست که بگذریم.

پرسش: آیا می توانیم بگوییم هر مفهومی در اصطلاح منطق جدید یک مجموعه است؟

پاسخ: خیر. این همان اشتباهی است که به پیدا شدن پاراداکس راسل انجامید. حتی مفهومی مثل «مجموعه همه مجموعه ها» هم به پاراداکس می انجامد.

پرسش: اینکه می گوئید موضوع همیشه باید شیء باشد تکلیف جمله هایی که موضوعشان یک مفهومست چه می شود؟

پاسخ: سؤال جالبی است. وقتی می گوئیم «انسان یک مفهوم است» در واقع شکل درست منطقی آن این است که: «هر چیز یا انسان است یا انسان نیست» و یا به زبان صوری، $(x)(fx \vee \sim fx)$ این شکل خود نشان می دهد که نک مفهومست. معنای حرف ویتگنشتاین در تراکتاتوس که می گوید آنچه دیدنی است گفتنی نیست همین است. چون اگر بخواهیم راجع به مفهوم حرفی بزنیم ناچار باید آن را موضوع جمله قرار دهیم و این کار مفهوم را تبدیل به شیء می کند و کار به مهمل گویی می کشد. این موضوع بحث انگیز و دقیقی است که راجع به آن خیلی حرف زده اند.

پرسش: آیا منطق جدید نسبت به ماده قضایا توانسته است نظریات منسجمی ارائه دهد؟

پاسخ: این سؤال کمی مبهم است. اگر منظورتان از ماده قضایا نظریه دلالت باشد منطق دانان جدید در این مورد خیلی مطلب دارند، از دلالت شناسی تارسکی گرفته تا حرفهایی که در فلسفه منطق زده اند و می زنند.

پرسش: آیا خواندن کتاب «درآمدی به منطق جدید» کافی است؟

پاسخ: معلوم است که کافی نیست. منطق برای فلسفه تحلیلی مثل ریاضی است برای فیزیک هرچه ریاضیتان قویتر باشد فیزیکتان قویتر خواهد شد. اگر بخواهید در فلسفه منطق و زبان و الآن فلسفه ذهن قدرت نفوذ بیشتری پیدا کنید، هرچه بیشتر منطق بدانید بهتر است. در هر صورت کتاب «درآمدی بر منطق جدید» به خصوص برای دانشجویان فلسفه شروع دقیق و مطمئنی است. این کتاب، چنانکه در مقدمه آن گفته ایم به روش کتاب (Lemon Beginning logic) لمون نوشته شده. کتاب لمون کتاب

جافتاده و معروفی است. اما «درآمدی به منطق جدید» سطح بالاتری دارد و در ضمن شامل مطالب فلسفی گوناگونی است که متأثر از فلسفه منطق کواچین است. به همین دلیل اصطلاحات آن هم متفاوت از اصطلاحات کتاب لمون است. البته تفاوتها خیلی بیش از اینهاست. این را میتوانیم مثلاً از چگونگی طرح نظریه وضعهای خاص راسل در این کتاب بفهمیم. من از دانشجویان در ضمن تدریس خیلی آموخته ام و این آموخته ها را در کتاب آورده ام. در هر صورت این شروع کارست و حداقلی که باید یاد گرفت.

پرسش: منطق قدیم تعریف شده است به «آلة قانونیه...» ولی از منطق جدید هیچ تعریفی مطرح نشد.

پاسخ: اگر منطق جدید را منطق ریاضی با تمام وسعتش بگیریم تعریفی از آن نمی توان به دست داد. یعنی باید آن را با مصادیقش تعریف کنیم و مثلاً منطق ریاضی شامل نظریه بازگشت، (recursion theory) نظریه برهان، (Proof نظریه الگوها، (model theory)، تازه این هم تمام نیست. اما اگر بخواهیم منطق جدید را در معنای محدود آن تعریف کنیم البته تعریف دقیقی دارد و اینست که بگوییم منطق علم استلزامات است.

پرسش: در مورد تئوریهای صدق در منطق قدیم و جدید توضیح دهید.

پاسخ: در منطق قدیم نظریه صدق همان نظریه مطابقت است یعنی مطابقت خبر با واقع. این تعریف از ارسطو است. در منطق جدید نظریه غالب نظریه صدق تارسکی است. اما اینکه این نظریه نظریه مطابقت است یا نظریه هماهنگی، (coherence theory)، اختلاف نظر وجود دارد. نظریه های دیگری هم داریم اما مهمترین آنها تا امروز همین دو نظریه است.

پرسش: چند درصد منطق از خود انسان

گرفته شده و چند درصد بر انسان تحمیل شده و چند درصد راه را آمده ایم و کی منطق جدید قدیم می شود؟

پاسخ: دو سؤال اخیر مستلزم غیب گوئی است که از من ساخته نیست، اما اینکه چند درصد از خود انسان گرفته شده باید بگویم در حدود صد درصد. برای مثال همین قواعد استنتاج که در «درآمدی به منطق جدید» آمده به استنتاج طبیعی معروفند و منظور از طبیعی هم این است که مردم واقعا همین قواعد را ناخودآگاه، به کار می برند به نظر هم چنین می رسد هر چند بعضی منطق دانان در مورد طبیعی بودن یکی دو تایی آنها حرف دارند و شکل آنها را عوض کرده اند. بنابراین در مجموع نمی توان گفت این قواعد بر ما تحمیل شده اند. آنها هم که در بعضی قواعد شک کرده اند در نهایت قاعده های خودشان را طبیعی تر می دانند و البته معنای طبیعی تر این است که به عمل ذهن نزدیکترند یعنی به ما تحمیل نشده اند.

پرسش: در منطق جدید وقتی استدلال می کنند انسان به یقین می رسد اما چرا در منطق قدیم به یقین نمی رسیم؟

پاسخ: در منطق جدید چنانکه می دانید استدلالها را نخست به زبان صوری ترجمه می کنیم و بعد با کاربرد قوعد مرحله به مرحله پیش می رویم تا به نتیجه برسیم. این کار که تمام جزئیات بر کاغذ ثبت می شود مفید یقین است. در منطق قدیم قضیه به این وضوح نیست. از این گذشته استنتاج جزئی را در هر حال می دانند که کاری نادرست است. در قیاسهای شرطی هم استنتاجها در مواردی حتما نادرست است. من دلیل آن را در مقاله قیاسهای شرطی که بدان اشاره کردم ذکر کرده ام. اشتباه دیگری که ارسطو هم کرده تناقض دانستن، (p, p) است که منطق دانان ما فراوان از آن استفاده کرده اند و نتایج نادرست به دست آورده اند. برای تفصیل این مطلب آقایان می توانند به

شماره اول مجله ارغنون به مقاله «تاریخ یک اشتباه» مراجعه کنند.

پرسش: ضمن تعریف قضایای درجه اول و دوم بفرمائید چه تفاوتی میان آنهاست؟

پاسخ: در قضایای مرتبه اول سور «هر» و «بعضی» به اشیاء و افراد اشاره می کنند. مثلاً: منظور از «هر شیرازی ایرانی است» یعنی هر فرد شیرازی ایرانی است. اما در جمله «خداوند همه صفات کمال را داراست»؛ «همه» به «صفات» اشاره می کند و صفات در نهایت محمولهای یک موضعی هستند. هم چنین در جمله «من هیچ نسبتی با ایشان ندارم» این «هیچ» سور مرتبه دوم است که به نسبتها اشاره می کند.

پرسش: منطق قدیم نقیض هر چیز را رفع آن شیء می داند نه موجه جزئیه و حق هم همین است و شما موجه جزئیه دانستید.

پاسخ: ببینید؛ این قاعده مبهم است. اگر منظور از شیء جمله باشد نقیض آن همان است که می دانید و قاعده هایش را می شناسید و اگر منظور مفهوم باشد مثلاً «انسان» نقیض آن به تسامح «لانا انسان» است و اگر منظور شیء باشد مثلاً «زید» آن وقت جمله «زید زید نیست» که یک تناقض است مصداق این قاعده است. اما نه «اگر امروز سه شنبه باشد امروز سه شنبه نیست» مصداق آن است و نه «هیچ انسان انسان نیست» هیچ یک از این دو جمله تناقض نیست و سلب الشیء عن نفسه صورت نگرفته. این دو مثال آخر از اشتباهاتی است که سر تا سر کتب منطقی قدیم ما را پر کرده است. ما نقیض را اولاً برای جمله به کار می بریم و تسامحاً برای مثلاً انسان و لانا انسان. ضمناً منظور شما را از موجه جزئیه نفهمیدم هر قضیه ای که نقیضش موجه جزئیه نیست.

پرسش: در مثالهایی که فرمودید نوعی

ابهام وجود داشت. به طور مسلم نقیض جمله «کسی هست که همه با او دوست هستند»، این خواهد بود که «هیچ کس نیست که همه با او دوست هستند».

پاسخ: قبول؛ و به عبارت دیگر «هرکس را در نظر بگیری کسی هست که دوست او نباشد».

پرسش: شما از طرفی ادعا کردید که ریاضیات و نجوم در یونان باستان به منطق «جدید» احتیاج دارد ولی در انتهای صحبت فرمودید ریاضیات را نمی توان به منطق تاویل کرد. از طرف دیگر ریاضی دانان بزرگ بدون استفاده از منطق قدیم و جدید و حتی با جهل به آنها (به صورت رسمی و مدرسه ای و الا هرکس از منطق نظری استفاده میکند) هیچ مشکلی برایشان پیش نیامده است.

پاسخ: از آخر شروع کنیم. نویسندگان و شاعران بزرگ هم به احتمال زیاد از صرف و نحو زبانشان اطلاع چندانی نداشته اند اما این دلیل بر این نمی شود که صرف و نحو را علم ندانیم یا دست کم بگیریم. ثانیاً: منظور من از اینکه ریاضیات را نمی توان به منطق تاویل کرد نتیجه ای که من می گیرم این است که منطق و ریاضی هر کدام برای خود علم مستقلی هستند و روی پای خود ایستاده اند. ثالثاً: منظور من از احتیاج نجوم و ریاضیات قدیم به منطق جدید این نیست که این علوم در مبانی و اصول احتیاج به منطق جدید دارند. منظورم این است که اگر بخواهیم درستی استدلالهای آنها را نشان دهیم منطق قدیم مسلماً از عهده آن بر نمی آید، حتی از عهده بسیاری از استدلالهای ساده افلاطون هم بر نمی آید. قداماً در این استدلالها از همان شم منطقی طبیعی خود استفاده کرده اند نه از منطق ناقص و محدود ارسطو.

پرسش: شما می فرمایید «درجه تحلیل در منطق جدید بیشتر است» قبول، ولی این ربطی به تفاوت اصول این دو منطق ندارد. اصول این دو منطق

مشترک است (یعنی اصل این همانی و استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین). بالاتر بودن درجه تحلیل همان تفصیل است که آن بعض گفته است ولی ظاهراً شما معنای «اصولی» را به جای «تفرعات و فرع سازی» گرفته اند.

پاسخ: شما حق به «این همانی» را از اصول منطق شمرده اید. اما می دانید که در منطق ارسطو این اصل صورت بندی پس a ح c؛ خواجه نصیر در شرح اشارات و ارموی در مطالع حسابی به دردسر افتاده اند و تازه راه حلشان بیرون از محدوده منطق ارسطویی است. از اینکه بگذریم فکر نکنید تنها با اصولی که ذکر کردید بتوان منطقی به دقت و وسعت منطق جدید تاسیس کرد. اگر این اصول کافی بودند احتیاجی به منطق جدید نبود. عوض شدن تحلیل جمله تفصیل نیست، دگرگون شدن نحوشناسی و لالت شناسی منطق است. اما وقتی می توان اهمیت و عمق آن را فهمید که واقعا اطلاع کافی از منطق جدید پیدا کرد. اگر به آن مسلماتی که ذکر کردید، چیزی که اطلاع تازه ای در آن نباشد، چیزی مثل تحلیل جمله، نیفزاییم راه به جایی نمی توان برد. با اصول مسلم شما نه می توان فیزیک دانست، نه شیمی و

پرسش: منطق جدید تا چه اندازه در ایران جا افتاده است و اصولاً ضرورتی برای بحث گسترده از منطق جدید می بینید؟

پاسخ: دارد کم کم جا می افتد. در مورد ضرورت باید بگویم در تعریف کامپیوتر می گویند ترکیبی است مهندسی برق و منطق. حالا خودتان ضروری بودن یا نبودن آن را معلوم کنید. تازه این یکی از جنبه های منطق جدید است.

p	q	$p \Rightarrow q$	$\neg p \vee q$
T	T	T	T
T	F	F	F
F	F	T	T
F	T	T	T

$$(p \Rightarrow q) \equiv \neg p \vee q$$

فلسفه علم منطق

فلسفه منطق علمی است فراتر که با روش عقلی از چند و چونی علم منطق بحث می‌کند، و از این روی، موضوع این علم خود علم منطق است، و مسائل آن، پاسخ به پرسش‌های فلسفی ناظر به این علم در کل، یا ناظر به مسائل آن، و نیز تحولاتی که در گذر تاریخ در این علم رخ داده، می‌باشد. در نوشته حاضر دورنمایی از فلسفه منطق گزارش شده است.

۱. تعریف و موضوع فلسفه منطق

فلسفه منطق دانشی است فرا نگر در علم منطق و نحله‌های آن. بنابراین فلسفه منطق، علمی درجه دوم است و از افقی بالاتر به علم منطق نظر می‌افکند. موضوع این علم خود علم منطق است.

امروزه تحقیقات گسترده در علوم سبب شاخه شاخه شدن آنها شده است تا جایی که برای هر علمی فلسفه‌ای نهاده‌اند. در فلسفه هر علمی خود آن علم و جایگاه آن در میان معارف بشری، روش تحقیق آن علم، تاریخ تحولات آن علم و نحله‌های مختلف آن، و مبادی و پرسش‌های ناظر به آن علم بررسی می‌شود، و منطق نیز علمی است که برای آن فلسفه‌ای در نظر گرفته‌اند که در آن خود منطق، نحله‌های منطقی، مبادی تصویری و تصدیقی، روش تحقیق و پرسش‌های فلسفی ناظر به آن، کانون کاوش قرار می‌گیرد.

۲. تمایز منطق و فلسفه منطق

مسائلی که در کتب منطق دانان مسلمان مطرح شده گوناگون است. بخشی از آنها با آنکه در منطق مطرح شده‌اند جزو علم منطق نیستند، بلکه جزو مسائلی‌اند که در حوزه فلسفه منطق می‌گنجند. بنابراین منطق دانان مسلمان متناسب با مسائل منطقی ابعادی از فلسفه منطق را ذیل همان مباحث می‌کاویند. از این روی، برای تمایز نهادن میان علم منطق و فلسفه آن لازم است چند مسئله از مسائل منطقی را بررسی کنیم و مسائل ناظر به فلسفه منطق را در آنها نشان دهیم:

الف) منطق علمی است که در آن از تعریف، اقسام و شرایط آن و مغالطات تعریفی بحث می‌شود. مثلاً در منطق می‌گویند از شرایط تعریف آن است که، مفاهیم از عام به خاص مرتب شوند؛ یا می‌گویند حد تام آن است که تمام ذاتیات شیء در آن جمع‌آوری شود؛ و نیز گفته‌اند: در تعریف باید شرایط تعریف از قبیل دوری نبودن معرّف و اجلی بودن آن رعایت شود. حال اگر در تعریف، مفاهیم از عام به خاص مرتب نشوند یا تمام ذاتیات حد تام برشمرده نشود و عنوان حد تام عرضه شود، یا در تعریف از دور استفاده شود و یا در آن مفاهیم مبهم به کار رود، تعریف مغالطی خواهد بود. بنابراین علم منطق متکفل این امور است، اما در حوزه تعریف، پرسش‌های

دیگری مطرح است که منطق به منزله علمی که قواعد، شرایط و مغالطات تعریفی را بیان می‌کند عهده‌دار پاسخ به آنها نیست. پاسخ به این پرسش‌ها که پرسش‌های فلسفی ناظر به مباحث منطق تعریف هستند بر عهده فلسفه منطق تعریف است. محض نمونه، آیا اساساً تعریف ممکن است یا خیر؟ اگر ممکن است آیا تعریف حدی ممکن است یا غیر ممکن، و اگر تعریف حدی ممکن است آیا سهولت دارد یا صعوبت؟ این پرسش‌های فلسفی ناظر به تعریف است و جزو مسائل فلسفه منطق، نه جزو مسائل علم منطق؛ زیرا علم منطق با فرض امکان تعریف قواعد، اقسام و شرایط آن را بازگو می‌کند و مغالطات در تعریف را نشان می‌دهد؛

ب) همچنین منطق فنون مختلف استدلال‌های مباشر و غیر مباشر را بررسی می‌کند و شرایط استدلال‌های معتبر را نشان می‌دهد، و گوشزد می‌سازد که با نبود هر یک از آن شرایط، استدلال دچار مغالطه می‌شود. بنابراین منطق در بخش استدلال‌ها شامل قواعد استدلال، شرایط صوری و مادی آن و نیز بیان مغالطات در استدلال است. منطق در این بخش معیارهایی به دست می‌دهد که روشن می‌سازند چه استدلال‌هایی معتبر یا نامعتبرند. بنابراین منطق به ما پاسخ می‌دهد که استدلال‌های معتبر یا نامعتبر کدام‌اند؛

مثلاً می‌گوید قیاس استثنایی اتصالی با وضع مقدم یا با رفع تالی معتبر است، ولی با وضع تالی و رفع مقدم معتبر نیست. اما در فلسفه منطق پرسیده می‌شود که اعتبار چیست. (ج) استدلال‌ها در منطق از نظر ماده به صناعات خمس برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر تقسیم می‌شود. برای نمونه در منطق برهان گفته می‌شود: برهان چیست؛ اقسام آن کدام است؛ و هر یک از اقسام چه ویژگی‌هایی دارند. اما در فلسفه منطق پرسیده می‌شود که آیا اساساً برهان ممکن است یا خیر؟ ممکن بودن برهان بر چه اصول بدیهی‌ای مبتنی است؟

۳. گستره فلسفه منطق

اگر فلسفه منطق دانش ناظر به علم منطق و پاسخگوی پرسش‌های فلسفی ناظر به علم منطق است، در این صورت باید بتوان گستره فلسفه علم منطق را حدس زد. روشن است که هر مسئله از مسائل علم منطق می‌تواند مورد پرسش‌های فلسفی قرار گیرد و پاسخ آن را فلسفه منطق عهده‌دار باشد. اما آیا دامنه مسائل فلسفه منطق در مسائل علم منطق محدود می‌شود؟ پاسخ این پرسش منفی است، و بلکه هر پرسش که ناظر به علم منطق باشد، جزو مسائل فلسفه منطق است. از این روی، حتی این پرسش‌ها که حد و مرز علم منطق کجاست، و مبادی تصویری یا تصدیقی آن کدام است از مسائل فلسفه منطق به شمار می‌آیند. بنابراین گستره مسائل فلسفه منطق فراتر از مسائل منطق است. گفتنی است که در میان منطق‌دانان مسلمان منطق اختصاص به صورت استدلال ندارد، بلکه مباحث ناظر به تعریف و مباحث ناظر به ماده استدلال نیز از نظر ایشان جزو منطق به شمار می‌آید؛ زیرا منطق علم قواعد دانش نظری از نظر ماده و صورت است. اما منطق از نظر منطق‌دانان جدید تنها به صورت استدلال می‌پردازد. بنابراین اگر منطق محدود به صورت استدلال نباشد، فلسفه منطق نیز محدود به پرسش‌های فلسفی ناظر به صورت استدلال نمی‌شود.

۴. فلسفه منطق؛ یک علم یا چند علم؟

پاسخ به این پرسش که آیا فلسفه منطق، یک علم است یا چند علم، مبتنی بر پاسخ به این مسئله است که آیا تمایز علوم به تمایز موضوعات مسئله‌ای برهانی است یا خیر؟ اجمالاً می‌توان گفت در فلسفه منطق مسائلی مطرح می‌شود که حقیقتاً برخی از آنها هستی‌شناختی و برخی معرفت‌شناختی و ... اند؛ برای نمونه در منطق گفته می‌شود که برای تعریف حدی باید از ذاتیات استفاده شود و در فلسفه منطق بحث می‌شود که آیا شیء دارای ذاتیات است یا خیر؟ و از این روی اینکه اشیا دارای ذاتیات هستند یا نیستند، مسئله‌ای هستی‌شناختی است و باید در هستی‌شناسی درباره آنها بحث شود. نیز در فلسفه منطق بحث می‌شود که آیا ذاتیات قابل شناختن اند یا نه، و اگر قابل شناختن اند آیا شناخت ذاتیات صعوبت دارد یا سهولت؟ این دو بحث از مباحث معرفت‌شناختی است. یا در فلسفه منطق بحث می‌شود که چگونه ذهن انسان با مفاهیم آشنا می‌شود. آشنایی ذهن با مفاهیم مسئله‌ای از مسائل روان‌شناسی ذهن است. بنابراین فلسفه منطق علمی است که مسائل مختلفی از علوم مختلف را که جهت اشتراکی با مسائل منطق دارند در خود جمع می‌کند، و وحدت این علم به وحدت غرضی است که ما در نظر گرفته‌ایم. بنابراین فلسفه منطق به این اعتبار یک علم است، و جامع مسائل این علم، در درجه اول غرضی است که ما در این علم پی می‌جوئیم.

