

«منطق تکمیلی»

استاد ارجمند و گرامی بغدادی

ویراستار: ابوالفضل عابدی



فهرست

جلسه اول.....	۱
مباحثی در رابطه با منطق تکمیلی.....	۱
توضیح منطق تکمیلی :.....	۱
مراد از کاربرد منطق در علوم دیگر و سطوح مختلف آن.....	۱
الف : سطح ابزاری یا عملی :.....	۱
ب : کاربرد محتوایی.....	۱
توضیح کاربردی خواندن دروس.....	۲
نمونه کاربرد محتوایی منطق : نقش منطق در معرفت شناسی.....	۲
جلسه دوم.....	۴
اجمالی از تاریخ منطق.....	۴
دیدگاه بزرگان در رابطه با باب برهان.....	۴
کلام فارابی در کتاب احصاء العلوم :.....	۴
کلام بوعلی سینا :.....	۴
کلام قطب شیرازی در شرح حکمه الاشراق :.....	۴
ملاهادی سبزواری (منومه ص ۴۳).....	۴
وجود یک تعارض نسبت به باب برهان.....	۴
تحلیل چگونگی شکل گیری این تعارض.....	۵
جلسه سوم.....	۷
جریان شناسی منطق.....	۷
جلسه چهارم.....	۹
بیان فهرست مسائل منطقی.....	۹
قسمت اول:.....	۹
فهرست ترتیبی :.....	۹
مباحثی که در منطق مظفر نیامده است.....	۱۳
جلسه پنجم.....	۱۵
مساله ی اول: تعریف منطق.....	۱۵
دیدگاه علامه مظفر:.....	۱۵
ساختار منطق و تبویب منطق :.....	۱۵
دیدگاه بوعلی در کتاب نجاه.....	۱۵
تعریف منطق:.....	۱۵
جلسه ششم.....	۲۲

۲۶.....	جلسه هفتم.....
۳۰.....	جلسه هشتم.....
۳۳.....	جلسه نهم.....
۳۶.....	جلسه دهم.....
۴۱.....	جلسه یازدهم.....
۴۷.....	جلسه دوازدهم.....
۴۹.....	اما اُولیات :.....
۴۹.....	بخش تصور :.....
۴۹.....	تعریف بوعلی :.....
۴۹.....	تعریف مرحوم مظفر :.....
۵۲.....	جلسه سیزدهم.....
۵۶.....	جلسه چهاردهم.....

جلسه اول

مباحثی در رابطه با منطق تکمیلی

توضیح منطق تکمیلی :

منطق تکمیلی یا پیشرفته عنوان بحثی است که برای کسانی که منطق مظفر را گذرانده اند و الان دوست دارند در علوم عقلی وارد بشود و حتی اگر در بحث های اصولی بخواهید جدی کار کنید می خواهیم بحث کنیم، بعضی از بحث های منطقی در اصول و فلسفه بسیار موثر است. ما ۴۰ مساله از منطق مرسوم که خوانده اید، را با ترتیب منطق مظفر را انتخاب کرده ایم که این ۴۰ مساله حاصل تتبع زیاد در علوم مختلف و کتب است با این رویکرد که در این دروس چه مباحث منطقی اثر گذار است مثلا کتاب بدایه و نهاییه و اسفار تقریبا همش بررسی شده است. یا کتب اصولی یا کتب کلامی هم به همین شکل. این مسائل یک حلقه ی واسطی است بین منطق مظفر و برهان شفا. بزرگان از قدیم می گفتند که کسانی که می خواهند به سطح عالی از منطق برسند لازم است که در نهایت برهان شفا درس بگیرند. این برنامه ی ما حلقه ی واسطی است بین منطق مظفر و برهان شفا.

قبل از بیان این ۴۰ مساله و موضوع، چند مساله را عرض می کنم.

مراد از کاربرد منطق در علوم دیگر و سطوح مختلف آن

نکته: دغدغه ی ما بیشتر بحث های منطقی ای است که در فلسفه بسیار اثر گذار است. وقتی این بحث را می خواهیم بحث کنیم، ما تا می گوئیم کاربرد منطق در فلسفه، معمولا می رویم سراغ شرایط قیاس و ... اما مراد ما از کاربرد منطق در علوم دیگر دو سطح کلان دارد:

الف: سطح ابزاری یا عملی:

منطق سه بخش داشت: منطق تصورات و منطق تصدیقات صوری و مادی. در این فضا معمولا تصدیقات صوری به ذهن می آید خیلی تصورات و صناعات خمس به ذهن نمی آید. ما می خواهیم نشان بدهیم که آن چیزی که از کاربرد در ذهنتان است، یک کاربرد عمومی است

ب: کاربرد محتوایی

اما آن چیزی که ما از مسائل کاربردی منطق در علم دیگر، اراده می کنیم یک کاربرد محتوایی جدی است نه فقط یک کاربرد ابزاری صرف. اتفاقا می خواهیم بگوئیم بگوئیم باب تصورات و صناعات خمس بشدت کاربرد محتوایی در علوم دیگر مثل فلسفه و اصول دارد. کاربرد محتوایی در مقابل کاربرد ابزاری است، کاربرد ابزاری مثلا این است که برهان فلسفه را به شکل منطقی بریزیم.

علامه حسن زاده (در کتاب برهان و عرفان و قران از هم جدایی ندارند، ص ۱۱۴، آخر فصل ۸): همچنین معارف عقلی را که اصول عقاید حقه منطقی و برهانی اند صحف خاص است. دانش پژوهان ما در هر مرز و بومی

که هستند باید بدانند که صفح منطقی و حکمی و عرفانی اصیل اسلامی نردبان هایی برای عروج به فهم اسرار قران کریم و صعود به معارف جوامع روایی اند.

سوال: منطق چگونه می خواهد نردبان باشد؟؟ جاهایی هست از منطق اسلامی واقعا کاربردهای حیاتی در علوم اسلامی مثل فلسفه و اصول دارد که بحث های محتوایی معرفت شناسانه دارد. ما این قسمت ها را مورد اولویت قرار می دهیم.

همین کتاب: اول فصل دو: فن برهان چه لم و چه ان، قلب علم منطق و روح ان است. پس نشان می دهد که اگر بخواهیم دنبال کاربردهای محتوایی معرفتی بگردیم حوزه ی اصلی آن باب برهان است چند کتاب را بررسی کنید در رابطه با حجمی که در رابطه با برهان بحث کرده اند:

شفا - اشارات (دو نهج ۶ و ۹۰۸) - بصائر - ملخص - شرح شمسیه - جوهر النضید - شرح مطالع - حاشیه ملاعبدالله - شرح حکمه الاشراق - منظومه - منطق مظفر

توضیح کاربردی خواندن دروس

توضیح: ببینید می گویند ما درسها را باید کاربردی بخوانیم که این حرف بسیار درستی است اما یک مغالطه ای ایجاد می شود و ان این است که کاربردی بخوانیم اول باید هدف حوزوی خودمان را مشخص کنیم از یک علم. ما برای چی در حوزه این درس را می خوانیم. این اگر خوب حل بشود، روشن می شود که ما علاوه بر آن اهداف عمومی یک سری اهداف خاص حوزوی داریم. تمرکز ما در این کلاس روی کاربردهای خاص حوزوی است که ان مباحث محتوایی معرفتی است. باب برهان برای ما اهمیت دارد.

نمونه کاربرد محتوایی منطق: نقش منطق در معرفت شناسی

آن چیزی که امروزه به اسم معرفت شناسی رایج است، در سنت اسلامی ما بحث های معرفت شناسی ما کجاست؟؟ خیلی ها فکر می کنند دست ما خالی است، اگر منطق را درست می خوانند، سلطان بحث های معرفت شناسی در علوم اسلامی، در باب برهان منطق بحث می شود. یعنی باب برهان منطق قلب مباحث معرفت شناسی اسلامی است که نه تنها برای مباحث معرفت شناسی غرب جواب دارد بلکه خیلی خیلی از او بالاتر اوج می گیرد، نه تنها فضای نسبی گرایی غرب را رد می کند و فضای واقع گرایی را اثبات می کند بلکه با این واقع گرایی به کشف حقایق عالم می پردازد. مثلاً می خواهید در فلسفه و کلام واجب تعالی را اثبات کنید، چند برهان داریم. یک بار می گوییم کاربرد منطق در برهان وجوب و امکان برای اثبات خدا چیست؟ یک بار می گوییم کاربرد ابزاری دارد مثلاً این صغری است و این کبری است و ... اما یک چیز بالاتر داریم، ما می خواهیم اثبات کنیم و می خواهیم بگوییم که عالم واقعی هست و این عالم خدایی دارد و این صفات هم صفات واجب تعالی است.

این را از کجا می شود درآورد، این شبهه مهم که کی گفته است این برهان تو، چهل مرکب نیست؟ شاید این فهم توست. تو بخاطر شرایط فرهنگی و شرایط خانوادگی ات اعتقاد داری که خدایی هست؟

ما می خواهیم بگوییم اثبات می کنیم عقلا خدا در عالم هست و این جهل مرکب نیست و هر کسی باید این استدلال را بپذیرد .

این فهم توسل و کی گفته جهل مرکب نیست ؟ این سوال معرفتی مهم است که باب برهان منطق می خواهد به این سوال جواب بدهد و بسیار عالی به این جواب می دهد .

نکته : ۳ علم داریم (منطق و معرفت شناسی و فلسفه) که بحث می شود نسبت این ها با یکدیگر چیست و از کدام باید شروع کرد ؟ این بحث های خودش را دارد . اجمالش این است که هرکدام این ها بدیهیاتی دارد که این بدیهیات هم افزایی دارد .

نتیجه : هرچه که فلسفه ارتقاء پیدا کند ، مباحث منطق ، لایه ی عمومیش (مباحث کاربردی و ابزاری) تغییر نمی کند اما ساحت معرفتی و محتوایش تغییر می کند و با ارتقاء فلسفه ، ارتقاء پیدا می کند . منطق اسلامی با منطق غرب در همین لایه ی معرفتی خیلی درگیر است .

علامه جوادی رحیق ج ۹ ص ۲۲۴ :

جلسه دوم

اجمالی از تاریخ منطق

گفتیم که هدف و مخاطب این کلاس چیست؟ کسانی که علامه مظفر را خوانده اند و می خواهند وارد بحث های فلسفی بشود. ما می خواهیم ان مباحثی از منطق که کاربرد بیشتری و محتوایی دارد را بررسی کنیم. گفتیم که ۴۰ مساله از منطق مظفر انتخاب شده است که جا دارد روی ان بیشتر کار کنیم البته چند بحث منطقی هست که در منطق مظفر نیامده بود و یکی از ضعف های منطق مظفر این است که چند بحث مهم منطقی هست که در اصول و فلسفه اثر گذار است اما در این کتاب بیان نشده است که فهرستی از آنها را هم برای شما بیان می کنم.

دیدگاه بزرگان در رابطه با بابه برهان

یک تحقیق دادیم که گفتیم حالا که برهان خیلی مهم است، بیاییم تراث منطقی را از این حیث بررسی کنیم یعنی ببینیم نگاه منطق دانان ما به برهان چی بوده و از دل این یک تحلیلی بیرون بکشیم.

کلام فارابی در کتابه احصاء العلوم:

سعی کرده علوم متعارف زمان خودش را دسته بندی بکند و درباره ی هر کدام توضیحی بدهد (در قسمت منطقش ص ۳۸ فاما اجزاء المنطق فهو ثمانیه (همان چیزی که به منطق ۹ بخشی معروف است) ... می فرماید و الجزء الرابع (باب برهان) هو اشدها تقدما بشرف و رئاسه و المنطق .. و ما فی اجزائه انما عمل لاجل الرابع (همه ی منطق مقدمه ی باب رابع است) ...

کلام بوعلی سینا:

منطق شفا: در باب برهان ص ۵۴: و الأولى فی کل شی ان یقدم الایم و ان یصرف الشغل الی الفرض قبل النفل بعد می گوید بخاطر همین باید به باب برهان بیشتر از مباحث دیگر بپردازیم. یعنی باب برهان واجب است و بقیه مستحب است. نگاه کنید به تراث که چه نگاهی به باب برهان دارند.

کلام قطب شیرازی در شرح حکمه الاشراق:

المنطق بعضه فرض و هو برهان و بعضه نفل و هو ما سواه

ملاهادی سبزواری (منومه ص ۴۳)

عین همین عبارت قطب شیرازی را دارد.

وجود یک تعارض نسبت به بابه برهان

حالا این قدر برهان رفت بالا. حالا وقتی تراث را نگاه می کنید به یک تعارضی برخورد می کنید و ان این است با این که این قدر به باب برهان اهمیت داده اند اما اکثر کتاب های منطقی باب برهانش نسبت به بقیه ابواب خیلی کم است. مثلا در حاشیه ملاعبدالله باب برهان ش دو و نیم درصد است و یا شرح

شمسیه باب برهانش یک و نیم درصد کل کتاب است و شرح مطالع آن هم باب برهانش کلا یک درصد کل کتاب است . و ملخص هم حدودا یک تا دو درصد است اما بعضی کتابهای هست که آدم می بینید متفاوت است اما بصائر النصریه حدود ۱۵ درصد است باب برهان . و بعضی کتاب های دیگر بین ۱۰ تا حتی ۳۰ درصد باب برهان دارند . التحصیل هم همین طور است و همچنین شرح اشارات ، بالاتر از همه کتاب شفای بوعلی است که باب برهانش ۲۸۰ صفحه است .

لذا انسان یک تعارضی احساس می کند یکی سری کتب ها باب برهان را جدی گرفتند و یک سری دیگر اصلا به باب برهان نپرداختند .

تحلیل چگونگی شکل گیری این تعارض

سوال : تحلیل این فضا چیست؟؟ اجمال تحلیل این است که دو مدرسه و دو نحله و دو جریان در تاریخ منطق اسلامی وجود دارد . خود تراث منطقی ما تصریح دارند که ما دو مکتب و دو جریان داریم . یک نحله متقدمین و یک نحله متاخرین . این ها خیلی مهم هستند . مرز این دو جریان فخر رازی است . قبل فخر متقدمین و بعد از فخر متاخرین است . بعضی از منطق دانان ما رویکرد معرفتی به منطق داشتند یعنی همین رویکرد باب برهان و این باب را خیلی جدی می گرفتند و بقیه ی منطق را در راستای باب برهان می گیرند . افرادی مثل فارابی ، بوعلی ، بهمن یار (التحصیل) ، سهلان ساوی در بصائر النصیریة و تا حدی شیخ اشراق . اما جدی تر این اقایان ، خواجه نصیر الدین است در کتاب منطق التجرید که علامه ان را شرح کرده و شده جوهر النضید . بعد از خواجه ، ملاهادی سبزواری است . و بعد منطق مظفر است .

همه ی این افراد یک ویژگی مشترک دارند که در برابر گروه دیگر است که رئیس آنها فخر رازی است که در حد یک اشاره به باب برهان می پردازند . از فخر به بعد را می گویند متاخرین . فخر در کتاب الملخص در ابتدای برهان می گوید قد طولوا فی هذا الباب . می گویند منطق دانان خیلی به این باب پرداخته اند و اولین کسی است که اشکالات جدی ای به باب برهان بوعلی می گیرد . بعد از فخر رازی ، افراد مختلفی مثل کاتبی و شرح شمیمه و شرح مطالع و حاشیه است .

در فضای منطق ، هرچه که منطقی فیلسوف تر است دغدغه اش نسبت به باب برهان بیشتر است و هرچه متکلم تر است و دغدغه های فلسفی اش کمتر و حتی ضد است ، پرداختشان به باب برهان کمتر است . یک نفر این انحراف را تشخیص می دهد ، و ان جناب خواجه نصیر الدین طوسی است . خواجه سربسلسله کسانی است که بازگشت به متقدمین دارند . این در فضای بستر اسلامی . امروزه هم ما گرفتار این دو جریان هستیم

فخر رازی متکلم بوده و ضد عقل بوده است و با فلسفه مشکل داشته است .

حالا یک جریان سوّمی است امروزه که ضد برهان است . و آن فضای غرب مدرن است . چپ شده که به این فضا رسیدن ؟ بخاطر ریشه های معرفت شناسایی نسبی گرایی است . نسبی گرایی یک بحث بنیادینی است که در تمام فضاهای علم و معرفتی غرب ریشه دوانده است . آنها می گویند عقل ما نمی تواند کشف واقع بکند . یعنی معرفت شناسی نسبی گرایانه ، اون مبنای اساس ای است که در تمام علوم غربی مخصوصا در علوم انسانی غربی ریشه دوانده است و این اساسی ترین مشکل علوم انسانی غرب است .

جلسه سوم

جریان شناسی منطق

به هر حال شما منطق اسلامی را تا حدی خوانده اید. فضای الان حوزه های علمیه و دانشگاه ها حرف های زیادی در رابطه با منطق اسلامی زنند به این معنی که یک طیفی هستند که خیلی خوش بینانه حرف می زنند و می گویند منطق اسلامی خیلی خوب است اما منطق دانان هستند که مشکل دارند. می گویند اصلا فضاهای جدید که مطرح می شود باید گذاشته شوند کنار. خیلی از اساتید حوزه این گونه صحبت می کنند. یک عده از اون طرف می افتند و می گویند اصلا ما دستان خالی است. این همه غرب پیشرفت کرد و ما دستان خالی است. ما باید برویم سراغ منطق جدید.

کسانی که چسبیده اند به منطق موجود را اسمشان را موجود گرایان گذاشته ایم. عده ی دیگری هم وجود دارند که موجود گریز هستند که می گویند این علوم موجود حوزه ته ان چیزی ندارد. فقط دارید وقت خودتان را تلف می کنید

این جا یک پرسش بنیادی وجود دارد و آن این است که منطق مطلوب چیست و نسبت ان با منطق موجود چیست؟؟

ما باید اول بگوییم اصلا منطق مطلوب چیست و ثانيا نسبت منطق موجود (تراث موجود منطق اسلامی) با منطق مطلوب چیست. اگر این دوتا خوب بررسی بشود.

نکته ی مهم این است که ما سعی کردیم یک جریان شناسی بکنیم از تمام حرف هایی که چه حوزوی ها و چه دانشگاهی ها و چه غربی ها و تقریبا هر حرف اصلی را که در رابطه با منطق اسلامی زده شده را سعی کردم جمع کنم که نزدیک به ۶۷ رویکرد شد که به طور کلی ۳ دسته ی کلان قرار دارند

موجود گرا هستند - موجود گریز - موجود پروران

مواجهه با منطق موجود اسلامی یک عده ای می گویند منطق موجود اسلامی هم لازم است و هم کافی است. عده ی دیگر می گویند نه لازم است نه کافی عده ای می گویند لازم هست اما کافی نیست اما بیانی که از علامه جوادی براتون خواندم، نشان دهنده این است که ایشان منطق اسلامی را لازم می دانند اما کافی نمی دانند. کلا نحله ی فیلسوفان مسلمان در این فضا قرار دارند.

آن کسانی که در فضای موجود افراط می کنند وقتی ازشان در رابطه با منطق مشورت می گیرید معمولا می گویند بعد از خواندن منطق مظفر برو شرح شمسیه بخواند بعد برو جوهر النضید بخوان. این ها را درسی بخوانید. درسی خواندن تمام این کتب، لازم نیست بلکه وقتی که علامه مظفر می خواند باید به این کتب توجه داشته باشد.

از آن سمت موجود گریزان ، اجمالا می گویند منطق موجود اجمالا چیز خاصی ندارد . البته این دسته خودش چند دسته هستند . یک دسته سنتی ها مثل اخباری ها و متکلمین . یک دسته غربی ها و غرب زده ها و انقلابی ها .

نماینده ی غربی ها در ایران آقای ضیا موحد است .

جلسه چهارم

بیان فهرست مسائل منطقی

فهرست ۴۰ مساله منطقی (البته غیر از این ۴۰ مساله یک سری مسائلی هست که لازم بود مرحوم مظفر در کتابشان ذکر کنند اما نیاورده اند که به این ها هم اشاره می کنیم) و یک قسمت سوم کار ما هم این است که یک سری مسائل کلان روشی هست در منطق که مساله خرد حساب نمی شود که اجمالا به این مباحث اشاره خواهیم کرد.

