

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی - پژوهشی

معارف منطقی

سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار و تابستان ۱۴۰۳ (قیمت: ۲۰۰/۰۰۰ تومان)

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

محمدعلی اژه‌ای

استاد دانشگاه اصفهان

مرتضی حاج حسینی

دانشیار دانشگاه اصفهان

محمد حسین زاده

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله

عسکری سلیمانی امیری

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله

غلامرضا فیاضی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله

علیرضا قائمی‌نیا

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمد لگنهاوسن

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله

حسن معلمی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

مدیر مسئول: احمد ابوترابی

سرمدبیر: عسکری سلیمانی امیری

مدیر اجرایی: حسین بهاری

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی رحمته الله

دبیر علمی: محمدرضا محمدعلیزاده

ویراستار: محمدعلی شریفی اسدی

صفحه آرا: سید روح‌الله مهدوی‌راد

مترجم انگلیسی: نجیب‌الله شفق

چاپخانه: اصیل

نشانی: قم، شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه،

بلوار شهید حسین مولوی، ساختمان شماره ۲

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله،

مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی،

دفتر دوفصلنامه معارف منطقی

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۳۷۲۴۳

همراه: ۰۹۱۲۷۴۷۵۳۳۹

دورنگار: ۰۲۵-۳۲۸۰۸۹۰۳

رایانامه: maaref@qabas.net

وبگاه: www.nashriyat.ir

شاپا چاپی: ۲۳۸۳-۱۷۷۴

شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۱-۱۷۱۶

معارف منطقی، به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی

حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه،

شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۶/۱۰/۲

حائز رتبه علمی - پژوهشی است.

قلمرو و رویکرد نشریه

این نشریه، دوفصلنامه‌ای در زمینه منطق و با رویکردهای ذیل است:
منطق قدیم (همچون: منطق ارسطویی، منطق مگاری و منطق رواقی)
منطق اسلامی (همچون: منطق فارابی، منطق سینوی، منطق اشراقی و منطق صدرایی)
منطق جدید (همچون: منطق گزاره‌ها، منطق محمولات، منطق وجهات و منطق ربط)
و فلسفه منطق.

از اهداف جدی نشریه، مقایسه میان منطق قدیم، منطق اسلامی و منطق جدید، همراه با نقد و بررسی و نیز مباحث تاریخی و سیر تطور آرا و بررسی ریشه‌های تحول آرای منطقی است. افزون‌براین، «معارف منطقی» در پی ارائه پژوهش‌هایی در زمینه رابطه منطق با علوم یا امور مرتبط، مانند منطق و معرفت‌شناسی، منطق و زبان، و منطق در آیات و روایات است. از این‌رو، نشر و گسترش پژوهش‌های محققان در زمینه‌های یادشده را مایه مباهات می‌دانیم.

راهنمای تنظیم مقالات

❁ شرایط عمومی

۱. مقاله ارسالی نباید پیش از این و یا هم‌زمان برای سایر نشریات ارسال و چاپ شده باشد؛
۲. مقاله باید تحقیقی، مستند، مستدل و مناسب با نشریه پژوهشی باشد؛
۳. مقالات ارسالی باید بدون اطناب و دارای نوعی نوآوری باشد و در آن از مطالب تکراری پرهیز گردد؛
۴. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود؛
۵. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، مؤسسه علمی وابسته، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تماس و شماره دورنگار، همراه مقاله ارسال شود.

❁ نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. **واژگان کلیدی:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. **مقدمه:** دربردارنده مسئله تعریف، پیشینه پژوهش، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، اشاره اجمالی به ساختار کلی مقاله (بر اساس سؤالات اصلی و فرعی)، مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله است.
 ۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف) ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب) ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از يك نظریه؛

ج) ارائه کننده استدلال جدید برای يك نظریه؛

د) ارائه نقد جامع علمی يك نظریه.

۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. ارجاع به منابع: در متن و بدین ترتیب نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد و صفحه (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۲۳).