۵. مبادی فلسفه منطق

فلسفه منطق مانند هر علمی مبادی تصویری و مبادی تصدیقی‌ای دارد. مبادی تصویری فلسفه منطق همان مصطلحاتی است که در این علم به کار می‌رود، و شاید تا حدودی بتوان گفت مبادی تصویری فلسفه منطق با مبادی تصویری علم منطق یکی است. اما مبادی تصدیقی فلسفه منطق متنوع است: دسته‌ای از این مبادی عام‌اند و در هر علمی کاربرد دارند؛ مانند

اصل امتناع تناقض و اصل علیت؛ و دسته‌ای دیگر خاص مسائل مطرح در این علم‌اند، و از آنجا که مسائل فلسفه منطق جزو مسائل علوم مختلف، از جمله هستی‌شناسی (متافیزیک)، معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن و... هستند، مبادی خاص مسائل آن علوم، مبادی فلسفه منطق نیز هستند.

۶. روش فلسفه منطق

روش پژوهش این علم در مقام گردآوری، کتابخانه‌ای و هدف آن توصیفی (گزارش نظریه‌های منطقی یا مدعیات منطقی)، تحلیلی (بیان علل و عوامل پیدایی نظریه‌ها یا مدعیات)، تحلیلی (کشف پیش‌فرض‌ها و لوازم نظریه‌ها و مدعیات) است، و روش آن در مقام داوری، عقلی-استدلالی (برای موجه ساختن یک نظریه یا مدعا) و عقلی-نقدی (برای تصحیح، تکمیل و توسعه یا تحدید و تخصیص و یا تخریب یک نظریه یا مدعا) است، و هدف آن کشف نقاط قوت و ضعف دانش منطق محقق برای رشد و توسعه آن و ارائه ساختاری نظام‌مند از منطق بایسته است.

۷. مسائل فلسفه منطق

مسائل فلسفه منطق دو دسته‌اند: مسائل عام و غیر تقسیمی، که ناظر به خود علم منطق، با صرف‌نظر از تقسیم آن به دو بخش اصلی منطق تعریف و منطق استدلال است؛ و مسائل خاص منطق تعریف و منطق استدلال. مسائل خاص به دو بخش تعریف و استدلال نیز خود به دسته‌های ریزتر تقسیم می‌شود. به طور کلی می‌توانیم مسائل فلسفه منطق را به سه بخش کلی تقسیم کنیم:

۱. مسائل کلی ناظر به خود منطق بدون اینکه به بخش‌های مختلف آن نظر شود؛
 ۲. مسائل ناظر به تعریف؛
 ۳. مسائل ناظر به استدلال.
- ما در این مقاله فهرستوار مسائل ناظر به دسته اول را مطرح می‌کنیم و درباره بعضی از مسائل مطرح در این بخش درنگی خواهیم داشت.

۷-۱. مسائل ناظر به منطق پیش از تقسیم

همان‌گونه که به اشارت گذشت، در این بخش مسائل کلان ناظر به علم منطق بدون توجه به بخش‌های منطق تعریف یا منطق استدلال مطرح خواهد شد.

۷-۱-۱. چیستی منطق و نحله‌های منطقی

الف) نخستین دسته از مسائل فلسفه منطق این است که منطق چیست، و موضوع آن کدام است. آیا این علم دارای نحله‌ها و مکتب‌های منطقی مختلف است؟ تمایز منطق ارسطویی با منطق

رواقی چیست؟ آیا منطق مسلمانان تلفیقی از منطق ارسطویی- رواقی است؟ آیا در میان منطق‌دانان مسلمان می‌توان گرایش‌های مختلف منطقی را نشان داد؟ آیا فارابی و ابن‌سینا نماینده دو مکتب منطقی‌اند؟ تمایز منطق اشراقی با منطق سابق بر آن چیست؟ مسئله مهم‌تر اینکه آیا عقلاً ممکن است منطق متعدد باشد؟ مثلاً آیا می‌توان دو نوع منطق واقع‌گرایانه و منطق غیر واقع‌گرایانه داشت؟ یا اساساً تعدد منطق ممکن نیست، و اگر ممکن است به چه معنا یا معانی‌ای ممکن است؟

ب) آیا منطق ارسطویی نُه‌بخشی است یا دویبخشی؟ و آیا تقسیم منطق به نُه‌بخشی یا دویبخشی تقسیمی صرفاً ساختاری- تعلیمی است یا این دو منطق از نظر مبانی و قواعد مختلف می‌باشند، و به تبع، نتایج متفاوتی دارند؟

ج) آیا منطق علم است یا ابزار و یا علمی- ابزاری است؟ برخی را گمان بر این بود که منطق ابزار علوم است، لذا خود نمی‌تواند علم باشد (ابن‌سینا، الشفاء، المدخل، ۱۶؛ همو، الشفاء، القیاس، ۱۰-۱۱؛ حلی، الجوهر النضید، ۷). برخی در واکنش به این پرسش گفته‌اند اگر مقصود از علم معقولات ناظر به امور عینی باشد، منطق از سنخ علم ناظر به امور عینی نیست؛ زیرا منطق از معقولات ثانیه بحث می‌کند، و اگر مقصود مطلق علم باشد، هرچند ناظر به امور در ذهن، منطق علم است (فخر رازی، شرح عیون الحکمه، ۴۸/۱؛ شهروزری، رسائل الشجره الالهیه،

۴۵/۱).

از سوی دیگر، آیا منطق جزو حکمت نظری است یا حکمت عملی؟ و از سوی سوم آیا منطق دانش است یا مهارت، مانند مهارت شنا و رانندگی، یا هم دانش است و هم مهارت؟ (شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفاء، ۲۲/۱-۲۳)

۷-۱-۲. روش منطق

معروف است که منطق از روش عقلی بهره می‌گیرد. روش عقلی روشی است که ما بر اساس آن عملیات تعریف، استنتاج یا امور دیگر مانند تقسیم یا تحلیل را به درستی انجام می‌دهیم و عقل آنها را معتبر می‌داند؛ و مراد ما از "معتبر" این است که عقلاً گریزی از یافته‌های به دست آمده از این روش نیست. مثلاً اگر تعریف از نظر عقلی به درستی صورت گرفته باشد به این معناست که انسان عقلاً نمی‌تواند با پذیرش پیش‌فرض‌های تعریف از تعریف مورد نظر شانه خالی کند. نیز اگر استنتاج از نظر عقلی معتبر باشد به این معناست که با پذیرش مقدمات نمی‌توان نتیجه را انکار کرد. اگر - محض نمونه - می‌گوییم استنتاج از نظر ماده و صورت معتبر است به این معناست که صورت استنتاج یا بدیهی است یا به بدیهی می‌انجامد، و نیز ماده استنتاج، یعنی مقدمات، یقینی و از اولیات است و یا اگر نظری باشند به اولیات می‌انجامد، و بنابراین نتیجه انکارناپذیر است. به عبارت دیگر، روش عقلی ریشه در اصل امتناع تناقض دارد؛ به این معنا که اگر علمی از روش عقلی بهره می‌گیرد، محصول آن مبتنی بر اصل امتناع تناقض است و انکار آن فرو افتادن در تناقض است.

حال اگر می‌گویند منطق از روش عقلی پیروی می‌کند به این معناست که علم منطق، به منزله علمی که مجموعه قوانین منطقی را در دو حوزه تعریف و استنتاج از نظر ماده و صورت بر می‌رسد، از روش عقلی مبتنی بر اصل امتناع تناقض استفاده می‌کند. بنابراین منطق در حوزه تعریف قواعد تعریف، شرایط و مغالطات در تعریف را به روش عقلی تبیین می‌کند. همچنین در حوزه

قضایا انواع قضایا را به صورت عقلی تحلیل و بررسی می‌کند و نیز در حوزه صورت استنتاج قواعد استدلال‌های مباشر و غیر مباشر را به صورت عقلی تحلیل و تفسیر و اعتبارشان را تأیید می‌کند.

اکنون اگر منطق از روش عقلی بهره می‌برد، نباید در هیچ مسئله‌ای از روش غیر عقلی استفاده کند. اما آیا در منطق نمی‌توان مسائلی را نشان کرد که در آنها از روش عقلی استفاده نشده باشد؟ آیا در صنعت جدل، خطابه، شعر یا مغالطه روش عقلی به کار می‌رود؟ ممکن است این گمان مقبول افتد که دست‌کم صنعت مغالطه از روش عقلی پیروی نمی‌کند، به این دلیل که اگر منطق در صنعت مغالطه از روش عقلی بهره گیرد، مغالطه‌ای رخ نداده و در این فرض در صنعت مغالطه نیستیم.

به حق باید گفت منطق در همه بخش‌های مختلف از روش عقلی استفاده می‌کند. منطق در صنعت برهان از روش عقلی بهره می‌گیرد. صنعت مغالطه نیز از صنایع برهانی است و بر اساس برهان تدوین می‌شود؛ زیرا در این صنعت با روش عقلی بررسی می‌شود که در تعریف چه نوع مغالطه‌ای از نظر ماده و صورت رخ می‌دهد، و با برهان بررسی می‌شود که در استدلال چه نوع مغالطه‌ای از نظر ماده و صورت بروز می‌کند. بنابراین در صنعت مغالطه از عقل و روش عقلی استفاده می‌کنند تا معلوم شود چه تعریف یا استدلالی مغالطه است. به عبارت دیگر، در صنعت مغالطه با روش عقلی نشان می‌دهند که چه تعریف‌ها یا استدلال‌هایی مغالطه‌اند.

حال آیا با این بیان می‌توان گفت صنعت جدل، خطابه و شعر نیز از روش عقلی استفاده می‌کنند؟ هرچند با توجه به نکات پیش‌گفته پاسخ مثبت است و این صنایع نیز بر برهان و روش عقلی مبتنی‌اند، اگر در این صنایع نیز درنگ کنیم و مانند صنعت مغالطه اجمالاً مسائل آنها را بررسی کنیم معلوم می‌شود که در این صنایع هم از روش عقلی بهره می‌گیرند. محض نمونه در مبحث جدل می‌گویند برای اثبات مدعا می‌توان از استقرا استفاده کرد. آیا این

بدان معنا نیست که صنعت جدل از روش عقلی پیروی نمی‌کند؟ پاسخ منفی است؛ زیرا همین مطلب به این معناست که هر کس در مقام جدل از استقرای ناقص استفاده کند، روش درستی را در صنعت جدل به کار گرفته است و استنتاج او در جدل معتبر است. بنابراین می‌توان گفت هر کس در مقام جدل از استقرای ناقص برای اثبات مدعای خود بهره‌گیرد از روش منطقی درست پیروی کرده است.

اما ممکن است گفته شود آیا شخصی که از استقرا برای اثبات مدعای خود بهره می‌گیرد، از روش عقلی پیروی کرده است؟ بی‌شک پاسخ منفی است. بنابراین آیا این پاسخ نشان نمی‌دهد که روش صنعت جدل عقلی نیست؟ و اگر روش صنعت جدل عقلی نباشد باید گفت که در منطق از روش غیر عقلی نیز استفاده می‌شود؟ اگر منطق در صنعت جدل غیر عقلی باشد، می‌توان گفت در صنعت خطابه و شعر نیز از روش غیر عقلی استفاده می‌شود.

از این روی، آیا نمی‌توان گفت منطق در بخشی از مسائل مانند منطق صورت استنتاج و بخش صنعت برهان و مغالطه از روش عقلی بهره می‌گیرد و در سه صنعت جدل، خطابه و شعر از روش غیر عقلی سود می‌برد؟ پاسخ این پرسش‌ها نیز منفی است؛ زیرا صنعت جدل هنگامی که برای جدلی استقرا را تجویز می‌کند این تحلیل عقلی را مطرح می‌سازد که هدف جدلی، رسیدن به مدعای مظنون است، و این هدف عقلاً با استقرای ناقص حاصل می‌شود. بنابراین برای جدلی مجاز است که از روش استقرایی استفاده کند. آیا این استدلال نوعی روش عقلی برای تجویز جدلی در استفاده از استقرای ناقص نیست؟ روشن است که این استدلال عقلی است و روشی عقلی دارد. به تعبیر دیگر، منطق دانان در مقام بیان مسائل جدلی مجادله نمی‌کنند؛ بلکه برهان اقامه می‌کنند. نظیر این دو استدلال در عقلی بودن صنعت مغالطه و جدل را در دو صنعت شعر و خطابه نیز می‌توان مطرح ساخت. بنابراین روش منطق در کل عقلی است.

۷-۱-۳. نیاز به علم منطق

آدمی کنجکاو است و به سادگی از کنار مجهولاتش نمی‌گذرد؛ بلکه در صدد کشف آن بر می‌آید و برای کشف، به قواعد ناظر به کشف مجهول، یعنی قواعد منطق، نیازمند است. انسان در هر شأنی از شئون زندگی خود به منطق نیاز دارد؛ مثلاً در زندگی عادی بعضی از مفاهیم مجهول محتاج به تعریف‌اند و برخی باورها نیازمند استدلال. روشن است که تعریف و استدلال قواعدی دارد. پس در زندگی روزمره نیز به منطق نیازمندیم. ولی ممکن است در نیازمندی انسان به منطق خدشه وارد شود؛ زیرا اکثر مردم دنیا با داشتن عقل سلیم و منطق فطری به منطق تدوینی نیازمند نیستند، بلکه منطق فطری آنان را کفایت می‌کند. نه تنها انسان در زندگی خود به منطق تدوینی محتاج نیست، بلکه می‌توان گفت انسان در علوم مختلف با داشتن منطق فطری به منطق تدوینی نیازی ندارد.

بنابراین نیاز بشر در زندگی عادی و حتی نیاز او در علوم به منطق جای تأمل و تردید دارد؛

زیرا می‌بینیم بشر بدون فراگیری علم منطق به درستی تعریف می‌کند و استدلال می‌آورد، و

این امور نشان می‌دهند که آدمی به خود تعریف و استدلال نیاز دارد نه علم به قواعد تعریف و علم به قواعد استدلال.

فخر رازی در صدد پاسخ به این اشکال برآمده و مدعی شده است که فراگیری معارف منوط به فراگیری دانش منطق نیست، و از این روی، بدون فراگیری منطق می‌توان به تحصیل معارف پرداخت؛ اما فراگیری منطق تحصیل معارف کسی را تسهیل و تکمیل می‌کند؛ زیرا مردم در فراگیری علوم مختلف و معارف به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

الف) کسانی که به طور فطری تمام قواعد منطقی را می‌دانند و به کسب این دسته از معارف

نیاز ندارد؛

ب) کسانی که برخی علوم منطقی را می‌دانند، ولی فطرتشان مشوب به وهم

و خیال شده است؛

ج) کسانی که فاقد علوم منطقی هستند، ولی استعداد فراگیری آن را دارند؛

د) کسانی که اصلاً قابلیت فراگیری این دانش را ندارند.

گروه اول اصلاً به منطق نیاز ندارند و فراگیری منطق برای آنان بیهوده است.

فراگیری منطق برای گروه دوم و سوم سودمند است؛ گروه دوم در فراگیری

منطق به گروه اول نیاز دارند تا غریزه خود را با آنها مطابق سازند، و این گروه

از دانش منطق بسیار سود می‌برند، و دسته سوم با تکلف و زحمت منطق را فرا

می‌گیرند و از آن بهره‌مند می‌شوند. اما فراگیری منطق برای گروه چهارم اصلاً

سودی ندارد (شرح عیوان الحکمه، ۱/۴۶-۴۷؛ رسائل الشجره الالهیه، ۴۵).

اما شاید بتوان گفت در زندگی عادی داشتن منطق فطری تا حدی کافی

است، اما در علوم مختلف حتی در اعتباری‌ترین علوم، مانند ادبیات، ما

به تعریف و استدلال به معنای دقیق کلمه نیازمندیم و باید تعریف و استدلال

را بر اساس قواعد منطقی تنظیم کنیم تا دچار مغالطه نشویم. بنابراین علوم

بی‌شک به منطق تدوینی نیازمندند. از این روی، فراگیری منطق برای صاحبان

علوم ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا ما در تعریف‌ها و استدلال‌ها بسیار

اشتباه می‌کنیم.

۷-۱-۳-۱. نیاز فلسفه به منطق

فلسفه مانند هر علم دیگری در بیان تعریف‌ها و استدلال‌های خود به علم

منطق وابسته است. یعنی فلسفه باید در تعریف و شرایط آن از دستورالعمل‌های

منطق پیروی کند و نیز در استدلال‌های خود صورت استدلال و شرایط انتاج را

مراعات کند. اما همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم منطق نیز وامدار فلسفه

اولی و به آن نیازمند است. منطق در وجود موضوع خود و نحوه وجود موضوع

یا امور دیگر به فلسفه اولی وابسته است. اگر منطق از معقولات ثانیه

منطقی بحث می‌کند، در فلسفه ابتدا باید معقولات ثانیه بیان شود و کیفیت

وجود آن اثبات گردد تا در علم منطق از احکام آن بحث شود.

۷-۱-۳-۲. منطق و معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی از علم و ویژگی‌های آن، و نفی شکاکیت و سفسطه بحث می‌کند. موضوع معرفت‌شناسی خود علم از نظر حکایت آن از خارج است. علم چه بدیهی و چه نظری، موضوع معرفت‌شناسی است. اما در علم منطق از معلومات از آن نظر که طریق وصول به مجهول‌اند بحث می‌شود. از این روی، می‌توان گفت که منطق بخشی از معرفت‌شناسی است هرچند امروزه معرفت‌شناسی جدای از منطق لحاظ می‌شود و در آن از منطق بحث نمی‌کنند. اما در این بحث نباید از این نکته غافل شد که منطق در مبحث برهان به مباحث معرفت‌شناسی می‌پردازد؛ چنان‌که حتی نفی شکاکیت در مبحث برهان مطرح می‌شود. بنابراین هرچند هدف منطق دانان رسیدن به معلومات نظری است، مبادی و مبانی آن را جزو علم منطق تلقی می‌کردند و این دسته از

مباحث را جزو منطق به شمار می‌آوردند. حال با این نگاه وسیع می‌توان گفت منطق و معرفت‌شناسی یک علم‌اند.

۷-۱-۴. نیاز منطق به علوم

روشن شد که علوم به منطق نیازمندند، اما آیا منطق در بیان قواعد، شرایط، اقسام و مغالطات در تعریف و استنتاج به علمی وابسته است؟ هرچند باید گفت منطق به هیچ علمی وابسته نیست، ولی منطق به نوعی به فلسفه اولی وابستگی خواهد داشت، و از این روی باید گفت منطق تنها به فلسفه خود وابسته است؛ زیرا همان‌گونه که اشاره کردیم، منطق در خود قواعد و شرایط و مغالطات منطقی به هیچ علمی نیازمند نیست. وابستگی منطق در پاسخ به پرسش‌های ناظر به قواعد، شرایط و مغالطات منطقی است، که این امور هرچند از مسائل علوم دیگرند، با باب شدن فلسفه منطق همه مسائل در این علم گرد می‌آیند.

۷-۱-۵. نیاز منطق به منطق

اگر علوم حتی علوم اعتباری به دانش منطق نیازمندند و بدون آن در ورطه مغالطات می‌افتند، باید اذعان کرد که خود علم منطق نیز به منطق نیاز دارد تا قواعد آن را سامان بخشد. حال آیا علم منطق به علم منطق

دیگری نیازمند است و در نتیجه آن علم منطق به علم منطق سومی و هکذا تا بی‌نهایت؟ یا علم منطق به خودش نیازمند است؟ در صورت اول تسلسل در منطق‌ها و در صورت دوم دور در منطق یا توقف منطق به خود را فرا روی داریم که البته هیچ یک از این امور ممکن نیست (فخر رازی، شرح عیون الحکمه، ۴۳/۱؛ حلی، القواعد الجلیه، ۱۸۷).

برخی منطق‌دانان برای پاسخ به این اشکال مجموعه مباحث منطقی را به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم کرده و گفته‌اند مباحث نظری علم منطق به روش بدیهی از مباحث بدیهی بهره می‌گیرد و نیاز خود را بر طرف می‌سازد. اما مباحث بدیهی به دلیل بدیهی بودن به هیچ منطقی نیاز ندارند. بنابراین توقف منطق بر خود یا دور یا تسلسل

در منطق‌ها منتفی است (همان، ۱۸۷-۱۸۸؛ شهرزوری، الشجرة الالهیه، ۴۴/۱). این پاسخ برای شهرزوری و قطب‌الدین رازی قانع‌کننده نیست؛ زیرا استدلال بر نیاز به منطق این‌گونه سامان یافت که بشر در تعریف و استدلال اشتباه می‌کند، پس به منطق محتاج است. معنای این سخن این نیست که بشر در مباحث نظری اشتباه می‌کند، بلکه چه بسا در بدیهیات نیز راه به خطا می‌برد. بنابراین ممکن است بشر حتی در این قوانین ضروری و بدیهی علم منطق نیز اشتباه کند (رازی، شرح المطالع، ۱۷؛ الشجرة الالهیه، ۴۴).

به این اشکال پاسخ دیگری نیز داده‌اند و آن اینکه قوانین بدیهی منطق به خود همین قوانین بدیهی نیازمند است، نه به قوانین دیگر و نه به منطق دیگر؛ زیرا این قوانین بدیهی‌اند. بنابراین قوانین منطق به منطق دیگر و به قواعد دیگر نیاز ندارند، بلکه به خود نیاز دارند. اما نیاز این قوانین به خود، مستلزم دور محال نیست؛ زیرا قوانین بدیهی منطق به خودشان نیازی ثانوی و برای مضاعف شدن علم (علم به علم) و حصول تصدیق دیگری به متعلق تصدیقات بدیهی دارند. و از این روی، کسی که ذهنش آغشته به شبهات نباشد بسیاری از استدلال‌هایش را بر اساس شکل اول به نتیجه می‌رساند، بدون اینکه

اصلاً بدانند شکل اول چیست و شرایط آن کدام است. گاه نیز حتی توجه ندارد که او دارای قوه عقلی است که استدلال می‌کند. از سوی دیگر، انسان‌ها اشتباه می‌کنند و می‌توانند به قوانین بدیهی منطق توجه کنند و جلوی اشتباه‌های خودشان را بگیرند. مثلاً توجه کنند که این نوع استدلال‌ها از نوع شکل اول‌اند و با تأمل در آنها شرایط انتاجشان را استخراج کنند و آنها را به خاطر بسپارند و در استدلال‌های مشابه به کار گیرند. بنابراین توجه به منطق و قوانین آن نیازی ثانوی، و برای علم به علم به منظور کاهش خطاهاست (مصباح، آموزش فلسفه، ۱۴۳/۱)؛ زیرا انسان با توجه به خطاهای در اندیشه ورزیده می‌شود و بدین‌سان کمتر در دام مغالطه گرفتار می‌آید.