قسمت اول:

۴۰ مساله مهم در کتاب منطق مظفر (بر اساس یک تتبع گسترده در مباحث فلسفه و اصول و کلام انجام شده است و از یک طرف اساتید معاصر و بزرگانی که هستند مثل علامه طباطبایی و علامه جوادی و مصباح و حسن زاده و شهید مطهری و بعضی از معاصرین مثل استاد یزدان پناه و بعضی از بزرگواران دیگر مثل حاج آقا فربهی، فحصى صورت گرفت و این مسائل از دل این تتبعات بدست آمده است) یک کتابی هست به نام منطق پیشرفته که استاد عسکری سلیمانی نوشته اند. اولش فرموده اند که این کتاب برای کسانی است که یک دور منطق مظفر خوانده اند. ایشان ذیل ۴ فصل و ۴ مبحث این کتاب آورده اند. مبحث اول مقدمات و مبحث دوم تعریف و مبحث سوم برهان و مبحث چهار مباحث مغالطات. این کتاب مکمل کتاب مظفر است.

فهرست ترتیبی :

(۱) **تعریف علم منطق ص ۸:** - تعریف هر علمی و موضوع ان علم هویت جهت گیری

به سمت علم مطلوب را برای ما مشخص می کنید. این که ما در منطق دنبال چی هستیم و می خواهیم به کجا برسیم این خودش را در تعریف روشن می کند. وقتی وارد شدیم می بینید که چه تعریف های عالی ای بوعلی داشت که متاسفاته هر چه جلوتر آمدیم، به یک مشکلاتی خوردیم. دغدغه ی ما این است که نشان بدهیم منطق در نگاه بزرگان چقدر ابعاد مختلفی داشته است و منطقی که امروز می خوانیم چقدر با آن منطق مطلوب فاصله دارد.

(۲) **تقسیم علم به تصور و تصدیق:** این بحث در فلسفه بحث مهمی است اما این که

در منطق چه مقدار تاثیری دارد یک بحث دیگری است. بعضی این جا علاقه دارند که حرف های امام و علامه و ملاصدرا را مطرح کنند. این بحث بحث مهمی است اما خیلی خیلی هم ویژه است. نکاتی ملاصدرا در علم دارد که در این جا باید مطرح بشود

(۳) **اقسام تصدیق:** تقسیم تصدیق به یقین و ظن. این بحث هم در فلسفه و اصول موثر

است. در این جا اثر جدی اش را در اصول می گذارد مخصوصا جایی که اطمینان می

آید وسط . جایگاه اطمینان در این تقسیم کجاست معمولاً می گویند اطمینان بین یقین و ظن قرار می گیرد . حالا این سوال مطرح می شود که اطمینان با یقین چه نسبتی دارد ؟ آیا یقین تقسیم می شود به عقلی و عرفی و یقین عرفی همان اطمینان است ؟ آیا شیخ بهتر نبود که وقتی کتاب قطع و ظن که می نویسد وسطش یک کتاب اطمینان را بنویسد . بعضی از اساتید اصول چنین بیانی دارد . پس بعضی از نکات اصولی در این بحث باید اشرا ب بشود . به این معنی که اگر اصولیون منطق را می نوشتند این قسمت منطق را مفصل پر و بال می دادند . متأسفانه منطق را بیشتر متکلمین و کسانی که خیلی علاقه به بازی های ذهنی داشتن منطق نوشتند . کاش فلاسفه می نوشتند .

مرحوم مظفر این طور نیست که اصولی بوده و فیلسوف نبود . البته نمی گوییم خیلی قوی بوده اما بد نبوده و انصافاً در طول تاریخ اگر نگاه کنیم ایشان ضعیف نیست هرچند قوی هم نیست و لذا این بیان که ایشان چون اصولی بوده ، لذا کتابش دچار ضعف است این بیان درستی نیست اگرچه بی اثر هم نبوده . هم اثر مثبت دارد و هم اثر منفی . اثر منفی اش در جایی است که بعضی از مباحث باب برهان بخاطر ضعفی که ایشان داشته ضعیف شده است . و برخی مباحث مخصوص مثل مشهورات ، بخاطر مبنای خاصی که از استادش داشته است رفته است به سوی یک سری مبانی شاذ .

(۴) تقسیم علم به ضروری و نظری: آنجا باید روی بحث بدیهی به صورت خاص تمرکز کنیم. این یک بحث بسیار مهمی است زیرا بدیهی را ایشان اخص پرداخته و یک سری مشکلات ایجاد کرده است. این نقطه ضعف ایشان است اما نقطه قوت ایشان در ص ۲۳ است که یک توضیح فی الضرویه می دهد و عواملی که سبب خروج از بداهت می شود.

(۵) بحث تفکر ص ۲۵: فرایند تفکر بحث مهمی دارد زیرا این تقریباً بیان خاص مرحوم مظفر است اما در تراث یک سری تفاوت هایی دارد . جای کار دارد که تفکر حصولی در تراث ما به چه شکلی است . ایشان سعی کرده است این تفکری که این جا توضیح می دهد در آخر بحث تصورات و تصدیقات پیاده سازی کند . یعنی تلاش کرد که روش تفکر به ما یاد بدهد .

(۶) اباحت منطق و تبویب منطق – بحث بسیار مهمی است .

شاید به نظر خیلی ها تبویب علم یک مساله ی ساده و سلیقه ای است اما این حرف، دقیق نیست اگر تبویب فنی باشد و فنی بودن یعنی این که بر اساس تعریف مبتنی

باشد و استوار باشد یعنی وقتی تعریف را درست انجام دادی و منطق مطلوب را درست تصور کردی خود این تعریف می گوید که تبویب من چه گونه باید باشد.

(۷) بحث تفکر و زبان ص ۳۴ و ۳۵: به بهانه مباحث الفاظ که حاجت به مباحث الفاظ

به چه گونه است. علم منطق تمرکز اولیه اش روی تفکر است روی روش صحیح فکر کرده است. حالا این چه ربطی به مباحث الفاظ دارد. ما چرا در منطق باب الفاظ داریم. چرا در اصول داریم؟؟ حیث منطقی و اصولی چه تفاوتی دارند؟؟ علامه مظفر این جا را ناقص آورده است یعنی مباحث حاجه به الفاظ در تراث ما مخصوصا بوعلی این جا ها رو بهتر توضیح داده است. این قسمت خیلی بدرد اصول می خورد.

(۸) بحث دلالت و اقسام آن: لذا باید یک تطبیقی بین مباحث الفاظ منطق با اصول

بشود بخصوص مباحث دلالت. ما در منطق یک تقسیم دلالت خواندیم و در اصول هم تقسیم های دیگری مثل تصویری و تصدیقی می خوانیم.

(۹) دلالت التزامی به شکل خاص: یک اثر فوق العاده خیلی خاص در اصول دارد. آقای

سبحانی ذیل دلالت امر بر وجوب، آقای سبحانی ۳ چیز می گوید: یکبار می گوید عقلی است و بعد چند خط بعد می گوید عقلانیه است و بعد می گوید دلالت التزامی است. در مفاهیم هم از همین دلالت التزامی استفاده می کنند. دلالت التزامی وقتی در منطق خوب بررسی بشود متوجه می شویم خیلی از بحث ها در اصول دقیق نیست. خود مرحوم مظفر در ص ۱۰۴ یک پاورقی دارند که اشتباه است.

(۱۰) تعریف جزئی و کلی و در کلی متواطی و مشکک: این بحث در فلسفه خیلی اثر

گذار است و شیخ اشراق این جا حرف دارد و ایشان می گوید هر مفهومی کلی است. پیشرفت های فلسفی بعد از حکمت مشاء می آید در تعریف کلی و جزئی و متواطی و مشکک اثر گذار است. این متواطی و مشکک در فضای مشاء یک تلقی داشتند و بعد شیخ اشراق یک نوعی از تشکیک را اضافه کرد و این جا را نوعی تغییر می دهد.

(۱۱) مفهوم و مصداق، عنوان و معنون: - هم در فلسفه و هم در اصول خیلی موثر است

. نکات زیادی دارد مثلا علامه مظفر عنوان و معنون را آورد که در مساله اجتماع امر و نهی از آن استفاده کند. ایشان ص ۷۳ یک جمله دارد صورت ذهنیه مفهوم عدم مفهوم کلی است و ما ینطبق علیه و هو عدم الحقیقی مصداقه. این جا بحث های مهمی دارد نسبت به نفس الامر.

(۱۲) ص ۸۵ بحث کلیات خمس: این که دغدغه ی ورود منطق به بحث کلیات خمس

چیست؟ و چی شد که این بحث وارد منطق شد.

(۱۳) **حمل اول و شایع:** هم در اصول و هم در فلسفه اثر گذار است . در تقریر مرحوم مظفر خوب بیان نشده است . مبتکر این حمل ، ملاصدرا است اما انصافا مبتکر این حمل جناب میرداماد است . حمل شایعی که میرداماد و ملاصدرا ابداع کرده اند اینی نیست که به شما توضیح داده اند . ص ۱۰۰ منطق.

(۱۴) **ص ۱۱۷ و ص ۱۲۰:** معرفت شناسی تعریف : اناره فی بحث تعریف : گفت غالبا به جنس و فصل نمی شود رسید و بعد یک کلامی از بوعلی می آورد . بعد بعضی ها گمان کرده اند پس اخرش ما نمی توانیم به تعریف حقیقی دست پیدا کنیم . این یک جای حساس معرفت شناسانه بحث تعریف است . اگر این حرف را خیلی جدی بگیرید در بحث تعریفات به یک نحوه نسبیت گرایی در تعریف می رسیم که قطعاً مراد علامه مظفر این نیست.

(۱۵) **قضیه ی طبیعییه . ص ۱۵۷.**

(۱۶) **قضیه ی خارجییه و حقیقیه:** این یکی از پرچالش ترین و مهمترین مباحث اصولی و فلسفی است. اصلا فرق این ها چیست . هر کسی یک جور تعریف کرده است. تحقیق مفصلی استاد یزدانپناه در این رابطه کرده اند.

(۱۷) **۲۳۳ تقسیم صورت استدلال به قیاس و استقراء و تمثیل:** آیا اصلا این تقسیم درست هست یا نیست؟

(۱۸) **۲۳۵: تعریف قیاس –** پیوند دارد با تعریف برهان که ص ۳۶۰ آمده است. این دو خیلی مهم است هویت قیاس و برهان و فرق آنها.

(۱۹) **نکات مهم در رابطه با قیاس اقترانی حملی ص ۲۴۱.**

(۲۰) **ص ۲۷۱ مقایسه منطق صوری اسلامی با منطق غرب –** این جا باید نشان داده شود که نوع تلقی معرفت شناسی حتی در منطق صوری هم اثر می گذارد.

(۲۱) **ص ۳۰۶ قیاس مساوات:** یک سری نکات ذیل خود دارد . یعنی ص ۲۲۷ (بدیهی در قیاس مباشر) را باید کنار هم قرار بدهید . شک شبهه ای است که راسل در منطق جدید مطرح کرده و مرحوم مظفر به گمان خودش خواسته جواب بدهد به آن.

(۲۲) **ص ۳۰۹ استقرا.**

(۲۳) **۳۱۵ تمثیل:** متأسفانه کلا در منطق اسلامی به این دو بحث کم پرداخته شده است. علامه مظفر در بحث استقرا یک تحلیلی دارند که خیلی غلط است.

(۲۴) ص ۳۲۶: از این جا به بعد خیلی مهم می شود - مقدمه صناعات خمس. یک بحث مهمی را دارد مطرح می کند مبنا گروی اسلامی را دارد توضیح می دهد. ما چند بحث مبنایی مهم در منطق داریم که در این جا دارد مبنا گروی اسلامی را توضیح می دهد.

(۲۵) - ص ۳۲۷ و ۳۲۸ دو تعریف از یقین می آورد و ایشان به اشتباه می گوید این دو تعریف یکی است.

(۲۶) اولیات.

(۲۷) مشاهدات.

(۲۸) تجربیات.

(۲۹) تواتر (فقه و اصول اثر دارد)

(۳۰) حدسیات (در فقه و اصول اثر دارد - بیانی ایت الله بهجت دارند : دو نفر در فقه شیعه خیلی اثر گذارند شهید اول و کاشف الغطا چون صاحب حدس قوی بودند)

(۳۱) مشهورات: مبنای خاص علامه مظفر که از استادش محقق اصفهانی گرفته است و خیلی مشکل دارد و به ویژه در فلسفه اخلاق خیلی مشکل دارد.

(۳۲) وهمیات و مشبهات.

(۳۳) مقبولات و مسلمات.

(۳۴) اقسام برهان و اعتبار معرفتی آنها.

(۳۵) نظام بدیهیات . بحث بسیار مهمی است ص ۳۶۵.

(۳۶) شرط ضرورت و کلیت.

(۳۷) ذاتیت و اولیت.

(۳۸) مغالطه و تقسیمات کاربردی.

(۳۹) نکات مغالطه درونی.

(۴۰) نکات مغالطه بیرونی.

قسمت دوم :

مباحثی که در منطق مظفر نیامده است

عقد الوضع و عقد الحمل - واسطه ها - حیثیت ها - خارج محمول یا محمول من ضمیمه - تقسیم قضیه به بتیه و لابتیه و بحث های مهم دیگر.

تحقیق: نجاه بوعلی ذیل بحث منفعت منطق و مقایسه کنید با تعریفی که مظفر آورده است . تبویبی که مرحوم مظفر انجام داده این را ببینید و با آن نجاه مقایسه کنید و ببینید چه حرف هایی می توانید بزنید.

جلسه پنجم

مسأله ی اول: تعریف منطق

جواب تحقیق:

دیدگاه علامه مطهر:

تعریف منطق: اله قانونیه تعصم مراعتها الذهن عن الخطا فی الفكر

ساختار منطق و تبویب منطق :

مقدمه:

معرف:

۱. مباحث الفاظ.

۲. مباحث کلی. (این دو بخش اول مقدمه هستند برای معرف)

۳. معرف.

حجّه:

مباحث مربوط به صورت حجّه:

۱. قضایا و احکام آنها.

۲. حجّه و هیات تالیف.

مباحث مربوط به ماده:

صناعات خمس

دیدگاه بومعلی در کتابه نجاه

تعریف منطق:

و المنطق، هو الصناعة النظرية التي تعرف أنه من ای الصور و المواد، يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً؛ و تعرف أنه عن أي الصور و المواد يكون الحد الاقتناعي الذي يسمى رسماً، و عن ای الصور و المواد يكون القياس الاقتناعي، الذي يسمى ما قوى منه و أوقع تصديقاً شبيهاً باليقين جدلياً، و ما ضعف منه و أوقع ظناً غالباً خطائياً؛ و يعرف أنه عن أي صورة و مادة، يكون الحد الفاسد، و عن أي صورة و مادة يكون القياس الفاسد الذي يسمى مغالطياً و سوفسطائياً؛ و هو الذي يتراءى انه برهاني أو جدلي و لا يكون ؛ و انه عن أن صورة و مادة يكون القياس الذي لا يوقع تصديقاً البته، و لكن تخيلاً يرغب النفس في شيء أو ينفرها أو يقززها أو يبسطها أو يقبضها، و هو القياس الشعري^۱

^۱ ابن سینا، حسین بن عبد الله، النجاء، صفحہ: ۸، دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ، تهران - ایران، ۱۳۷۹ ه.ش.

تعریف علامه مظفر همان تعریف مشهور است و طبق آن هم یک تبویب کرده که این تبویب هم تبویت مشهور است اما ما می خواهیم ببینیم قدمای ما بالخصوص بوعلی که قله منطق اسلامی است اصلا نوع نگاه یک نگاه دیگر است .

بیان مرسوم این بود که منطق خطا سنج اندیشه است یعنی قواعدی به ما می دهد که از خطای اندیشه و تفکر عصمت پیدا می کنیم . بعد در تبویب همان کار مرسوم را انجام داد و می گویند منطق دو باب اصلی دارد تصورات و تصدیقات که هردو به صوری و مادی تقسیم می شوند . فقط یکی از این ۴ تا را قداما به آنها می پردازند که ما به آن نمی پردازیم و آن تصورات مادی بود . تصورات صوری را یک سره می گذارند تصورات و لذا کل منطقش را ۳ بخش کرد : ص ۲۸ و ۲۹ : در نتیجه ۳ جز می کنیم : تصورات ، تصدیقات (منظور تصدیقات صوری) و جزء سوم صناعات (تصدیقات مادی) این تقسیم مرسوم است که به ۳ باب می رسیم:

سوال می کنیم که تصورات مادی کجا بحث می شود؟

گفتند قداما این جا بحث می کردند اما بعدا تحت مقولات عشر در فلسفه از آنها بحث می کردند.

اما چرا گفتم بروید بوعلی را ببینید زیرا بوعلی قطعا بزرگترین منطق دان اسلامی است و بیشترین کار در منطق را ایشان انجام داده است . بوعلی دو کتاب اصلی تر دارد که شفا و اشارات است . چرا این دو از همه مهمتر است : شفا در واقع یک دایره المعارف که هر چیزی که می خواسته بگوید در منطق در شفا بیان کرده است . اما چرا در کنار آن اشارات اهمیت دارد ؟ زیرا این کتاب جزء آخرین کتب بوعلی است که در آن دست به ابتکارات مختلفی زده است چه در منطق و چه در فلسفه . شفا نه بخشی است و اشارات دو بخشی است . کتاب های دیگر بوعلی چی ؟؟ بوعلی یک کتابی دارد به نام نجاه که یک خلاصه ای جمع و جور و منظم شده از شفا است لذا یکی از کتب قابل توجه بوعلی است و یک نوع دروازه ی ورود به شفا محسوب می شود .

بوعلی در نجاه گفت حتما دیدید که نوع نگاهی که به شما منتقل کرد یک نوع نگاه دیگری بود و از یک جای دیگری شروع کرد و این چنین گفت که :

و المنطق، هو الصناعة النظرية (در واقع همان آله قانونیه است و خیلی فرقی ندارد) التي تعرف أنه من أي الصور و المواد، يكون الحد الصحيح الذي يسمي بالحقيقة حدا (حد تام) ، و القياس الصحيح الذي يسمي بالحقيقة برهانا (منطق صنعتی است که به ما می شناساند که از حد صحیح و قیاس صحیح از چه صورت ها و موادی تشکیل شده اند) ؛ و تعرف أنه عن أي الصور و المواد يكون الحد الاقناعي الذي يسمي رسما، و عن أي الصور و المواد يكون القياس الاقناعي (قیاس اقناعی جدلی و قیاس اقناعی خطابی) ، الذي يسمي ما قوي منه و أوقع تصديقا شبيها باليقين جدليا، و ما ضعف منه و أوقع ظنا غالبا خطابيا؛ و يعرف أنه عن أي صورة و مادة، يكون الحد الفاسد، و عن أي صورة و مادة يكون القياس الفاسد الذي

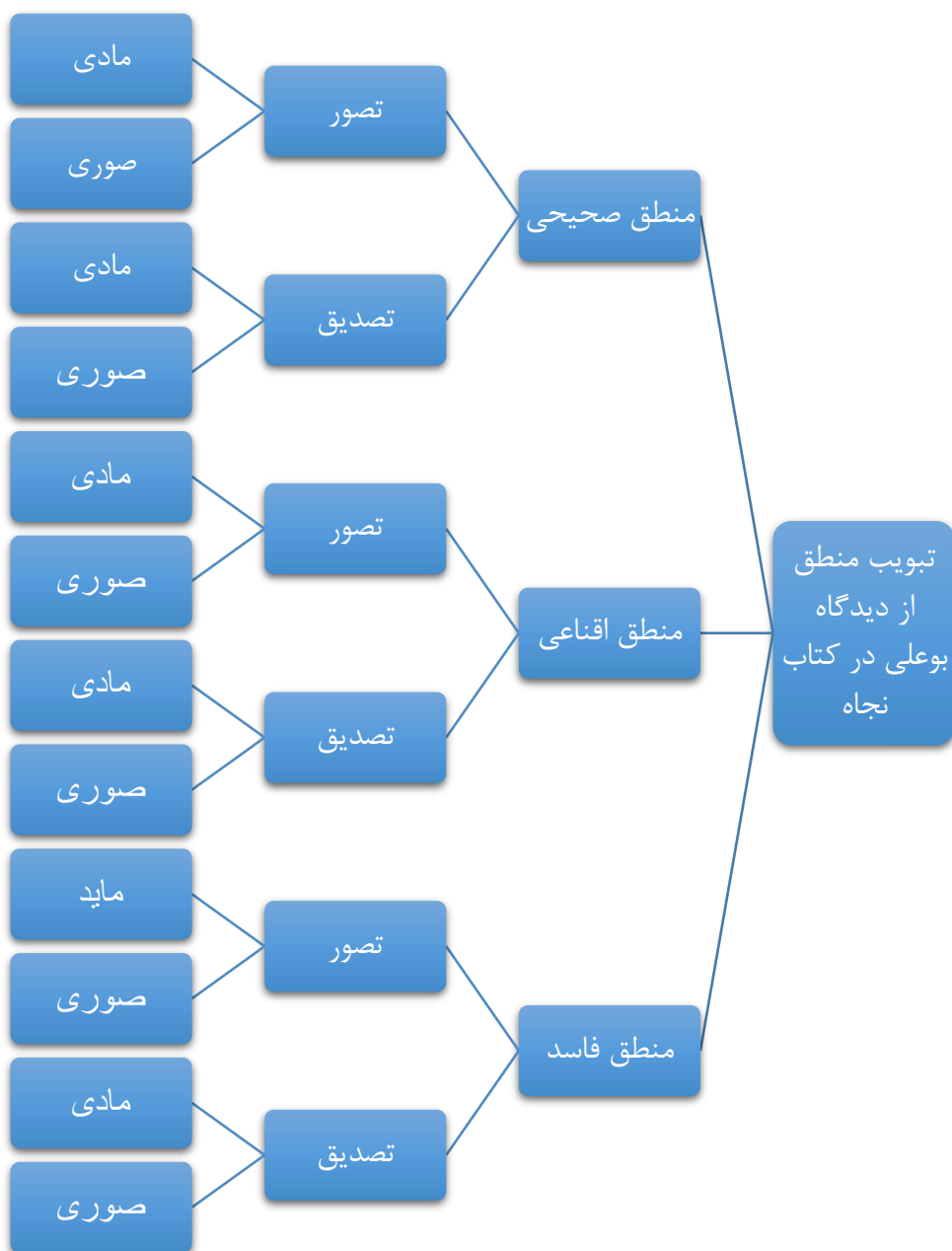
یسمی مغالطیا و سوفسطائیا ؛ و هو الذی یتراءى انه برهانی أو جدلی و لا یكون ؛ و انه عن أن
 صورة و مادة یكون القیاس الذی لا یوقع تصدیقا البتة، و لكن تخییلا یرغب النفس فی شیء أو
 ینفرها او یقرزها او یبسطها او یقبضها، و هو القیاس الشعری

تعریف منطق را چگونه بیان کرد؟

ایشان ۴ قسمت کرد. کار مهمی که ایشان انجام داده در مقابل با آن چه که در منطق مظفر خوانده اید
 حالا بو علی چگونه تقسیم کرده است:

ایشان داره منطق را صناعت محور می چیند مثلا می گویند یک بخشی از منطق به ما یاد می دهند که
 چگونه به مطالب (حد و قیاس) صحیح برسیم. منطقی که به اقناع و منطقی که به فاسدات و منطقی به
 تخیل می رساند . خود صحیح چه حد و چه قیاس . اقناع هم دوباره چه حد (تصور) و چه قیاس (تصدیق)
 برای فاسد هم همین طور اما برای تخیل تصور و حد را نمی گوید.