گفتنی است که در صورت تکرار منبع (بدون فاصله)، با ذکر کلمه «همان» و شماره صفحه به آن اشاره می‌شود.

۷. فهرست منابع: در آخر مقاله براساس حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:

برای کتاب: نام خانوادگی، نام، سال نشر، **عنوان کتاب**، نوبت چاپ، مترجم، محل نشر، ناشر.

برای مقاله: نام خانوادگی، نام، سال نشر، «عنوان مقاله»، **نام نشریه یا مجموعه**، شماره نشریه یا مجموعه، شماره صفحات.

❁ یادآوری

◀ نقل مطالب مجله، با ذکر منبع آزاد است.

◀ مجله در ویرایش و تلخیص مطالب آزاد است.

◀ ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان است.

◀ دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات، تنها نشانگر نظر نویسندگان محترم آن‌هاست.

◀ مجله حداکثر پس از ۴ ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا رد مقاله را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

اشتراک: قیمت هر شماره از نشریه ۲/۰۰۰/۰۰۰ ریال و اشتراک دو شماره آن در يك سال ۴/۰۰۰/۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه موردنظر را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی ایران به نام «هزینه‌های مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره»، واریز و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را به دفتر مجله و یا در شبکه اجتماعی ارسال نمایید.

سامانه ارسال و پیگیری مقالات
<https://nashriyat.ir>



فهرست مطالب

.....	سخن نخست	۵
.....	بازخوانی یک قیاس باستانی؛ استثنایی متصل و جایگاه آن در منطق مسلمانان	۷
.....	که ابراهیم بازگانی	
.....	نقش معرفت‌های حضوری در زیرساخت‌ها یا مفاهیم علوم انسانی	۲۹
.....	که محمد حسین زاده یزدی	
.....	اولیات شناختی، یقینیات و حیانیات و وجدانیات؛ مفاهیمی جدید برای کاربردهای عصر دیجیتال	۵۵
.....	که محمد حسین دهقانی محمودآبادی	
.....	چیستی محمولات جدلی و مقایسه آن‌ها با کلیات خمس	۸۱
.....	که نجیب الله شفق	
.....	واکاوی فرایند تأیید و ارتقای جدل منطقی از منظر نصوص دینی	۹۷
.....	که منصور مهدوی	
.....	ساختار استدلال تمثیلی و جایگاه و اعتبار آن در منطق	۱۱۱
.....	که محمدعلی نوری	
.....	Translation Editor: Najibullah Shafaq	139

این دوفصلنامه در مؤسسه استنادی و پایش علم و فناوری جهان اسلام (ISC)