۷-۱-۶. موضوع منطق

هر علم موضوعی حقیقی یا اعتباری دارد. بنابراین منطق نیز دارای موضوعی است و منطق‌دانان موضوع علم منطق را در بحث‌های مقدماتی این علم مطرح می‌کنند. روشن است که تعریف علم و موضوع آن از مبادی تصویری هر علمی است. بنابراین بیان موضوع علم منطق به عهده فلسفه منطق است.

فارابی موضوع علم منطق را الفاظ، از آن حیث که بر معقولات دلالت دارند، دانسته است. اما ابن‌سینا این رأی را نپسندیده و در نقد آن می‌گوید اگر منطق‌دان بتواند معانی را با حیلۀ دیگری جز به کارگیری الفاظ القا کند به طور کلی از الفاظ بی‌نیاز می‌شود. شیخ الرئیس خود موضوع منطق

را معقولات ثانیه مستند به معقولات اولی از این حیث که به وسیله آنها از معلوم (معقولات اولی) به مجهول می‌توان رسید، قرار داد. از نظر ابن‌سینا علم منطق به معقولات ثانیه از آن نظر که مفاهیم ذهنی‌اند، نظر ندارد، بلکه منطق به ماهیات اشیا، از این نظر که کلی، جزئی، موضوع و محمول ... قرار می‌گیرند و موصل به مجهول هستند یا در رسیدن به آن نافع یا مانع‌اند، نظر دارد

(ابن‌سینا، الشفاء، المدخل، ۲۲). برخی منطق‌دانان موضوع این علم را خود

معلومات یا تصور و تصدیق، از آن حیث که موصل به تصور و تصدیق دیگرند، قرار داده‌اند (بغدادی، فی الحکمه المعتمر، ۶؛ طوسی، تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، ۱۴۴). به گمان برخی رأی سوم به رأی دوم بازمی‌گردد (تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ۴۵-۴۶؛ ابن‌ترکه، المناهج فی المنطق، ۴).

همان‌گونه که تعریف علم و موضوع علم باید در فلسفه آن علم بیان شود، اثبات وجود موضوع و نحوه وجود آن نیز بر عهده فلسفه آن علم است. بنابراین در فلسفه منطق، وجود معقولات ثانیه فلسفی و نحوه وجود آنها باید تبیین شود. صدرالمتهلین می‌گوید: اثبات نحوه وجود معقولات ثانیه منطقی و اینکه آیا وجودشان در نفس است یا خارج از آن، و اینکه آیا معقولات صلاحیت ایصال به مجهول را دارند یا در ایصال نافع هستند یا خیر به عهده علم کلی (فلسفه اولی) است؛ زیرا در این علم تبیین می‌شود که معنای کلی یا نوع است یا جنس یا فصل یا خاصه و یا عرض عام. بنابراین کلی به شرطی که یکی از این امور باشد و صلاحیت برای ایصال به مجهول داشته باشد یا در ایصال نافع باشد موضوع علم منطق قرار می‌گیرد.

همچنین در فلسفه تبیین می‌شود که کلی گاهی واجب و گاهی ممکن و گاهی ممتنع است، و کلی با این شرایط موضوع علم منطق قرار می‌گیرد و در موجهات از آن بحث می‌شود. همچنین است دیگر موضوعاتی که در منطق بحث می‌شود (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۳۳۳-۳۳۴).

۷-۱-۷. منطق صوری و منطق مادی
منطق قدیم در هر دو بخش تعریف و استنتاج، هم صوری است و هم مادی. هرچند صوری بودن تعریف چندان نمودی ندارد، ولی باید اذعان کرد که تعریف هم جهت صوری و هم جهت مادی دارد؛ مثلاً وقتی در تعریف می‌گویند مؤلفه‌های آن باید از عام به خاص و به نحو مرکب تقییدی مرتب شوند، این بیان، شرط صوری تعریف را توضیح می‌دهد. وقتی می‌گویند

مؤلفه‌های تعریف باید واضح‌تر از معرّف باشند، این بیان، شرط مادی تعریف را باز می‌گوید. روشن است که هدف منطق در استدلال‌های مابشر و غیر مابشر صورت استدلال است، و هدف آن در صناعات خمس ماده آن. در منطق به وضوح صورت استدلال از ماده آن جدا می‌شود و احکام صورت را مستقل از ماده کانون بحث قرار می‌دهند. محض نمونه تعریف قیاس را در نظر می‌گیریم و مباحث صوری درباره آن را به اجمال نشان می‌دهیم؛ مثلاً در تعریف قیاس گفته‌اند: «قول مؤلف من قضایا إذا سلمت لزم عنها قول آخر» (القواعد الجلیه، ۳۳۱). بنابراین هرگاه تسلیم مقدمات قیاس شویم، ضرورتاً از آن قول دیگری لازم می‌آید. مثلاً:

- (۱) سقراط انسان است.
- (۲) هر انسانی فانی است.
- (۳) سقراط فانی است.

نمونه فوق قیاسی است که هرگاه مقدمات آن پذیرفته شود نتیجه ضرورتاً از آن به دست می‌آید؛ یعنی عقلاً امکان ندارد کسی (۱) و (۲) را بپذیرد و در عین حال از نتیجه سر باز زند، و انکار نتیجه مستلزم تناقض است؛ زیرا اگر بپذیریم هر انسانی فانی است و سقراط از جمله انسان‌هاست، کبرای فانی بودن را برای سقراط پذیرفته‌ایم و در این صورت با تسلیم به فانی بودن سقراط اگر او را فانی ندانیم دچار تناقض شده‌ایم.

حال آیا اعتبار این استنتاج به مؤلفه‌های آن وابسته است؟ روشن است که اعتبار این استنتاج به مؤلفه‌های آن یعنی "سقراط"، "انسان" و "فانی" وابستگی ندارند. بنابراین به جای آن سه مؤلفه می‌توانیم مؤلفه‌های "صدرا"، "فیلسوف" و "ژرف‌اندیش" را قرار دهیم، و با این جابه‌جایی می‌بینیم که همچنان اعتبار استنتاج حفظ می‌شود:

- (۱) صدرا فیلسوف است.
- (۲) هر فیلسوفی ژرف‌اندیش است.
- (۳) صدرا ژرف‌اندیش است.

هر دو استدلال بالا معتبرند و دیدیم که اعتبار آنها به مؤلفه‌های مقدماتشان نبود، و بر این اساس، هر مضمونی را در این صورت بریزیم استنتاج معتبر خواهد بود. بنابراین در اعتبار استدلال

به مضمون مقدمات توجه نمی‌شود و این نوعی توجه به صورت استدلال بدون در نظر گرفتن ماده آن است. اما در هر دو استدلال بالا مقدمات و نتیجه صادق‌اند. لیکن آیا در یک استدلال معتبر لازم است که مقدمات با نتیجه صادق باشند؟ به استدلال زیر توجه کنید:

(۱) صدرا عراقی است.

(۲) هر عراقی‌ای آسیایی است.

(۳) صدرا آسیایی است.

در این استدلال با آنکه مقدمه اول کاذب است، نمی‌توان گفت استنتاج معتبر نیست؛ زیرا اگر در مقدمات پذیرفته باشیم که صدرا عراقی است و هر عراقی‌ای آسیایی است، باید بپذیریم صدرا آسیایی است. بنابراین این استدلال نشان می‌دهد که کذب مقدمه لطمه‌ای به اعتبار استنتاج نمی‌زند. حال اگر نتیجه استدلال کاذب باشد، آیا کذب نتیجه اعتبار استنتاج را مخدوش می‌کند؟ به تعبیر دیگر، آیا ممکن است استدلالی معتبر باشد و نتیجه کاذب دهد؟ استدلال ذیل را ملاحظه کنید:

(۱) صدرا ایرانی است.

(۲) هیچ ایرانی‌ای آسیایی نیست.

(۳) صدرا آسیایی نیست.

در این استدلال، با آنکه نتیجه کاذب است، استنتاج معتبر است؛ زیرا اگر در استدلال، پذیرفته‌ایم که صدرا ایرانی است، و هر ایرانی‌ای آسیایی نیست، باید بپذیریم که صدرا آسیایی نیست، وگرنه دچار تناقض می‌شویم. بنابراین اعتبار استنتاج نه به صدق مقدمات و نتیجه بستگی دارد و نه به کذب مقدمات و نتیجه.

اما اگر دقت کنیم می‌بینیم که هر یک از استدلال‌های چهارگانه بالا مقدمات و نتیجه‌ای دارند که همگی به صدق و کذب متصف می‌شوند و برخی از آنها صادق و برخی دیگر کاذب‌اند. و نشان دادیم که اعتبار استنتاج به صدق بالفعل یا کذب بالفعل مقدمات و نتیجه وابسته نیست. از این روی، در اعتبار استنتاج، از صدق و کذب نتیجه اعراض می‌شود و تا این حد برهان صوری می‌شود.

اما آیا می‌توانیم ادعا کنیم که دست‌کم

باید مقدمات و نتایج استنتاج معنا داشته باشند، هرچند کاذب باشند تا استنتاج معتبر گردد؟ در تمام استدلال‌های گذشته مقدمات و نتایج همگی معنا دار بوده‌اند. اما آیا نمی‌توان صورت استدلالی را فرض کرد که در آن به معنای استدلال توجه نشود و در عین حال استنتاج را معتبر بدانیم؟ استدلال زیر را در نظر بگیرید:

(۱) اجق و جق است.

(۲) هر وجقی لجق است.

(۳) اجق لجق است.

آیا می‌توان گفت این استدلال همان قدر اعتبار دارد که چهار استدلال پیشین اعتبار دارند؟ برای ما فارسی زبان‌ها این استدلال معنا و مفهومی ندارد و آمادگی داریم بپذیریم که اصلاً این استدلال معتبر نیست، ولی می‌بینیم

در این مورد نیز همان روندی را طی می‌کنیم که در چهار نمونه پیشین طی کرده‌ایم. پس آیا به همین دلیل نباید بگوییم این ساختار نیز همان قدر اعتبار دارد که چهار نمونه پیشین داشتند؟

اکنون منطق دان چینی‌زبانی را در نظر بگیرید که با زبان فارسی هیچ آشنایی ندارد. آیا حال او در باره چهار استدلال اول مانند حال ما در قبال استدلال آخر نیست؟ آیا آن چینی زبان‌آشنای به شکل اول نمی‌تواند تشخیص دهد که چهار مورد اول صورت شکل اول را دارند؟ روشن است که در صورتی که قالب و زبان جملات چینی مانند قالب و زبان جملات فارسی باشد می‌تواند تشخیص دهد. بنابراین تشخیص صورت شکل اول به معنای آنها بستگی ندارد. از این روی، آیا

در باره هر یک از این پنج استدلال نمی‌توان گفت که اگر مقدمات صادق باشند، در فرض صدق مقدمات نتیجه بالضروره صادق است؟ روشن است که در چهار حالت اول این شرطیه صادق است و نیز در حالت پنجم هم شرطیه صادق است؛ زیرا اگر دو جمله‌نمای «اجق و جق است» و «هر وجق لجق است» بامعنا و صادق باشند، آن‌گاه جمله «اجق لجق است» بامعنا و صادق خواهد بود. پس صوری بودن استدلال حتی به معناداری مقدمات آن هم بستگی ندارد.

اما پرسش جدی این است که آیا واقعاً توانسته‌ایم صورت استنتاج را از ماده آن جدا کنیم؟ گویا با توضیحات گذشته پاسخ این پرسش مثبت است؛ زیرا در تجرید ماده از صورت تا اینجا پیش رفته‌ایم که به استدلال هیچ معنایی نسبت نمی‌دهیم و می‌توانیم صورت استدلال را از ماده آن جدا کنیم و آن را به صورت علایم بنویسیم:

a B است

B C است

a C است.

و حتی می‌توانیم ربط در جمله را به صورت نماد بنویسیم تا معنای «است» در زبان فارسی از آن فهمیده نشود:

a * B.

B * C.

a * C.

و بدین‌سان با صورتی از استدلال مواجه هستیم که از مواد تهی است و می‌توانیم هر چیزی را در آن بریزیم و استنتاج کنیم. البته روشن است که اگر در آن اجق و وجق بریزیم نباید انتظار تولید علم داشته باشیم، بلکه مسانخ مواد ریخته شده تولید می‌کند، و در صورتی می‌توان علم استنباط کرد که در آن علم ریخته باشیم. پس می‌توان پذیرفت که در یک استدلال صوری، صورت استدلال از ماده آن قابل تجرید است.

اما در این مقام پرسشی جدی فرا رویمان قرار می‌گیرد: آیا همین که صورت استدلال را در قالب علایم نشان داده‌ایم به این معنا نخواهد بود که هنوز توجه به ماده وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا این علایم در ذهن من و شما فهم می‌شوند یا فهم نمی‌شوند؟ و اگر فهم می‌شوند - که می‌شوند - ما با ماده فهم سر و کار داریم. بنابراین صورت استدلال از ماده آن کاملاً جدا نشده است و هنوز با ماده‌ای هرچند بسیار رقیق سر و کار داریم و ذهن هرگز نمی‌تواند صورت استدلال را از ماده آن کاملاً کند.

ولی باید توجه داشته باشیم که به کارگیری علایم و فهم ما از این علایم هیچ خصوصیتی ندارند، جز اینکه صورت را بدون ماده نشان دهند. از این روی، هرچند ماده وجود دارد، توجه

به صورت استدلال است نه خصوص علایمی که صورت را نشان می‌دهند. به عبارت دیگر، تخلیه و تجرید ذهن از ماده هرچند به معنای واقعی کلمه ممکن نیست، زیرا هر قدر ذهن صورت استدلال را از ماده آن تجرید کند باز با ماده ظریف و رقیقی روبه‌روست، ولی ذهن توجه دارد که این مقدار از ماده، هرچند گریزی از آن نیست، در استدلال دخالت ندارد. بنابراین تجرید و تخلیه ذهن صورت استدلال را از ماده آن عین تخلیه ذهن صورت استدلال را به ماده آن است و در عین حال ذهن می‌فهمد که اعتبار استدلال تنها به صورت آن است و ماده استدلال در اعتبار آن دخالت ندارد.

۸. کژتابی زبان طبیعی

تعریف‌ها و استدلال‌ها برای مفاهیم و موضوعاتی است که در زندگی روزمره یا در علوم به کار می‌روند. بنابراین کاربرد قوانین منطقی با ابزار زبان طبیعی است. اما منطق دانان پس از توجه به تمایز بین جهت صوری و مادی تعریف و استدلال متوجه شده‌اند که برای بیان قواعد صورت استدلال لازم نیست آنها را در مواد خاصی ارائه دهند. بر این اساس، از زمان ارسطو علایم و حروف به جای مواد در توضیح اشکال چهارگانه به کار رفت. منطق دانان «ج» را نماد اصغر، «ب» را نماد اوسط و «ا» را نماد اکبر قرار داده‌اند. در کتب منطقی قدیم برای ارائه قواعد صوری منطق بیش از این پیش نرفته بودند و همه مباحث دیگر را با زبان متعارف و در قالب موادی خاص بیان می‌کردند. اما در منطق جدید ارائه قواعد منطقی تنها در قالب نمادها انجام می‌شود و برای این کار ابتدا قواعد ساخت زبان مصنوعی را بیان می‌کنند. حُسن این روش اتقان فوق‌العاده آن است؛ زیرا در این روش از هرگونه مغالطه لفظی پرهیز می‌شود و درگیر کژتابی‌های زبان طبیعی نمی‌شوند. اما منطق قدیم از آنجا که علی‌الاصول با زبان طبیعی سر و کار دارد، با تنگناهای زبانی روبه‌روست و این تنگناها منطق دانان را وامی‌دارد تا با حیل‌های منطقی مشکل را از

میان بردارند و قواعد خود را به صورت منطقی پیش ببرند و در دامن مغالطات فرو نیفتند. می‌توان برای تنگناها و کژتابی‌های زبان نمونه‌هایی ارائه کرد که در این مقام به یکی از آنها اشاره می‌کنیم:

می‌دانیم که تقيض قضیه عطفی منفصلة مانعة الخلو است. از این روی، منطق دانان تقيض موجهات مركبة كلييه را با منفصلة مانعة الخلو جزئيه نشان می‌دهند. اما این مسئله در موجهات جزئيه با

مشکل برخورد می‌کند؛ زیرا اگر هر دو جزء موجهة مركبة جزئيه کاذب باشند، باید تقيض آن

یعنی منفصلة مانعة الخلو کلیه صادق باشد. اما با کمال تعجب می‌بینیم که منفصلة کلیه در بعضی مثال‌ها کاذب‌اند. مانند:

بعض الجسم حيوان بالفعل لادائماً ~ إما لاشيء من الجسم بحيوان دائماً إما كل جسم حيوان دائماً.

در این مثال اصل و نقض هر دو کاذب‌اند؛ زیرا جسمی که بالفعل حیوان است دائماً حیوان است. این مثال نشان می‌دهد که تقيض موجهة جزئية مركبة نمی‌تواند منفصلة مانعة الخلو کلیه باشد، در حالی که قانون عقلی می‌گوید تقيض كل شيء رفعه. از این روی، تقيض موجهة جزئيه مركبة رفع آن است و رفع مركب جزئيه منطقی منتج منفصلة کلیه مانعة الخلو است. اما در خصوص این مورد تقيض مركبة جزئيه صادق نخواهد بود. صادق بودن منفصلة کلیه به سبب کژتابی زبان

است و منطق دانان برای فایق آمدن بر این مشکل موجبة کلیه مرددة المحمول را به منزلة تقيض مركبة جزئيه پیشنهاد داده‌اند. در این فرض هرگاه مركبة جزئيه کاذب باشد موجبة کلیه مرددة المحمول صادق است. اما اگر برای قضایا و جهات آنها زبان مصنوعی طراحی شود دچار این تنگناها نمی‌شویم.

در این مقام باید به نکته‌ای توجه داشت: هرچند با زبان مصنوعی از این تنگناها فاصله می‌گیریم، ولی هرگاه بخواهیم زبان مصنوعی را به زبان طبیعی تبدیل کنیم با مفاهیمی روبه‌رو می‌شویم

که در زبان طبیعی تا حدودی گنگ و نامفهوم‌اند؛ زیرا اگر آنها را به زبان طبیعی با وضعیت کژتابی‌ای که زبان دارد برگردانیم دچار مغالطه می‌شویم. این مطلب نشان می‌دهد که اگر منطق را با زبان طبیعی فرا بگیریم محسنات و معایبی دارد، و همین طور اگر آن را با زبان مصنوعی نیز بخوانیم محسنات و معایبی در پیش‌روی خواهد بود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین، «القیاس» در [الشفاء، المنطق]، تحقیق سعید زاید، قم، منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. «المدخل» در [الشفاء، المنطق]، مقدمه طه حسین باشا، قم، منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن ترکه اصفهانی، صائین الدین، کتاب المناهج فی المنطق، تحقیق ابراهیم دیباجی، تهران و کوالالمپور، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی، ۱۳۷۶ش.
۴. بغدادی، ابوالبرکات، کتاب المعتمد فی الحکمة؛ اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ش.
۵. تهانوی، محمد، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۶. حلی، جمال الدین حسن، القواعد الجلیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۷. الجوهر النضید؛ قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ش.
۸. رازی، فخرالدین، عیون الحکمة، مع شرح عیون الحکمة، ج ۱، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة النشر، ایران، ۱۳۷۳ش.
۹. رازی، قطب‌الدین، شرح المطالع فی المنطق، قم، انتشارات کتبی نجفی، [بی‌تا].
۱۰. شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲ش.
۱۱. شهرزوری، شمس‌الدین محمد،

رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش.

۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ش.

۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، «تعديل المعيار فی نقد تنزیل الافکار» در [منطق و مباحث الفاظ]، باهتمام مهدی محقق و توشیهیکوایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ش.

۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ش.

نُبْ أَوْرِي هَيَّ ابْنِ سِينَا فِي مَنطِقِ

از مهم ترین ویژگیهای فلسفه ابن سینا که بر فلسفه دیگران برتری دارد این است که معانی را ساده و با واژگانی اندک ولی پرمعنی در دسترس اهل دانش نهاده است.

افزون بر نوآوری و دَهای شخصی که بر ارباب اندیشه پوشیده نیست تلاش وی در برابرسازی فلسفه با شرع و معارف دینی است.

ما در نوشته حاضر بر آنیم که پاره ای از آرای او را که ویژه شیخ الرئیس و یا کامل شدن آن به قدرت و نبوغ فکری وی بوده است به بوتله بررسی نهیم.

قیاس اقترانی شرطی

از نوآوریهای ابن سینا در منطق بخش کردن قیاس اقترانی به حملی و شرطی است؛ زیرا پیش از ابن سینا نه ارسطو بحثی از قیاس شرطی اقترانی کرده است و نه دیگران قیاس شرطی را از گونه های قیاس اقترانی قرار داده اند.