در منطق مظفر اولی تقسیم می شود به تصور و تصدیق بعد هر کدام تقسیم می شوند به صوری و مادی.
 اما در تصویر بو علی، می گویند ما منطق در فضای صحیح داریم (کشف واقع) که در هر دو ناحیه تصور و
 تصدیق و یک منطق اقناع داریم در تصور و تصدیق و فاسد هم همین طور و هر کدام صوری و مادی.



سوال: کدام قسمت ها هست که در بیان بوعلی ، به عنوان منطق گفته شده اما ما در منطق مرسوم می که ما خوانده ایم این ها را ندیدیم؟

این جا یک مشکلی بنیادین وجود دارد و ان این است که صناعات خمس فقط یک تیکه از صناعات است که فقط در حیطه ی تصدیقات مادی است اما در تبویبی که بوعلی کرد ، صناعات شد کل منطق یعنی بوعلی می گوید اصل منطق صناعات است یعنی ما یک منطقی داریم که برای رسیدن به واقع است و یک منطق داریم برای اقناع و یک منطق داریم برای فاسدات که هر کدام صورت و مادی دارند .

سوال: چرا در منطق بوعلی منطق را صناعات محور می رود جلو (صناعات مقسم منطق می شود) اما در منطق مرسوم صناعات می رود در یک گوشه و آن هم در تصدیقات مادی ؟

اصلا دغدغه ی صناعات خمس در تصدیقات در المنطق چی بود ؟؟ بحث مواد قیاس. تقریری که در منطق خواندیم این بود که هر قیاسی (کاری به حد و تصورات نداشتند) یک ماده دارد و یک صورتی. در المنطق بحث مواد و صناعات فقط برای تصدیقات مطرح بود اما در تقسیم بندی بوعلی ما برای تصورات و حدود هم بحث صناعات و مواد رو داریم . این بخش در کتاب امروزی منطق محذوف شده است . بنابراین تصورات هم صنعتائی دارند.

آن چیزهایی که ما خواندیم، در مباحثی که در صناعات خمس می که در تصدیقات بود چی می خواندیم؟ می گفتند ما یک صورت قیاس داریم مثل شکل اول ، که این یک صورت است که بستگی دارد در این چه ماده ای بریزیم اگر ماده ی یقینی بگذاریم می شود برهان و اگر ماده ی مشهور بگذاریم مثلاً می شود جدل. این که ماده ی یقینی یا مشهور بگذاریم یعنی چه کنیم ؟؟ یعنی خود قضایای داخل در قیاس یقینی باشند.

نکته کجاست؟ در واقع صناعات خمس را برای ما چی تقریر کرده اند ؟ فقط بعد مادی قیاس برای ما معنی کرده اند اما با این بیان بوعلی ، تصدیق صحیح هم صورتش و هم ماده اش مهم است در صورتی که برای ما فقط کرده اندش مادی .

اصلش این است که منطقی که در المنطق خوانده ایم از اول که شروع می کند تا می رود سر باب صناعات همه اش در یک فضا است و ان در فضای کشف واقع است یعنی صحیح است یعنی تا سر منطق فقط منطق صحیح هاست.

یعنی نیامد مثل بوعلی بگوید که چند سطح از منطق داریم مثلاً یک منطق داریم که می خواهد که به کشف واقع برسد و یک منطق داریم که می خواهد به اقناع برسد . این ها را نگفت و از همان اول که شروع کرد با چیزی که در درون شما مرتکز بود شروع کرد یعنی شما همیشه از منطق انتظار دارید که صدق و کذب قضایا را مشخص کنید و صدق و کذب که می گوید یعنی کشف واقع یعنی پیش فرض ذهنی همه ی ما انتظاری که از منطق داریم این است که کشف واقع و خطا سنجی نسبت به واقع است

در نتیجه این مقسم بوعلی را به ما یاد نداد. در نتیجه منطق های مرسوم از اول تا سر باب صناعاتش فقط یک تیکه از منطق است.

می شد یک بار دیگر از اول بیایم و برویم جلو تا سر صناعات اما از دید منطق اقناع یا منطق فاسد.

نکته: این طور نیست که اگر بخواهید منطق اقناع را از اول بخوانید (یعنی با رویکرد اقناع بخوانید) منطق خیلی عوض می شود، خیلی از مباحث شبیه همان مطالبی است که در منطق صحیح خوانده اید.

تقریر فنی این است که منطق باید خطاسنج تفکر باشد، یک مغالطه ی مهمی این جا رخ می دهد، مگر تفکر فقط در فضای کشف واقع است؟؟ ما در فضای جدل و اقناع و خطابه و مغالطه هم تفکر داریم یعنی در واقع ساحت های مختلف تفکر داریم و در هر ساحتی نیاز به تفکر می خواهد و در نتیجه نیاز به منطق به حسب خودش دارد. خطا در هر مرتبه ای به حسب خودش است. صحیح و خطا در فضای کشف واقع یعنی مطابقت یا عدم مطابقت با واقع است اما صحیح و خطا در فضای اقناع یعنی قانع شد یا نشد.

بوعلی می گوید قرار است در تمام ساحت های تفکر بشر خطا سنج ارائه بدیهم. خطا یک بار در ناحیه کشف واقع است و یک بار در ناحیه ی اقناع است و .. در نتیجه به یک ریشه ای بر می گردد که وجود انسان از چه لایه هایی و ساحت هایی دارد یعنی آن چیزی که انسان را از حیوان جدا می کند، چه ساحت هایی دارد؟ اولین چیزی که به ذهن می رسد تفکر و عقل است. می خواهیم چیزهایی دیگری بگویم مثل ایمان، عشق، بغض. این ها ساحت های مختلف وجودی انسان است. استاد یزدان پناه سه ساحت کلان برای انسان بر می شمرد: ساحت دانشی (معرفت، عقل)، ساحت کنشی (ایمان یکی از کنش های قلب است) و ساحت گرایشی. انسان وقتی ساحت های انسان را بشناسیم، انسان می تواند در تمام این ساحت ها به خطا برود و می تواند به خطا نرود لذا برای هر یک از این ساحت ها یک منطق می خواهیم. منطق ساحت دانشی و فکری معرفتی انسان، منطق ساحت ایمانی انسان یا کنشی، ساحت. ساحت معرفتی هم دو سنخ است: حضوری و حصولی. آن چیزی که بوعلی آن را مطرح کرد فقط در حیطه ی دانش حصولی انسان است. یعنی ما در حیطه ی علم حضوری نیاز به منطق داریم. (دو سه صفحه ی آخر تمهید القواعد را ببینید - چند جا در فصوص هم هست)

اصلا یکی از دغدغه های عرفا این است که درست است که علم حضوری و خطا ندارد اما از هزار و یک ناحیه ی دیگر خطا دارد مثلا تطبیق و یا نواحی دیگر یعنی اجمالا در شهود خطا می تواند راه داشته باشد مثل القائنات شیطانی.

بنابراین دغدغه ی عرفا این است که همان طور که برای علم حصولی منطق داریم برای علم حضوری و شهود هم منطق می خواهیم. بیانشان این است (عین تصریحات بزرگان عرفا و بعضی جاها حرف ملاصدراست) همان طور که علم منطق خطا سنج علم حصولی است، کل علم حصولی خطا سنج علوم حضوری است و اسمش را گذاشته اند منطق علم حضوری.

حتی برای گرایش‌ها هم منطق می‌خواهیم یعنی از کجا بفهمیم یک گرایشی، گرایش درست یا غلط است؟؟

در این چند ساحت‌ها که بیان شد، مهمترین ساحت همان منطق کشف واقع است چه در ناحیه‌ی تصور و چه در ناحیه‌ی تصدیق. چگونه و با چه روشی کشف واقع کنیم و کشف واقع را خطا سنجی کنیم. در نتیجه منطقی که خواندیم مهمترین بخش منطق است یعنی ما مغز کار را خوانده ایم لکن بد خوانده ایم مثلاً این مطالب را که بیان کردیم که به ما نگفتن. یعنی مثلاً در تعریف منطق که آمده است تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا، توضیح نداده اند که خطا گونه‌های مختلف دارد یک بار برای کشف واقع خطا می‌کنیم و یک بار برای اقناع خطا می‌کنیم. مشکل این جاست که شروع منطق با فضای کشف واقع است بعد می‌روی جلو تا می‌رسی به صناعات خمس بعد یک دفعه می‌بینی ما غیر از فضای کشف واقع، فضاهای دیگری هم داریم.

ما می‌خواهیم برای جلسه بعد برویم یک بار نظام صناعات خمس را نگاه کنیم و ببینیم که چی شد که صناعات ۵ تا شد و باید ص ۳۲۴ و ۳۲۵ را ببینید و ص ۳۵۵ تا ۳۵۸ را بخوانید. ما در واقع همان طور که امروز یک بازنگری در تعریف و تبویب منطق کردیم و دیدیم که چقدر عام شد، برای جلسه بعد هم در نظام صناعات خمس یک بازنگری کنیم. آخرش این است که می‌خواهیم تمرکز کنیم روی کشف واقع چه در ناحیه تصورات و چه در ناحیه تصدیقات که قدما هم اسم باب برهان‌شان، باب حد و برهان بود یعنی هم تصورات صحیح و هم تصدیقات صحیح را در یک باب می‌آوردند.

جلسه ششم

جلسه گذشته تعریف منطق مطلوب را اجمالاً عرض کردیم.

چند مساله را باید به ترتیب اولویت به آنها پردازیم. و مثلاً وقتی تعریف منطق مطلوب را دیدیم نظامی که از منطق در ذهنمان بود یک ویزایش شد. با بیان بوعلی منطق صناعات محور جلوه می کند چون منطق صناعات محور شد در این جلسه تمرکزمان می رود روی صناعات خمس و این که اصلاً صناعات خمس چیست و صناعات مطلوب چیست و چنداناً هستند.

آوردن عبارات ص ۳۲۴ - و ص ۳۵۵

یعنی وجه تقسیم قیاس به پنج تا را: اختلاف مقدمات از حیث ماده، نتایج، اغراض قیاس.

سوال:

آیا یک چیز از سه حیث می تواند به یک شی تقسیم شود؟؟ پس مرادش چیست؟؟ راستش این است که ماده و نتیجه عملاً یک چیز است یعنی به هم بر می گردد. ماده یعنی قضیه ی به کار رفته در قیاس است مثل هر الف، ب است... مهم تفاوت بین نتیجه و غرض است. وقتی می گویند از حیث قیاس، تقسیم می شود یعنی وقتی قضایای به کار رفته در قیاس (دو مقدمه به کار رفته در قیاس مثل الف ب است، ب ج است) اگر هردو یقینی باشد می گوییم برهان، و حالا از حیث نتیجه تقسیم می شود یعنی (این در واقع ثمره آن ماده است) اگر دو مقدمه را یقینی بگذارید نتیجه هم یقینی می شود.

اما غرض چی؟؟ اگر بخواهم سخت بگیرم صناعات خمس را می تواند به دو گونه تقریر کرد یک بار ماده محور و یک بار غرض محور.

سوال:

آیا این دو یک چیز است؟؟ تقریری که ایشان بیان می دهد در بیان ذلک تقریر ماده محور است. بعد می گوید پنج نوع شد.

علامه مظفر: ایشان دوباره که صناعات خمس را می شناسد

می فرماید: عبارت علامه (این جا با این که ماده محور تقریر کرد نتیجه اش را غرض محور بیان می کند) به نظر این بیان مشکلی ندارد و در برهان این ها تطابق دارند با هم و هردو به کشف واقع می رسد.

اما در رابطه با سوّمی که جدل است می فرماید:

ان یكون المطلوب حقاً .. تا این جا تقریر ماده محور است بعد می فرماید بل المعتبر (این را خود علامه مظفر از جیب خودش اضافه کرده اما کار خیلی هاست، این را اضافه می کند تا غرض را به زور داخل کند. بعد می فرماید والغرض منه ... در جدل تقریر ماده محور و تقریر غرض محور خیلی خوب فرقی را

خوب روشن می کنند . تقریر ماده محور : قیاسی که در آن از مقدماتی استفاده کنیم که یا مشهورات باشند یا مسلمات . مشهورات را شش قسم شمرده برای آن و بعد اسم گذاشت (اسم هایی که ایشان گذاشت با اسم هایی که در تراب هست متفاوت است) هر قیاسی که صورتش صحیح باشد و در ماده مشهورات و مسلمات بگذاریم می شود جدل .

سوال:

آیا حتما غرض از جدل افعام و اسکات خصم است؟؟ یعنی هر وقت ما در قیاس از ماده ی مشهورات استفاده کنیم آیا هدف همیشه اسکات و اقناع خصم است و دیگر هدف دیگری نخواهد داشت؟؟ یکی از اهداف دیگر برای جدل ، یقین بالمعنی الاعم است یعنی جدل می تواند ما را به جزم (یقین بالامعنی الاعم) برساند .

حالا برویم سراغ خطابه که در آن می گوئیم به جای ماده از مظنونات و مقبولات استفاده می شود . این جا گفت غرض از خطابه ، اقناع الجمهور است . سوال آیا وقتی از مظنونات و مقبولات استفاده می کنیم تنها هدفمان این است که اقناع جمهور کنیم؟؟

سوال ما در علم اصول چه می کنیم ، مثلا در مباحث الفاظ ؟ مثلا نمی گوئیم اگر ظن قوی باشد که به حد ظهور برسد کافی است . در واقع در مباحث الفاظ نوع استدلالمان بر پایه ی مظنونات و اطمینان است . ما در علم اصول وقتی از مقدمات مظنون استفاده می کنیم حتما می خواهیم اقناع جمهور کنیم؟؟ یا می خواهیم یک مطلبی را اثبات کنیم .

پس نگاه کنید در اصول ، فقه و حتی ادبیات چگونه استدلال می کنیم ، ته ادبیات عرب استعمال عرب است که استقراء است که استقراایات جزء مشهورات است در نتیجه فرایند استدلال در ادبیات به اسم منطقی جدل است .

منتها مشکلی که هست آن چه که از جدل در ذهن ماست ، مناظره است اما می خواهیم توضیح بدهم . تقریر مطلوب و صحیح از صناعات تقریر ماده محور است یا غرض محور؟؟ با این توضیحی که دادیم تقریر غرض محور اعم است یا ماده محور اعم است؟؟ وقتی ماده محور تقریر می کنیم غرضی که مشهور گفته اند ممکن است باشد و ممکن است غرض دیگری هم باشد . بنابراین تقریر مطلوب از صناعات تقریر ماده محور است . بنابراین نباید این طور تقریر کنیم که مثلا هر وقت خواستیم اسکات خصم کنیم از جدل استفاده می کنیم . در نتیجه این طور فکر می کنیم که جدل مربوط به یک فضای ویژه مثل مناظره است اما اگر ماده محور تقریر شود می گوئیم جدل صناعتی است که در آن از مشهورات و مسلمات استفاده می شود حالا چه به غرض اسکات خصم باشد و چه برای اغراض دیگر .

مشکل اصلی از کجا پیش آمده است؟؟ معمولا صناعات خمس را در تراش ما غرض محور تقریر کرده اند حتی در کتب بوعلی و فارابی . چرا در سنت اسلامی این طور است؟؟ این بر می گردد به یک مشکلی که در دوران ترجمه منطق یونانی به منطق اسلامی رخ داد .

باید دید چه کسی اولین بار این واژگان را این گونه ترجمه کرده است و آن چیزی که ترجمه شد به جدل و یا خطابه در واقع چه چیزی بوده است؟؟ این مشکل که در نست اسلامی رخ داد ریشه اصلی اش در دو قدم است یکی این که ترجمه ی بدی شد و واژه گزینی جدل و خطابه خیلی بعد بود و نکته ی دیگر این که ارسطو که واضع علم منطق است ایا جدل و خطابه و شعر را اصلا جزء منطق می دانسته ؟ تحقیقات جدید نشان می دهد که خیر او این ها را جزء منطق نمی دانسته . تحقیقات نشان می دهد که ارسطو رسائل مستقل نوشت اما خودش این ها را جمع نکرد که اسم این مجموعه را بگذارد منطق . مثلا یک رساله در باره ی مغالطه و برهان و .. داشت . تا قرن دوم و سوم بعد از میلاد هنوز اختلاف بود بین شارحان ارسطو که ایا خطابه و شعر جزء منطق بوده یا خیر رساله مستقل بوده و خود ارسطو که این ها را جمع نکرد و بعدا شارحان ارسطو این کار را کرده اند و شارحان اولیه خطابه و شعر را جزء منطق ایشان قرار نداده اند و بعد از میلاد مسیح یک جریان از شارحان مسیحی ارسطو خطابه و شعر را داخل منطق می آوردند . چرا این کار را می کنند؟؟ این ها همان هایی بودند که خواندن برهان را حرام می دانستند و از این طرف خطابه و شعر را داخل کردند و در واقع منطق ابزاری شده بود برای تبلیغ دین یعنی هدف منطق برای رسیدن به واقع نبود ، منطق از شاخه ی مسیحی به فضای اسلامی رسید لذا خطابه و شعر هم داخل در منطق بود حالا این را می خواهند ترجمه کنند و از مسیحی ها می خواهند یادگیرند و آنها هم می خواهند منطق را برای تبلیغ استفاده کنند لذا تقریر جدل و خطابه و شعر به سوی تقریر تبلیغی می رود و چه تقریری از جدل برای تبلیغ بدرد می خورد ؟ همین تقریری که متداول است در حالی که در کتاب ارسطو ، خود باب جدل (قطعا جدل را داخل در منطق می دانسته) را مواضع عنوان قرار داده و اصلا این بحث را منحصر نکرده است به غرض اسکات خصم .