قابل دسترسی است

سخن نخست

باسمه تعالی

هدف «معارف منطقی»، عرضه مباحث علمی در عرصه‌های مختلف منطقی (در اصطلاح عام آن، نه صرفاً منطق صوری و مباحث مرتبط با آن) است. در این میدان، یکی از زمینه‌های پژوهش در منطق، بررسی و مقایسه میان منطق‌های مختلف است که گستردگی فراوانی دارد. همچنین، عرضه بررسی‌های اصطلاحات منطقی با برخی اصطلاحات مرتبط دیگر، در شمار اهداف این نشریه است. با توجه به این نکته، یکی از مباحث پراهمیت، بررسی نسبت هر یک از صناعات خمس در منطق با اصطلاحات مرتبط با آن‌هاست. می‌دانیم که در منطق ارسطویی، استدلال‌های منطقی به لحاظ ماده، به صناعات برهان، جدل، خطابیه، شعر و مغالطه تقسیم می‌شود. از سوی دیگر، قرآن کریم در آیه شریفه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»، به سه روش «حکمت»، «موعظه نیکو» و «جدال احسن» دعوت می‌کند. بنابراین، یکی از پرسش‌ها این است که چه نسبتی میان «جدل» در اصطلاح منطق، با «جدال احسن» در اصطلاح قرآنی برقرار است. هدف جدل با هدف جدال احسن چه تفاوتی دارد؟ مواد سازنده جدل با مواد سازنده جدال احسن چه تمایزی دارند؟ آیا حکمت قرآنی با برهان منطقی از نظر ماده یکی است یا خیر؟ برهان با موعظه حسنه چه نسبتی دارد؟ همچنین، برهان و جدل منطقی چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ و نیز چه نسبتی میان موعظه حسنه، جدال احسن و جدل منطقی وجود دارد؟ گزافه نیست اگر ادعا شود مقایسه میان هریک از صناعات خمس با دیگری، و نیز مقایسه هریک از آن‌ها با سه اصطلاح قرآنی و متقابلاً هریک از این سه اصطلاح با دو تای دیگر، در مجموع بالغ بر ۲۸ بحث می‌شود و می‌توان مجموعه مفصلی از مباحث منطقی را در این باره ارائه داد. برای نمونه، یکی از بحث‌ها مقایسه هریک از صناعات خمس مثلاً «برهان» با «جدل»، «خطابه»، «شعر» و «مغالطه» است. اینکه برهان چه نسبتی با جدل، خطابیه، شعر و مغالطه دارد، و نیز هریک از آن‌ها با حکمت، جدال احسن و موعظه حسنه چه نسبتی دارند. بنابراین، محقق در این عرصه با انبوهی از پرسش‌ها روبه‌رو خواهد بود که بررسی آن‌ها در حوزه منطق پژوهی ضروری می‌نماید. پژوهش در این زمینه‌های بکر، منطق‌پژوهان را به خود فرا می‌خواند؛ عرصه‌ای که هم منطق‌پژوهی است و هم قرآن‌پژوهی.

سردبیر



بازخوانی یک قیاس باستانی؛ استثنایی متصل و جایگاه آن در منطق مسلمانان

ابراهیم بازرگانی*

چکیده

قیاس استثنایی متصل از مباحث مهم و پرکاربرد در منطق مسلمانان است که پیشینه آن به دوران باستان و منطق دانان رواقی بازمی‌گردد. برخی منطق‌دانان، این قیاس را دارای اهمیت دانسته‌اند، اما جایگاه آن هرگز به اندازه قیاس اقتزانی نبوده است. این مقاله با روش تاریخی - تحلیلی به بررسی سه مسئله اصلی در این باره می‌پردازد: تطور تاریخی این قیاس، ماهیت و تفاوت تصورات منطق‌دانان مسلمان از آن، و ضروب مختلف آن. در بخش ماهیت‌شناسی، پنج تصور متفاوت از این قیاس (از فارابی تا ایجی صفوی) تحلیل و ارزیابی شده و تعاریف غزالی و ایجی صفوی به‌عنوان تعاریفی جامع و مانع معرفی می‌شوند. همچنین، شرایط انتاج قیاس از جمله لزومیه بودن، ایجاب، و کلیت مقدمه شرطیه به تفصیل بررسی شده و دیدگاه‌های مختلف منطق‌دانان در این باره مقایسه می‌گردد. در نهایت، ضروب مختلف قیاس استثنایی متصل از دیدگاه ابن‌سینا و چگونگی انتاج آن براساس اشکال حملی بر پایه دیدگاه ابن‌النفیس مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: قیاس، قیاس استثنایی، قیاس استثنایی متصل، قیاس شرطی، لزومیه، اتفاقیه.

*. استادیار گروه فلسفه و حکمت هنر، دانشکده مطالعات عالی هنر، موسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی قم، ایران