وی خود در دانشنامه علانی و اشارات و تنبیهات به این جستار: (از قیاس اقترانی شرطی دیگران سخن نگفته اند و خود مبتکر آن بوده) اشاره می کند: (ارسطاطالیس راجع به قیاس خلف این مقدار گفته است که خلف از شرطی است؛ پس پدید کردن آن که خلف از شرطی است این است که من خواهم گفتن.

قیاس خلف مرکب از دو قیاس یکی قیاسی است از جمله قیاس اقترانی غریب که من بیرون آوردم. و یکی قیاس استثنایی مثال آن که کسی درست خواهد کردن که هر فلانی باستار است گوید اگر نه هر فلانی باستار است و دانستم هر بهمانی باستار است که این مثلاً بی شک است از این جا واجب آید

که نه هر فلانی بهمان است ولیکن این محال است خصم مقرر بود. ۱) قیاس بالا را با این مثال تقریر می کنیم: اگر (هر انسانی خندان است) و (هر خندان متعجب است) پس (هر انسان متعجب است) صحیح نیست باید قیاس را این گونه طرح کرد:

برخی انسانها متعجب نیستند. و هر خندان متعجب است. پس برخی انسانها خندان نیستند. لیکن هر انسان خندان است. پس هر انسان متعجب است.

همچنین درباره تقسیم قیاس اقترانی به شرطی ساده و گاهی به حملی ساده و زمانی آمیخته از هر دو در اشارات و تنبیهات می نویسد:

(والاقترائیات قد تكون من حملیات ساذجة وقد تكون من شرطیات ساذجة وقد تكون مرکبة منهم والتی یکون من شرطیات ساذجة فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد تكون مرکبة منهم فأما عامة المنطقیین فإنهم تنبهوا للحملیات فقط وحسبوا أن الشرطیات لایکون الاستثنائية فقط ونحن نذكر الحملیات بأصنافه ثم تتبعها ببعض الاقترائیات الشرطية التي هی أقرب إلى الاستعمال. ۲)

شیخ نصیرالدین طوسی در شرح اشارات ضمن نقل این سخن ابن سینا که می گوید: (قیاس اقترانی شرطی از نوآوریهای من است) به روشنی یادآور می شود: شیخ الرئیس نخستین بار قیاس اقترانی شرطی را مطرح کرده است.

دو قضیه مطلقه

جمهور منطقیان در قضایای مطلقه و ممکنه و نیز نسبت دو قضیه مطلقه که

در کیف با یکدیگر اختلاف دارند بر این نظرند که قیاس جریان دارد لیکن شیخ الرئیس برخلاف پیشینیان نظری دیگر دارد و مدعی است که قیاس در این جاه جریان ندارد:

(اشارة الى الشكل الثانی فی المطلقین اذ اختلفتا فیه فی السلب والایجاب فان الجمهور یظنون انه قد یکون منهما قیاس ونحن نری غیر ذلك ثم فی المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فیهما ذلك بعینه ولاقیاس منهما عندنا فی هذا الشكل. ۳)

وی در بیان نتیجه ندادن قیاسی که با اختلاف دو مقدمه در کیف به هیئت شکل دوم از دو قضیه مطلقه و نیز قضایای مطلقه و ممکنه فراهم شود دلایلهایی را یادآور می شود و بر این نظر است که چنین قیاسی از شکل دوم نتیجه گرفته نمی شود.

شیخ در ادامه همین بحث به نوآوری دیگری نیز دست یازیده است و آن در موردی است که اگر از شکل دوم قیاسی از قضیه ضروری و قضیه غیرضروری فراهم شود در چنین قیاسی از شکل دوم همین که کبرای قیاس کلی باشد قیاس شکل دوم کامل و نتیجه بخش است و در این گونه قیاس شکل دوم اختلاف در کیف را شرط نتیجه دادن آن قیاس نمی دانند.

در واقع ابن سینا در بیان نتیجه دادن موجهات از شکل دوم دو عقیده ابتکاری از خود بیان داشته است. ۴

بیان و استدلال مدعای اخیر وی چنان است که می نویسد: (وذلك انه اذا كان التألیف من ممکن صرف و ضروری صرف او من وجودی صرف و ضروری صرف والكبری کلیة تم القیاس سواء كانتا موجبتین مع او

سالتین مع فضلاً عن المختلفین اما اذا اختلفت والكبرى كلية فتلعم مما علمت واما اذا اتفقنا فانتم تعلم انه اذا كان (ج) بحيث انما يصدق (ب) على كله بايجاب غير ضروري فكان (ب) على كل ما هو (ج) غير ضروري او المفروض من (ج) غير ضروري وكان (ا) بخلافه عند ما كان كل ما هو (ا) فان (ب) ضروري عليه فان طبيعة (ج) او المفروض منه مباينة لطبيعة (ا) لا تدخل احدهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وكذلك البعض من (ج) المخالف ل (ا) في ذلك ان كانت الصغرى جزئية وتعلم ان النتيجة دائماً تكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه.ه

قضایای نقیض

ارسطو و جمهور منطقیان می پنداشتند: قضایای مطلقه ای که در دو مقوله کیف و کم با یکدیگر اختلاف داشته باشند نسبت به هم نقیض خواهند بود. به عبارتی دیگر پیشینیان تناقض در قضایای مطلقه را تنها در اختلاف با دو مقوله کیف و کم می دانستند و توجهی به اختلاف در جهت نداشتند لیکن ابن سینا نظر دیگری دارد. ۶. وی در اشارات و تنبیهات در این باره می نویسد:

(إن الناس قد أفتوا على سبيل التحريف وقلّة التأمل أنّ للمطلقه نقیضاً من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتأملوا حق التأمل أنه كيف يمكن ان يكون أحوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل....) ۷. خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات در شرح و تفسیر کلام شیخ می نویسد: (زعم جمهور المنطقيين أنّ المطلقات تتناقض اذا تخالف في الكيف والكم معاً وغفلوا عن شروط يختص بذوات الجهة لاتصير بدونها متناقضة والحق أنّ المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامّة كانت او خاصة قد يجتمع

على الصدق بل المتضادة التي هي أشدّ القضايا امتناعاً عن الجمع على الصدق قد يجتمع ايضاً عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت المادة وجودية لادائمة فان الحكم فيها بايجاب مطلق وسلب مطلق يصدق معاً في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم. ۸

عکس قضایای ضروری

همچنین جمهور علمای منطق بر این باورند که عکس قضایای ضروری اعم از کلیه و جزئیه ضروری است؛ چنانکه معلم نخستین آنها ارسطو می گوید: (فاما الموجبتان (موجبه کلیه ضروريه و موجبه جزئیه ضروريه) فكل واحد منهما تنعكس جزئية). ۹. وی برای مدعی خویش این گونه دلیل می آورد:

(ان كان بالاضطرار انّ كل (ب) (الف) او بعضها (الف) فبالاضطرار بعض (الف) (ب) لانه ان كان بعض (الف) (ب) بالاضطرار فان بعض (ب) (الف) بالاضطرار). ۱۰. لیکن ابن سینا در عکس قضایای ضروری برخلاف رأی ارسطو نظری دیگر دارد. وی بر این نظر است که عکس به وجه کلیه ضروريه به موجب جزئیه با امکان عامّ است نه با ضروريه: (... فإنه يمكن أن يكون (ج) كالضحاك ضرورياً له (ب) كالانسان غير ضروريّ له (ج) كالضحاك). ۱۱

قضایای موجّهه

از کندوکاوها و گسترشهای بی سابقه ای که ابن سینا در منطق ارسطو انجام داد در مورد قضایای موجّهه است به گونه ای که وی با دخالت دادن زمان دگرگونی بزرگ و ژرفی در آن پدیدار ساخت. ارسطو قضیه را از جهت کیفیت نسبت بر چهار قسم: وجوب (ضرورت) امتناع امکان و احتمال تقسیم کرده است. (واذ قد لخصنا هذه المعاني فقد ينبغي ان ننظر كيف حال اصناف الايجاب والسلب بعضها عن بعض كان منها

فيما يمكن ان يكون وما لا يمكن وفيما يحتمل ان يكون ما لا يحتمل وما كان منها في الممتنع والضروري). ۱۲. توضیح این که: معنای جهت احتمال برخلاف سه جهت دیگر چگونه قابل توجیه است؟ آیا هم معنای با جهت امکان است چون در این صورت نمی توان آن را پیرو و مقسم امکان قرارداد و اگر جهت احتمال معنای دیگری دارد آن معنی چیست؟

در تفسیر فارابی درباره گونه های جهت نامی از محتمل بودن حکم برده نشده است و آنچه در تفسیر و شرح ابن رشد درباره معنای محتمل بودن حکم بر می آید روشنگر مراد ارسطو نیست و معنای احتمال در ابهام باقی مانده است. ۱۳. ولی ابن سینا با دخالت دادن زمان در قضایای موجّهه ارسطو در جاهای گوناگون آثار خود آنها را به گونه های مختلفی بخش کرد و دگرگونی و به هم بافتگی ویژه ای در گونه های قضایای ساده و در آمیخته پدید آورد که از سوی منطقیان بعد از او مورد قبول قرار گرفت و در نوشته های خود به کار بردند. ۱۴. ابن سینا سخن ارسطو را درباره احتمالی بودن حکم این گونه تفسیر می کند:

(... و يشبه ان يكون المحتمل انما يعني به ما هو عندنا كذلك وللممكن ما هو في نفس الامر كذلك ويشبه ان يعني به معنى آخر وهو ان المحتمل ما يعتبر فيه حال المستقبل ويكون في الوقت معدوم والممكن ما لا دوام له في وجود او عدم كان موجوداً او لم يكن وقال قوم انّ الممكن يعني به العام والمحتمل الخاص لكن قولهم غير مستمر في الفاظه. ويشبه ان يكون بين الممكن والمحتمل فرق آخر لم يحضرنه ولا كثير افتقار الى محله وطلبه). ۱۵. از بیان ابن سینا درباره قضایای موجّهه معلوم می گردد که قضایای موجّهه پیچیده تر از آن است که پیشینیان می انگاشتند.

وی در آخرین اثر فلسفی خود یعنی اشارات و تنبیهات می نویسد:

اشاره الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات. اعلم اننا اذا قلنا كل (ج) (ب) فلسنا نغنى به انّ كلية جيم (ب) او الجيم الكلى و (ب) بل نغنى به انّ كل واحد واحد ممّا يوصف ب (ج) كان موصوفاً ب (ج) فى الفرض الذهني او فى الوجود الخارجى وكان موصوفاً بذلك دائم او غير دائم بل كيف اتفق فذلك الشئ موصوف بأنه (ب) من غير زيادة انه موصوف به فى وقت كذا او حال كذا او دائماً... ان كان الاولى هو المناسب. ١٦

... علاوه بر قيد ضرورت امکان دوام و فعلیت قضایای حملیه را می توان به چهار قید زمانی تقیید کرد:
 ١. قيد وجود در طى عمر موضوع قضیه; مانند كل (ج) (ب) تا زمانى كه (ج) وجود دارد.

٢. قيد شرط در طى عمر موضوع قضیه و مشروط بودن موضوع به شرطى; مانند هر نویسنده ای قلم به دست است مادام که می نویسد.

٣. قيد وقت در زمان; يعنى از عمر موضوع قضیه; مانند ماه تاريك است در زمان معينى از عمر موضوع قضیه; يعنى در زمانى كه زمين ميان آن و خورشيد قرار گیرد.

٤. قيد انتشار در زمان روشنى از عمر موضوع قضیه; مانند هر انسانى جاندار است در زمانى.

در نتیجه ضرب این دو دسته ترکیبهای به دست می آید بدیهی که قيد وقت و قيد انتشار از لحاظ محدود بودن زمانى نمى توانند با جهت دوام و جهت فعلیت بياميزند; از اين روى شماره ترکیبها به چهارده می رسد و به ترتیب عبارتند از: چهار ترکیب با قيد ضرورت دو ترکیب با قيد دوام چهار ترکیب با قيد فعلیت و چهار ترکیب با قيد امکان این بود گونه های قضایای بسیط و برهمنین سیاق قضایای مرکبه بیان می شود. ١٧

منطق موجهه ابن سینا توسط پیروان وی: مانند نویسنده اساس الاقتباس و شمسیه و دیگران رواج یافت و با ترجمه

بی نوشت ها:

١. دانشنامه علایی ابن سین تصحیح محمد مشکوة رساله منطق مبحث قیاس خلف ٨٩ / دهخدا.
٢. الاشارات و التنبیهات ابن سین ج ١ / ٢٣٥ مطبعه آرمان.
٣. همان نهج ٧ فصل ٢٥٤ / ٢٠٦.
٤. همان ترجمه حسن ملکشاهی ج ٢ / ٤٩٠ فروش.
٥. همان همراه با شرح خواجه نصیر طوسی نهج ٧ فصل ٦ / ٢٦٧ دفتر نشر الكتاب.
٦. همان ترجمه حسن ملکشاهی ٣٩١.
٧. همان همراه با شرح خواجه نصیر طوسی نهج ٥ فصل ١٨٣ / ٢٠٦.
٨. همان.
٩. منطق ارسطو ترجمه اسحاق حنین تحقیق عبدالرحمن بدوی ١١٠ / قاهره.
١٠. همان.
١١. ابن سینا اشارات و تنبیهات نهج ٥ فصل ٢٠٩ / ٧٠.
١٢. منطق ارسطو ٨٦ / ٠.
١٣. اشارات و تنبیهات ترجمه حسن ملکشاهی ج ٢ / ٦٦.
١٤. همان ٦٣ / ٠.
١٥. همان ٦٦ / ٠ به نقل از کتاب شف فصل ٤ مقاله دوم ١١٤ / چاپ مصر.
١٦. اشارات و تنبیهات نهج ٤ فصل ٥; نجات منطق ٣٨ / ٢٥.
١٧. هزاره ابن سینا ١٧٧ / ١٧٨; شف منطق فن ٤ مقاله ١ فصل ٤ و ٥; اشارات نهج ٤ اشاره ٢ و نهج ٥ اشاره ١.
١٨. همان.

أثار منطقیان اسلامی منطق موجهه ابن سینایی به دست محققان غربی رسید; چنانکه در قرن سیزدهم میلادی حکمایى چون: آلبرتوس کبیر توماس قدیس و دیگران که از نظام فلسفی ابن سینا اثر پذیرفته بودند این نظریه را دریافتند و پس از تفسیر به رواج آن پرداختند تا این که به دست ویلیام اوکام رسید و وی درباره قیاسهای موجهه پژوهشهای گسترده و همه جانبه ای کرد به طوری که بیش از هزار ترکیب در این زمینه فراهم آورد.

سرانجام توسط ویلیام اوکام و دیگر محققان اروپایی این نظر (منطق موجهه ابن سینا) در قالب (نمادهای منطقی ریاضی) به جهان دانش عرضه گشت. ١٨

نقد و بررسی ادله ممنوعیت ترجمه قرآن

مفهوم لغوی "ترجمه"

در مورد ریشه کلمه «ترجمه» نظرات متفاوتی از سوی دانشمندان اهل لغت ارائه شده است. این که ریشه این کلمه عربی است یا غیر عربی، ثلاثی مجرد است یا رباعی، محل خلاف است. برخی اقوال در این باره عبارتند از:

۱. «ترجمه» از «ترجم» رباعی مجرد است. (۱)
۲. از «رجم» عربی، ثلاثی مجرد به معنای سخن گفتن از روی گمان و حدس است. (۲)

ظاهراً ربطی بین این دو نیست، اگرچه در کتب لغت، آن‌ها را کنار هم می‌آورند. «رجم» یعنی سنگ انداختن و علامت گذاری با سنگ، در واقع، یعنی کشف و روشن نمودن. شاید به این مناسبت که ترجمه هم نوعی کشف معناست، این دو را کنار هم آورده اند. ۳. مشتق از «ترجمان» بر وزن نردبان است. (۳)

۴. مشتق از Targmono آرامی است. (۴)
۵. مشتق از «ترزبان» و «ترزقان» است. در برهان قاطع، «ترزبان» و «ترزقان» و «ترجمان» هم معنی دانسته شده است. (۵)

مفهوم اصطلاحی «ترجمه»

ترجمه به چهار معنا آمده که معنای چهارم مدنظر است:

۱. تبلیغ کلام و شرح الفاظ و رساندن آن به کسی که آن را نشنیده است؛
۲. تفسیر و شرح سخن به همان زبان اصلی؛ طبری این معنا را ذکر کرده است. (۶)
بر همین اساس، به ائمه بزرگوار دین، اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام «ترجمان قرآن» گفته می‌شود؛ یعنی آن‌ها مفسر و شارح کتاب الهی هستند. در زیارت نامه حضرت قائم

(عج) می‌خوانیم: «السلام علیک یا

تالی کتاب الله و ترجمانه» (۷)

۳. تفسیر و شرح سخن به غیر از زبان اصلی؛ (۸)

۴. انتقال پیامی از یک زبان (زبان مبدا) به زبانی دیگر (زبان مقصد)؛ هدف از این ترجمه آشنا شدن اهل یک لغت و زبان با پیام و معارفی است که در لغت و زبان دیگر (مبدا) مطرح است. معنای مشهور ترجمه نزد عرف همین معناست که همان ترجمه لفظی مورد بحث است.

۵. بیان سیرت و اخلاق و نسبت اشخاص؛ کتب تراجم کتبی است که شرح حال بزرگان در آن‌ها آمده است. ۶. دیباچه کتاب که به آن «ترجمه الکتاب» گفته می‌شود.

واژه «ترجمان» در روایات و اخبار

واژه «ترجمان» و جمع آن «تراجمه» در برخی روایات و احادیث ما به کار رفته است. اینک نمونه‌هایی از این کاربرد:

۱. قال علی علیه السلام: «هذا القرآن انما هو خط مسطور بین الدفتین لا ینطق بلسان و لا بد له من ترجمان»؛ (۹) این قرآن نوشته‌ای است که بین دو جلد قرار دارد و به زبان سخن نمی‌گوید و ترجمان و مفسری لازم دارد.

۲. عن سدید، عن ابی جعفر علیه السلام: قال قلت له: جعلت فداک ما انتم؟ قال: نحن خزائن علم الله و نحن تراجمه وحی الله»؛ (۱۰) سدید می‌گوید: به امام باقر علیه السلام عرض کردم: فدای شما گردم! شما چه سمتی دارید؟ فرمود: ما خزانه دار علم خدا و مترجم وحی هستیم.

۳. قال علی علیه السلام: «رسولک ترجمان عقلک و کتابک ابلیغ ما ینطق عنک»؛ (۱۱) فرستاده تو ترجمان خودت و نامه ات رساترین فرستاده‌ای

است که از سوی تو سخن می‌گوید.

فواید ترجمه قرآن

بدون تردید، فواید بسیاری بر ترجمه قرآن کریم برای غیرعرب زبانان مترتب است.

به عنوان نمونه:

۱. همگان می‌توانند کلام خدا را بفهمند و بر ایمان و اعتقادشان افزوده شود.
۲. حجت خدا بر همه روشن می‌گردد و افراد بیش تری از هدایت قرآنی برخوردار می‌شوند.

۳. تعالیم الهی گسترش می‌یابد و مقتضای تدبیر و تعمق در آیات الهی فراهم می‌شود.

۴. شبهات معاندان بر اثر انتشار ترجمه جواب داده شده، معارف اسلامی میدان ظهور بیش تری می‌یابند.

۵. با ترجمه قرآن، عامه مردم، که زبان عربی نمی‌دانند، بهتر می‌توانند به دستورات قرآن عمل کنند.

شروط ترجمه قرآن کریم

در ترجمه قرآن، مانند هر ترجمه دیگری، باید نکاتی رعایت شود:

۱. مترجم به زبان خود و زبان عربی تسلط کامل داشته باشد.
۲. مترجم باید انس با قرآن داشته باشد. این خود یک پیش شرط است؛ زیرا چنان که مفسران قدیم و جدید گفته اند:

یک معنای آیه معروف «لا یمسه الا المطهرون» (واقعہ: ۷۹) این است که جز کسانی که طهارت قلبی - یعنی توحید و ایمان دارند - کسی حقایق و معانی اصلی و بطون آیات قرآنی را درک و دریافت نمی‌کند. (۱۲)

۳. مترجم باید دقایق، رموز و شیوه‌ها و ویژگی‌های هر دو زبان را به خوبی بشناسد.

۴. ترجمه را چنان نیکو و روان کند که

مستقل و مستغنی از متن باشد.

۵. مترجم آشنا با لغت، نحو، صرف، اشتقاق، معانی، بیان، بدیع، قرائات، اصول دین، اسباب نزول و وجوه اعجاز قرآنی باشد.

۶. مترجم باید احتیاط علمی داشته باشد. بهترین شیوه احتیاط، کثرت مراجعه است. مترجم قرآن کریم باید حرفه ای، مجرب و کارآزموده باشد، نه این که اولین کارش ترجمه قرآن باشد. باید به متون و منابع ذی ربط فراوان مراجعه کند. اگر مترجمی پیش از ترجمه به چندین و چند فرهنگ عمومی و خاص قرآن، برای هر کلمه قرآنی اولین معادلی که در ذهن دارد، بگذارد از احتیاط علمی عدول کرده است.

نخستین مترجمان قرآن کریم

گفته شده که اولین مترجم قرآن کریم سلمان فارسی رحمه الله است: نقل شده است که اهل فارس نامه ای به سلمان نوشتند تا او ترجمه سوره «فاتحه» را برای آنان بنویسد. پس او نوشت: «به نام یزدان بخشاینده.» آن ها در نماز می خواندند تا این که زبانشان به عربی عادت کرد. سلمان این نوشته را بر رسول خدا عرضه کرد. (۱۳)

این مطلب راصاحب روح المعانی نیز ذکر کرده است: (۱۴) البته اثری از این ترجمه در دست نیست و از بین رفته است.