بنابراین تحلیل کردیم که چرا صناعات خمس را با تقریر غرضی بیان می کنند . حالا کاری که باید بکنیم احیای صناعات است و با این توضیح دیگر صناعات خمس نیستند . بنابراین باید تحقیق کرد که صناعات مطلوب چندتا هستند که به نظر می رسد اصلی آنها ۳ تا هستند : برهان و جدل و یک چیزی دیگر . و از طرف دیگر یک باز تقریر فنی از صناعات باید بشود .

منطق ارسطو جلد ۲ ص ۴۸۹ و ۴۹۲ رجوع کنید . خودش می گوید یکی از فایده ی صنعت مواضع من بحث مناظره است .

بنابراین ما باید بگوییم تقریر مرسوم رفته سمت اغراض تبلیغی در حالی که ما یک سری اغراض معرفتی هم داریم لذا اسم این صنعت را نباید بگذاریم جدل زیرا ذهن می رود سمت غرض تبلیغی بلکه جدل

صنعتی است که یک غرض تبلیغی دارد و یک غرض علمی که عبارت است از روش شناسی علوم غیر برهانی.

الان به شما بگویند فلسفه چه روشی دارد؟ می گویند برهان اما اگر بگویند روش ادبیات و علم اصول و فقه چیست؟ روش علوم انسانی اسلامی چیست؟؟ هیچی نمی گویند.

المیزان جلد ۱۲ ص ۳۷۴:

یک بحثی است : و فيه غفله عن حقیقت القیاس الجدلی فالافهام (اسکات خصم) و ان کان غایه للقیاس الجدلی و لکنه لیست غایتا دائمیة فکثیرا ما یتألف قیاس من مقدمات المقبوله او المسلمه (تقریر ماده محور دارد علامه انجام می دهد) فی الامور العملیه و العلوم (علمی که روشش برهان نیست) غیر الیقینیة کالفقه و الاصول و الاخلاق و لایراد به الالزام و الافهام (در نتیجه روش علوم غیر برهانی مثل فقه و اصول جدل است و در واقع بگوئیم صنعت و قیاسی که تالیف می شود از مشهورات و ...).

با این بیان علامه می فرماید روش فقه و اصول و علوم ادبی ، جدل است اما نه به معنایی که می شناسید بلکه با معنای معرفتی است . البته این حرف علامه مبتنی بر یک تقریر خاصی است که از اعتباریات دارد که این تقریر یک سری اشکالاتی دارد.

المیزان جلد ۵ ص ۲۸۰:

و استعمل البرهان فی القضايا الاعتباریه التي لامجرى فیها الا لقیاس الجدلی فتراهم یتکلمون سیحکمون الاعتبارات علی الحقایق (خلط بین حقیقه و اعتبار کرده اند) و يعدونه برهان و لیست بحسب الحقیقه الا من القیاس الشعریه (این تقریر خاص علامه است)

جلسه هفتم

عرض کردیم که صناعات باید ماده محور تقریر شود و در جلسه قبلش گفتیم که منطق مطلوب چیست؟ و گفتیم که باید صنعت محور باشد. امروز می خواهیم بگوییم که اگر خواهیم نظام مواد و مبادی را مطلوب تقریر کنیم باید چگونه تقریر کنیم.

ما چرا این سه جلسه را به عنوان مباحث آغازین مطرح کردیم؟ تا تصویری از منطق مطلوب چه در تصورات و چه در تصدیقات بدست بدهیم. از جلسه بعد وارد بحث برهان می شویم.

حالا که می خواهیم بگوییم مواد مطلوب چگونه باید تقریر شود: متن اشارات اول نهج سادس، که در این جا کاملا بحثش نظام مبادی الاقیسه است که در آنجا یک نظام خیلی عالی و متریقی می آورد که متاسفانه این متن به فراموشی سپرده شده است که در هیچ کتابی بعد از بوعلی آن تبویب اشارات از مبادی الاقیسه پی نگرفته اند و آن یک جا آن هم جوهر النضید آن هم یک مقدار علامه سعی کرده آن تبویب اشارات رو پیاده کند و مقداری هم این کار را کرده اما بقیه اش را فراموش کرده است. فقط ۳ نفر تا حدی همین مطلب را رو نویسی کردند و آن را پخته نکردند: آن هم التحصیل بهمنیار و یکی از کتب شیخ اشراق و خواجه نصیر در شرح اشارات و متاسفانه خود خواجه در کتب مستقلش این بیان و نظام را نیاورده بلکه به سبک بصائر النصیره آورده است. علامه حلی در جوهر النضید سعی کرد که این نظام بوعلی را بیاورد که متاسفانه ناقص آورده است.

وقتی این سه متن را کنار هم بگذارید (متن نهج، متن علامه در تفسیر المیزان، متن اشارات) یک تصویر کلان و جامع و مطلوب از منطق اسلامی پیدا می کنید که اولاً منطق اسلامی باید صنعت محور تقریر شود و ثانیاً صناعات باید ماده محور تقریر شوند و ثالثاً مواد باید بر اساس ابعاد ادراکی انسان تقریر شود. این خلاصه ی کار است.

جلسه ی قبل گفتیم که صناعات باید ماده محور تقریر شود نه به شکل مرسوم که غرض محور است. گفتیم که در جدل و خطابه خیلی اثر گذار است. معمولاً جدل را آن صنعتی تعریف می کنند که برای اسکات خصم است که این تعریف جدل به یک غرض از اغراض است. و متاسفانه ناخودآگاه آن قدر این گفته شده تا می گویند جدل، می گویند جدل برای اسکات خصم است لذا اگر کسی بگوید روش فقه و اصول، جدلی است شما یک جوهری به آن فرد نگاه می کنید و می پرسید این همه داریم فقه و اصول می خوانیم یعنی داریم اسکات خصم می کنیم؟؟ همین حرف را در مورد کلام مگر نشنیده اید که فلسفه برهانی و کلام جدلی است. شما این جا احساس نکرده اید که خیلی تو سر کلام خورد یعنی فلسفه خیلی متعالی و متریقی شد و کلام یک علم ضایع است. اصلاً هویت علمی احساس نمی کنید. مثلاً در مورد فلسفه و ریاضی خیلی راحت می گویند روش آنها عقلی و برهانی است. اما همین سوال را در مورد فقه و اصول و اخلاق اگر بپرسیم مثلاً بپرسیم روش ادبیات، فقه، اصول و ... چیست؟؟ دقیق نمی توانید بگویید.

برای فلسفه خیلی روشن و واضح می‌گوییم روشنشان برهان است. اما همین سوال را اگر در رابطه با علوم دیگر مثل فقه و اصول و بپرسیند خیلی نمی‌توانید چیزی بگویید. برویم بالاتر روش علوم انسانی اسلامی چیست؟؟ جواب به این سوال یک جواب خیلی مهمی است که ریشه اش بر می‌گردد به تقریر صحیح از منطق. دقت کنید چرا در منطق می‌گوییم صناعات ۵ تا هستند که یکی از آنها خیلی بدرد خورد که آن برهان است. چرا بقیه اش بدرد نخورد. این بر می‌گردد به این نکاتی که در این ۳ جلسه بیان کردیم که اقا منطق اولاً باید صنعت محور تقریر شود اما نه با این صنعتی که امروزه می‌شناسید یعنی خود این صناعات هم باید مطلوب تقریر شود و تقریر مطلوب را گفتیم که ماده محور است. حالا امروز می‌خواهیم چیزی را که به عنوان مواد خواندیم، یک بار مرور کنیم و ببینیم خود این مواد بخواهد مطلوب تقریر شود چگونه باید تقریر شود.

چگونه علامه به این مطلب خیلی توجه کرد؟ چون علامه از یک طرف فیلسوف بود و از طرف دیگر فقیه و اصولی بود و مخصوصاً در یک زمانه ای بود که مباحث فلسفه اخلاقی ترجمه شد و وارد فضای نجف شد و استاد ایشان محقق اصفهانی درگیر بود و همه این بزرگان درگیر این طیف مسائل شدند که این مباحث مثل ادبیات و فقه و آن طور که در مورد فلسفه می‌گوییم روشش برهانی است در مورد این علوم چه باید بگوییم و روش آنها چیست؟

فقط یک نکته و مشکلی که هست علامه یک تقریر خیلی اخص کرده که مشهور شده به نظریه ی اعتباریات علامه. که این نظریه را حتماً باید ببینید. اجمالاً بخواهم بگویم دغدغه ی علامه خیلی عالی است و به این مباحث فکر کرده که اقا اگر بخواهیم تمام علوم و معرفت های بشری انسجام بدهیم در دو دسته ی علوم حقیقی و یقینی و علوم غیر حقیقی و اعتباری است که روش علوم حقیقی برهان و روش علوم اعتباری جدل با معنای درست آن است. تا این جا خیلی خوب است لکن علامه یک قدم و یک تقریر خاص تر کرده است که محل اختلافات شدید شده است و آن این که علامه آمده است تحلیل کند که اصلاً فضای علوم غیر یقینی چه شکلی است؟ علامه این قسمت را که خواسته تقریر کند متأسفانه گره زده به فضای احساسات و عواطف. ایشان می‌گوید ریشه ای مشهورات و مسلمات و تخیلات است لذا ریشه ی ریشه می‌شود شعر مثل المیزان ص ۲۸۰ - جلد ۸ ص ۵۴ - جلد ۶ ص ۳۷۱، جلد ۱۶ ص ۳۳۲ -

اجمالاً با آن توضیح کلی و اصلی که علامه داد که باید به یک بازتقریری از جدل برسیم. یعنی جدل خیلی ناقص در منطق تقریر شده لذا باید جدل را بازتقریر کنیم. جدل را باید چگونه بازتقریر کنیم؟؟ باید موادش یک نگاه دوباره شود. مگر جدل چیست؟ چیزی نیست جز قیاس مولف از مشهورات و مسلمات لذا باید مشهورات و مسلمات را دوباره بازنگری بکنیم که نباید این ها را با این نگاه تقریر کنیم که بعداً می‌خواهد در اسکات خصم بدرد بخورد. مظنونات و مقبولات را به گونه ای تقریر کرده اند که می‌خواهد بدرد خطابه بخورد. خیر خطابه مطلوب عبارت است از قیاسی که تشکیل شده است از مظنونات

و مقبولات. استدلال در فقه بر اساس مقبولات است. حالا جرات می کنید روش شناسی علم فقه بر اساس خطابه است؟؟ مشکل در تقریر مرسوم از صناعات است که منحصر به یک غرض شده است ثانیاً در ترجمه یونانی به عربی در این جا واژه ی خطابه گذاشته اند که خیلی ترجمه ی بدی است.

حالا ما با اسم جدل و خطابه کار نداریم. ما با ان هویتش کار داریم: هویت صناعات ماده محور است لذا جدل قیاسی است که مولف است از و خطابه هم قیاسی است که از مواد تشکیل شده لذا بعد باید برویم مواد را تقریر کنیم. یعنی نظام مواد تحول پیدا بکند که این ها بر می گردد نظام صناعات را درست می کند و صناعات کل منطق را درست می کند. این پروژه ی اساسی در تحول اساسی و فنی در علم منطق است.

اگر این سه مرحله را (منطق مطلوب، صناعات مطلوب، نظام مواد مطلوب) می رسم به علم منطقی که ناظر به تمام علومی است که بشر در آن کار کرده و فقط ناظر به فلسفه نخواهد بود.

متأسفانه معضل بزرگ این است که بیشتر منطق نگاران ما فیلسوف بوده اند و منطق را به عنوان مقدمه برای علوم عقلی و فلسفه نوشته اند لذا از همان اول منطق با فضای کشف واقع روبرو هستیم. تا می رسم به صناعات و در صناعات هم برای ما برهان خیلی مهم است. توجه کنید که توجه به برهان نکته ی ضعف نیست بلکه مشکل این است که به حیطه های دیگر کمتر پرداخته اند مثلاً اگر یک فقیه و اصولی می آمد منطق را می نوشت و قصدش این بود که منطق را متناسب و کاربردی برای فقه و اصول بنویسد مثل علامه، بر می گردد در منطق دنبال این است که روش شناسی فقه و اصول چی شد؟؟ وقتی می گوییم روش شناسی چیه، یعنی می گوییم نوع استدلال در این علم به چه سبک است، چون بررسی سبک استدلال ها با منطق است و نه حتی استدلال بلکه تعاریف و کلاً نوع معرفت زائی در علم فلسفه (تعاریفات و استدلالات) چیست می گوییم در تصورات حد تام و در تصدیقات برهان است. حالا همین سوال را در علوم غیر یقینی می کنیم مثلاً نوع معرفت زائی در علم ادبیات، فقه، اصول چگونه است؟ بالاخره باید در علم نحو باید یک سری تعریف کنیم مثلاً مفعول له یعنی چی؟ در این جا هم باید استدلال کنیم. حالا ایا در ادبیات در موقع تعریف دنبال حد تام هستیم؟؟ ایا این معنی دارد؟؟ ایا استدلال در نحو برهان است؟؟ اما با این نگاهی که منطق را تقریر کردیم دستان پر می شود و سریع و راحت می توانیم بگوییم. مثلاً در علم فقه و اصول هم یک سری تعریف داریم. مثلاً در باب قضا، تعریف قضا چیست، قاضی کیست و بعد استدلال می کنیم. معرفت زائی تصویری و تصدیقی در علم فقه از چه نوعی است؟ در نهایت به این می رسم که در تصورات ما ۴، ۵ سبک معرفت بشری داریم که یک سبک حد تام است.

در منطق مطلوب می گوید باب تصوراتش به ما می گوید، این ۵ سبک در معرف زائی در تصورات وجود دارد و در تصدیقاتش هم ۳، ۴ سبک وجود دارد که البته امروزه می گویند ۵ سبک هست (صناعات خمس) ولی دیدیم که خمس بودن ریشه ای ندارد. ممکن است جمع بندی ما بشود که ۳ تا هستند یا ۱۰ تا.

که در نتیجه مثلا سنخ استدلال در فقه چه سنخی است؟ سنخ استدلال در علوم انسانی چه سنخی است؟؟
 مثلا سنخ استدلال در علوم تجربی چه سنخی است؟؟ تجربه می کنند . اگر بگوییم سنخش تجربیات
 است که می رود جزء برهان . بنابراین روش علوم تجربی در سنت اسلامی برهان است . تجربیات یکی از
 اقسام یقین بالمعنی الاخص است و یقین بالمعنی الاخص یعنی یقین کاشف از واقع .

اشکال:

ممکن است چهل مرکب باشد؟؟ این شبهه اساسی است که در خیلی از یقینیات است . اساسا
 هم گفته اند که اقا حس خطا دارد در نتیجه نمی تواند جزء یقینیات باشد . اشکال ندارد شما
 مبنای این است که تجربیات جزء یقینیات نیست اما در ثراث تجربیات جزء یقینیات است مثلا
 بوعلی که خودش جزء دانشمندان تجربی است اما با این حال تجربیات را جزء یقینیات می داند.
 ما نباید بترسیم که بگوییم علوم تجربی برهانی است زیرا این ترس از القائات فضای فرهنگی غرب است
 که می گویند برهان فقط در ذهن ات و استدلالاتی که نمی شود تجربه کرد و مال متافیزیک است . فقط
 مال این گونه جاهاست در حالی که در ثراث ما حکمت به مجموعه علوم می گفته می شد که روشش برهان
 است.

در تقسیم بندی علوم حکمت را به نظری (الهیات ، ریاضیات و طبیعیات) و عملی (اخلاق ، سیاست
 مدنی و تدبیر منزل) تقسیم می کرده اند . همه این ها حکمت هستند و در سنت ما به چیزی حکمت
 می گویند که یقینی باشد و روشش برهان باشد و بتوان در انها به کشف واقع رسید اما متاسفانه ذهن ها
 درگیر شبهات معرفتی غرب است که در درسها یک چیزی دیگری گفته می شود . که روشش تمام این
 علوم برهان است . سوال می کنیم که برهان که مال یک سری امور ذهنی بود؟؟ می گوییم کی گفته این
 را . برهان قیاسی است که از یقینیات تشکیل شده باشد .

بنابراین منطق خادم تمام علوم است نه فقط خادم علوم عقلی . در نتیجه ما به این می رسیم که دو سه
 حیطه از حیطه های معرفتی بشر از همه مهمتر است . مهمترین حیطه معرفت بشری همان کشف واقع
 است یعنی منطق مرسوم به مهمترین حیطه از حیطه ی معرفتی بشر پرداخته است . حیطه ی دیگر هم
 هست که مثلا جدل و مشهورات خیلی محور می شود .
 برای جلسه بعد از اوّل منطق ۳ بخوانید تا آخر مخیلات .

جلسه هشتم

فرق انسان با بقیه موجودات چیست؟؟ الان می خواهیم نظام مواد مختلف را باهم صحبت کنیم . باید با چه ملاکی صحبت کنیم؟؟ در نظام مواد در مبادی اقیسه می خواهیم یک طبقه بندی از تمام گزاره های بشر است که در منطق موجود ۸ دسته کرده اند . یعنی مواد ۸ طبقه هستند : یقینیات ف مظنونات و مشهورات و کی گفته ۸ تا هست ؟ باید با چه ملاکی این مواد را طبقه بندی کرد؟؟ استقرائی است یا حصر عقلی است؟؟ باید دید چه چیزی را طبق بندی می کنیم ؟ ما داریم مبادی اقیسه را طبقه بندی می کنیم . مبادی الاقیسه از کجا آمد : بحث تمهید علامه مظفر را باید می خواندید . استدلال های بشری به هر حال باید به یک پایه ای برسد که این پایه باید مبدا باشد و مستغنیه عن البیان باشد . ایشان در این مقدمه ، ۴ بار فرمود قضایا مستغنیه عن اللبیان و نگفت بدیهی . چرا نگفت بدیهی؟؟ واژه ی بدیهی را مرحوم مظفر در رابطه با تصدیقاتی که در مقام کشف واقع هستند استفاده می کند اما این جا دارد از مبادی الاقیسه و انواع قیاس ها بحث می کند چه قیاس برهانی باشد و چه جدلی و خطابی لذا واژه ی بدیهی را به کار نمی برد لذا در این جا از مبدا استفاده می کنند که مبدا یک معنای عامی دارد . که به طور خاص فقط به مبادی برهان می گوئیم بدیهی البته یک اصطلاح عام وجود دارد که به تمام این مواد بدیهی می گویند .

در نتیجه اول کتاب که در اول کتاب عرض کردیم کع باید روی بدیهی کار بشود و ایشان در اول کتاب گفتند العلم ضروری و نظری . گفتند الضروری و یسمی ایضا البدیهی بعد مثال هایی که زدند ، این مثال ها فقط ناظر به بدیهی در یقینیات است یعنی مبدا در یقینیات اما در اول صناعات چون یک معنای اعم را بگوید که هم برهان را شامل می شود و هم غیر برهان لذا از کلمه ی مستغنیه عن البیان استفاده می کند و می خواهد بگوید تمام این ها به یک پایه هایی می رسند که این پایه ها دیگر چرا ندارد .

پس ما چه چیزی را تقسیم می کنیم به ۸ دسته و بهش می گوئیم مبادی الاقیسه؟؟ قضایای مستغنیه عن البیان در تمام حیطه های معرفتی بشر . که معمولا منطق مرسوم حیطه های معرفتی بشر را در ۵ طبقه گفته است اما با توضیحات ما روشن شد که این ها ۵ تا نیستند مثلا یک فضای معرفتی بشر فضای کشف واقع است که همان صنعت برهان است و مبدا برهان بدیهیات ست است . اما مثلا در فقه چرا باید نماز صبح را باید بلند خوند ؟ در جواب می گوئیم بخاطر این روایت . سوال می پرسد کی گفته این روایت درست است ؟ جواب می دهیم که نگاه کن سندش درست است و دلالتش هم درست است و اگر این جا از شما سوال کند که اصلا چه کسی گفته باید حرف معصوم را گوش داد؟؟ شما جواب می دهید شما دیگر از حیطه علم فقه خارجی شد و وارد حیطه ی علم دیگری مثل کلام شدی .

در نتیجه مبدا در علم فقه چیست؟؟ به بیان مرسوم منطق مرسوم مقبولات است . در واقع وقتی بخواهیم فنی مبادی الاقیسه را دسته بندی کنیم اول باید بدانیم که تبویب مطلوب مواد باید متناسب با حیطه

های معرفتی بشر باشد یعنی بشر یک حیطة اش عقل است و یک حیطة ى باید این حیطة ها را دست بندى کرد که هنوز كاملا مشخص و دسته بندى نشده است .