مقدمه

قیاس استثنایی متصل یکی از قیاس‌های پرکاربرد است. پیشینه آن به دوره باستان و منطق دانان رواقی می‌رسد. ضروب متعدد این قیاس توسط بنسون میتس (۱۳۹۶، فصل پنجم) و ویلیام و مارتا نیل (1961، p176- p158) گزارش شده است. این قیاس در عصر ترجمه وارد قلمرو فکری مسلمانان شده، در منابعی همچون رساله‌های منطقی فارابی بررسی و موشکافی شده و در مسیر روش‌شناسی فیلسوفان مسلمان قرار گرفته است. درباره اهمیت آن، ابوالبرکات بغدادی تا جایی پیش می‌رود که مدعی می‌شود، استثنایی متصل مبنای همه قیاس‌ها است (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۳)؛ بدین معنا که اعتبار ساختاری دیگر قیاس‌ها به واسطه استثنایی اتصالی تبیین می‌شود. وی همچنین مدعی می‌شود، در مقایسه میان استثنایی اتصالی و اقتراعی حملی، استثنایی اتصالی به اینکه قیاس نامیده شود اولویت دارد. دلیلش هم آن است که استثنایی اتصالی هم اقدام (پیش‌تر) است و هم روشن‌تر (همان، ص ۱۵۳). نصیرالدین طوسی هم می‌گوید اقتراعی محتاج به استثنایی است (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۱۷) و مراد او، استثنایی متصله است؛ چون مقدمات و نتیجه در قیاسی اقتراعی با یکدیگر نسبت تلازم دارند و اگر مقدمات صادق باشند، نتیجه صادق است؛ پس هر قیاس اقتراعی در واقع یک استثنایی اتصالی است.

سه مسئله، بررسی و پژوهش درباره استثنایی متصل را ضروری می‌سازد: ۱. بررسی تطور تاریخی آن ۲. کشف ماهیت و تفاوت تصویری که منطق دانان مسلمان از آن ارائه می‌دهند ۳. ضروب بررسی شده آن و اعتبار آن‌ها. این سه مسئله به‌عنوان مسائل فرعی یک پژوهش تاریخی هستند که تاکنون انجام نشده است. هرچند در مقاله‌ای دیدگاه‌ها درباره شرایط استثنایی متصل بررسی شده است (دارابی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۹۰-۱۱۰)، اما مسئله این جستار با آن مقاله متفاوت است.

قیاس استثنایی متصل در ادبیات منطق دانان مسلمان به نام‌های دیگری هم شناخته می‌شود. فارابی آن را قیاس شرطی متصل می‌نامد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۳۷). دلیل آن نیز روشن است. در منطقی که او با آن مواجه است دو گونه قیاس قابل تصور است: ۱. قیاس با مقدمه‌های حملی ۲. قیاس با یک مقدمه شرطی و یک مقدمه حملی. گونه اول همیشه با نام قیاس عنوان می‌شود، اما گونه دوم به جهت داشتن مقدمه شرطی با نام قیاس شرطی شناخته می‌شود. در صورتی که مقدمه شرطی، متصله باشد نامش قیاس شرطی متصل است (همان). همچنین احتمالاً به دلیل فرض گرفتن مقدم در مقدم شرطیه، ابن سینا آن را قیاس وضعی متصل نامیده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۳). همچنین به خوبی می‌دانیم که او، نام قیاس استثنایی را ابداع کرد (همان، ص ۱۰۶) و پیرو آن، نام قیاس شرطی از ذهن‌ها

فراموش شد. غزالی پیرو دیدگاه خاص خودش به اعتبار تلازم موجود در متصله، گاه استثنایی اتصالی را میزان تلازم (غزالی، ۱۹۹۱، ص ۶۲) و گاه نمط تلازم (همو، ۱۹۹۴، ص ۹۵) می‌نامد. ابن تیمیه نیز همانند همین نام یعنی قیاس تلازم را به کار می‌برد (ابن تیمیه، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۲).