همچنین ترجمه طبری در زمان امرای سامانی به فرمان ابوصالح منصور بن نوح سامانی شروع گردید. (سال ۳۵۲ هـ). این کتاب از جمله آثار منشور دوره سامانی است که از عربی به فارسی ترجمه گردیده است. در مقدمه کتاب، علت ترجمه ذکر شده است. البته لغات فارسی غریب در آن فراوان به کار رفته و در مقدمه آمده است: «این کتاب را بیاوردند از بغداد؛ چهل مصحف بوده نبشته به زبان تازی و به اسنادهای دراز بود. بیاوردند سوی امیر سید مظفر ابوصالح منصور بن نوح بن نصر ابن احمد بن اسماعیل - رحمه الله علیهم

اجمعین - پس دشخوار آمد بر وی خواندن کتاب و عبارت کردن به زبان تازی و چنان خواست که مر این را ترجمه کند به زبان پارسی. پس علماء ماورالنهر را گرد کرد و این از ایشان فتوی کرد: کسی روا باشد که ما این کتاب را به زبان پارسی گردانیم؟ گفتند: روا باشد خواندن و نبستن تفسیر قرآن به پارسی مر آن کس را که او تازی نداند از قول خدای عزوجل که گفت: «ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه.» گفت: هیچ پیامبری را نفرستادم، مگر به زبان قوم او و آن زبان که ایشان دانستند». (۱۵)

ضرورت ترجمه قرآن کریم

پیش از پرداختن به ادله منع از سوی رشیدرضا در تفسیر المنار، مواردی به عنوان مؤید برای ضرورت ترجمه قرآن کریم ذکر می گردد. با توجه به این که قرآن کریم معجزه جاویدان رسول اکرم صلی الله علیه وآله است، آن هم اعجازی که از همان آغاز به آن تحدی شده و این تحدی در تمام زمان ها و مکان ها ادامه دارد، بین متفکران اسلامی این بحث وجود داشته که آیا ترجمه قرآن کریم جایز است یا خیر. هرچند در طول تاریخ، مخالفانی برای این کار وجود داشته، اما این مخالفت ها به هیچ وجه مانع از ترجمه نشده است. از آن جا که بیش تر مردم با زبان عربی آشنا نیستند، بالضروره برای تبلیغ کلام الهی، باید آن را ترجمه کرد. روشن است که ضرورت این امر نیاز به دلیل ندارد، اما برای روشن شدن این موضوع دلایلی ذکر می گردد مبنی بر این که ترجمه قرآن نه تنها جایز، بلکه واجب است:

۱. جهانی و جاودانی بودن دعوت رسول خدا صلی الله علیه و آله

مطالعه تاریخ ادیان آسمانی نشان می دهد سنت الهی بر این بوده که هر پیامبری را به زبان امتش مبعوث کند تا تبلیغ و ترویج دین خدا کامل گردد. قرآن مجید می فرماید: «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه» (ابراهیم: ۴)؛

هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر به زبان قوم خودش. با توجه به شرایط بعثت رسول خدا صلی الله علیه وآله، زبان قرآن نیز همان زبان پیامبر صلی الله علیه وآله - یعنی عربی - قرار داده شد. همین مساله به پیامبر گرامی، حضرت محمد صلی الله علیه وآله این امکان را داد که رسالت خود را کامل تر انجام دهد. آیات فراوانی از قرآن کریم بر این مطلب دلالت دارد که کلام نزول بر رسول خدا عربی بوده است؛ مانند:

- «انا انزلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون» (یوسف: ۲)؛ همانا این قرآن را به عربی فرستادیم تا شما اندیشه نمایید.

- «قرآنا عربيا غیر ذی عوج لعلهم یتقون» (فصلت: ۴۴)؛ این کتاب قرآن عربی (فصیح) بدون حکم ناصواب است که مردم تقوا پیشه نمایند.

- «کتاب فصلت آیاته قرآنا عربيا لقوم یعلمون» (زمر: ۲۷)؛ این کتابی است که آیات آن تبیین شده؛ قرآنی عربی برای افرادی که بدانند.

بیش از ۱۰ آیه از قرآن کریم بر عربی بودن این کتاب الهی تأکید دارند.

مراغی ذیل آیه ۴ سوره ابراهیم می گوید: «یعنی ما هیچ رسولی را بر امت های قبل از تو نفرستادیم، مگر به زبان قوم خودش، تا آنچه به سوی آن ها فرستاده می شود بفهمند و حجت بر آن ها قطعی شده و جلوی عذر و بهانه گرفته شود. این کتاب هم به زبان عربی نازل شده تا عذر عدم فهم آن برداشته شود و هیچ مانعی برای فراگیری آن وجود نداشته باشد تا تمام احکام آن را بفهمند و در زندگی دنیا و آخرتشان سعادت مند باشند». (۱۶)

از سوی دیگر، آیاتی در قرآن کریم است که دلالت بر عمومیت دعوت پیامبر می کنند؛ مانند:

- «و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین» (انبیاء: ۱۰۲)؛ و تو را نفرستادیم، مگر به عنوان رحمت برای همه جهانیان.

- «تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیكون للعالمین نذیرا» (فرقان: ۲)؛

بزرگواری آن خداوندی راست که قرآن را بر بنده اش فرو فرستاده تا برای همه جهانیان بیم دهنده باشد.

«و ما ارسلناک الا کافه للناس» (سبا: ۲۸)؛ تو را نفرستادیم، مگر برای همه مردم.

از رسول خدا صلی الله علیه وآله روایت شده که آن حضرت فرمودند: «من برای تمام مردم، اعم از سرخ و سیاه، فرستاده شده ام» (۱۷)

اکنون جای این سؤال وجود دارد که با توجه به این که قرآن کریم به زبان عربی نازل شده که قوانین آن عمومی و جهانی است و هدایت عالمیان را به عهده گرفته، برای ابلاغ این دین جاویدان به انسان هایی که با زبان عربی آشنایی ندارند، چه باید کرد. برای این منظور، دو کار باید کرد:

۱. حکم به وجوب فراگیری زبان عربی که متصور و ممکن نیست؛

۲. ترجمه کلام خداوند سبحان به سایر زبان ها.

اما با توجه به این که اولاً، فراگیری زبان عربی برای همه ممکن نیست، ثانیاً عامه مردم فرصت خواندن تفاسیر طولانی را ندارند و ثالثاً تعلیم کلام الهی برای همه ضروری است، ترجمه قرآن کریم تنها راه است. اگرچه ترجمه نمی تواند برگردان همه ویژگی های کلام وحی باشد، اما جنبه های معنوی و هدایتی قرآن در صورتی که شرایط ترجمه رعایت شود، قابل برگردان به زبان های دیگر است.

«زبان یک وسیله است و آن چیزی که هدف است، معانی است که در قالب آن الفاظ رفته. این که معانی مانند زبان اختصاصی نوع خاصی جدای از دیگر انواع داشته باشد، یک امر محال و غیرممکن است؛ زیرا همه مردم به ارزش های انسانی باور دارند. خلاصه این که زبان ها به مقدار انواع انسانی تعدد پیدا می کند، ولی معانی بین همه رایج است» (۱۸)

رشیدالدین میبیدی در تفسیر آیه ۴ سوره ابراهیم گفته است: «این آیه دلیل است بر این که قرآن به زبان عربی نازل شده است؛ زیرا پیامبر عرب بوده است

و اهل خطاب در آن وقت، همه عرب ها بوده اند و چون مخاطبین آن غیرعرب نبودند، به زبان آن ها نازل شد، لیکن چون پیامبر به حکم آیه "و ما ارسلناک الا کافه للناس" مامور به تبلیغ اسلام به همه مردم جهان بود، پس خطاب تبلیغ هر قومی به زبان آن قوم جایز می باشد» (۱۹)

قرطبی ذیل همین آیه می نویسد: «در این آیه، حجیت بر عجم و غیر عجم نیست، مگر این که آنچه بر پیامبر اکرم نازل شده، ترجمه شود» (۲۰)

صاحب تفسیر روح البیان می نویسد: «قرآن برای همه مردم، بلکه تمام جن و انس نازل شده است و اگر خداوند متعال آن را به تمام زبان ها با آن همه اختلافاتی که در میان آن ها وجود دارد نازل می کرد، اعجاز آن از بین می رفت و منجر به درگیری و اختلاف کلمه می شد و دست تحریف به درون آن راه یافته و اجتهاد در تعلیم الفاظ و معانی که در پی آن می آید، به وجود می آمد، هرچند می دانیم پیامبر اشرف مخلوقات و امتش بهترین امت و زبانش بهترین زبان است. در این میان، تنها چیزی که به دعوت عمومی پیامبر جامه عمل می پوشاند، ترجمه آن به زبان های دیگر است.»

۲. سیره عقلا و متفکران

روش و طریقه ای که عقلای وارسته با بینش و فکر صحیح در زندگی و شؤون گوناگون حیات انسانی از آن پیروی می کنند تا آن جا که نهی و منعی از ناحیه شارع مقدس در آن نرسیده باشد، می تواند مورد پیروی باشد و حجت و دلیل محسوب شود. در مورد قرآن کریم، سیره عملی و تجربه تاریخی نشان دهنده این است که ترجمه قرآن کریم امری ضروری بوده و ممنوع اعلام نگردیده است. بنابراین، متفکران و اندیشمندان اسلامی از همان آغاز اسلام، از ترجمه قرآن به عنوان وسیله ای برای بیان فرهنگ و معارف قرآنی به زبان های گوناگون استفاده می کرده اند و امروز کم تر زبان زنده ای یافت می شود که قرآن کریم به آن ترجمه نشده باشد. نتیجه آن که ترجمه قرآن کریم کاری

است روشن و بدیهی که عقلا به آن عمل نموده اند.

۳. سیره علما و اندیشمندان اسلامی

در علم اصول فقه، سیره عملی مسلمانان از ادله شرعی به شمار می رود؛ به این معنا که هرگاه از نظر تاریخی، ثابت و مسلم شود که مسلمانان متدین و علاقه مند به دین با حفظ جهات شرعی، اقدام به انجام عملی نموده، آن را به صورت معمول مرتکب می شوند، روش آن ها دلیل بر جواز عمل مزبور است. از مطالعه اجمالی تاریخ تفسیر قرآن و بررسی چگونگی سیره علوم قرآنی در طول تاریخ استفاده می شود که دانشمندان اسلامی از عامه و خاصه، از ترجمه قرآن کریم برای تفهیم آیات الهی استفاده می کرده اند.

۴. محاسبه امت ها پس از استماع قرآن کریم

قرآن مجید می فرماید: «و ما کان ربک مهلک القرى حتی یبعث فی امها رسولا یتلوا علیهم آیاتنا» (قصص: ۵۹)؛ پروردگار تو اهل هیچ دیاری را تا در مرکز آن رسولی نفرستد که آیات ما را بر آن ها تلاوت کند، هرگز نابود نمی کند. ارشاد و هدایت و ابلاغ دین الهی بدون دانستن زبان میسر نیست. اگر قرآن مجید ترجمه نشود، از چه طریقی می توان سخن خدا را به مردم رساند؟ آیا قرآن بدون ترجمه، که هیچ محتوای آن را نمی فهمند، به آن ها بدهیم یا آن ها را ملزم به عمل به قرآن کنیم درحالی که از محتوای آن بی خبرند؟ در این صورت، حجت بر این گونه مردم تمام نشده، انذار نمی شوند و بهانه از آن ها گرفته نمی شود.

۵. عدم ترجمه قرآن کریم: تکلیفی ما لا یطاق

دلیل دیگر بر لزوم ترجمه قرآن کریم این است که ارتباط غیر عرب ها با اسلام به دو صورت قابل تصور است: ۱. آن ها را غیر مکلف و غیر مسؤول بدانیم که این موجب تعطیلی تکالیف اسلامی خواهد شد.

۲. آن ها را مکلف و مسؤول بدانیم. در این صورت، ارشاد و آگاهی آن ها

و نورانی ساختن قلبشان به نور ایمان لازم است و وظیفه مسلمانان آگاه و اندیشمندان اسلامی است که به سراغ جاهلان رفته، آن‌ها را بیدار کنند. این در صورتی ممکن است که مردم به زبان خودشان انداز شوند. در غیر این صورت، در معرض دعوت الهی قرار نمی‌گیرند و احساس تکلیف نمی‌کنند و این مهم در پرتو ترجمه ممکن است.

۶. عدم تصریح به وجوب فراگیری زبان عربی از سوی شارع

در هیچ جای قرآن و روایات معتبر، مطلبی دال بر وجوب تعلیم زبان عربی نیست؛ دعوت عام است و قرآن روی گروه خاصی نظر نداشته است تا زبان آن‌ها را به سمیت بشناسد. همه مردم دعوت به اسلام شده‌اند؛ چنان که در آیه کریمه می‌فرماید: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشکر به شیئا» (آل عمران: ۶۴)؛ بگو: ای اهل کتاب، بیایید از آن کلمه و سخن حق، که بین ما و شما یکسان است، پیروی کنیم و آن این که جز خدای یکتا را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم. **نظریه اولین همایش تحقیقات علوم و مفاهیم قرآن دار القرآن الکریم**

در این جا، بخشی از بیانیه پایانی کنفرانس تحقیقات علوم و مفاهیم که در ۲۷ رجب ۱۴۰۹ در قم برگزار گردید، ذکر می‌گردد:

الف. با توجه به فصاحت بی نظیر قرآن، این کمیسیون معترف است به این که هر آیه ای از قرآن مجید آبخاری عظیم و پر قدرت از زیباترین و گویاترین کلمات است که اعجاب و تحسین و اشتیاق را برمی‌انگیزد و حاوی بسیاری مطالب است که در ترجمه آن به فارسی یا هر زبان دیگر، مترجم فقط می‌تواند جمله‌های دراز و خسته کننده به کاربرد، از همین جهت، شرح و بسط فراوان در ترجمه ضرورت پیدا می‌کند (ضرورت تفسیر)، اما همگان یا برای خواندن تفسیر قرآن فرصت ندارند و یا ترجمه تحت اللفظی را درک نمی‌کنند. بنابراین، ترجمه آیات قرآن به کیفیتی که خلاصه

ای از تفسیر هر آیه و مراد ظاهری آن درج و بیان شود - البته به صورتی که برای قرائت کننده فارسی زبان مفهوم و مفید باشد و ضمنا به عظمت و قداست آن لطمه ای وارد نیاید - امکان پذیر می‌باشد، اگرچه مشروعیت ترجمه قرآن کریم به زبان های دیگر از طرف برخی دانشمندان شیعه و سنی مورد اشکال قرار گرفته و یا دست کم غیر جایز شمرده شده است. ولی نظر کمیسیون ترجمه قرآن بر این است که چنان که ارزش کلمات قرآنی شناخته شده و هر آیه چنان ترجمه شود که گویی مترجم به حقیقت آن‌ها سوگند خورده و همچنین دیگر شرایط لازم در ترجمه رعایت گردد تا از بروز اشکال مصون باشد، مشروعیت ترجمه قرآن محرز است و مورد ایراد اشکال کنندگان نخواهد بود.

ب. ترجمه قرآن به زبان های رایج دنیا امروز برای جهان اسلام ضرورت دارد؛ چرا که در این صورت؛ اولاً، محققین و اسلام شناسان و عامه مسلمانان غیر عرب زبان از بهره مندی قرآن مجید محروم نمی‌مانند. ثانیاً، ترجمه قرآن به زبان دیگری جز عربی محور تبلیغ برای جلب افکار عمومی نسبت به اسلام و قرآن در حوزه زبان خواهد بود. (۲۱)

فتوای صاحب المنار در ممنوعیت ترجمه قرآن (۲۲)

در ذیل، ترجمه متن نامه احمد افندی خطاب به رشیدرضا ذکر گردیده، سپس با ذکر هر یک از ادله ذکر شده در ممنوعیت ترجمه قرآن از سوی مؤلف المنار، به صورت جداگانه هر یک از آیه ها نقد و بررسی شده اند:

متن المنار: این نامه در ۲۹ ربیع الاخر سال ۱۳۲۶ از سوی شیخ احسن احمد افندی از روسیه خطاب به رشیدرضا نگاشته شده است:

«همانا ترجمه قرآن از مسائل مهم مسلمانان است. همه مباحثی که درباره ترجمه قرآن مطرح گردیده به دلایلی، به نتیجه منتهی نشده است. این دلایل عبارتند از:

۱. ترجمه کامل قرآن به دلیل اعجاز آن، از نظر بلاغت ممکن نیست.

۲. کلمات فراوانی در قرآن هست که

مقابلی در لغت ترجمه شده ندارد، مترجم مجبور است چیزی را که دلالت بر ترجمه دارد با تغییری بیآورد. هنگامی که این ترجمه مجدداً به لغت دیگری منتقل می‌شود، در آن تغییراتی ایجاد می‌شود و همچنان پیش می‌رود. بدین سان، خوف گشوده شدن راه تحریف و تغییر در قرآن خواهد بود.

۳. کلمات کتاب آسمانی ما، قرآن، حاوی بعضی اشارات و احکام از طریق حساب است که با ترجمه، این طریق مسدود می‌شود. برای مثال، سعدی حلبی در حاشیه اش بر تفسیر بیضاوی، هنگام تفسیر سوره «فاتحه» می‌نویسد: اگر حروف تکراری اولین سوره قرآن - یعنی «فاتحه» - و حروف تکراری از آخرین سوره قرآن - یعنی «ناس» جمع آوری شود ۲۳ حرف باقی می‌ماند که مطابق زمان نبوت حضرت محمد صلی الله علیه وآله است. اگر قرآن ترجمه شود، این فواید، که از معجزات قرآن است، فوت می‌شود.

اما ادیبان ترک روسی ما اصرار بر ترجمه دارند و می‌گویند: قول به عدم جواز ترجمه قرآن معنی ندارد. از این رو، ترجمه را واجب می‌دانند و در حال حاضر، در شهر «قزان» قرآن ترجمه می‌شود، همچنین زین العابدین حاجی باکویی از قفقاز قرآن را به زبان ترکی ترجمه نموده است. از محضر استاد تقاضا داریم در این مساله تدبیر نمایند.» احسن شاه احمد

پاسخ صاحب المنار

یکی از کوتاهی‌ها و تقصیرات مسلمانان در نشر دین و آیینشان این است که مفاهیم قرآن کریم را برای اهل هر لغت و زبانی به لغت خودشان - هر چند با تفسیر بعضی از آن - بیان نموده اند تا کسانی که اهل قرآن نیستند به سوی آن فرا خوانده شوند و افرادی که احتیاج دارند در حد نیاز از آن بهره‌گیرند. از عوامل تزلزل مسلمانان در دینشان این است که به فرقه‌های گوناگونی متفرق شدند که رابطه‌ای بین آن‌ها با یکدیگر در لغت یا قانون نیست این در حالی است که قرآن نازل بر آخرین سفیر الهی، معجزه در بلاغت، هدایت و شیوه

را فراموش کردند.

این تزلزل ناشی از تهاجم سیاسی اروپا علیه مسلمانان بوده است. تفرقه و جدایی به گروه های مختلف را برای ما زینت دادند، در حالی که هر گروهی گمان می کرد حیاتش در همین است. این در واقع، مرگ دسته جمعی بود.

بیش از این مساله را طول نمی دهیم. اما در این جا برخی مفاسد ترک قرآن نازل شده «بلسان عربی مبین» از سوی مسلمانان را ذکر می کنیم؛ قرآنی که با وجود آن، نیاز به ترجمه اعجمی نیست، بلکه تفسیر به لغت هر قومی با حفظ نص متواتر خالی از تحریف و تبدیل قرآن کافی است.

اکنون با اختصار می گوئیم:

دلایل المنار در ممنوعیت ترجمه قرآن و نقد آن ها

دلیل اول: «ترجمه حرفی قرآن مطابق اصل - چنان که از مباحث آینده روشن می شود - غیرممکن است، اما ترجمه معنوی، که همان فهم مترجم از قرآن می باشد، ترجمه قرآن نیست، بلکه فهم فردی از قرآن است که گاهی خطا و گاهی صواب است. بدین سان، ترجمه مورد انکار ما نخواهد بود.» نقد و بررسی: ترجمه حرفی قرآن با انعکاس همه بلاغت و فصاحت و دقایق به کار رفته در آن غیرممکن است و کسی ادعا ندارد که می تواند چنین ترجمه ای ارائه کند. اما مترجم فهم فردی خود را مطرح نمی کند، بلکه با عایت شروط، در کنار متن اصلی، به زبان دیگری برگردان می نماید. اگر ترجمه ای در بردارنده نظریات شخصی فرد باشد، ترجمه نیست. اما:

اولا، خداوند متعال برای هر کس به اندازه توانش تکلیف مقدر نموده است و با توجه به این که فراگیری زبان عربی واجب نشده، کسانی که توان فراگیری زبان عربی را ندارند برای اخذ دستورات دینی مجبور به مراجعه ترجمه هستند. ثانیا، آیاتی که به بیان عمومیت دعوت پیامبر صلی الله علیه وآله می پردازد این ضرورت را بدیهی می نماید که به هر شکل ممکن باید تمامی مردم به همه زبان ها انداز شوند و یکی از آن شکل ها ترجمه است.

ثالثا، در طول تاریخ، مردم از ترجمه قرآن

به عنوان یکی از ابزارهای فهم قرآن بهره گرفته اند.