با این توضیح روش مى شود که تعداد مبادى بیشتر از ۸ تا است . مثلا بحث مقبولات را مختصر بیان کرده و در تراث هم به همین حد است .

متن اشارات ، ابتدای نهج سادس:

إشارة إلى القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه

أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين و من يجرى مجراهم، أربعة :

«مسلمات»، و «مظنونات» و ما معها ، و «مشبهات بغيرها»، و «مخيّلات». (در نگاه اول فکر مى كنيد يك چيز ناقصى است اما بايد بدانيد مسلماتى كه اين جا بوعلى مى گويد يك معنائى اعمى است نه اين معنائى است كه در منطق مظفر مى خوانيد ، آن مسلمات بالمعنى الاعم جاى مهمى است زيرا نظام مبادى را ذيل آن مسلمات مى چيند)

و المسلمات إمّا «معتقدات»، و إمّا «مأخوذات» و المعتقدات أصنافها ثلاثة : «الواجب قبولها (يقينيات)»، و «المشهورات»، و «الوهميات» و مأخوذات يا مقبولات است يا تفريريات (تقريرات ايشان همان مسلمات مشهور است) و الواجب قبولها : «أوليات»، و «مشاهدات»، و «مجرّبات» و ما معها من «الحدسيّات» و «المتواترات»، و «قضايا قياساتها معها».

با اين دسته بندى تو در تو دارد ساحت هاى مختلف معرفتى بشر را بيان مى كند البته در حد تلاش خودش و نمى خواهم بگويم تلاشش كامل است بلكه مى توان كاملش كرد .

نظام مرحوم مظفر و آن چيزى كه مرسوم است اين شكل است كه تصديق يا غير جازم است يا جازم . غير جازم مى شود ظن يعنى مظنونات و تصديق جازم (يقين بالامعنى الاعم) سه شاخه دارد : يقين بالمعنى الاخص ، جهل مركب و تقلييد . براى تعريف يقين اخص علامه مظفر يقين اعمى است كه جهل مركب و تقلييد نباشد . اين خيلى خام است . اون نظام خيلى چيزهاى بيشترى دارد .

جمع بندى:

نظام مبادى اقيسه بايد چه چيزى را به ما بگويد ؟ بايد بگويد مبدا در ساحت هاى مختلف معرفتى بشر چيست و شروع استدلال از كجا بايد باشد مثلا در فضاهاى كشف واقع شروع استدلال بايد از بديهيات باشد كه اين قسمت را خوب درس داده است اما مبدا در حيطه هاى حقوق و فقه چي بايد باشد ؟ در اين جاها كه حالت تعبدى دارد ، اين را بايد به ما درس بدهد و تنها چيزى كه در رابطه با اين داريم فقط يك مقبولات است كه فقط نيم صفحه براى ما توضيح داده اند . يا مثلا در ادبيات از كجا شروع مى كند ؟؟ از استعمال عرب . اين هم يك دسته است كه ماداريم كشف عادت يك زمان خاصى را مى كنيم .

خيلى از علوم انساني اسلامى روش اصليش برهان است . مثلا مى گوييم جامعه شناسى اسلامى ، روان شناسى اسلامى روشش اصليشان برهان است . يعنى در اين ها مى شود به كشف واقع رسيد . مثلا حقيقت عالم در بحث نظام سياسى اين است . تكوين عالم اين گونه است اما براى اين كه به تكوين عالم برسيم

راه زیادی داریم و راحت نیست خب چه کنیم فعلا جامعه را ول کنیم ، تا برویم تکوین را بدست بیاوریم؟
 خیر یک حدی از ظن ، ظن قوی را خود عقلا می گویند فعلا کار را با این شروع کن .
 بنابراین منطق خادم تمام ساحت های معرفتی بشر است نه فقط کشف واقع .اما منطق مرسوم غالبا خادم
 کشف واقع است اما هرچه می روید عقب تر می بینید نگاه از بالا بهتر است . البته مهمترین ساحت
 معرفتی بشر ساحت کشف واقع است .
 چرا کشف واقع مهمترین حیطه معرفت بشر است؟ زیرا مهمترین خصیصه ی بشر است که او را از حیوان
 جدا می کند و مراد از کشف واقع چه به نحو حصولی و چه به نحو حضوری .

جلسه نهم

ما از امروز وارد منطق کشف واقع می شویم . توضیحات منطق مطلوب را دادیم . ما تمرکز می کنیم روی آن حیطه ای از معرفت بشری که هدفش کشف واقع است . آن حیطه ای که ذهن حالت انفعالی دارد و از خارج تاثیر می پذیرد . قسمت مهم منطق چه در ناحیه تصور و چه در تصدیقات ، همین قسمت است . محل بحث ما منطق کشف واقع است . اونی که خودش می رود سراغ کشف واقع حکمت است به معنای عام . ما این جا دنبال منطق کشف واقع هستیم یعنی قواعد منطقی که در مسیر کشف واقع می خواهد به ما کمک کند . آن منطق را باید با چه شیوه ای بدست بیاوریم ؟ باید آن منطق را نیز از خود واقع بدست بیاوریم . این نکته مهم است . خود این قواعد را باید از واقع بدست بیاوری . یعنی خود واقع به ما می گوید که باید طبق این منطق بیای تا به کشف واقع برسی . کار ما هم در ناحیه تصورات است و هم تصدیقات و در هر کدام هم در صورت و هم در ماده بحث داریم . ما در تصورات فقط جنبه ی صوری را خواندیم .

قدمای ما طبق یک تبویبی که داشتند مخصوصا بوعلی در بیشتر کتاب هایش اسم باب برهان ، فقط باب برهان نبود بلکه باب حد و برهان بود . برهان شفا فقط برهان نیست بلکه حد و برهان است . یعنی آن قسمتی از منطق است که منجر به کشف واقع می شود چه در تصورات که حد باشد و چه در تصدیقات که برهان باشد . و یکی گسستی که در کتب مرسوم وجود دارد که گسست تصورات و تصدیقات است که فکر می کنید این ها دو فضای از هم جدا هستند در حالی که این ها را از یک حیث می توان کنار هم جمع کرد و آن حیث این که منطق می خواهیم به کدام حیطه بشری بپردازیم . آن قسمتی از تصورات و تصدیقات که به کشف واقع می رسد را در یک جا بحث کنیم تا در یک کلام به منطق کشف واقع برسیم . یک دلیل مهم داشته است که این ها را کنار هم بحث می کردند نه جدای از هم . یک دلیل این است که هویت کشف واقع را نشان بدهد و هم این که تصدیق مبتنی بر تصور است .

مثال : فرض کنید می خواهیم بگوییم خداوندی در عالم هست که واحد است . یا می خواهیم بگوییم ولایت فقیه درست است (الفقیه ولی) می خواهیم این گزاره ها رو اثبات کنیم . در قدم اول چه باید کنیم ؟؟ (می خواهیم بگوییم اگر باب حد و برهان یک جا کنار هم بیاید عملا منطق کشف واقع که یک جا دیده شود چه صورت و چه تصدیقاتش در عمل مسنجم تر است) ابتدا باید تعریف صحیح از خداوند و واحد بودن را بدهیم . اصلا تصور درست از موضوع و محمول قدم اول است . حالا چگونه باید این ها را تصور کنیم . کجا به ما یاد دادند که این ها را چگونه تعریف می کنید ؟؟ ایا از خودمان می خواهیم تعریف کنیم ؟؟

این دو را که خوب تصور کردیم تازه نوبت به استدلال می رسد که همان فضای تصدیق است . حالا استدلال ما چیست . از یک جایی شروع می کنیم و می رویم جلو . همه ی این مراحل که طی می شود همه باید در قالب منطقی صحیح باشد . حالا قالی منطقی صحیح استدلال چیست ؟ از جهت صورت

قیاس و از جهت ماده یقینیات و در یک کلام برهان است یعنی چه مراحل تصویری و چه مراحل تصدیقی همه ی آنها ضمانت صدق دارد که تمام این ضمانت های صدق را در منطق بحث می کنیم .

کار سخت در منطق کشف واقع جنبه ی مادی است . که در قسمت تصورات ، همان جنس و فصل است مثلا جنس قریب فلان چیز چیست ؟ (این ها را گفته اند که مربوط به فلسفه است در حالی که می شد چیزهایی را بحث کرد) درست است که ما در منطق وظیفه ی مصداق یابی نداریم اما ملاک کلان این که اصلا ملاک این که یک چیزی فصل یک چیزی باشد چیست ؟ در یک کلام وقتی می خواهیم یک چیزی را تعریف کنیم ، می رسیم به چیزی که تعریف آن چیز بدیهی است یعنی در تصورات هم بدیهی و نظری طی می شود . آن جایی که تعریف توقف پیدا می کند ، بداهت در تصورات است . ملاک بداهه تصورات چیست ؟ این جا بحث های خوبی شده است . در تصورات خیلی بحث های خوب در تراث منطق و فلسفه است که جا داشت در منطق تصورات بیاید لذا جا دارد که منطق تصورات ترمیم و تکمیل شود . مثلا بحث هایی مثل:

آیا قالب های فقط قالب های جنس و فصل است ؟؟ مثلا اگر خداوند را بخواهیم تعریف کنیم چگونه ان را باید تعریف کنیم؟؟ آیا نعوذ بالله خداوند تعریف دارد ؟؟ معمولا می گویند کالجنس ، هر جا کم می آورند می گویند کالجنس یعنی مشکل اساسی این است که با نگاه ماهوی سراغ تعریف رفته اند زیرا جنس و فصل همه اجزاء ماهوی است اما می توان گفت تمام این تعاریف ماهوی سر جای خودش درست است اما ما یک سبک تعریف وجودی هم داریم که خیلی چیزها رو فلاسفه تعریف وجودی کرده اند مثل خداوند و عقل و

یک بحث دیگر که ریشه ای تر است : همیشه در ذهن این است که تصورات صدق و کذب ندارند . همیشه این را گفته اند . مثلا مفهوم انسان که صدق و کذب ندارد . معمولا یک بیان هایی می کنند که باب تصورات صدق و کذب ندارد یعنی مطابقت با واقع ندارد در حالی که مراد از صدق و کذب در آنجا ، صدق و کذب خبری است نه این که تصورات واقع ندارد . بحث دیگر این است که ملاک بداهت تصورات چیست . این حداقل سه بحث مهم در تصورات است که باید در منطق تصورات اضافه شود .

منطق تصدیقات آن مشکلات منطق تصورات را ندارد و دستمان در باب تصدیقات پر است زیرا در باب برهان جامع الاطراف بحث کرده اند . منطق تصدیقات اگر کلام بزرگانی مثل بوعلی خوب فهمیده شود می بینید که نظام خیلی کاملی دارد نه این که چیزی نشود اضافه کرد لکن بزرگترین مشکل در منطق تصدیقات این است که حرف های بزرگان در باب برهان خوب فهم نشده است .

خلاصه این که می خواهیم وارد منطق کشف واقع شویم . تصورات و تصدیقات . در تصورات یک مقدار تراث ما ضعف دارد و ما سعی می کنیم با یک سری مباحث منطقی ، فلسفی این ضعف را تا حدودی پر کنیم یعنی تصورات موجود با تصورات مطلوب فاصله دارد اما تصدیقات موجود خیر بلکه تا نقطه ی مطلوب فاصله ی کمی دارد لذا در نتیجه کار اصلی ما در منطق تصورات باید یک سری مباحث اضافه کنیم اما در

منطق تصدیقات کار جدی ما فهم صحیح از نکات عمیق که متاسفانه خوب منتقل نشده حتی در کتاب مرحوم مظفر .

این مباحثی که می خواهیم در منطق تصورات مطرح کردیم مرتبط با مساله ۱۱، ۱۲، ۱۴ .

اما در منطق تصدیقات کار مهم ما عمیق فهمیدن آن مطالب تراث است . اجمالا در باب تصدیقات ، خوب فهمیدن و عمیق فهمیدن باب برهان است مخصوصا بوعلی .

در تصدیقات می خواهیم چه کار کنیم ؟ یک سری مباحث صوری داریم و یک سری مباحث مادی . که این مباحث مادی برای ما اهمیت بیشتر دارد که به طور مشخص مبادی الاقیسه و برهان اهمیت دارد . و ماده در حقیقت یقینیات است و صورت یعنی قیاس . از بین این دو بحث یقینیات مهم تر است و اصلا قلب مباحث معرفت شناسی اسلامی در بحث یقینیات است . اولاً تعریف خود یقین خیلی مهم است که مساله ۲۵ ما بود . بعد اقسام یقین مهم است که خود این که یقین چه اقسامی دارد (معمولاً شش تا می شمارند) اصلا نظام یقینیات چگونه دسته بندی می شود که می شود مساله ۳۵ (نظام بدیهیات) و بعد وارد تک تک یقینیات می شویم . مساله ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ .

در منطق تصدیقات صوری ، یک نکته ی مهم باقی می ماند و آن مساله ای است که به عنوان مساله ۲۰ و مساله ۱۸ که در یک کلام می خواهیم بگوییم قیاس منتج است و شکل اول را از خود واقع فهمیدیم.

جلسه دهم

امروز قرار است که وارد جنبه ی مادی منطق تصدیقات کشف واقع بشویم . اگر یادتان باشد در جلسه گذشته ما نظام منطق کشف واقع را بیان کردیم . بیان کردیم که در تصورات چگونه است و در تصدیقات چگونه است . از این جلسه وارد تصدیقات مادی می شویم که عملا همان مباحثی می شود که در مباحث مبادی الاقیسه و یقینیات خوانده اید .

امروز تمرکزمان بر نظام منطق کشف واقع در حیطه خاص تصدیقات مادی است .

نظام تصدیقات مادی محورش بحث یقین است . ما الان کجا هستیم؟ ما در حیطه منطق تصدیقات هستیم یعنی این که ما چگونه می خواهیم به یک تصدیق واقعی از عالم واقع برسیم یعنی مثلا بگوییم واقعا در عالم خارج خدایی هست و می خواهیم این را تصدیق کنم و هر کسی غیر از من هم آن را تصدیق کند . در واقع می خواهیم استدلال کنیم که این استدلال را هم باید از جهت صوری و هم از جهت مادی بررسی کنیم که الان وارد جهت مادی می شویم .

تمرکز کنیم روی جنبه ی مادی . می خواهیم این را بگوییم که منطق تصدیقات مادی مهمترین جای کل منطق است و این نکته مهم است و اگر خوب تقریر شود عملا کل منطق از دلش می جوشد . قبلا عباراتی از فارابی و بزرگان خواندیم که باب برهان قلب منطق است و تمام ابواب منطق مقدمه است برای باب برهان . امروز می خواهیم بگوییم چرا این طور است یعنی می خواهیم بگوییم اگر تمرکز کنید بر جنبه ی مادی منطق تصدیقات که امروز محل بحثمان است و این را خوب توضیح بدهید ، می بینید که کل نیاز به منطق چه تصورات و تصدیقات صوری از دل این بیرون می آید .

تمرکز تصدیقات مادی روی بحث یقین است . آخرش کشف واقع یعنی چی ؟ یعنی می خواهیم به یقین برسیم یعنی یقین بالمعنی الاخص که یعنی یقینی که وابسته به من نباشد یعنی قطعی که در اصول می خوانید خیر . بنابراین اولین قدم تعریف یقین بالمعنی الاخص چیست ؟ اصطلاحا یقین نفس الامری است یعنی امکان ندارد جهل مرکب باشد . بنابراین قدم اول این است که یقین نفس الامری را تعریف کنیم . ما در منطق کشف واقع می خواهیم به یقین برسیم لذا باید یقین را خوب تعریف کرد .

به حساب کتاب مرحوم مظفر: بحث مبادی الاقیسه که اول آن یقینیات است . ابتدا یقینیات را ایشان تعریف می کند . وقتی یقین را تعریف کردیم در نهایت می گوییم بعضی یقین ها بدیهی هستند (بدیهیات سته - این شش دسته چی بودند ؟ این ها ان قسمت از یقینیات هستند که بدیهی هستند یعنی اصول یقین هستند و به تعبیر دیگر مبادی برهان هستند یعنی مستغنیه عن البیان هستند) و بعضی دیگر نظری.

بنابراین یقینیات دو قسم هستند بدیهی و نظری . هر دو یقین هستند . یعنی چی یقین هستند ؟ یعنی یقین نفس الامری و بالمعنی الاخص هستند یعنی یقینی که امکان ندارد جهل مرکب باشد هستند . از بین این دو ، قسم بدیهی اهمیت دارد زیرا تمام نظری ها به این بدیهیات بر می گردند .

کی گفته اونها یقین بالمعنی الاخص هستند؟ باید این بدیهیات ۶ گانه را نشان بدهیم. یعنی تمرکز کنیم روی اولیات بعد بگوییم کی گفته اولیات یقین بالمعنی الاخص است و امکان ندارد جهل مرکب باشد. تمام این سوالات را روی این شش تا باید توضیح بدهیم. این شش تا می شوند بنیاد معرفت بشر در حیطه کشف واقع.

ما الان می خواهیم چه کار کنیم؟ اول باید یقین را تعریف کنیم و یقین باید از چه مولفه هایی تشکیل شده باشد تا بگوییم مطابق با واقع است و امکان ندارد جهل مرکب باشد؟؟ آن مولفه همان عن عله بودن است که این عن عله باید هم در نظریات باشد و هم در بدیهیات است. عله در نظریات، انی است که باید برگردد به بدیهیات است که اسمش برهان است. برهان یعنی ما بوسیله ی بدیهیات می چینیم و می رسمیم به نظریات. بنابراین برهان می شود علت یقین در نظریات. حالا در خود بدیهیات علت چیست؟؟ این جا جای مهم است که باید تک تک در بدیهیات وارد بشویم و بگوییم علت در اولیات چیست؟؟

تعریف یقین:

مرحوم مظفر که تعریف یقین را شروع کردند فرمودند یقین بالمعنی الاعم داریم و یقین بالمعنی الاخص. یقین بالمعنی الاعم:

مطلق اعتقاد جازم که شبیه چیزی است که در اصول به آن قطع می گوئید. جزم یعنی احتمال خلاف نمی دهید. سوال: ما احتمال خلاف نمی دهیم یا واقعا احتمال خلاف نمی رود؟ ما احتمال خلاف نمی دهیم یعنی الان من احتمال خلاف نمی دهم ولی اگر کسی برایم توضیحی بدهد متوجه می شوم که اشتباه کرده ام.

یقین بالمعنی الاخص است که محل بحث است: ایشان ابتدا تعریف خواجه را می آورد همان تعریفی که گفتم مشکل معرفت شناسانه دارد. تعریف خواجه نصیر الدین ۴ جزء دارد: اعتقاد جازم مطابق واقع لاعن تقلید (این خودش یک سیر تاریخی دارد که خواجه این را کجا آورده است که ایشان یک کتابی دارد) آن قیدی که برای ما حساس بود، مطابق با واقع است. این یک مشکلی خیلی اساسی دارد و یک گیر معرفت شناسانه دارد. وقتی خواجه این تعریف را آورد شاگردان او هم از همین تعریف استفاده کردند، لذا این تعریف جا افتاد. مشکل این تعریف چیست؟؟ مشکل ما این بود که منی که من اعتقاد دارم، من به اعتقاد جزم دارم، من از کجا بفهمم که الان صد در صد اعتقاد دارم این اعتقاد جهل مرکب نیست؟ انگار که خواجه مثل کسی است که دارد از بیرون قضاوت می کند که اگر اعتقادات مطابق با واقع بود می شود بالمعنی الاخص اما آن چیزی که اهمیت دارد این است که منی که اعتقاد جازم دارد باید از کجا بفهمم؟؟ من از کجا این قید را تامین بکنم. در واقع مطابقت با واقع باید نتیجه تعریف باشد نه قید و جزء تعریف. یعنی خود من باید داور باشم و راهی داشته باشم که بگویم این قیود که هست پس حتما مطابق با واقع هست اما بوعلی خیلی واضح و روشن، می گوید تعریف یقین بالمعنی الاخص عبارت است از اعتقاد

جازم عن علت است . علت یعنی همان جزم و اعتقاد در واقع . یعنی آن چیست که من را کشانده به این که اعتقاد داشته باشم در نفس الامر .