۱. تطور تاریخی

قیاس استثنایی از نوآوری‌های مسلمانان نبوده است. آنان این قیاس را از منطق رواقی برگرفته، به منطقی که از مشائیان به آنان رسیده بود افزودند (El-Rouayheb, 2019, p21). پیش از رواقیان، ارسطو برخی ضرب‌های این قیاس را در منطق خود با عنوان قیاس‌های شرطی نام برده است. او وعده می‌دهد که درباره آن‌ها گفت‌وگو خواهد کرد، ولی ظاهراً وعده‌اش محقق نمی‌شود (ارسطو، ۱۳۷۸، ۵۰-۴۰، ۵۰-۵). به‌هرروی این رواقیان بودند که قیاس شرطی را در شمار متعددی از استدلال‌های مرکب از گزاره‌های شرطی گرد آورده، پنج نوع آن را با عنوان استدلال نامبرهن بررسی کردند. اعتبار این استدلال‌ها بی‌واسطه معلوم بود. از این‌رو نامبرهن نامیده می‌شدند. این استدلال‌ها بنیاد همه استدلال‌های دیگر بودند و دیگر استدلال‌ها به آن‌ها باز می‌گشتند. ابداع استدلال‌های نامبرهن ممکن است متعلق به خروسیپوس باشد. در شمار آن‌ها تردیدی وجود ندارد و تقریباً هفت یا هشت منبع آن‌ها را ذکر کرده‌اند. سکستوس هم شرح مبسوطی از آن‌ها را ارائه داده است (Mates, 1961, p69). از میان پنج ضرب یادشده چهار ضرب در جهان اسلام رواج یافت و آن ضرب که مرکب از مقدمه عطفی بود فراگیر نشد. پیش از فارابی یعنی در آثار نهضت ترجمه، اثری از ضرب‌های پنج‌گانه دیده نمی‌شود؛ ولی فارابی هم در کتاب آنالوژیکای اولی و هم در کتاب قیاس صغیر آن‌ها را بررسی و با نام قیاس‌های شرطی معرفی می‌کند. مسلماً ورود قیاس استثنایی به جهان اسلام محصول تأملات این شخصیت علمی است. او یادآور می‌شود که تعداد ضروب این قیاس پنج است. او سه ضرب اول (استثنایی متصل به وضع مقدم، استثنایی متصل به رفع تالی و استثنایی منفصل به رفع مقدم) را بیان می‌کند؛ ولی در هیچ‌کدام از دو کتاب، استثنایی منفصل به رفع تالی و استثنایی مرکب از مقدم عطفی را نمی‌آورد. تنها در کتاب قیاس صغیر اشاره می‌کند که «همه ضرب‌های دیگر به همان ضرب‌های پیشین باز می‌گردند» (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶۹). به‌گفته وی رواقیان و کسانی غیر از رواقیان - که فارابی آنان را با همین عنوان «غیر رواقیان» می‌خواند و معلوم نمی‌کند که چه کسانی هستند - درباره قیاس‌های شرطی به تفصیل سخن گفته‌اند. او تئوفاستس و ادیموس را هم به رواقیان ملحق می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۵)؛ ولی این دو منطق‌دان نسبتی با رواقیان ندارند. آنچه مشخص است

این دو مشائی متقدم قیاس‌هایی را با نام قیاس شرطی می‌شناخته‌اند؛ چون قیاس‌هایی از تئوفاستس نقل شده که بیشتر به اقترانی شرطی شباهت دارند (میتس، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹). به‌نظر می‌رسد در دوره‌ای که آثار یونانی و رومی به‌دست فارابی می‌رسد، قیاس‌های شرطی مشائیان با قیاس‌های شرطی رواقیان درآمیخته باشند. مطابق برخی منابع، بوئیوس قیاس‌های شرطی‌ای تحت تأثیر تئوفاستس و ادیموس و البته تمیزتر و دقیق‌تر از آن‌ها نوشت. و این دست از قیاس‌ها را با ضروب پنج‌گانه درآمیخت (Specia, 2001, p67). به‌هرروی فارابی با آثار دوره رومی و یونانی آشنایی دارد، اما به تفکیک دقیق بین دو منطق نمی‌پردازد. پس از او ابن‌زرعه نیز که باید او را شارح ارسطو دانست، قیاس شرطی را می‌آورد. او اتفاقاً به‌خلاف فارابی، همه پنج ضرب حتی ضرب پنجم را هم که عطفی است ذکر می‌کند. او ضرب عطفی را در قالب عطفی مسلوب می‌شناسد. از این رو چنین مثال می‌آورد: «این [شخص که] می‌آید، چنین نیست که انسان یا اسب باشد، اما انسان است. پس او اسب نیست.» (ابن‌زرعه، ۱۹۹۴، ص ۹۴ و ص ۱۶۷). حال با وجود بیان ضرب عطفی توسط ابن‌زرعه، اینکه چرا این ضرب در میان منطق‌دانان مسلمان جدی گرفته نشد، جای درنگ است. گسترده‌ترین بررسی درباره قیاس استثنایی متعلق به ابن‌سیناست؛ به‌نحوی که همه منطق‌دانان بعدی وام‌دار او هستند و البته او خود تحت تأثیر فارابی است. ابن‌سینا قیاس شرطی و به تعبیر او استثنایی را برپایه ساختار فکری شکل‌گرفته در منطق مسلمانان تفصیل داده است. لحاظ انفصال حقیقی در بررسی ضروب، ناظر به همین چارچوب فکری است. پس آنچه در سپهر منطق مسلمانان اتفاق می‌افتد با فضای فکری رواقیان یکسان نیست و دیدگاه‌های مسلمانان در باب گزاره‌های شرطی به قیاس استثنایی هم نفوذ می‌کند. نیز، لازم به یادآوری است که ابن‌سینا ضروب استثنایی را در چهار ضرب اول خلاصه می‌کند و ضرب عطفی توجه او را جلب نمی‌کند.