رابعا، ترجمه تام و کامل قرآن از لحاظ لفظ و معنا امکان پذیر نیست؛ زیرا دارای فصاحت و بلاغتی است که بعدی از اعجاز قرآن می باشد که قرآن خود از آن خبر داده است. (۲۳)

بنابراین، چیزی نمی تواند مانع ترجمه و شرح قرآن به زبان دیگری باشد، بلکه باید کوشید ابعاد اعجاز قرآن را برای مسلمانان غیرعرب زبان با توضیح بیش تری آشکار کرد و این در کنار متن اصلی هرگز جایگزین آن نیست و فهم مترجم به معنای رای شخصی او نمی باشد.

دلیل دوم: «قرآن اساس دین اسلام، بلکه همه دین است و سنت دین نیست جز از حیث تبیین و شرح قرآن بر این اساس، کسانی که ترجمه قرآن را ملاک قرار می دهند دینشان آن چیزی است که مترجم از قرآن فهمیده، نه خود قرآنی که از سوی خداوند بر رسولش نازل شده است. اجتهاد با قیاس، فرع نص است و در مورد ترجمه نصی از شارع نرسیده. اجماع علما نیز باید مستندی داشته باشد. در نتیجه، کسانی که ترجمه قرآن را قرآن قرار می دهند چیزی از اصول اسلام را باقی نمی گذارند.» (۲۴)

نقد و بررسی: در پاسخ این دلیل، باید گفت: در سخن مزبور، ارتباطی بین مقدم و تالی نیست. ۴. مطلب در این استدلال آمده است:

۱. قرآن اساس دین اسلام و سنت شارح آن است.

۲. ترجمه قرآن را دین قرار دادن یعنی اتخاذ دین از فهم مترجم.

۳. نصی از شارع برای جواز ترجمه نیامده است.

۴. ترجمه قرآن را قرآن قرار دادن از بین بردن اسلام است.

قسمت اول قابل قبول است و هیچ تردیدی در آن نمی باشد. بخشی از آیات قرآن و روایات فراوانی از اهل بیت علیهم السلام قرآن را اساس و قوام دین معرفی کرده است: مانند:

- «و نزلنا علیک الكتاب تبینا لکل شیء» (نحل: ۸۹)؛ این کتاب را بر تو فرستادیم که بیان هر چیزی است.

- «ما کان حدیثا یفتری و لکن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل کل شیء» (یوسف: ۱۱۱)؛ این کتاب افترا نیست، بلکه تصدیق آنچه پیش توست و بیان هر چیزی است.

- النبی صلی الله علیه وآله: «هو کتاب تفصیل و بیان و تحصیل»؛ (۲۵) قرآن کتاب تفصیل، تبیین و تحصیل حقایق است.

- الصادق علیه السلام: «ان الله انزل فی القرآن تبین کل شیء حتی واللہ ما ترک شیئا تحتاج العباد الیه الا ینه للناس»؛ (۲۶) خداوند متعال در قرآن هر چیزی را بیانی کرده است، حتی سوگند به خدا، آنچه را بندگان به آن نیاز داشته اند از ذکرش خودداری نکرده است.

- الباقر علیه السلام: «ان الله لم یدع شیئا تحتاج الیه الامه الی یوم القیامه الا انزله فی کتابه و بینه لرسوله»؛ (۲۷) خداوند آنچه را مردم تا روز قیامت به آن احتیاج دارند در کتابش نازل نموده و بر رسولش بیان کرده است.

بدین سان قرآن آنچنان که از توصیف خودش استفاده می شود، کتاب نور، هدایت، رحمت، حکمت، تبیین و تفصیل، شفا، جلا، و تامل و تدبر است و سنت در کنار آن و شارح آن می باشد و اصولا وجه حجیت سنت، قرآن مجید است. اما چند مطلب دیگر نیز در استدلال آمده است که صحیح به نظر نمی رسد؛ از جمله آن که ترجمه قرآن را دین قرار دادن - یعنی فهم مترجم را پیروی کردن - سخنی بسیار سست است. مترجم طریقی است برای رساندن پیام وحی و از خود چیزی ندارد. ترجمه با رعایت شروط و ضوابطش انتقال کلام مبادا به زبان دیگری است. دعوت اسلام جهانی بوده و رسول اکرم صلی الله علیه وآله برای ارشاد تمام ملل مبعوث شده اند؛ چنان که قرآن مجید می فرماید: «و ما ارسلناک الا کافه للناس» (سبا: ۲۷)؛ تو را نفرستادیم، مگر به سوی همه مردم. پیام خدا در قالب قرآن جلوه گر است و ناگزیر مردم جهان باید محتوای قرآن را بفهمند و برای این کار، چاره ای جز ترجمه قرآن نیست.

آموختن زبان عربی برای همه مردم

جهان کار ساده و آسانی نبوده و نیست. علاوه بر این که آموختن زبان عربی نمی تواند هدف اسلام را تشکیل دهد، بلکه فهم قرآن و اجرای قوانین آن مورد نظر شارع مقدس اسلام است. آیا ترجمه قرآن جز شرح و تبیین لغات و واژه ها و تعابیر آن چیز دیگری است؟ آیا این شرح و گزارش در امر تفسیر قرآن - اگر چه با هر لغت و زبانی باشد - با کلام غیرالهی صورت نمی گیرد؟» (۲۸)

قرآن مجید می فرماید: «کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور» (ابراهیم: ۱۱)؛ قرآن کتابی است که ما بر تو نازل کردیم تا مردم را به فرمان پروردگارش از تاریکی ها بیرون آورد، به سوی نور ببری. هدف از نزول قرآن فراهم آوردن زمینه هدایت برای همه مردم است، از هر قوم و نژادی که باشند، در هر زمان و مکانی که زندگی کنند، با هر زبانی که سخن بگویند و این مهم در پرتو ترجمه قرآن ممکن می شود و در این زمینه، مترجم نقش واسطه را در انتقال دارد.

«وظیفه مترجم تلاش برای فهم صحیح موضوع و متن، فهم سبک اثر، بازسازی و بازافزینی صحیح و روشن متن و دوری از حذف و اضافه و تصرف در معنا و تلخیص است». (۲۹)

نتیجه آن که این اشکال در صورتی وارد است که منظور از ترجمه قرآن ترجمه مستغنی از متن اصلی باشد، در حالی که:

اولاً، وقتی گفته می شود «قرآن ترجمه پذیر است، این بدان معنا نیست که ترجمه آن حتماً باید بدون همراه داشتن متن اصلی باشد، بلکه یکی از شروط ترجمه صحیح قرآن این است که ترجمه همراه با متن اصلی باشد و زمانی که ترجمه و متن اصلی در کنار یکدیگر آورده شوند، هیچ کس به این فکر نمی افتد که ترجمه قرآن، قرآن است تا از متن اصلی بی نیاز باشد.

ثانیاً، در بحث ترجمه پذیری قرآن، علاوه بر این که ادعا نشده که ترجمه قرآن، قرآن است، بلکه با دلایل و مدارک مستند اثبات گردیده که ترجمه قرآن، قرآن نیست و در نتیجه، نصی از سوی شارع به حساب نمی آید تا مسائل و

احکام شرعی از آن استنباط گردد. اجماع علمای مذاهب اسلامی این مطلب را تایید می کند.

مرحوم شیخ ابو جعفر طوسی، از فقهای مشهور شیعه در قرن پنجم، در پاسخ این سؤال که آیا وقتی قرآن به زبان فارسی خوانده می شود قرآن است یا خیر، به آیه «انه لتنزیل من رب العالمین نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين بلسان عربی مبین» (شعرا: ۱۹۵) استناد نموده، می فرماید: «به نظر ما، ترجمه فارسی قرآن، قرآن نیست؛ زیرا در این آیه شریفه، به صراحت بیان می نماید که قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است و هر کس بگوید قرآنی که به زبان دیگر غیر از عربی خوانده می شود قرآن است، باید این آیه را ترک نماید». (۳۰)

به همین دلیل، بیش تر فقها به جواز ترجمه قرآن فتوی داده اند.

در پایان، برای روشن شدن این نکته که ترجمه قرآن، قرآن نیست، دلایلی ذکر می شود؛ دلایلی که می رساند ترجمه، قرآن نیست:

۱. قرآن کریم، معجزه جاویدان رسول خدا صلی الله علیه و آله به مجموع لفظ و معنا گفته می شود؛ یعنی وقتی که جبرئیل مامور نزول قرآن بر پیامبر شد، لفظ قرآن را بر آن حضرت خواند، نه معنای تنهای آن را؛ چنان که می فرماید: «لا تحرك به لسانک لتعجل به ان علینا جمعه و قرانه فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علینا بیانہ»، (قیامت: ۱۶-۱۹) زرقانی در تعریف «قرآن» می نویسد: «دانشمندان اتفاق نظر دارند که قرآن مجموع لفظ و معناست و هر کس با آن مخالفت ورزد، با اساس دین مخالفت کرده است. معنی به تنهایی قرآن نیست؛ زیرا تحدی، هم به لفظ شده است و هم به معنا، و چون خداوند مشرکان را به تحدی فراخواند، از آنان خواست که ده سوره مانند آن به هم بافته، بیاورند و روشن است که مقصود تحدی به لفظ بوده است. بنابراین، قرآن با لفظ و معنایش عربی است و نمی توان نوشتار برخی از معانی آن را به زبان غیر عربی قرآن شمرد». (۳۱)

بنابراین، قرآن همان نظم عربی معجزی

است که خداوند متعال بر قلب مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله نازل نمود و حفظ و حراست آن را برعهده گرفت و مؤمنان را به تلاوت آن در لیل و نهار متعبد گردانید. از این رو، ترجمه قرآن صرفاً برگردان معانی آن، آن هم به طور نسبی است و به هیچ عنوان، نمی توان آن را «قرآن» نامید.

۲. مراجع و فقهای اسلامی به جواز مس ترجمه قرآن فتوا داده اند، در حالی که اگر ترجمه قرآن کریم، قرآن بود حکم عدم مس بدون طهارت درباره آن جاری بود. در مساله ۳۲۳ رساله ها آمده است: «مس نمودن خط قرآن (یعنی رساندن جایی از بدن به خط قرآن) برای کسی که وضو ندارد، حرام است و احتیاط واجب آن است که موی خود را هم به خط قرآن نرساند، ولی اگر قرآن را به زبان فارسی یا زبان دیگر ترجمه کنند، مس آن اشکال ندارد». (۳۲)

۳. اجماع علما و فقهای شیعه و اکثریت اهل سنت بر این است که قرائت ترجمه سوره «فاتحه» (بخشی از قرآن) در نماز جایز نیست، حتی برای کسانی که قادر به قرائت صحیح نیستند. مرحوم شیخ طوسی می فرماید: «کسی که سوره فاتحه را می داند، جایز نیست غیر از آن را در نماز بخواند و اگر نمی داند واجب است که یاد بگیرد و اگر وقت ضیق است و چیزی از قرآن غیر از سوره فاتحه می داند، آن را بخواند و اگر نمی داند ذکر خدا و تکبیر بگوید و به طور کلی، معنای قرآن به هیچ زبانی نباید خوانده شود و هر کس بخواند، قرآن نیست و نمازش باطل است». (۳۳)

امام خمینی قدس سره می فرماید: «واجب است قرائت نمازگزار صحیح باشد و اگر عامداً به وسیله حروف و یا حرکت و یا تشدید و آنچه مانند آن است، خللی وارد سازد، نمازش باطل است». (۳۴)

مذهب فقهای اهل سنت نیز در این زمینه همین است. بنابراین، ترجمه قرآن، قرآن نیست و ما متعبد به تلاوت آن نیستیم، اما این ربطی به جواز ترجمه قرآن ندارد.

دلیل سوم: «قرآن مجید تقلید در دین را منع و مقلدین را مذمت کرده است.

بنابراین، اخذ دین از ترجمه قرآن تقلید مترجم آن است و این همان خروج از هدایت قرآن است، نه تبعیت از آن. نقد و بررسی: قسمت اول استدلال صحیح است، اما نه به صورت مطلق. تقلید در اصول دین صحیح نیست، اما تقلید در فروع، نه تنها ناپسند نیست، بلکه شایسته و لازم است. قرآن کریم در آیات متعددی، تقلید در اصول عقاید را تقبیح، تحریم و به شدت محکوم نموده و با صراحت اعلام کرده است که تا وقتی برای انسان در مورد نظریه و عقیده ای آگاهی و شناخت قطعی حاصل نشده، حق ندارد از آن پیروی کند: «و لا تقف ما لیس لک به علم» (اسراء: ۳۶)؛ هرگز از آنچه بدان آگاهی نداری، پیروی مکن.

روایات اهل بیت علیهم السلام نیز پیروی بدون آگاهی از شخصیت ها را منع کرده اند:

- امام کاظم علیه السلام به یکی از اصحاب خود به نام فضل بن یونس می فرماید: «ابلق خیرا و قل خیرا و لا تکن امعه»؛ خیر برسان و خیر بگو و امعه مباش.

فضل بن یونس می گوید: پرسیدم: «امعه» چیست؟ امام علیه السلام فرمود: «لا تقل انما مع الناس و انما کواحد من الناس»؛ (۳۵) مگو من با مردمم و من مانند یکی از مردمم. ورود در دین از روی شخصیت پرستی و تقلید کورکورانه مذموم و منهی عنه است. شناخت دین و دریافت آن باید از روی آگاهی باشد.

- امام صادق علیه السلام در روایتی می فرماید: «من دخل هذا الدین بالرجال اخرج منه الرجال کما ادخلوه فیه و من دخل فیه بالکتاب و السنة زالت الجبال قبل ان یزول»؛ (۳۶) کسی که با تقلید از شخصیت ها وارد این دین شود، با تقلید از شخصیت ها نیز از آن خارج می شود و کسی که با کتاب و سنت بدان گرایش یابد کوه ها از جای خود برکنده می شوند پیش از آن که عقیده او از او جدا گردد.

از این دو روایت چند نکته استفاده می شود:

۱. تقلید عقاید دینی از شخصیت ها،

مذموم و محکوم است و انسان عاقل باید اعتقادات خود را از راه تحقیق و براساس تشخیص تحصیل کند.

۲. کسانی که بر این اساس دین خود را بنیان می نهند، اگر روزی شخصیت موردنظر تغییر عقیده داد، تغییر عقیده می دهند.

۳. افرادی که براساس رهنمودهای قرآن و حدیث، عقاید اسلامی را بپذیرند، اعتقادات مذهبی در آن ها بسیار قوی است و زایل نمی گردد.

بدین سان، تقلید از شخصیت ها در عقاید دینی مذموم است. اما اخذ ترجمه قرآن از مترجم ربطی به این موضوع ندارد. ترجمه قرآن پل ارتباطی است برای درک حقایق قرآن و تدبر در آن، و بین تقلید مذموم و استفاده از ترجمه فرسنگ ها راه فاصله است. مترجم از خود چیزی ندارد، قرآن را برگردان نموده است و متن اصلی در کنار ترجمه محفوظ است.

اما این که گفته شده اخذ ترجمه خروج از هدایت قرآنی است، باید گفت: رسیدن به هدایت قرآن و حیات طیبه با درک معارف اسلامی و ایمان و عمل به

قرآن میسر است، نه به صرف قرائت قرآن. چنان که می فرماید: «من عمل صالحا من ذکرا و انثی و هو مؤمن فلنجیننه حیاة طیبة و لنجزینهم باحسن ما کانوا یعملون.» (نحل: ۹۷)

دلیل چهارم: «لازمه جواز ترجمه قرآن محرومیت افرادی است که به ترجمه اکتفا می کنند از توصیف الهی نسبت به مؤمنان، آن جا که می فرماید: "قل هذه سبیلی ادعو الی الله علی بصیرة انا و من اتبعنی" (یوسف: ۱۱۲)؛ بگو: راه من و پیروانم این است که با بصیرت و روشنی به سوی خدا دعوت می کنم.

آیات دیگر از جمله ویژگی های مسلمان را به کارگیری عقل و فهم در آنچه خدا نازل نموده است، می شمارند؛ چنان که می فرماید: "اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم و لا تتبعوا من دونه اولیاء" (اعراف: ۳) آنچه از سوی خدا نازل شده قرآن عربی است. پس پیروی ترجمه مخالف با دین و امر و نهی خداوند است.

نقد و بررسی: این دلیل پیش از آن که مؤیدی بر عدم جواز ترجمه باشد، دلیلی

بر ضرورت ترجمه قرآن کریم است. آیات بسیاری از قرآن کریم بشر را به تفکر و تأمل دعوت نموده، اما به کارگیری عقل و فهم به صرف قرائت قرآن نیست، بلکه به درک و عمل به آن است. اگر افرادی که زبان عربی نمی دانند، صرفا قرآن را قرائت نمایند و از ترجمه محروم باشند، چگونه بصیرت و آگاهی پیدا کنند؟

اما در خصوص آیه ۳ سوره اعراف باید گفت: این آیه نیز تأکیدی بر ضرورت ترجمه قرآن است. اکنون برای روشن شدن مساله، اقوال برخی مفسران در تفسیر این آیه ذکر می شود:

طبری می گوید: «خداوند - جل ثنائه - به پیامبرش می گوید: ای محمد، به مشرکان از قومت، که بت ها را عبادت می کنند، بگو: ای مردم آنچه را از بینات و هدایت از سوی خدا آمده است، پیروی کنید و آنچه را خداوند متعال به شما دستور داده است، پیروی کنید و چیزی غیر از او را عبادت نکنید؛ یعنی چیزی غیر از آنچه خداوند بر شما نازل کرده که آن پیروی از اولیایان است که شما را به شرکت خدا دعوت می کنند» . (۳۷)

شیخ طوسی می فرماید: «اتبعوا» خطابی است از خدای سبحان به مکلفان به این که از آنچه از قرآن به سوی آن ها نازل شده است، پیروی نمایند. ممکن است منظور این باشد که ای محمد، شما به آن ها بگو: از آنچه به سوی شما آمده است، پیروی کنید.

"لا تتبعوا من دونه اولیاء" نهی است از این که غیر از خدا را تبعیت ننمایید و ولی خویش نگیرید» . (۳۸)

زمخشری گوید: "اتبعوا ما انزل الیکم" یعنی از قرآن و سنت و "لا تتبعوا من دونه" یعنی از شیاطین جن و انس دوستی نگیرید، چون آن ها شما را به سوی عبادت بت ها و هواهای نفسانی کشیده، از دین خدا و آنچه به سوی شما نازل شده است، دور می کنند» . (۳۹)

قرطبی می گوید: «در این آیه دو مساله است: ۱. "اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم" یعنی کتاب و سنت و ظاهر آیه این است که امر به تمامی انسان هاست؛ یعنی از اسلام و قرآن پیروی نمایید و حلالش را حلال و حرامش

را حرام بشمارید و به او امرش امتثال و از نهیش پرهیز کنید. ۲. «ولاتتبعوا من دونه یعنی غیر از او اعبادت نکنید». (۴۰) نتیجه آن که هیچ آیه ای از قرآن و یا روایت معتبری نرسیده است که دستور صریح به وجوب فراگیری زبان عربی برای کسانی بدهد که با زبان عربی آشنایی ندارند تا فراگیری زبان عربی واجب و در نتیجه، ترجمه قرآن ممنوع گردد.

علاوه بر این، کسانی که هنوز به اسلام نگرویده اند تکلیفشان چیست؟ ترجمه قرآن با رعایت شرایطش پیروی از سخن خداست: «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه» (ابراهیم: ۴) با این تفاوت که چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرستاده خداست و دین او جهانی و جاودانی می باشد و این وظیفه بر عهده پیروان او گذاشته شده است که دین خدا را به جهانیان ابلاغ نمایند و چون همه آن ها با زبان عربی آشنایی ندارند، یکی از این طرق، بلکه طریق ضروری ترجمه قرآن به سایر زبان هاست.

دلیل پنجم: «علاوه بر محرومیت از این صفات عالی و بلند، ممنوعیت اجتهاد و استنباط از عبارت مترجم لازم می آید؛ زیرا هیچ مسلمانی به جواز اجتهاد در آن قایل نیست.» نقد و بررسی: این سخن درستی است که دقت و تفحص در آیات قرآنی احتیاج به مقدمات فراوانی دارد که گاهی تا پانزده علم برای آن شمرده اند و البته ترجمه نمی تواند جایگزین متن اصلی باشد، اما اگر امر دایر باشد بین تعطیل ترجمه و تفحص و هرگونه برداشت از قرآن یا تاویل و فهم از طریق ترجمه، مسلماً دومی رجحان دارد. به عبارت دیگر، این دلیل در صورتی درست است که به کسی که آشنا به لغت، بدیع، بیان و مانند آن است، بگوییم به ترجمه رجوع کن. اما بحث ما در مورد غیر عرب زبانان است که نمی توانند از عربی آیات بهره گیرند.

دلیل ششم: «کسی که لغت قرآن و آنچه را در فهم قرآن به آن احتیاج دارد می شناسد، مانند سنت نبوی و تاریخ نسل اول را که مقارن با ظهور اسلام بود، در عمل به آنچه از قرآن فهمیده، ماجور است، اگرچه در فهم خود دچار

خطا شود؛ زیرا تمام تلاش خود را در پذیرش هدایت قرآنی مبذول نموده است؛ چنانچه از برخورد رسول خدا صلی الله علیه و آله با اصحابشان در فهم کیفیت تیمم هنگامی که در درک و عمل به آن عذر آوردند و همچنین از برخورد پیامبر صلی الله علیه و آله با اصحاب خود در مورد نهی از نماز عصرگزاردن مگر در سرزمین «قریظه» این سخن استفاده می شود. برای این مطلب شواهد دیگری نیز هست. بنابراین، گمان نمی کنیم که هیچ مسلمانی برای عبارت مترجم چنین ویژگی هایی قایل باشد.»