مثلا در اولیات علت تصدیق ، تصور طرفین است . حالا باید بوعلی توضیح بدهد که تصور طرفین چگونه علت برای تصدیق است . ان علت در مشاهدات خود حس است . سوال می کنیم که حس که خطا دارد چگونه می تواند علت باشد ؟ ما فعلا روی این دو تمرکز داریم زیرا پایه هستند .

بعد نتیجه این تعریف بوعلی ، یعنی اگر اعتقاد جازمی داشته باشی که عن علت باشد نتیجه اش مطابقت با واقع است . بوعلی دارد راهکار این را می دهد که تو خودت تشخیصی بدهی که مطابق با واقع هست یا نیست .

اشکال این است که فکر کنید این دو تعریف یکی است یعنی کاری که علامه مظفر کرده است . ایشان امد تعریف خواجه را آورد بعد فرمود توضیح ذالک ، از توضیح ذالک به بعد تعریف بوعلی را آورده است یعنی گمان کرده است که تعریف چهار جزئی خواجه همان تعریف سه جزئی بوعلی سیناست . خیر این ها دو تعریف هستند . حداقل این طور بگو که تعریف بوعلی مناسب است با فضای منطق که می خواهیم در آن روش بدهیم و تعریف خواجه یک گونه جمع بندی مانند است .

عبارات علامه مظفر (آورده شود)

می فرماید لایمکن زواله — چرا می گویند زوالش ممکن نباشد؟؟ این جا می گویند یک عنصری باید داشته باشد که اصلا امکان نداشته باشد مقدماتش را خراب کنی تا از یقین دست بردارد .

اذا كان مسببا عن علت (وقتی که مسبب از علت باشد)

بعد می فرماید و لاجل اختلاف سبب الاعتقاد (مراد از سبب همان علت است) این که علت در نزد عقل حاضر باشد یا این که غایب باشد ، قضیه ی یقینی تقسیم می شود به بدیهی و نظری یعنی اصلا هویت تفکیک یقینیات به بدیهات و نظریات همان سبب و علت است . اگر علت حاضر باشد می شود بدیهی . سوال : این حاضرا لدی العقل چند قسم است ؟ شش قسم است .

نظریه کسبیه تنتهی لا محاله الی البدیهیات . یعنی چی تنتهی؟؟ یعنی باز می گردد به بدیهی یعنی اگر بخواهی به نظری یقین پیدا بکنی باید به بدیهی برگردد . سوال : با چی و چگونه به بدیهی منتهی می شود؟ از طریق برهان . برهان قیاسی است که در آن بدیهیات را می ریزی و نظریات بدست می آید بنابراین ان علتی که بوعلی می گوید در نظریات ، برهان است . این سخت نیست البته باید باز بشود

سخت از جهت معرفت شناسی در بدیهیات است . یعنی این که علت در بدیهیات چیست این سخت است . زیر استقراء (به شرح شمسیه رجوع کنید) خط بکشید .

وارد اولیات می شود و می فرماید : بدون سبب خارج عن ذاتها بنیند تمرکز کرد به شما نشان دهد آن سبب چیست ، توضیحاتی می دهد

در مشاهدات می گوید بواسطه الحس ، می گوید آن سبب حس است .

پس کار اساسی ما این است که در تک تک این ۶ بدیهیات این را مشخص کنیم که ان علت خاص چیست؟ در هر کدام یک سنخ است . باید توضیح بدهیم که آن علت خاص چطور یقین بالمعنی الاخص ساز است؟

یک چیزی که خوب بود این جا بیاورد را در وسط باب برهان آورد . و عنوانش این است : الطريق الاساس الفکری لتحصيل البرهان . این را باید همین اول می آورد . این خط را ببینید : و هذه العله قد تكون من داخل و قد تكون من خارج . اصلا این قسمت به همین قسمت اول می چسبد . در حالی که این ها را از هم جدا کرده است . هذه العله یعنی همین علتی که قید سوم در تعریف بوعلی بود . بعد شروع می کند توضیح دادن

عن عله ، یا حاضر است یا غایت است . در نظریات ان علت برهان است یعنی مثلا در یک مساله نظری می گویی به نظر من این درست است . سوال می کنیم که ایا نظر تو این است یا در واقع هم همین گونه است و هر کسی جای تو هم بیاید می گوید همین گونه است ؟ جواب می دی که نه در واقع این طور است . سوال می کنیم که چه چیزی به تو اجازه می دهد که بگویی واقع این گونه است ؟ در یک کلام می گویی علت این تصدیق و یقین و علت تصدیق در نظریات برهان است . برهان چیست ؟ برهان یک قیاسی است که اولاً هم از نظر صورت قیاس درست باشد و هم از جهت ماده درست باشد . این که از جهت صورت و از جهت ماده درست باشد یعنی چی ؟؟ یعنی شکل قیاس درست باشد که این مطلب را (صحت شکل قیاس) در منطق تصدیقات صوری بحث می کنیم . یعنی در دل همین احتیاج به منطق تصدیقات صوری ، خودش را نشان داد . گفتیم که اگر یقین را خوب باز کنیم کل منطق خوب باز می شود . از جهت مادی هم باید درست باشد . البته یک نکته اضافه کنم و آن این است که اگر بخواهیم دقیق بگوییم این طور است که از جهت صورت باید مطابق با نفس الامر باشد . از جهت صوری صحیح باشد یعنی باید مطابق با واقع باشد .

سؤال:

آیا منطق صوری را با این رویکرد خوانده بودید؟! آیا با این نگاه خوانده بودید که کی گفته این صورت درست است و چه کسی گفته است این صورت کشف از واقع می کند ؟ بخاطر همین در منطق بوعلی این ها را خیلی خوب توضیح داده و متأسفانه با رویکرد معرفت شناسانه ، به منطق تصدیقات صوری توجه نشده در حالی که بوعلی خیلی خوب توجه کرده است . بوعلی می گوید ایا می دانید هویت معرفتی شکل اول به چی بر می گردد ؟ شامل الشامل شامل . می گوید به این گزاره توجه بکنید ، یک چیزی که شامل یک چیزی باشد که آن چیز هم شامل چیز دیگر باشد ، آن چیز اولی شامل چیز اخری هست . مثلاً هر الف ب است . یا مساوی است یا ب بزرگتر است .

بعد می‌گوییم هر ب ج است یعنی یا ج مساوی با ب است یا بزرگتر است . می‌خواهیم چه نتیجه ای بگیریم ؟ الف ج است یعنی شامل شامل شامل یعنی وقتی ج شامل ب و ب هم شامل الف است ، پس ج هم خودش شامل الف است . این به مواد برمی‌گردد که یکی از اولیات است . یعنی یک مصداق از اولیات که همین گزاره است می‌شود پایه ی شکل اول است و تمام شکل های دیگر به این مواد بر می‌گردد . این می‌شود رویکرد معرفت شناسانه حتی نسبت به تصدیقات صوری .

حالا برگردیم به مباحث خودمان .

باید عن عله بدیهیات را بررسی کنیم . بدیهیات ۶ قسم است : اولیات ، مشاهدات و ... یعنی برهان می‌رود جلد تا می‌رسد به این ها و تمام می‌شود یعنی چون دیگر به علت واقعی و نهایی و ریشه ای رسیدیم . حالا می‌خواهیم ببینیم علت اولیات است .

برای جلسه بعد ؛ می‌خواهیم تمرکز کنیم روی نظام بدیهیات . عن عله بدیهیات را هم بعد بررسی می‌کنیم . خلاصه اش این است که بدیهیات روی دو پایه ی اساسی ادراک بشری است یکی عقل و دیگری حس .

جلسه یازدهم

مسیری تا الان آمدم جلو چی بود ؟ نظام کلان ما ، ۷ قدم برای رسیدن به منطق مطلوب باید طی شود که تا الان چند قدم را طی کردیم . می خواهیم این ۷ قدم را خلاصه کنم این طور بیان می کنم :

قدم اول:

منطق مطلوب باید بر پایه ی صناعات مطلوب نوشته شود که متن نگاه را خواندیم

قدم دوم:

صناعات مطلوب باید بر پایه ی مواد و یک نظام مطلوب مواد نوشته شود

قدم سوم:

نظام مطلوب مواد را باید ناظر به ساحت های معرفتی انسان باشیم .

قدم چهارم:

مهمترین ساحت انسانی ، ساحت کشف واقع است در نتیجه منطق کشف واقع هم بنیاد و پایه ی منطق های دیگر است .

قدم پنجم:

بینیم که منطق کشف واقع نظامش چه نظامی است توضیح دادیم که در تصورات و تصدیقات چگونه می شود

قدم ششم:

این بود که در بین منطق کشف واقع مهمترین قسمت منطق تصدیقات مادی است و در این قسمت محور و قلب مباحث ، یقین بالمعنی الاخص است .

قدم هفتم:

که از جلسه قبل شروع کردیم این بود که یقین بالمعنی الاخص که محور کل منطق کشف واقع است بر دو پایه ی اساسی قرار داد یعنی پایه های معرفتی که برای ما یقین بالمعنی الاخص می سازد : عقل محض و شهود .

در واقع این ۷ خوانی است که باید از ان رد شویم تا منطق مطلوب با تمام زوایاش برای ما ترسیم شود . فرض کنید اگر این کلاس یک کلاس معرفت شناسی اسلامی بود ، بنظرتان در معرفت شناسی چگونه باید جلو می آمدم ؟ هیچ فرقی ندارد و همین روند است یعنی معرفت شناسی از تعریف معرفت و علم و یقین شروع می شود . تمرکز اصلی آنها روی معرفت های تصدیقی است . ما بخواهیم بگوییم ، همین حرف هایی که زدیم را می زنیم یعنی اول می گوییم معرفت و یقین چیست بعد تمرکز را می بریم روی یقین بالمعنی الاخص زیرا معرفت شناسی دغدغه اش این است که آیا کشف واقع ممکن هست یا نیست؟

یعنی معرفت شناسی مرسوم که وجود دارد سوالش در همین حیطه ی کشف واقع است و در مورد حیطه ی های دیگر معرفت بشری نیست . در همین حیطه ی کشف واقع سوال اصلیش این است که آیا کشف واقع بدون دخالت دادن ذهن و بدن افزودنی از ذهن ، ممکن هست یا نیست ؟؟ لذا با تعریف یقین بالمعنی الاخص شروع می شود که معمولا در بین کتاب های مرسوم معرفت شناسی تعریف یقین بالمعنی الاخص با یک تعریف از افلاطون شروع می کنند که همان تعریف مشهور که می گوید باور صادق موجه . افلاطون در آثارش خیلی مفصل نپرداخته است لذا بعدی ها هر کسی آمده سعی کرده توضیح بدهد که افلاطون چه می گوید . درست هست یا نیست حالا من چه می گویم .

غربی ها که می گویند باور صادق موجه ، دعوی اصلی روی قید سوم است . موجه بودن یعنی عن عله . اما در غرب اصلا این حرف ها رو نمی زنند . بخاطر مشکلاتی که هست می گویند راه معرفت بسته است لذا باید مرادش توجیه بین الازدهانی باشد یعنی وجهی بیاورم که عموم عقلا (تقریر هایشان مختلف است) بپذیرند . و ما از این جا با غرب جدا می شویم .

یک کلمه ای داشتند که فرموده اند بالبدیهیات بحکم استقرا استقرا این حس را دارد که اگر بگردید ممکن است بدیهیات بیشتری پیدا بکنید . گفتم برای این که این مطلب را بهتر بفهمید یک مطلبی هست که خود علامه مظفر آن را بیان کرده است اما بد جایی بیان کرده است و آن را وسط باب برهان آورده است گفتم این را بخونید و همچنین شرح شمسیه را نیز بخوانید .

نکته ی مهم شرح شمسیه (شرح قطب رازی) ص ۴۵۷ (چاپ آقای بیدار):

أَوَّلُ یقین را تعریف کرد . بعد گفت و اما الیقینات: و ... و اما الضروریات فالست لان الحاکم فی الصدق (این جا آقای مظفر فرمود به حکم استقرا ۶ تا است اما ایشان این جا خیلی خوب توضیح می دهد که چرا ۶ تا هستند)

القضایا الیقینیة (بحث را برده روی حاکم و نگفته استقرا) **و اما العقل او الحس او المركب منهما.**

چرا بحث می رود روی حاکم ؟؟ عرض این است که همین قدم هفتم که گفتیم چی بود ؟؟ گفتیم که یقین بالمعنی الاخص بر دو پایه و دو منبع ادراک است . این مطلبی که گفتیم همین مطلبی است که در شرح شمسیه الان دارد می گوید . یعنی وقتی می خواهد تبیین کند که چرا ۶ تا است ، می فرماید چون حاکم یا عقل است یا حس و یا مرکب از این دو بعد می فرماید **لانهصار المدرک فی الحس و العقل** (این قسمت خیلی مهم است) مدرک یعنی منبع معرفت . این ها کاملا مباحث معرفت شناسی است . این انحصار مدرک در حس و عقل خیلی مهم است . سوال ممکن است ایجاد شود که پس وحی چی ؟؟ وحی منبع شناخت هست اما منبع خارج از انسان است اما این جا که می گوییم حاکم و مدرک یعنی چیز هایی که در درون انسان است .

حالا تفصیل می دهد : می فرماید اگر حاکم عقل (مراد عقل محض است - یعنی عقلی که از حس استفاده نمی کند) از بین ۶ تا ، اولیات و فطریات زیر مجموعه عقل محض است . اولیات خیلی مهم است که منبع

تصدیقش عقل است. اجمالا این که چرا تصدیق می کنیم کل بزرگتر از جزء است؟ چه کسی است که دارد تصدیق می کند؟ چرا این تصدیق درست است؟ حاکم عقل ماست که حالا باید تمرکز کنیم روی عقل. که اصلا عقل هویتش چیست و چه کار می کند.

می آید پایین تر می فرماید و ان کان الحاکم هو الحس.. این جا که می گوید حس، باید حس را چی بفهمید؟ آیا باید حس محض بفهمید؟؟ ظاهر عبارت این است که مراد حس محض است که در مشاهدات حاکم حس محض است.

و یک عده ای هم مرکب از حس و عقل هستند مثل متواترات و مجربات و حدسیات

حالا ببینیم مرحوم مظفر چه کار کرده است که گفتیم باید وسط باب برهان را ببینید.

مرحوم مظفر فرموده و هذه العله قد تكون من الداخل (داخل را به اولیات می رساند) و قد تكون من الخارج. خارج دوباره دو قسم است یا حس است که مشاهدات و متواترات را جزء آن می شمارد. و یا قیاس است که قیاس یا حاضر است (مثل فطریات و مجربات و حدسیات) (ایشان دارد یک دسته بندی می کند. با چه ملاک و محوری دارد دسته بندی می کند؟ علت یا داخل است یا خارج بر خلاف شرح شمسیه که ملاک را برد روی حاکم در حالی که علامه مظفر بحث را برده روی علت - در تقریر که علامه مظفر دارد، اولیات را چگونه تقریر کرد و جایگاه آن را چگونه گفت؟ فرمود آنی است که علتش از داخل است. داخل یعنی چی؟ توضیحی که داد نفس تصور اجزاء قضیه علت است برای حکم و علم به نسبت. باتوجه این تعریف مراد از داخل، داخل خود قضیه است. خود تصور اطراف و اجزاء را می گوید داخل. سوال این است که چرا این کاشف از واقع است؟؟ همه ی سوال ما این جا بود. لذا بنظر می رسد کاری که علامه مظفر کرده به عمق شرح شمسیه نرسیده که آن عمق اصلی هم مال بوعلی است. شرح شمسیه بحث را برد روی حاکم به همین جهت عمیق تر از علامه مظفر است. این که تمرکز را برده روی عقل که دلیل صدق این قضیه این است که عقل دارد آن را کشف می کند. شرح شمسیه به غیر از این باید یک قدم دیگر بردارد و باید بگوید که مگر عقل چیست که یک چیزی را درک می کند، کاشف واقع است و دیگر چهل مرکب نمی تواند باشد. این را دیگر شرح شمسیه بر نمی دارد. یک قدمی را علامه مظفر بر نمی دارد و آن این است که اولیات گره با عقل محض می خورد.

کار مهم ما این بود که در تک تک این ۶ مورد، آن عن عله را بررسی کنیم. مرحوم مظفر در اولیات خود عن عله یعنی در داخل است و داخل یعنی صرف تصور طرفین قضیه کافی است. ما می گوییم باید ادامه می دادی آقای مظفر و می گفتی چرا صرف تصور کافی است؟ باید گره می زدی آن را به این که کارکرد عقل محض همین است. این را باز شرح شمسیه بهتر توضیح داد که حاکم در این جا عقل است یعنی دارد گرا می دهد که روی هویت عقل کار کنید. دیگر خود شرح شمسیه عقل را باز نکرد و این جا بوعلی خیلی خوب عقل را باز کرده است - متن بوعلی در اشارات را ببینید در نهج شش، تعریف اولویات و توضیحات آن را ببینید. انجا می فرماید عقل لذاته و لغریزه این جا دارد توضیح می دهد که هویت عقل اصلا این است - اگر تونستید بقیه آثار بوعلی مخصوصا نجاه را ببینید.)

بنابراین بررسی این، نیاز به بررسی هویت عقل دارد که عقل چیست و کارکرد آن چیست. کتاب جناب استاد یزدان پناه که فلسفه فلسفه است را بخوانید. بحث مولفه های معرفت یقینی را بخوانید. بعد فصل چهار را بخوانید که انواع کنش های عقل نظری است.

و یا غائب است و حاضر نیست. قاعدتا مراد از خارج چیست؟؟ اجمالا خارج را می گوید دو حالت دارد:

الف : احد الحواس الظاهره و الباطنه است و ذالك فى المشاهدات و المتواترات . همین جا یک تفاوتی با شرح شمسیه و مشهور کرد . این جا یک خلاف مشهور می گوید . شرح شمسیه مثل مشهور گفت متواترات ترکیبی از حس و عقل نیاز دارد اما ایشان می گوید حس محض کافی است . جدای از این مرحوم مظفر یک صفحه عالی یعنی به نظرم جزء متون عالی و پخته مرحوم مظفر است . شروع می کند توضیح می دهد این یک صفحه که توضیح می دهد از حیث مباحث معرفت شناسانه خیلی عمیق است .

ایشان دارد به یک چیزی جواب می دهد . گفتیم این چند صفحه باید همان جایی که یقین را تعریف کرد می آمد . چون وقتی این بحث را آنجا می آورد در واقع یک نظامی از کل بدیهیات دست شما می آمد که مثلاً اولیات عقل محض است و مشاهدات و متواترات حس محض و بقیه ترکیب است البته ایشان نگفت ترکیبی است بلکه گفت قیاس است .

الان چیزی که این جا در اولیات خواندیم تکرار همان چیزی است که ایشان در تعریف اولیات گفت . آنجا اولیات را چهار خط توضیح داد اما همین جا باز اولیات را توضیح داد که در این جا حدود هشت خط اولیات را توضیح داد یعنی اگر کسی بخواهد نظر علامه مظفر را درباره ی اولیات بداند باید هردو جا را ببیند . اما چون فاصله هست غالباً به این مطلب دوم که در وسط باب برهان آمده توجه ندارند .

در اولیات آثار بوعلی به طور اخص اشارات را ببینید زیرا مرحوم مظفر وقتی می خواهد اولیات را تعریف کند ان جا به شدت ناظر به اشارات و شرح اشارات خواجه است باید این را توضیح بدهید که چگونه ناظر است . یک فرق مهمی دارد . باید توضیح بدهید که علامه مظفر کجای عبارت بوعلی را خوب متوجه نشده است زیرا در تعریف اولیات دو سبک تعریف وجود دارد یک سبک ، سبک بوعلی است در اشارات که دو تیکه دارد تعریفش . اما این تعریف مظفر، تعریف مرسوم است که بعد از شیخ اشراق مطرح شد ، که این تعریف مرسوم فقط دارای تیکه دوم تعریف بوعلی است اما تیکه اول را که روح کار است را ندارد . مرحوم مظفر یک گیری دارد .

مشاهدات را علامه مظفر خیلی خلاصه توضیح داده است و اصل تعریفش همین یک خط است : هی القضایا التی ... بقیه مطالبش باز کردن حس است . اما این وسط برهان یک صفحه توضیح داده که یک توضیح ناب از حس و مشاهده است و اگر کسی این وسط را نبیند اصلاً متوجه نمی شود که مرحوم مظفر دارد چه می کند.