نقد و بررسی

این که تلاش در راه فهم متن قرآن دارای اجر و پاداش است، سخن درستی می باشد: «یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات.» (مجادله: ۱۱) اما کسانی که توانایی و یا فرصت یادگیری زبان عربی را به طور کامل ندارند، نباید از فیض درک غیرمستقیم محتوای قرآن دور بمانند. به عبارت دیگر، این دلیل می رساند افرادی که لغت قرآن را می شناسند ماجورند، اگرچه در فهم دچار خطا شوند؛ اما در مورد کسانی که لغت قرآن را نمی شناسند، ساکت است. افراد غیر عرب زبان باید از طریق ترجمه، قرآن را شناخته، بدان عمل کنند. قرآن مجید در آیات متعددی اهمیت تدبر و تفحص را گوشزد کرده است؛ چنان که می فرماید: «و لقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مذکر» (قمر: ۲۲)؛ همانا این قرآن را در فهم، برای تذکر آسان کردیم. آیا کسی هست که پند گیرد؟

در آیه دیگری می فرماید: «فذکر بالقرآن من یخاف وعید» (ق: ۴۵)؛ پس با قرآن تذکر بده کسانی را که از عذاب می ترسند.

دلیل هفتم: «قرآن چشمه ای است برای هدایت به معارف الهی که تازگی و هدایت آن هرگز کهنه نخواهد شد و هر خواننده ای به قدر توان و استعدادش از این دریای بی کران بهره می گیرد. چه بسا برای متاخران چیزی از حکمت ها و اسرارش کشف شود که برای متقدمان نبوده است. این مزایا در ترجمه قرآن

وجود ندارد؛ زیرا خواننده به فهم آن معنا که مترجم فهمیده مقید است. برای مثال، مترجم آیه «وارسلنا الریاح لواقح» (حجر: ۲۲) را مجاز بالاستعاره قرار می دهد. برخورد باد و ابر و نزول باران به دنبال آن مانند لقاح مرد و زن و تولد فرزند است، اگر فرض کنیم در لغت مترجم، لفظی جانشین «لواقح» عربی باشد، در حقیقت و مجاز خلط شده، خواننده به همین فهم اکتفا نموده، حقیقت عبارت - یعنی این را که بادها بالفعل لواقح هستند - نمی فهمد؛ زیرا باد ماده لقاح را از درخت نر به ماده منتقل می کند. در نتیجه، ترجمه ما را در این حد از فهم متوقف نموده و از ترقی مطلوب بازمی

دارد.» نقد و بررسی: این شبهه نیز نمی تواند دلیلی بر ممنوعیت ترجمه باشد. در این که قرآن چشمه هدایت است و خواننده از قرائت آن به قدر توانش بهره می گیرد هیچ بحثی نیست، اما جواز ترجمه به معنای تعطیل این کار نمی باشد. ترجمه در کنار متن اصلی است و هرگز جایگزین آن نمی شود. اما زبان ها نیز مانند موجودات زنده در حال تغییر و تحولند و باید برای هر نسلی در هر عصری ترجمه ای قابل فهم و مطابق با رشد زبانی آن مرز و بوم ارائه نمود تا به آسانی آن را بفهمند. مستشکل این نکته را فراموش کرده که روی سخن ما در جواز ترجمه با افراد غیر عرب زبان است که می خواهند سخن خدا را بفهمند. اما در آیات اسرار و حکمت هایی هست که آن ها را افراد آشنا با زبان عربی و لغت و سایر مقدمات درک نموده، مفسران برای افراد غیر عرب زبان و عادی توضیح می دهند.

خداوند متعال برای هر کس به اندازه توانش تکلیف مقدر نموده است؛ «لا یكلف الله نفسا الا وسعها» (بقره: ۲۸۶) بنابراین، کسانی که قدرت فراگیری زبان عربی را ندارند، اگر برای فهم قرآن از ترجمه استفاده نمایند، خداوند سبحان از آن ها می پذیرد. از سوی دیگر، آیاتی که به بیان عمومیت دعوت پیامبر می پردازد، این ضرورت را بدیهی می نماید که به هر شکل ممکن، باید تمامی مردم جهان در جریان تعالیم اسلام و قرآن قرار گیرند و این مهم در پرتو

ترجمه امکان دارد.

از مثالی که در متن آمده، به خوبی روشن است که مقصود مستشکل چیست. مسلم، دقایق لطایف و نکات ظریف تعبیر عربی قرآن به صورت کامل، قابل انتقال به زبان دوم نیست، اما آیا این به معنای محرومیت افراد غیرعرب از فهم قرآن است. در همین آیه مربوط به لجاج، وقتی ترجمه کنار متن اصلی ذکر شود، خواننده هر دو را ملاحظه می کند و در حد توان خویش از آن بهره می گیرد. دلیل هشتم و نهم: غزالی در کتاب الجوامع العوام عن علم الکلام می گوید: «ترجمه آیات مربوط به صفات الهی جایز نیست.» استدلال ایشان بر این مطلب کاملاً روشن است. ایشان می گوید: خطا در این زمینه منجر به کفر می شود.

غزالی همچنین می گوید: برخی از الفاظ عربی معادل غیرعربی ندارند. مترجم در این الفاظ چه کند؟ اگر بر اساس فهم خود آن را شرح دهد، خواننده را در اعتقادی خاص قرار می دهد مادامی که قرآن آن را رد نکرده است. (۴۱)

نقد و بررسی: به طور کلی، معادل یابی کلمات قرآن کاری مشکل است و کلماتی که به عنوان ترجمه به کار می روند، نمی توانند بار معنایی لغات قرآنی را برسانند. از نظر زبان شناسی، این مطلب صحیحی است که لغات و واژه ها بار فرهنگی و اجتماعی خاصی در میان اهالی آن زبان دارند.

شهید مطهری رحمه الله درباره ترجمه کلمه «الله» در سوره حمد می فرماید: «می توان گفت که در فارسی، لغتی مترادف کلمه «الله»، که بشود جای آن گذارد، نداریم و هیچ کدام رساننده تمام معنای «الله» نیستند؛ زیرا اگر به جای «الله»، خدا بگذاریم، رسا نخواهد بود؛ چون خدا مخفف «خودا» است و رساننده تعبیری است که فیلسوفان می نمایند؛ یعنی «واجب الوجود». (۴۲)

اما با وجود این، مترجم آگاه باید سعی و تلاش خود را به کار بندد تا حدی که امکان دارد، درست ترجمه نموده، تقریب به ذهن کند و در هنگام ضرورت، توضیح و شرحی را در پاورقی بیاورد. علاوه

بر این، مترجم باید شروط ترجمه را، که یکی از آن ها آگاهی و وقوف کامل به هر دو زبان است، رعایت کند. (۴۳)

در هر صورت، اندیشمندان با عمل خویش، این مطلب را ثابت نموده اند که ترجمه کاری لازم و غیرقابل انکار است. دلیل دهم: «در زبان عربی الفاظی هست که معادل آن ها در زبان های دیگر هم وجود دارد، ولی آن گونه که عادت عرب در به کار بردن استعارات است، عادات فارسی زبان ها نیست.

هنگامی که مترجم لفظ فارسی را به صورت مطلق بیاورد، معنای حقیقی را می رساند. در صورتی که شاید مراد خداوند متعال معنای مجازی بوده است.

این مقام، محل لغزش قدم هاست، به ویژه اگر سخن از خدا و صفات و افعال او باشد.» نقد و بررسی: هدف از ترجمه

قرآن برگردان سبک قرآن و معنای آن به صورت کامل با حفظ اعجاز معنوی و لفظی نیست، به گونه ای که بتواند جانشین قرآن شود تا متخصصان برای استنباط احکام شرعی و مراد خدا به آن مراجعه نمایند و یا این که بتوان آن را جایگزین متن عربی قرآن کرد، بلکه ترجمه قرآن به منزله دست مصنوعی است برای کسی که دست طبیعی ندارد. روشن است که دست مصنوعی به هیچ وجه خلا فقدان دست طبیعی را پر نمی کند. ترجمه برای کسانی است که با زبان عربی آشنایی ندارند و اگر قرآن هم به زبان آن ها ترجمه نشود، از تمام معارف قرآنی بی بهره خواهند بود.

قرآن معانی اولیه ای دارد که در میان تمام زبان ها مشترک است و حتی مخالفان ترجمه قرآن برگردان معانی اولیه را جایز دانسته اند. این قتیبه در کتاب المعارف می گوید: «ترجمه معانی بلاغی غیرممکن است، ولی ترجمه معانی اولیه اصلی خالی از اشکال است و می توان قرآن را این گونه برای عامه مردم و کسانی که درک قوی برای به دست آوردن معانی آن را ندارند تفسیر و تبیین کرد و این به نظر همه مسلمانان جایز است و این اجماع حجت است.» (۴۴)

از سوی دیگر، ترجمه قرآن در کنار متن اصلی حافظ عظمت و بلندی الفاظ قرآن

کریم است.

دلیل یازدهم: «بعضی الفاظ در عربی با یکدیگر مشترکند، ولی در لغت عجم چنین نیست. پس مترجم گاهی غیر مراد خدا را از معنای مشترک اختیار می کند و این محل اشکال است.» نقد و بررسی:

ترجمه شروطی دارد که یکی از آن ها آشنایی مترجم با لغت و علم صرف و نحو و بدیع و بیان است. اگر مترجم آگاه و آشنا باشد، در بین الفاظ مشترک، آن معنا را که بهتر به آیه می خورد ذکر می کند.

این اشکال در مورد تفسیر هم هست. همچنین این دلیل اخص از مدعاست و تنها ترجمه در مورد الفاظ مشترک را رد می کند، در صورتی که مدعا اعم است.

دلیل دوازدهم: «نزد دانشمندان مسلم است که اگر دلیل قطعی قائم شود بر ممنوعیت ظاهر آیه ای از آیات قرآن، تاویل آن لازم است. تفاوت بین تاویل الفاظ قرآن و تاویل الفاظ ترجمه بر هر

عاقلی روشن است، به ویژه در آیات متشابه و الفاظ مشترک.» نقد و بررسی: در همین زمینه، آقای شاطر گفته است: «به تمامی مترجمان تحدی می شود که آیات ذیل را دقیقاً همان گونه که از وحی رسیده است، معنا کنند تا در

برگیرنده تمامی قواعد اجتماعی و احکام منطبق بر اصول دین و دور از عقول اجنبی باشد و دلالت های ثانویه تبعی را نیز در بگیرد: "و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی"; "سبح لله ما فی السموات و الارض و من فیهن"; "و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن تقهون تسبیحهم" (۴۵)

پاسخ این اشکال در ضمن شبهات گذشته توضیح داده شد. آنچه مسلم است آن که ترجمه جای قرآن را نمی گیرد و باید در کنار متن اصلی باشد، آن هم با رعایت شروطش. در این صورت، مترجم آگاه در ترجمه نیز تاویل را منعکس می کند یا در پاورقی توضیح می دهد.

دلیل سیزدهم: «نظم قرآن و شیوه آن تاثیر خاصی در شنونده دارد که با ترجمه منتقل نمی شود و خیر کثیری با ترجمه فوت می شود. قرآن افراد زیادی را جذب اسلام نموده است، حتی یکی از فلاسفه فرانسوی می گوید: "محمد قرآن را می خواند با حالتی که شنونده را به ایمان

جذب می کرد. تاثیر این قرائت بیش از معجزات سایر انبیا بود. "وقتی این تاثیر برای تلاوت قرآن، حتی در نفوس غیر معتقدان به قرآن هست، چگونه مسلمانان را با ترجمه قرآن از این فیض محروم کنیم،" نقد و بررسی: در تاثیر تلاوت متن عربی قرآن، آن هم با صوت زیبا در نفوس مؤمنان و عموم مردم جای هیچ تردیدی نیست؛ چنان که می فرماید: «لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعا متصدعا من خشية الله» (حشر: ۲۱) ذیل این آیه از عبدالله بن مسعود نقل شده است که روزی جمعی از اصحاب رسول خدا که مالالت خاطر پیدا کرده بودند، عرض کردند: «یا رسول الله، چه می شد حدیثی برای ما بیان می کردید تا زنگار مالالت را از دل های ما بزداید. در این جایه مزبور نازل شد.» (۴۶)

اسماء نقل می کند که وقتی قرآن بر اصحاب رسول خدا خوانده می شد، چشمانشان پراز اشک می شد و بدن هایشان می لرزید. (۴۷)

نمونه های تاریخی فراوانی برای این تاثیر وجود دارد. اما این مطلب هیچ خدشه ای بر ضرورت ترجمه قرآن وارد نمی آورد، بلکه تأییدی بر مدعای قایلان به ترجمه است؛ زیرا تمامی معتقدان به ترجمه بر این باورند که ترجمه قرآن ویژگی های قرآن را در بر ندارد و روحانیت و نورانیت خاص همان است که در متن قرآن وجود دارد. خضوع و خشوع و در نتیجه، نور هدایتی که در الفاظ قرآن وجود دارد، در هیچ متن دیگری حتی در ترجمه قرآن یافت نمی شود. تاثیر قرآن از همان آغاز روشن بوده است؛ همچنان که نخستین تاثیرش بر اعراب جاهلیت، که خود بلیغ ترین سخنان را به کار می بردند، چنان بود که زانوی عجز به زمین زده، ایمان می آوردند و این فصاحت و بلاغت ویژه تاکنون محفوظ مانده و ادامه داشته است. به همین دلیل، یکی از شروط ترجمه، بودن در کنار متن اصلی است. دلیل چهاردهم: «هنگامی که قرآن به زبان های ترکی و فارسی و هندی و چینی و مانند آن ترجمه می شود، بین این ترجمه ها اختلاف به وجود می

آید؛ همان گونه که بین ترجمه کتب عهد عتیق و جدید مسیحیان اختلاف به وجود آمده است.» نقد و بررسی: این که بین ترجمه ها اختلاف پدید می آید، یک فرض ذهنی است و ربط چندانی هم به بحث جواز و عدم جواز ترجمه قرآن ندارد؛ زیرا ترجمه قرآن مستلزم رعایت ضوابطی است که وقتی آن ضوابط در ترجمه رعایت شود، اختلافی به وجود نخواهد آمد. علاوه بر این، به فرض آن که در ترجمه ها اختلافاتی به وجود بیاید، وقتی همراه با متن اصلی باشند، هیچ لطمه ای وارد نمی سازند. اما تمثال به کتاب های عهدین قیاس مع الفارق است، چون اختلاف آن کتاب ها از آن جاست که پس از چندین سال، از صورت روایات شفاهی به صورت مکتوب درآمدند. لغزش ها و اشتباهاتی که در ترجمه های قرآن به وجود آمده در حدی نیست که موجب جدایی و تفرقه باشد. البته باید سعی کرد که هیچ گونه لغزشی در چاپ های قرآن و ترجمه آن ها به وجود نیاید.

دلیل پانزدهم: «قرآن نشانه بزرگی بر نبوت رسول خدا صلی الله علیه و آله است، آن هم نشانه ای باقی. این بقا در صورتی محفوظ است که قرآن از تغییر و تبدیل و تحریف و تصحیف محفوظ بماند. اما ترجمه چنین نیست.» نقد و بررسی: قایلان به جواز ترجمه همگی معتقدند که تحریف و تغییر آیات قرآن حرام بوده و تاکنون چنین چیزی واقع نشده است. این شبهه در صورتی وارد است که ترجمه مستغنی از متن اصلی باشد، در حالی که باید گفت: اولاً، وقتی گفته می شود قرآن ترجمه پذیر است به آن معنا نیست که ترجمه آن حتماً بدون همراه داشتن متن اصلی باشد، بلکه یکی از شروط ترجمه صحیح قرآن این است که ترجمه همراه با متن اصلی باشد و زمانی که ترجمه و متن اصلی در کنار یکدیگر آورده شوند، هیچ کس به این فکر نمی افتد که ترجمه قرآن، قرآن است تا از متن اصلی بی نیاز شده و در نتیجه، تحریف رخ دهد. ثانیاً کسانی که زبان عربی نمی دانند، ابتدا باید قرآن را به هر زبانی که برایشان امکان پذیر است مطالعه نمایند و اعتقاد حاصل کنند، سپس جنبه های

اعجاز آن را دریافت کنند. نتیجه این ها ادله ای بود که از سوی رشیدرضا در ممنوعیت ترجمه ذکر شده است. ادله دیگری نیز از سوی مخالفان جواز ترجمه قرآن ارائه شده که از ذکر آن ها در این جا خودداری می شود. (۴۸) در پایان و حسن ختام این قسمت از بحث، باید گفت: قرآن چنان است که خود می فرماید: «و ما انزلنا علیک الکتب الا لتبین لهم الذی اختلفوا فیهِ وهدی ورحمة لقوم یؤمنون» (نحل: ۶۴)؛ ما این قرآن را بر تو نفرستادیم، مگر برای این که حقیقت را در آنچه مردم اختلاف می کنند، روشن کنی و برای اهل ایمان، هدایت و حمت باشی. دست یابی جهانیان به این هدایت و رحمت الهی و تشکیل امت واحده بدون اختلاف امکان ندارد، مگر این که از هر قوم گروهی بیابند و با زبان انزال و وحی آشنا شوند. به نظر می رسد:

اولاً، انگیزه فتوا به عدم جواز ترجمه از سر بعضی تعصبات بوده است؛ چرا که بیش تر مخالفان جواز ترجمه از علمای عرب زبان بوده اند که قومیت و تعصب عربیت در نظر آن ها بی تاثیر نبوده است. (۴۹)

به همین دلیل، فتوای تحریم فقط در میان بعضی از کشورهای عربی مشهور بوده و مسلمانان دیگر کشورها به ترجمه قرآن اقدام نموده اند.

دکتر علی شوخ می گوید: «بدین وسیله، برای ما روشن گردید که حرکت ضد ترجمه قرآن به سایر زبان ها منحصر به کشورها و سرزمین های عربی، به ویژه دولت عثمانی، بوده است.» (۵۰)

ثانیاً، می توان گفت: این اندیشه از سوی کسانی صادر شده است که تفکر خود را از چهارچوب مرز کشورهای عربی بیرون نبرده اند.

ثالثاً، استعمار در رسوخ این اندیشه بی تاثیر نبوده است تا به این وسیله، از گسترش اسلام در میان کشورهای غیرعربی جلوگیری شود. از این رو، خود آن ها به ترجمه قرآن پرداختند و برخی عرب زبان ها ساده لوحانه این مطلب را از آن ها گرفته، فتوا داده اند که انتقال اعجاز قرآن ممکن نیست. «اگر خوب

- دقت کنیم، پی خواهیم برد که قول به منع ترجمه قرآن معاصر با فتوای مسیحیان غربی و استعمار سرزمین ها به وسیله آن ها در جهت مسیحی نمودن مسلمانان بود؛ با تمام وسیله و امکانات تلاش نمودند و به فرستادن مبلغین مسیحی به عناوین مختلف اکتفا نمودند، بلکه آموزش زبان عربی را، حتی در مستعمرات عربی مانند شمال آفریقا و دیگر نقاط، ممنوع ساختند. نتیجه این که آن ها می خواستند محاصره اسلام را با منع ترجمه قرآن به زبان های بیگانه کامل گردانند». (۵۱)
- پی نوشت ها:**
- ۱- محمدحسن آقا بزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۴، ص ۷۲، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق
 - ۲- راغب اصفهانی، مفردات فی الفاظ القرآن، ص ۱۹۵، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۲ ق
 - ۳- محمود رامیار، تاریخ قرآن، ص ۶۶۶، انتشارات امیرکبیر، چ دوم، تهران، ۱۳۶۲
 - ۴- عبدالکریم بی آزار شیرازی، "مشکل ترجمه قرآن"، ص ۱۲۶
 - ۵- محمدحسین بن خلف تیری، برهان قاطع، ج ۱، ص ۴۸۲، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۲
 - ۶- محمدبن جریر طبری، جامع البیان عن تاویل ای القرآن، ج ۱، ص ۷۱، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۹ ق
 - ۷- شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، زیارت حضرت صاحب الامر
 - ۸- ابن منظور، لسان العرب، ماده رجم، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۸ ق
 - ۹- نهج البلاغه
 - ۱۰- محمدبن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۳۲۸
 - ۱۱- نهج البلاغه
 - ۱۲- بهاءالدین خرمشاهی، «رؤیای ترجمه بی غلط قرآن»، بینات، ش ۳، ص ۶۷
 - ۱۳- سلماسی زاده، تاریخ ترجمه قرآن در جهان، ص ۸۹، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹
 - ۱۴- بینات، ش ۳، ص ۱۴۱
- ۱۵- محمدبن جریر طبری، جامع البیان، مقدمه ترجمه
 - ۱۶- احمد مصطفی مراغی، تفسیر المراغی و داراحیاء التراث العربی، ج ۱۳، ص ۱۲۶
 - ۱۷- شیخ صدوق، خصال، باب «العشره»، ج ۲، ص ۴۲۲
 - ۱۸- رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار وعده الابرار، ج ۵، ص ۲۲۴
 - ۱۹- ابو عبدالله قرطبی، الجامع الاحکام القرآن، ج ۹، ص ۳۰۴
 - ۲۰- اسماعیل حقی، روح البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۳۶۱
 - ۲۱- مجموعه سخنرانی ها و مقالات اولین کنفرانس تحقیقات علوم و مفاهیم قرآن، ص ۳۴
 - ۲۲- رشیدرضا، تفسیر المنار، ج ۹، ص ۳۲۴
 - ۲۳- آیاتی مانند سوره اسراء: ۸۸/سوره بقره: ۲۳
 - ۲۴- شیخ محمد سلیمان، حدث الاحداث فی الاقدام علی ترجمه القرآن، ص ۶۳، مصر، المطبعة السلفیه
 - ۲۵- محمدبن مسعود عیاشی، تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲
 - ۲۶- محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۹۲، ص ۸۱/ج ۹۲، ص ۸۴
 - ۲۸- محمدباقر حجتی، سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو، ص ۱۱
 - ۲۹- فصلنامه پژوهش های قرآنی، ص ۲۵۳، ج ۴
 - ۳۰- شیخ طوسی، الخلاف، ج ۱، ص ۳۴۴
 - ۳۱- محمد ابوزهره، المعجزه الکبری، ص ۵۸۳
 - ۳۲- مساله ۳۲۳ توضیح المسائل مراجع
 - ۳۳- الخلاف، ج ۱، ص ۳۴۳
 - ۳۴- امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۹۷
 - ۳۵- محمد مهدی ری شهری، میزان الحکمه، حدیث ۲۰۶۰۴
 - ۳۶- بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۱۰۵
 - ۳۷- جامع البیان عن تاویل القرآن، ج ۷، ص ۱۱۷
- ۳۸- التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۳۴۳
 - ۳۹- زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۸۶
 - ۴۰- الجامع لاحکام القرآن، ج ۷، ص ۱۶۱
 - ۴۱- شبیه این دلیل در کتاب بحث فی ترجمه القرآن الکریم و احکامها، بیروت، دارالکتب الجدید، ص ۱۳ آمده است.
 - ۴۲- مرتضی مطهری، آشنایی با قرآن، ص ۱۶، انتشارات صدرا
 - ۴۳- ر.ک: محمدحسن مصطفوی، روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن، ص ۵۷
 - ۴۴- به نقل از: محمود ابوزهره، المعجزه الکبری، ص ۵۸۸
 - ۴۵- القول السدید، ص ۳۶
 - ۴۶- تفسیر کشاف، ج ۴، ص ۱۲۴
 - ۴۷- قرطبی، تفسیر قرطبی، ج ۸، ص ۵۶۹
 - ۴۸- برای بررسی بیش تر ادله، می توان به کتب مناهل العرفان، ج ۲، ص ۴۰ تالیف شاطبی؛ المعجزه الکبری، ص ۵۸۸، تالیف ابوزهره؛ بحث فی ترجمه القرآن و احکامها، ص ۱۴، تالیف مراغی؛ و دراسات فی القرآن الکریم، ص ۸۲، ؟، مراجعه نمود.
 - ۴۹- بحث فی ترجمه القرآن و احکامها، ص ۴۳
 - ۵۰- علی شواح، معجم مصنفات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۳