اول تمرکز کنیم روی ان دو خط که آورده : هی القضایا التی یحکم بها العقل بواسطه الحس . با همین یک تیکه یک سوال مهم ایجاد می شود : در همین جا یک فرقی مهمی با شمسیه دارد و ان این است که شمسیه گفت حاکم حس است اما این جا می گوید حاکم عقل است . بالاخره حاکم در مشاهدات عقل است یا حس ؟ تمام تراث ما به طور قطعی می گویند حاکم عقل است و حیت شمسیه هم در واقع قلمش خوب بیان نکرده است و شاهدش هم این است که بروید آثار دیگر قطب رازی را نگاه کنید و شرح مطالع

ایشان را نگاه کنید که حتی در مشاهدات حاکم عقل است اما بواسطه الحس نه خود حس زیرا حس چیزی است که حکم بکند . حس فقط مجرا است . لذا آنی که اخر حکم می کند عقل است .

بعد علامه مظفر در ادامه می فرماید و لکن لیس بمجرد تصور الطرفی .. یعنی می خواهد بگوید این دو غیر از اولیات است یعنی علت این جا غیر از علت در اولیات است . علت اولیات صرف تصور طرفین بود اما در مشاهدات صرف تصور کافی نیست بلکه علاوه بر آن یک چیزی دیگر که حس باشد نیاز دارد یعنی در واقع در تمام تصدیقات ، مگر تصور طرفین لازم نیست ؟ یعنی هر تصدیقی نیاز به تصور طرفین لازم دارد فقط در اولیات یک ویژگی خاص دارد و آن این است که صرف تصور طرفین کافی است . اما بقیه تصدیقات علاوه بر تصور طرفین به چیز دیگری نیاز دارد .

همین جا یک سوال مطرح می شود که پس مگر نمی گوئید تمام تصدیقات به تصور طرفین نیاز دارد پس به یک نوعی در اولیات به حس نیاز داریم ؟؟ در اولیات ما وقتی می خواهیم طرفین را تصور کنیم نیاز به حس داریم . این یک شبهه است چگونه جواب آن را می دهید ؟؟

بواسطه الحس ، این واسطه صرفا برای تصور طرفین نیست بلکه واسطه در تصدیق است . آن جا که حس را نیاز داریم برای تصور طرفین است کما این که در هر قضیه و تصدیقی برای تصور طرفین نیاز به حس داریم اما این نیاز یک نیاز تصویری است اما مشاهدات یک ویژگی خاص دارد و آن این است که نیاز تصدیقی به حس دارد اما این نیاز به این معنی نیست که حس حکام تصدیقی باشد بلکه حاکم عقل است اما به واسطه ی حس

عن عله اولیات چیست ؟؟ کفایت تصویری است و عن عله مشاهدات با این توضیحات : حاکم عقل است به همراه واسطه تصدیقی حس . این مطلب را مرحوم مظفر در وسط باب برهان خوب توضیح داده است . در آن صفحه می خواهد به این جواب بدهد که در واقع هویت مشاهدات که حس در مشاهدات واسطه ی تصدیقی است نسبت حس و عقل چیست .

عبارت خوانی علامه مظفر :

و قول الحکما ان العقل لا یدرک الجزئیات فلیس المدرک للکیات و الجزئیات الا القوه العاقله . این یکی از مبانی بنیادین معرفت شناسی اسلامی است . همی چند خط عین از اسفار جلد ۸ ص ۲۰۸ گرفته است . ایشان غرر عبارات ملاصدرا در اسفار را دیده و در سرجای خودش در منطق بیان کرده است . می خواستم توجه شما را به این مطلب توجه کنیم ، که بحث نفس و علم النفس که جزء مهمترین و پرثمر ترین مباحث فلسفی است که اصلا در حوزه خواننده نمی شود .

ان بحث حساسی از فلسفه (فلسفه مباحث بنیادین دارد ، کل فلسفه حکمت نظری و حکمت عملی است. ما در حوزه حکمت عملی را که اصلا نمی خوانیم و در حوزه ی حکمت نظری بحث نفس را نمی خوانیم)

نفس چرا مهم است؟؟ آخرین بحث حکمت نظری که انجا حلقه ی وصل فلسفه به حکمت عملی و معرفت شناسی و حلقه ی وصل فلسفه به امتدادهای سیاسی و اجتماعی است . حلقه وصل بحث نفس است و تا وقتی نفس را کار نکند فکر می کند که چگونه فلسفه را بیاورم در اجتماع ، در سیاست و چگونه ان را امتداد می شود داد ؟؟ چگونه در علوم انسانی اسلامی می توانم از فلسفه استفاده کنم . یک نمونه از بحث نفس را در این جا دارید می بینید وقتی نفس را بخوانید متوجه می شوید که حاکم بر تمام شاوون انسان عقل است و انسان هر کاری که می کند همه ی این ها زیر سر عقل است .

بنابراین بحث های نفس یکی از کلید ها مغفول است که جاهای مختلف مثل معرفت شناسی ، حکمت عملی و علوم انسانی اسلامی و تمدن اسلامی اثر دارد .

جلسه دوازدهم

ما در جلسه قبل نظامی از مباحث بدیهیات رو عرض کردیم و گفتیم باید تمرکز کنیم روی اولیات .
 اولیات را قرار بود ، آثار بوعلی و کتاب علامه را نگاه کنید . اگر اشارات را دیده باشد ؛ عبارتش این بود ابتدا تمرکزمان روی مقایسه بین تعریف علامه مظفر و تعریف های بوعلی است . قبل از این که وارد این مطلب بشویم قصدم این بود که شما به صورت اجمالی هم که شده با روش کار تعمیق در یک علم آشنا بشوید .

یک روح کار روشی وجود دارد : کلامی گویند تعمیق در یک علم مثل فقه و اصول و فلسفه و منطق ، روش های مختلفی برای تعمیق یک علم وجود دارد . برای تعمیق یک علم چه کارهایی باید انجام داد ، این جا می شود خیلی گسترده بحث کرد. من در روش تعمیق منطق ، ۴ جلسه اول تقریباً همین ها رو توضیح دادم که انجا اصلاً دغدغه این بود که روش تعمیق منطق چگونه است . یک نکته ی کلی تر وجود دارد و آن این است که رویکردهای مختلفی برای تعمیق علم وجود دارد ، من نظرم به تبعیت از بعضی از اساتید این است که تمرکز روی تراث برای تعمیق آن علم خیلی راهگشاست . می شود مدل های مختلفی زد اما انگشت می گذاریم روی تراث و جدی گرفتن تراث در هر علمی متفاوت است البته در علوم مختلف ، مختلف است . از بین علوم اسلامی ، فلسفه واقعاً در دوران پختگی خودش رسیده است و حتی علم فقه اما علم اصول خیر ، علم بلاغت خیر . می شود بحث کرد . هر چه علم به پختگی بیشتری رسیده باشد ، تمرکز روی تراثش باید با حساسیت بیشتری باشد . فلسفه و منطق انصافاً تراث قوی ای دارند باید بشناسیم و این ها نیاز به تحلیل تاریخی دارد . مثل همین کاری که تاریخ منطق گفتیم . خیلی از تحلیل های تاریخ منطق به این نتیجه می رسند ، قرن ۷ و ۸ اوج منطق اسلامی است . این یک تحلیل است و کسی که دارای چنین تحلیلی است وقتی به کتب قرن ۷ و ۸ مرسد وقتی می خواهد در منطق کاری تحلیل کند مثلاً بحث اولیات را ، فقط تا حدود کتب قرن ۷ و ۸ را نگاه می کند . ما در تحلیل تاریخ منطق به این نتیجه می رسیم که بوعلی قله منطق اسلامی است هرچند از لحاظ تاریخی عقب تر از کتب قرن ۷ و ۸ است .

بنابراین اگر بخواهید یک کار روشمند در هر علمی انجام بدهید :

اولاً: باید روی تراث تمرکز داشته باشید و این کار خیلی پربازده و سریع است .

ثانیاً: در هر علمی میزان توجه به تراث بر اساس میزانی که آن علم به پختگی رسیده ، می تواند کم و زیاد شود

ثالثاً: روی کدوم بخش از تراث و روی کدام شخصیت و روی چه مسائلی تمرکز کردن نیاز به یک تحلیل درست از تاریخ آن علم دارد لذا مباحث تاریخ منطق و ... را دست کم نگیرید .

کار جدی و فنی روی تاریخ علم، این‌ها پایه اصلی برای تعمیق خود آن علم است مثلاً تاریخ منطق فقط این است که بفهمی بوعلی کیه، فارابی کیه. یعنی یک سری اطلاعات تاریخی صرف نیست بلکه می‌خواهیم از دل تحلیل این اطلاعات تاریخی، به یک نتیجه تاریخی برسیم و آن این است که وقتی که وارد منطق می‌شویم، تو کدوم بحث‌ها، کدوم کتاب‌ها قوی‌تر است. مثلاً در مورد فلسفه اجمال می‌دانیم که ۳ مکتب دارد اما در منطق چند مکتب وجود دارد؟؟ کسی این را نمی‌داند. می‌گویند مگر منطق مکتب دارد؟ ممکن است بگویند مثل فلسفه ۳ مکتب دارد و ناخودآگاه می‌گویند بالاترین منطق، منطق صدرایی است. بعد تصویرشان از منطق صدرایی این است که برویم مبانی منطقی ملاصدرا را از آثار فلسفی جمع‌آوری کنیم. در حالی که اگر تحلیل درست داشته باشیم، می‌بینیم که بوعلی از جهت آثار منطقی، ملاصدرا منطق است. اما ملاصدرا مبانی فلسفی‌ای دارد که می‌تواند در عمق بخشیدن به منطق موثر باشد. در نتیجه می‌بینیم که اگر بتوانیم تراث بوعلی را با مبانی فلسفی - منطقی ملاصدرا جمع کنیم (که این خودش بحث دارد) این می‌شود اوج تراثی که در منطق داریم. من سعی می‌کنم در اولیات یک مقداری نشان بدهیم.

ما می‌خواهیم بگوییم که اولیات را درست بفهم که متقدمین چی می‌خواسته‌اند بگویند و شاید اصلاً متاخرین بد فهمیده‌اند. اولاً حرف طرف مقابل را بفهم بعد بگو که درست است یا غلط. یعنی مهمترین کار پژوهش روی تراث برای فهم درستی از تراث است یعنی اصلاً چه می‌خواسته‌اند و چه هدفی داشته‌اند.

بنابراین تراث پژوهی در قدم اول روی تصور اثر می‌گذارد و بعد به تناسبش در مقام تصدیق البته شاید در علوم عقلی اثرش کمتر باشد اما بنده دیدم به چشم خودم که چقدر اثر می‌گذارد.

مثلاً در رابطه با اتصال الوجود می‌خواهیم دعوا کنیم که اصالت با وجود است یا ماهیت یا هر چیز دیگر. اقا اصلاً اصالت که این‌ها می‌گویند یعنی چی. یعنی روی مقام تصور خیلی اثر گذار است تراث پژوهی و اتفاقاً در علوم نقلی بسیار اثر گذار است مخصوصاً در علم اصول که مثلاً می‌خواهیم بگوییم مشتق کاربرد دارد یا ندارد، اول باید بینیم که مشتقی که این‌ها می‌گویند منظورشان چی بوده است. البته نمی‌خواهم بگویم که همه چی کاربرد دارد خیر. اما چون کار کردم و درسش را دادم می‌گویم مثلاً می‌رویم در باب مفاهیم و می‌بینیم که تراث یک چیزی در باب مفاهیم می‌خواسته‌اند بگویند بعد در متاخرین اصلاً یک چیز دیگری شده است و مثلاً ممکن است گفته شود که به انحراف رفته، خب درستش کن و نگو هیچی ندارد. در علوم نقلی این تراث پژوهی خیلی اثر دارد مخصوصاً در پژوهش‌های حدیثی، متاسفانه یک مدرسه رجالی در حوزه مد شده که سریع می‌گویند این ثقه هست یا نیست و سریع حدیث را کنار می‌گذارند، در صورتی که یک کار فنی روی تراث بشود می‌بینید که می‌توان به شکل حداکثری استناد احادیث را درست کرد

اما اولیات :

بخش تصور :

یعنی می خواهیم ببینیم تراث چی گفته اند . باید تتبع کنیم . خب در مقام تصور و تتبع ، تتبع چگونه باید باشند یعنی آنهایی که اهل تتبع هستند ، تتبع چند مدل دارد . این هایی که تتبع می کنند ، یک بار تتبع گسترده یا بی هدف انجام می دهند و مثلاً می گوید ۳۰ قول وجود دارد ، ما در تتبع نباید دنبال تكثر اقوال باشیم بلکه باید به دنبال جریان شناسی تاریخی از تراث باشیم . یعنی باید اقوال را جریان شناسی کنیم مثلاً در اولیات اگر تراث را بگردید شاید به ۵ ، ۶ مدل مختلف از تعریف اولیات برسید اما در آخر که تمرکز کنید می بینید دو دسته رویکرد و جریان در تعریف وجود دارد

تعریف بوعلی :

یک جریان سبک بوعلی است که یک تعریف دو تیکه ای است که می گوید یوجبه العقل الصریح لذاته و غریزه لاعتن سبب من اسباب خارجه عنه فانه کل ما وقع للعقل التصور لحدودها بالکنه وقع له التصدیق .

اما یک نوع تعریف دیگر هم وجود دارد و آن تعریف یک بخشی است . از شیخ اشراق به بعد این تعریف دوم رایج شد . شیخ اشراق آن نتیجه ای که بوعلی در تعریف اولیات بیان کرد ، را فقط ذکر کرده است و این تعریف دوم در کتب مرسوم منطقی رایج شد و آن این است که صرف تصور برای تصدیق کافی است . تا رسید به مرحوم مظفر .

تعریف مرحوم مظفر :

هی القضا یا یصدق بها العقل لذاتها (قضیه - لذات قضیه یعنی چی لذا توضیح می دهد)

ای بدون سبب خارج عن ذاتها (مگر قضیه ذات دارد که این طور تفسیر می کنیم که

بدون سبب خارج یک واژه ی مهم است و باید به آن توجه کرد زیرا این همان عنصر سوم عن العله

که در تعریف بوعلی است دوباره واضح است لذا تفسیر می کند) **بان یکون تصور الطرفین**

مع توجه النفس الی النسبه بینهما کافیا فی الحکم و الجزم بصدق القضیه

(این جا بوعلی حرف عمیقی دارد که اگر این حرف ایشان را نیاوریم به مشکل بر می خوریم و آن

این است که مگر شما خودتان یقین را تعریف نکردید یقین جازم عن عله ؟؟ شما به من بگوئید در

اولیات آن عن عله چیست ؟؟ می گوید ذات خود قضیه یعنی در ذهن علامه مظفر این است که در

اولیات سببی خارج از قضیه ندارد . سوال می کنیم که مگر خود قضیه چیست مگر یک حقیقتی

است ؟ این جا علامه مظفر گیر می کند در حالی که تعریف بوعلی خیلی عالی است ، تعریف بوعلی

می گوید لذات عقل یعنی اصلاً شما برای این که بفهمی عن عله در اولیات چیست باید عقل و

کارکرد عقل را خوب بفهمی که عقل اصلاً کارش این است . آقای مظفر این جا گیر می کند .)

ادامه می فرماید : **فکلما** (از این جا به بعد دارد شبیه عبارت بوعلی می شود - ایا از این جا به بعد با ما قبلش فرقی دارد؟؟ وقتی در مقام تصور تراث را دیده باشید می بینید دو سبک تعریف وجود دارد : سبک اشارات بوعلی و سبک تعریف مرسوح بعد از شیخ اشراق . این جا یک حدث تاریخی براتون حاصل می شود که ایشان یک کتابی جلوش بوده که بر اساس آن داشته اولیات را می نوشته که ان کتاب اشارات و شرح اشارات است . کلا یک نکته ی کلی هست که ایشان خیلی به خواجه عنایت دارد و ان قدر به بوعلی مثل خواجه عنایت ندارد لذا یکی از منابع مهم برای نوشتن این کتاب در نزد علامه ، شرح اشارات است زیرا متن تجرید خیلی خلاصه است و حتی علامه حلی موقع شرح کردن کتاب تجرید ، کتاب شرح اشارات را در نزد خودش داشته است لذا برای فهم جوهر النضید ، نیاز به شرح اشارات دارید لذا یک سری جاها حرف های علامه حلی خلاصه حرف شرح اشارات است . مرحوم مظفر قطعا شرح اشارات را جلوش گذاشته است زیرا اگر کتب دیگر را ببینید متوجه می شوید که هیچکسی جز علامه مظفر اولیات را ۴ خط تعریف نکرده است ان هم ۴ خط تکراری . شما تراث را که می بینید که تراث خیلی سریع و در حد نیم خط اولیات را تعریف کرده اند اما علامه مظفر آن را هی تکرار کرده است . چرا؟؟ ایشان شرح اشارات جلوی است که تعریف اشارات ، تعریف دو قسمتی است . در اشارات اول می گفت : یوجبها العقل الصریح لذاته و غریزه لاین سبب من اسباب خارجه عنه بعد فرمود : فانه کل ما وقع للعقل التصور لحدودها بالکنه وقع له التصدیق . به نظر می رسد علامه مظفر این دو قسمت را دیده است اما متفطن این نکته نبوده است که این دو قسمت خیلی با هم فرق دارد . در قسمت اول بوعلی دارد اشاره می کند به کارکرد ذاتی عقل و می گوید عقل لذاته و غریزه کارش این است . مرحوم مظفر متأثر از کتب مرسوم است و اصلا توجهی به نکته ی کلیدی بوعلی ندارد . ایشان عملا بخش اول را تحریف کرده است با یک تفاوت ضمیر ، بوعلی می گوید عقل لذاته ، مرحوم مظفر کرده است عقل لذاتها یعنی زده به قضیه یعنی بخش اول را عملا کرده است همان بخش دوم . بوعلی گفت چون کارکرد ذاتی عقل این است ، پس هر وقت عقل تصور کند در تصدیق کافی است یعنی یک شرط و جزای خوبی بیان کرد اما بنظر من جناب مظفر دقت نکرده است و ایشان در واقع با این کار تعریف اول را با تعریف دوم یکی کرد با این که تعریف بوعلی اعم از تعریف مشهور است -) **وقع للعقل ان يتصور حدود**

القضیه (طرفین) **علی حقیقتها بالکنه** (بوعلی - سوال می شود که حقیقت حدود قضیه یعنی چی ؟ یعنی حقیقت موضوع و محمول . حقیقت موضوع و محمول یعنی چی و در مقابل چیست ؟ یعنی مطابق با واقع باشد . سوال پیش می آید که مگر خود شما نگفتید که تصور صدق و کذب معنی ندارد پس مطابقت با واقع در تصور چه معنی دارد) **وقع له التصدیق بها فورا**

عندما يكون متوجها لها

در مقام تصور به یک نتیجه ای رسیدیم و آن این بود که بوعلی یک حرف ویژه ای دارد و آن این است که ایشان دارای ۳ کلمه است : عقل صریح ، لذاته و لغریزه ، چی را می خواهد با این ۳ واژه بگوید؟؟ ملاک را برده روی عقل . و این جا اختلافش با تعریف علامه مظفر روشن می شود .

سوال ایجاد می شود که ذات عقل و غریزه عقل منظورش چیست ؟ این سوال سبب می شود که ما برویم در آثار خود بوعلی پژوهش کنیم که اصلا عقل یعنی چی و عقل چه کارکردهایی دارد تا بفهمیم این لذاته و لغریزه کدام یک از کارکردهای عقل است . پس قدم اول این است که سایر آثار منطقی بوعلی را ببینیم که یک مقدار توضیحات بیشتری در آثار دیگر منطقی داده شده اما اصل توضیح در آثار فلسفی است . یعنی دربقیه آثار منطقی بوعلی حرف های جالبی وجود دارد . و برای فهم این عبارت نیاز به کتب فلسفی بوعلی داریم به خصوص در مسائل نفس . اصل بحث ، بحث نفس الامر است اما بوعلی راجع به نفس الامر بحث مستقل ندارد . کجا راجع به عقل و کارکردهای عقل بحث کرده است ؟ در مباحث نفس فلسفه .

مباحث نفس فلسفه مگر چیست ؟ این مباحث در واقع از این جا شروع می شود که موجود زنده چیست؟ موجوداتی که نفس دارند را زنده می گویند . چه موجوداتی نفس دارند؟؟ از درخت و نباتات شروع می شود و یک مرحله قوی تر داریم که در حیوان است و یک مرحله قوی تر داریم و ان انسان است . لذا مباحث نفس ۳ فصل اصل دارد نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی . نفس نباتی یعنی حداقل نفس و زندگی مشترک بین گیاه و حیوان و انسان . نفس انسانی جای اختصاصی انسان است . بوعلی می گوید نفس انسانی اصلش ، ناطق بودن است می گوییم فصل انسان ناطق بودن است یعنی آخرش عقل است . عقل یکی از کارکردهایش در بحث اولیات است (جمع بندی اجمالی از عقل چیست و چه کارکردهایی دارد : کتاب فلسفه فلسفه فصل ۴ را بخوانید - استاد یزدان پناه انجا انواع کنش های عقل نظری را بیان می کند و ۸ کارکرد را نام می برد و اولین کارکرد را عقل اولی می نامند . عقل اولی همان کارکرد عقل که بوعلی فرمود لذاته و لغریزه ...)

جلسه سیزدهم

اجمالاً می‌خواهیم به مقام تصدیق در اولیات برسیم و به این بهانه کارکردهای عقل را توضیح بدهیم. اگر بخواهیم یک نظام جامعی از عقل عرض کنم که کارکردهای عقل چیست ف اول باید این را بگویم که اصلاً پایه‌های و منابع معرفت بشر چیست و ما در واقع چند منبع و چند ابزار برای شناخت حقایق داریم. این را اگر از بوعلی بپرسید طبق مبانی که ای که در نفس دارد غالباً یک منبع پر رنگ است و آن عقل است. عقل به چه معنی است؟؟ همان تمایز انسان از موجودات که این عقل بوعلی هم بیشتر جنبه علم حصولی استدلالی پررنگ است در مقابل شهود و علم حضوری.

در واقع مشاء آن چیزی که در عمل برایش اهمیت دارد و مبانی معرفتی مشاء روی آن استوار است، استدلال و علم حصولی است در مقابل شیخ اشراق که سعی کرده است شهود را پررنگ کند. این یک بحث کلان است. (فلسفه فلسفه، فصل ۳ عقل به مثابه پایه فلسفه و پایه بودن شهود در کنار عقل - و حکمت اشراق، مقدمه‌ی آن را بخوانید)

اجمالاً می‌خواهم بگویم مشاء و منهج بوعلی یک مشکل مهم دارند و آن این است که حرف‌های بوعلی باید با مبانی دقیق صدرا تکمیل بشود. بوعلی در آثار منطقی آن خیلی عالی است اما در آثار فلسفی ضعف‌هایی دارد که اتفاقاً مبانی فلسفی ملاصدرا کاملاً پشتوانه حرف‌های منطقی بوعلی است. لذا اگر شما به آثار منطقی بوعلی و آثار فلسفی ملاصدرا مسلط باشد در مباحث معرفتی به یک عمق عجیبی می‌رسید که یکی از نقطه قوت آقای یزدان پناه همین است که هم در منطق قوی‌اند و هم در فلسفه ملاصدرا.

اگر بخواهیم منطق بوعلی را رشد بدهیم باید توجه کنیم که بیشتر مباحث معرفت‌شناسی بوعلی، روی عقل سوار است در حالی که ما باید با مبانی اشراق و ملاصدرا بگوییم کل مباحث معرفت‌شناسی روی دو پایه‌ی عقل و شهود است که در مباحث معرفت‌شناسی در بحث تصدیقات، اصالة العقلی (یعنی پایه اصلی و منبع اصلی انسان در باب تصدیقات عقل است) است و در تصورات اصالة الشهودی هستیم (البته در تراث می‌گویند اصالة الحسی) شهود یعنی یافت حضوری که خود حس را می‌تواند به شکل حضوری تقریر کرد.

این دو پایه دو منبع اصلی معرفت‌شناسی اسلامی است: **عقل و شهود**

حالا می‌خواهیم برویم در اولیات. وقتی می‌رویم در منبع عقل اولین چیزی که در آنجا باید از آن صحبت کنیم همین اولیات است یعنی وقتی که وارد عقل می‌شوید اولین چیزی که عقل تصدیق می‌کند همین اولیات است لذا به همین دلیل به آنها اولیات گفته می‌شود.

می‌رویم در اولیات. سوال اصلی ما چی بود؟ این بود که گفته اگر می‌گوییم اجتماع نقیضین محال است و یا اگر می‌گوییم الكل اعظم من الجز، کی گفته این واقعا همین طور است. کی گفته در واقع هم همین طور است شاید ساخته‌ی ذهن شما باشد؟؟ چرا و چگونه این تصدیق، یک تصدیق نفس‌الامری است نه نفسی. برای این که توضیح بدهیم چرا کافی است، این جا تعریف بوعلی خودش را نشان می‌دهد.

بوعلی گفت چون این طور است ، تصور کافی است . چون عقل صریح لذاته و لغریزه لاسبب عن خارج . سوال می رود روی این که عقل و ذات عقل و غریزه ی عقل را بهتر بفهمیم . اگر بخواهیم بفهمیم باید وارد شویم که دقیقا عقل در مواجهه با اولیات چه کار می کند ؟؟ باید برویم سراغ فرایندی که عقل طی می کند تا به یک برآیند برسد . یعنی فرایندی که عقل طی می کند تا نتیجه اش این می شود که کل اعظم من الجزء . این فرایند چیست ؟ این همان بحث حساس است . عقل چه فرایندی را طی می کند ؟ برای پاسخ به این سوال اول باید عقل را تعریف کرد و سپس گفت چه کارکردهایی دارد . وقتی در آثار بوعلی ببینید یک مقدار باز شده این را می بینید اما اگر بخواهید مفصل آن را ببینید باید بروید سرگ کتب بوعلی در بخش نفس که البته آن هم باید با مبانی ملاصدرا تکمیل شود .

فعلا در اثار منطقی نگاه می کنیم می بینیم کمی این را توضیح داده است :

مثلا در برهان شفا ص ۹۳ که موضوع بحثش جالب است (فصل التاسع - در کیفیت شناخت ما لیس لمحموله سبب لموضوعه) در انجا می گوید برای سائل یک سوالی باقی می ماند و آن این است که هنگامی که بین موضوع و محمولی ، سببی در نفس وجود ، وجود نداشته باشد (این بر می گردد به تعریف بوعلی از یقین و معرفت اعتقاد جازم عن عله - بوعلی می گوید یک قضایایی داریم که انگار علتی ندارند) چگونه این تصدیق می شود ؟ شروع می کند به جواب دادن . ثابت می شود در آن یقین ، می گوید ذات موضوع شما را می کشاند به سمت محمول .

بوعلی تمرکز را برد روی ذات موضوع و تصور ذات موضوع . بوعلی در اشارات گفت بکنهه . بنابراین اگر ذات موضوع بکنهه دریافت و تصور کنید محمول در آن است نه این که عقل آن را بسازد .

نجاه در بخش اولیات ص ۱۲۱ :

فصل: فی الأوّلیات

الأوّلیات، هی قضایا، او مقدمات تحدث فی الانسان، من جهة قوته العقلیة، من غیر سبب ، یوجب التصدیق بها الا ذواتها (قضیه - اما قبلش گفته است من جهة قوته العقلیه) ، و المعنی الجاعل لها قضیة، و هو القوة المفکرة، الجامعة بین البسائط، علی سبیل ایجاب و سلب.

اذا حدثت البسائط، من المعانی اما بمعونة الحس و الخیال أو بوجه آخر، فی الانسان؛ ثم الفتها، المفکرة الجامعة؛ فوجب أن یصدق بها الذهن ابتداء، بلا علة أخرى؛ و من غیر ان یشعران هذا مما استفید فی الحال؛ بل یظن الانسان: انه دائما کان عالما به؛ و من غیر أن تكون الفطرة الوهمیة، تستدعی الیهما، علی ما بینا و مثال ذلك: ان الكل أعظم من الجزء. و هذا غیر مستفاد من حس و لا استقراء، و لا شیء آخر. نعم قد یمکن أن یفید الحس، تصورا للکل، و للاعظمو للجزء و أما التصدیق بهذه القضیة، فهو جبلة و ما کان من الوهمیات، صادق، علی ما أوضحنا، فهی فی هذه

الجملة. تم الجزء الثاني، و يتلوه في الجزء الثالث: «البرهان قياس مؤلف من يقينيات، لانتاج يقيني»

بوعلى می گوید اصلا تصدیق اولیات که اولین کار عقل است. این جا که بوعلى گفت من جهة قوته العقلیه این جا بعضی را به توهم انداخته و می گوید بوعلى این را می خواهد بگوید که وقتی خداوند انسان را خلق کرد یک سری تصدیقیات را در ذهنش گذاشت یعنی انسان از اول این طور خلق شد که در ذهنش این است که اجتماع نقیضین محال است در حالی که می شد گونه ی دیگری خلق شوند. همین حرف ها سبب می شود که در فضای غرب احساس می کنند که اسیر عقل و ذهن هستیم و نمی توانیم دنیا را بدون پیش فرض بررسی کنیم و ما همیشه مجبوریم در حالی که اصلا بوعلى چنین چیزی را نمی گوید. در سنت اسلامی همه معتقدن هستند که عقل انسانی بدون هیچ پیش فرضی است و عقل فقط قوه دراکه است و هویت آن درک است و اولین چیزی که درک می کند و به وسیله ی آن از حالت بالقوه به بالفعل می رسد همین اولیات است. این تکوین عالم است که عقل آن را درک می کند. اجمالا چه فرایندی طی می شود تا این تصدیق می شود؟ این طور نیست که بچه یک قضیه را تصور کند بلکه خود یک موضوعی که درست تصور شود (یعنی بالکنه تصور شد) در دل تصور موضوع، می بینی که یک ذاتی هست و یک ذاتیاتی هست و یک لوازمی هست. مثلا وقتی الف را تصور می کنی خود الف می گوید من الف هستم و این ذهن نیست که این را می گوید. حالا موضوع اگر درست تصور شود، ذاتیات را نشان می دهد. وقتی انسان را درست تصور کنی، حیوان ناطق هم می آید یعنی من نمی گویم انسان، حیوان ناطق است.

سوال:

آیا می شود به تعریف اشیا برسیم و به کهنه اشیا برسیم؟؟ این سوال مربوط به باب تصورات است. در باب تصورات و تعریف آنجا باید حرف بزنیم یعنی ما در اولیات بودیم اما نیاز به باب تصورات در اولیات در دلش وجود دارد.

گفتیم قبلا در باب تصورات ۳، ۴ مساله است که خوب به آنها پرداخته نشده است (قبلا گفتیم که منطق بوعلى در باب تصورات کمی ضعف دارد اما در تصدیقات خیلی عالی است. منشا ضعف بوعلى در منطق تصورات چیست؟ بر می گردد به منبع معرفت بشر که برای بوعلى، عقل استدلالی حصولی مهم است و این عقل پایه تصدیق است و انی که پایه اصلی تصور است، حس یا به معنی عام تر شهود است. در نتیجه اگر بخواهیم در باب تصورات کار عمیق انجام بدهیم باید ابتدا کار عمیق روی فلسفه اشراق و ملاصدرا انجام دهیم زیرا آنها شهود و اقسام شهود. را به خوبی به عنوان منبع معرفی کرده اند و ما می آییم منابع و اثرش را در باب تصورات منطق می بینیم. چگونه می بینیم؟؟

مگر قرار نشد برای این کخ اولیات را تصور کنیم لمش برگشت به تصور بالکنه موضوع. به ترتیب این جا ۳ سوال روبروی شماست؟

الف) تصور بالکنه یا ممکن هست یا نیست ؟ که باید بگوییم ممکن است

ب) چگونه باید تصور بالکنه را بدست آورد ؟ می‌گوییم که یک تصورات بدیهی داریم . این جا سوالی شکل می‌گیرد که ملاک بدهت تصورات چیست ؟ حالا فرض کنیم دانستیم ملاک بدهت اما اگر این چیزی که تصور کردیم بدیهی نبود و باید بازگشت می‌کرد به بدیهی ، چگونه تصور نظریه به تصور بدیهی بر می‌گردد ؟؟ از طریق تعریف . این بر می‌گردد به حد تام و حد ناقص . جنس قریب و بعید . انسان که بدیهی نیست لذا باید شکافته شود . انسان جنس و فصل قریب دارد ف حیوان بودن که جنس انسان است و ناطق بودن که فصل انسان است آیا بدیهی هستند ؟ می‌روید جلو تا به تصور بدیهی می‌رسید .

بنابراین سوال سوم : اگر نظری است شیوه‌های برگشت نظری به بدیهی چیست ؟
منطق مرسوم فقط به سوال ۳ پرداخته و ان هم فقط به یک بخشی از آن زیرا فضای منطق مرسوم در باب تصورات فقط به تعریف‌های ماهوی پرداخته در حالی که یک سنخ از تعریف هم داریم که تعریف وجودی نام دارد

نتیجه جواب به این ۳ سوال این است که می‌توانیم یک موضوع را بالکنه تصور کنیم ، بالکنه و علی حقیقتها یعنی نفس الامری . یعنی مطابق با واقع .

حالا که به تعریف و تصور مطابق با واقع رسیدی خود واقع می‌گویند این موضوع این خواص را دارد . این خواص نفس الامری و واقعی اوست نه این که ذهن من بسازد . ذهن من از تصور یک چیز حقیقی ، خواص خارجی ان را فهمید که ۳ دسته هستند : حمل ذات بر ذات مثل انسان انسان است ، حمل ذاتیات بر ذات مثل انسان حیوان است و حمل لوازم ذات بر ذات که این قسمت خیلی مهم است و محل اختلاف است و اجتماع نقیضین محال است از این قسم است . محال بودن لازمه ی نفس الامری این ذات است . این یک دسته حساس و پراختلاف است با غرب .

لوازم ذات یعنی چی ؟ در شروط مقدمات برهان خوانده ایم همان چیزی که در فرق بین ذات برهان و ذات ایساغوجی بیان شد ، ذات برهان لم اصلی اش همین لوازم ذات است . ذات ایساغوجی جنس و فصل و نوع بود یعنی اجزاء ماهوی اما ذات برهان عبارت بود هر آن چیزی که از دل موضوع بجوشد . یعنی در عالم واقع هر چیزی که خواص واقعی ان موضوع باشند . بنابراین از جلسه بعد تمرکز می‌کنیم روی برهان و شروط مقدمات برهان. (زحمت می‌کشید همان اول باب برهان : تعریف برهان و کتب تراث را ببینید مثل جوهر النضید و شرح شمسیه و دوتای دیگر را ببینید — مرحوم مظفر این تعریفش دو قید اضافی دارد که غلط است و تعریف علام مظفر از قیاس را نیز ببینید بعد تمرکز کنید روی شروط مقدمات برهان — سوال اصلی ما این است که آیا این شروط را ما داریم اضافه می‌کنیم یا از دل تعریف برهان در می‌آید ؟؟)

جلسه چهاردهم

بحث جلسه ی قبل روی اولیات رفت و توضیحاتی عرض شد و می شد که روی بقیه ی بدیهیات هم بحث کرد اما به دلیل محدودیت جلسات و زمان آنها را رد کردیم .

ما بخواهیم یک تصویری از بدیهیات بدهیم و بعد وارد تعریف برهان بشویم . ما یک روندی که شروع کردیم تصویری از مطلوب منطق و ابعادش بود و بعد گفتیم منطق کشف واقع چه ابعادی دارد و محور آن یقین شد و تعریف یقین هم همان تعریف ۳ مولفه ای بود از شیخ که همان عن عله را باز کردیم دیدیم که منطق چه صوری و چه مادی اش ساخته شد به این معنی که نیاز طبیعی برای رسیده به کشف واقع ، منطق چیزی نبود که چون بقیه گفته اند حالا ما هم بخوانیم یا چون این مساله در ثراث است خب ما هم بخوانیم . نه یک نیاز طبیعی واقعی برای روش کشف وقع مام این ها رو ساخت و بعد گفتیم بر دو پایه ی اساسی عقل و شهود است که گفتیم در ناحیه تصدیقات اصاله العقل و در ناحیه ی تصورات اصاله الحس یا شهودی هستیم که حس و شهود را توضیح ندادم که ان شا الله اگر بخواهیم با رویکرد معرفتی به باب تصورات بپردازیم ، آنجا حس و شهود را باز می کنیم .

این جلسه می خواهیم بگوییم حالا ما در رابطه با بدیهیات صحبت کردیم و گفتیم که بر دو پایه ی حس و شهود استوار است . ۳ تا می ماند که حساسیت دارند : مجربات و حدسیات و متواترات . حساسیت یعنی خیلی مخصوصا در دوران معاصر پر بحث شدند و مباحثشان شبیه به هم هستند . در دوران معاصر یک چیزی مد شده است و آن این است که می خواهند این ۳ مورد را رد کنند . یعنی می خواهند بگویند این ها جزء بدیهیات نیستند . این ۳ تا بحث زیاد دارند اما ادعای ثراث اسلامی این است که این ۳ مورد از بدیهیات هستند . یعنی یقین بالمعنی الاخص هستند . یعنی مطابق با واقع هستند و محال است که جهل مرکب باشند . در حالی که معمولا حس ما این است که این ها این طور نیستند .

چرا ما تجربیات را حس می کنیم که جزء بدیهیات نیست ؟ چون تا اسم تجربه را می شنویم ، یاد خطای تجربه می افتیم و خطای حس . دانشمندان نظرشان عوض می شود .

اما متواترات چی ؟ ما در اصول خوانده این که کی گفته قطع می آورد چه برسد به این که یقین بالمعنی الاخص بدهد و حدسیات هم که از اسمش معلوم است که حدس است . بنابراین این ۳ تا بدیهی است که بدیهی نیستند اما فکر کنید که چرا همه ثراث اسلامی متفق القول این ۶ تا را جزء یقین بالمعنی الاخص حساب کرده اند ؟ یعنی مثلا بوعلی این مطالبی که را می فهمیم او نمی فهمیده ؟؟

از تجربه شروع کنیم . تجربه ای که امروزه در ذهن ما است ، کاملا متاثر است از اصطلاح غرب مدرن که تا می گویند علوم تجربی ، مقابل علوم ریاضی و .. قرار می دهند و تجربه معادل است با دقیق نبودن و می گویند بر اساس آمار و احتمالات است مثلا ما اگر ۵۰۰ نمونه را آزمایش کردیم ۴۷۰ تا این نتیجه را

داشت و بقیه نتیجه دیگر و اساسا سبک بررسی علوم تجربی جدید که از غرب آمده است ، روش استقراء است .

اما آن علوم تجربی و تجرباتی که می گوئیم به عنوان یکی از بدیهیات یک چیز دیگری است . خود ما در منطق اسلامی مگر یک بحثی در مورد استقراء نداریم ؟؟ استقراء قسیم قیاس است و مجردات در ماده است و قسیم آن بدیهیات است . بنابراین ما یک استقراء داریم و یک تجربه که این ها زمین تا آسمان با هم فرق می کنند در سنت اسلامی .

آن چیزی که ما در سنت اسلامی به آن استقراء می گوئیم در اصطلاح امروزی به آن روش تجربی گفته می شود . که این از فرانسیس بیکن شروع شده است . (البته این چیز بدی هم نیست)

اما آن چیزی که به عنوان مجربات می گوئیم یک چیز دیگری است و تفاوت دقیقش تفاوت قضیه ی خارجی با حقیقه است . آن چیزی که به عنوان علوم تجربی است حاصلش قضیه ی خارجی است اما آن چیزی که به عنوان مجربات می گوئیم نتیجه اش قضیه ی حقیقه است .

برای علامه مظفر هم یک خلطی رخ داده است . ایشان می فرماید بواسطه تکرار المشاهده . اگر فقط به وسیله ی تکرار مشاهد باشد شبیه علوم تجربی و استقراء می شود . بعد خود ایشان می گویند که اکثر علوم طبیعی مثل کیمیا و طب از نوع مجربات است . ایشان خیلی تفکیکی بین علوم تجربی که امروزی است با تجرباتی که ما می شناسیم نمی دهند . اصلا بنظرم متوجه صورت سوال نیستند .

آن چیزی که ما به عنوان مجربات می گوئیم یک چیز خیلی سطح بالایی است که البته دست یافتن به آن سخت است و آن چیزی که به عنوان مجربات می گوئیم صرف یک نتیجه استقرایی نیست بلکه در آخر علی و معلولی است یعنی این که ما ادعی می کنیم از این تکرار مشاهده به لم ثبوتی این می رسیم .