تقریر برهان صدیقین سینوی به روش منطق صوری جدید

به A مبتنی است و نه به B، بلکه به AB. قانون حذف فاصل هر چند بدیهی است، نشانی از آن در منطق قدیم نمی بینیم. گفتنی است که نام گذاری این قانون به حذف فاصل چندان مناسب نیست؛ زیرا در این قانون فاصل حذف نمی شود، بلکه در سطری که این قانون اعمال می شود و نتیجه به دست می آید، آن را به فاصل مرتبط می کنیم و این قانون بیان می کند که از فاصل به این نتیجه رسیده ایم. به هر حال نام گذاری چندان اهمیتی ندارد؛ بلکه مهم درستی قانون است که عقل به گونه بدیهی درستی آن را شهود می کند.

تقریر برهان صدیقین ابن سینا بر اساس منطق جمله ها
همان گونه که گفتیم، در برهان صدیقین، بنابر ادعا، وجود خدا از فعل و خلق او استنتاج نمی شود. بنابراین در این برهان باید از عناوینی استفاده شود که مصداق آنها در واقع فعل و خلق او نباشند. به ناچار این عناوین باید خود واجب باشند و لذا می توان گفت که ویژگی برهان صدیقین این است که با واجب، واجب اثبات می شود؛ بدون آنکه در دام مغالطه صادره به مطلوب گرفتار شویم. از آنجاکه هدف در اینجا ارائه صورت بندی برهان صدیقین، صرف نظر از مبانی آن است، اصول موضوعه مقدمات برهان را صورت بندی نمی کنیم. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و تجرید الاعتقاد برهان صدیقین ابن سینا را بر امتناع دور و تسلسل مبتنی کرده است. بنابراین در تقریر خواجه بطلان دور و تسلسل اصل موضوع است که بطلان آن دو در مابعدالطبیعه اثبات شده است؛ اما درخور توجه آنکه ابن سینا برهان خود را بر امتناع دور و تسلسل بنا نکرده است؛ بلکه مبنای برهان ابن سینا

از خدا آغاز کرده ایم و به خدا رسیده ایم. ابن سینا روش ابداعی فارابی را برای نخستین بار درباره موجود به کار برد و نخستین تقریر برهان صدیقین را ارائه کرد. این برهان به گونه ای است که می توان آن را به روش منطق جدید به خوبی سامان داد، و استدلال آن را به روش صوری گزارش کرد. در صورت بندی برهان صدیقین به روش سینوی، هم می توانیم صرفاً از منطق جمله ها استفاده کنیم و هم می توانیم از منطق محمولات بهره بگیریم. صورت بندی برهان بر اساس منطق جمله ها:

در سازمان دادن این برهان بر اساس منطق جمله ها از دو قانون استنتاجی وضع مقدم و حذف فاصل استفاده می کنیم. پیش از آنکه این دو قانون معرفی شوند، بایسته است نمادهایی که در معرفی این قوانین و در برهان ها به کار می روند، معرفی شوند: نماد شرطی:؛ نماد استنتاج:؛ نماد منفصله: C, B, A؛ جمله نشانه ها در فرازبان منطق جمله ها برای معرفی قانون ها: R, Q, P؛ جمله نشانه ها در زبان منطق جمله ها. قانون وضع مقدم A B به موجب این قانون از دو مقدمه $A \rightarrow B$ و A می توان B را نتیجه گرفت. این قانون همان قیاس استثنایی با وضع مقدم در منطق قدیم است.

قانون حذف فاصل

به موجب این قانون هرگاه با فرض هریک از مؤلفه های منفصله به یک نتیجه برسیم، معلوم می شود که نتیجه از خود منفصله به دست می آید و نتیجه بر همه مقدمات پیشین به جز دو فرض مزبور استوار است. به تعبیر دیگر، اگر به راستی با فرض A به C می رسیم و با فرض B به C می رسیم، پس با داشتن AB به C می رسیم و C نه

برهان صدیقین یکی از براهین معروف در اثبات وجود خداست، پایه و اساس این برهان حقیقت وجود و نفی شکاکیت در هستی است. در این برهان وجود خلق پایه استدلال نیست. از این رو گفته می شود وجود خدا از غیر او و خلق او اثبات نشده است. بنابراین در پایان معلوم می شود که از خود خدا وجود او اثبات شده است. با این تفاوت که در آغاز برهان نمی دانستیم آن که پایه استدلال است و استدلال از آنجا آغاز شده، همان خدا است. طراح این برهان فارابی است، ولی تقریری از آن ارائه نکرده است، بلکه اولین تقریر آن را ابن سینا به دست داده است. این برهان را می توان بر اساس منطق جدید هم در بخش منطق جمله ها و هم در بخش منطق محمولات صورت بندی کرد. مقاله پیش رو ضمن تقریر برهان صدیقین ابن سینا صورت بندی آن را هم در منطق جمله ها و هم منطق محمولات ارائه داده است.

مقدمه

فارابی روش بدیهی را در اثبات وجود خدا پیشنهاد کرد که در واقع اثبات واجب از طریق وجود واجب است. گویا در این برهان از خود واجب آغاز می کنیم و سرانجام وجودش را نتیجه می گیریم؛ زیرا برهان را از وجود آغاز می کنیم که اعم از واجب است و در فرجام کار روشن می شود که آنچه بدان رسیده ایم، همان است که از آن آغاز کرده ایم و آن، همان وجود خداست؛ زیرا در پایان کار برای ما روشنی شود که خدا وجود دارد، در حالی که وجود خلق از آن نتیجه نمی شود. بنابراین روشن می شود که

امتناع مجموعه های محدود یا نامحدود از ممکنات است که در ورای خود، واجبی نداشته باشند. به تعبیر دیگر، مبنای ابن سینا لزوم وجود واجب الوجود، بیرون از مجموعه های محدود یا نامحدود ممکنات است. بنابر بیان ابن سینا اگر مجموعه ای از موجودات امکانی، خواه محدود و خواه نامحدود، به هم وابسته در نظر گرفته شوند، این مجموعه در صورتی موجود است که بیرون این مجموعه واجب الوجود آنها را موجود کرده باشد؛ وگرنه موجود نخواهند بود.

از آنجا که خواجه نصیرالدین طوسی بر مبنای امتناع دور و تسلسل برهان ابن سینا را بسیار موجز به تقریر آورده است، آن را در اینجا بیان می کنیم: «الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب والا استلزمه لاستحاله الدور والتسلسل». بیان تقریر خواجه ابن سینا که موجود یا واجب است یا مستلزم واجب؛ زیرا اگر موجود واجب باشد، واجب الوجود موجود است و اگر موجود غیرواجب باشد، ممکن خواهد بود و هر ممکن الوجودی به دلیل بطلان دور و تسلسل نیازمند واجب است؛ بنابراین اگر موجود غیرواجب باشد، مستلزم واجب است. پس واجب، موجود است. مراد از «الموجود» در کلام خواجه نصیر طوسی همان موجودی است که همگان بدان اعتراف دارند و با آن سفسطه در هستی را نفی می کنند. به تعبیر دیگر برهان از این امر بدیهی آغاز می کند که موجودی هست و این موجود به حکم عقل، یا واجب الوجود است، یا ممکن الوجود. بنابراین در صورت بندی و توضیحاتی که ارائه خواهیم کرد، مراد ما از موجود، همین موجودی است که نافی سفسطه در هستی است.

تفصیل برهان:

۱. موجود یا واجب است یا ممکن؛ (بدیهی)
۲. اگر موجود واجب باشد، واجب الوجود موجود است؛ (بدیهی)
۳. اگر موجود ممکن باشد، واجب الوجود موجود است؛ (بدیهی بر اساس بطلان دور و تسلسل یا مجموعه ممکنات)
۴. موجود واجب است؛ (فرض)
۵. واجب موجود است؛ (از ۴ و ۲ وضع مقدم)
۶. موجود ممکن است؛ (فرض)

۷. واجب موجود است؛ (از ۶ و ۳ وضع مقدم)
 ۸. واجب موجود است؛ (از ۱، ۴، ۵، ۶ و ۷ حذف فاصل)

در این برهان مقدمه اول بر اساس اصل امتناع تناقض صادق است؛ زیرا به موجب این اصل، هر وجودی یا واجب است یا واجب نیست؛ یعنی ممکن است. مقدمه دوم نیز به گونه بدیهی صادق است. مقدمه سوم نیز صادق است؛ زیرا اگر وجود، ممکن الوجود باشد، نیازمند علت است؛ زیرا ممکن الوجود آن است که به ذات خود موجود نیست و چیزی که به ذات خود موجود نیست، باید از ناحیه علت خود موجود باشد و از آنجا که علت ممکن به موجب امتناع دور و تسلسل در علل به واجب می انجامد، لازمه ممکن الوجود آن است که واجب الوجود موجود باشد.

اکنون برای اثبات مدعا سطر چهارم را فرض می گیریم. روشن است که نتیجه موردنظر نباید بر این فرض تکیه کند؛ چراکه این سطر جزو مقدمات برهان نیست؛ اما با فرض این سطر و مقدمه دوم، به قانون وضع مقدم نتیجه می شود که واجب الوجود موجود است. البته این نتیجه، نتیجه موردنظر ما نیست؛ زیرا این نتیجه مبتنی بر فرض سطر چهارم است که صرفاً فرض است و درستی آن برهانی نشده است. بنابراین در ادامه برهان، سطر ششم را فرض می گیریم. باز واضح است که نتیجه موردنظر ما هم نباید بر این فرض استوار باشد؛ اما با این فرض و مقدمه سطر سوم به قانون وضع مقدم، نتیجه سطر هفتم به دست می آید که این نتیجه، عین نتیجه سطر پنجم است. همان گونه که سطر پنجم نتیجه موردنظر ما نبود (چراکه بر فرضی استوار بود که درستی اش ثابت نشده است) این سطر نیز نتیجه موردنظر ما نیست؛ زیرا این سطر مبتنی بر فرض سطر ششم است، که درستی اش به اثبات نرسیده است. البته نکته بنیادین اینجاست که فرض سطر چهارم و فرض سطر ششم در واقع دو مؤلفه منفصله در سطر یکم اند. بنابراین به موجب منفصله سطر یکم، یکی از این دو فرض سطر چهارم و ششم در واقع درست است. بنابراین یکی از دو نتیجه سطر پنجم و هفتم درست است. پس می توان گفت به موجب سطر اول که منفصله است و دو

فرض مزبور که دو مؤلفه همین منفصله اند، نتیجه سطر هشتم که تکرار دو نتیجه سطر سوم و ششم است، به دست می آید. پس با توجه به منفصله، این نتیجه از دو فرض مزبور به دست نیامده اند.

اکنون برهان سینوی را با نماد های منطق جمله ها نمادگذاری می کنیم: P: وجود واجب است؛
 Q: وجود ممکن است؛
 R: واجب الوجود موجود است؛
 و.م: وضع مقدم؛
 ج.: حذف فاصل؛
 م: مقدمه؛
 ف: فرض؛

در صورت بندی ضمن اینکه هر سطر را با شماره ای در میان دو هلال قرار می دهیم، در سمت چپ سطر، اعدادی که دال بر درستی آن سطرند، به منزله مبنای آن سطر نوشته می شوند. طبق این روش هرگاه سطر مقدمه یا فرض باشد، مبنای درستی آن خودش است و هرگاه سطر از سطر یا سطرهای بالاتر استنتاج شده باشد، اعداد مبنای آن سطرها را به منزله مبنای نتیجه می نویسیم. بدیهی است اعداد مبنای سطر پایانی برهان، تنها باید شماره سطرهایی را به خود اختصاص دهند که مقدمه اند. در این برهان سطر ۴ و ۶ فرض اند که با توجه به دو مؤلفه منفصله در سطر یکم، فرض شده اند. هر یک از این دو فرض همان چیزی را نتیجه داده است که دیگری نتیجه داده است. بنابراین فرض ها نیستند که نتیجه می دهند؛ بلکه خود منفصله است که ۸ را نتیجه می دهد.

این برهان را ساده تر نیز می توان نوشت:

۱. یا واجب الوجود موجود است یا ممکن الوجود؛ بدیهی
۲. اگر ممکن الوجود موجود باشد، واجب الوجود موجود است؛ (بدیهی بر اساس بطلان دور و تسلسل یا مجموعه ممکنات)
۳. واجب الوجود موجود است؛ فرض
۴. واجب الوجود موجود است؛ نتیجه ۳
۵. ممکن الوجود موجود است؛ فرض
۶. واجب الوجود موجود است؛ ۵، ۲ وضع مقدم
۷. واجب الوجود موجود است؛ ۱، ۳، ۴، ۵، ۶ حذف فاصل

گفتنی است که مقدمه ۳ (واجب الوجود، موجود است) فرض است و هرگاه چیزی فرض شود بدیهی است که از آن خودش نتیجه می شود؛ زیرا با فرض درستی آن، نقیض آن نادرست است... می توانیم برهان صدیقین ابن سینا را از راه خلف نیز نتیجه بگیریم؛ هرچند ابن سینا چنین تقریری ارائه نکرده است... به موجب این قانون از دو مقدمه $A \supset B$ و $\sim B \supset \sim A$ نتیجه گرفت. این قانون همان قیاس استثنایی با رفع تالی در منطق قدیم است.

قانون برهان خلف

به موجب این قانون هرگاه از فرض A ، $A \& B$ استنتاج شود، می توان $\sim A$ را نتیجه گرفت. A بر همان فرض هایی استوار است که $B \& \sim B$ ؛ به جز فرض A ...

برهان ابن سینا از طریق برهان خلف

۱. موجود یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود؛ مقدمه
۲. اگر موجود واجب الوجود باشد، واجب الوجود موجود است؛ مقدمه
۳. اگر موجود ممکن الوجود باشد، واجب الوجود موجود است؛ مقدمه
۴. موجود واجب الوجود است؛ فرض
۵. چنین نیست که واجب الوجود موجود است؛ فرض
۶. چنین نیست که موجود واجب الوجود است؛ ۲، رفع تالی
۷. موجود واجب الوجود است و چنین نیست که موجود واجب الوجود است؛ ۴، ۶ معرفتی عاطف
۸. واجب الوجود موجود است؛ ۵، ۷ برهان خلف
۹. موجود ممکن الوجود است؛ فرض
۱۰. چنین نیست که واجب الوجود موجود است؛ فرض
۱۱. چنین نیست که ممکن الوجود موجود است؛ ۱۰، ۳، رفع تالی
۱۲. موجود ممکن الوجود است و چنین نیست که موجود ممکن الوجود است؛ ۱۱، ۹ معرفتی عاطف
۱۳. واجب الوجود موجود است؛ ۱۰، ۱۲ برهان خلف
۱۴. واجب الوجود موجود است؛ ۱، ۸، ۴، ۹، ۱۳ حذف فاصل...

برهان صدیقین بر اساس منطق محمولات

برای تقریر این برهان بر اساس منطق محمولات، از دو قانون اختصاصی منطق محمولات نیز باید بهره گرفت و آن دو را در اینجا معرفی می کنیم: قانون حذف سور کلی $t A \cdot tm$ (A) به موجب این قانون هرگاه حکمی کلی t بر هر شیئی صادق باشد، با حذف سور کلی (A) می توان آن حکم کلی را بر فرد فرضی m پیاده کرد... به موجب این قانوع هرگاه حکم وجودی t بر شیئی که به مجموعه t تعلق دارد، صادق باشد، و آن حکم بر فرد فرضی ای که به مجموعه t تعلق دارد پیاده شود، و از آن نتیجه ای به دست آید، می توان آن نتیجه را به خود وجودی نسبت داد. در واقع در اینجا نیز مانند قانون حذف فاصل، وجودی حذف نمی شود؛ بلکه نتیجه مبتنی بر آن خواهد شد. گفتنی است که همه قواعد منطق جمله ها، در منطق محمولات قابل استفاده اند.

اکنون برهان را بر اساس منطق محمولات تقریر و تنظیم می کنیم. نخست برهان را در زبان متعارف متناسب با منطق محمولات تقریر، و سپس آن را بر اساس نماد منطق محمولات تنظیم می کنیم:

۱. چیزی وجود دارد که یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود؛ (مقدمه)
۲. اگر چیزی وجود داشته باشد که واجب الوجود است، واجب الوجود موجود است؛ (مقدمه)
۳. اگر چیزی وجود داشته باشد که ممکن الوجود است، واجب الوجود موجود است؛ (مقدمه)
۴. چیزی وجود دارد که واجب الوجود است؛ (فرض)
۵. واجب الوجود موجود است؛ (۴، ۲ وضع مقدم)
۶. چیزی وجود دارد که ممکن الوجود است؛ (فرض)
۷. واجب الوجود موجود است؛ (۳، ۵ وضع مقدم)
۸. پس واجب الوجود موجود است؛ (۱، ۴، ۵، ۶، ۷ حذف فاصل) هرچند سطرهای چهارم و ششم فرضی اند و دلیلی بر اثبات آنها نداریم، از آنجاکه هریک از این دو یکی از دو مؤلفه های منفصله اند و این دو دارای یک نتیجه اند، این نتیجه در واقع از خود منفصله به دست می آید...

گفتنی است که وجود و وجوب برای شیئی و نیز وجود و امکان برای شیئی، به این معنا نیست که شیء و وجودش دو چیز باشند و وجود عارض بر آن دیگری باشد و نیز وجوب یا امکان، دو عرض عارض بر آنها باشند؛ بلکه وجوب تأکد همان وجود و امکان ضعف همان وجود است، و به اصطلاح فلسفه اسلامی، محمول وجود و وجوب یا امکان آن، محمول بالضمیمه نیستند؛ بلکه این ذهن است که بین شیء و وجودش و بین وجود و تأکد یا ضعف وجودش جدایی می اندازد و سپس قضیه حملیه را می سازد.

نتیجه گیری

برهان صدیقین ابن سینا نخستین نوع برهانی است که در آن بدون استفاده از فعل و خلق خدا، وجود خدا اثبات می شود. ساختار این برهان، نوعی قیاس ذوحدین است که با توجه به تقسیم عقلی وجود به انفصال حقیقی به ممکن و واجب، وجود واجب نتیجه می شود. این برهان از نظر صورت به گونه ای است که می توان آن را با روش منطق جدید بر اساس منطق جمله ها و منطق محمولات صورت بندی کرد.

منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، مع الشرح؛ بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- طوسی، نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، شرح تجرید الاعتقاد، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.
- فارابی، ابونصر، فصول الحکم، تحقیق محمد حسن آل یسین، ط. الثانیه، قم، بیدار، ۱۴۰۵ق.
- ابونصر فارابی، فصوص الحکم، تحقیق محمد حسن آل یسین، ص ۶۲.
- نصیر الدین طوسی، شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۱۷.
- ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، الاشارات و التنبیها مع الشرح، ص ۲۰-۲۸.



همانگونه که در ابتدای انقلاب، محرم به کمک این مردم آمد و امام خمینی (ره) فرمود؛ **خون بر شمشیر پیروز است**، در قضایای نه دی هم، **عاشورا به کمک ملت آمد** و حماسه بزرگ و ماندگار خلق کرد.