۲. ماهیت شناسی

بر محور تعاریفی که منطق‌دانان مسلمان از استثنایی اتصالی به دست می‌دهند پنج نوع تصور درباره این قیاس می‌توان طراحی کرد:

تصور اول متعلق به فارابی است. او جزء اصلی قیاس را محور قرار می‌دهد: «قیاس شرطی از دو مقدمه است، کبرای آن دو شرطیه و صغرایشان حملیه است، [و] آن دو را حرف استثنا جفت کرده است» (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۳۷).

این تعریف جزو تعاریف اولیه از استثنایی متصل است و بر قرابت قیاس شرطی با قیاس حملی تکیه

دارد. در این دوره تاریخی هنوز اقترانی شرطی وجود ندارد و برای تعریف استثنای متصل، فقط باید آن را از قیاس حملی متمایز کرد از این رو به کمترین حد اطلاعات بسنده می‌شود. گویی اگر گفته شود که کبرای شرطیه متصله است، تمایز ایجاد شده است. اما با چشم‌پوشی از آغازین بودن تعریف، نبود اطلاعات بیشتر و روشن‌گر درباره این استدلال، نقص تعریف به‌شمار می‌رود.

تصور دوم بر عناصر سازنده قیاس شکل می‌گیرد. به این بیان که استثنای اتصالی، قیاسی است مرگب از دو مقدمه: الف) متصله به‌عنوان مقدمه نخست؛ ب) حملیه یا شرطیه‌ای که در مقام مقدمه دوم، نقش استثنا را ایفا می‌کند:

قیاس متصل آن است که از متلازم‌ها ترکیب می‌شود [و آن متلازم‌ها] با حروف شرطی که اتصال را عطا می‌کنند [به هم] پیوند می‌خورند و آن دو صنف است: یکی [آنکه] خود مقدم، استثنا می‌شود پس خود تالی نتیجه می‌شود و دیگری مقابل تالی، استثنا می‌شود پس مقابل مقدم نتیجه می‌شود (ابن رشد، ۱۹۸۳، ص ۱۹۴-۱۹۵).

«استثنای اتصالی از شرطیه و حملیه گرد می‌آید. همراه با در پی آمدن کلمه لکن» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۰۹). چنین تصویری ناقص است؛ زیرا دومی به فرآیند قیاس دلالت ندارد و صرفاً نوعی از مصاحبت را بیان می‌کند. اولی هم گرچه لزومیه بودن شرطیه را بیان می‌کند، باز هم فرآیند انتاج در آن مشخص نیست. افزون‌براین تمایزی بین اقترانی شرطی و استثنای ایجاد نمی‌کند. اقترانی شرطی هم از یک متصله و یک حملیه یا شرطیه ترکیب می‌شود. از این رو نمی‌توان آن را تعریف درستی دانست.

تصور سوم که باز هم بر عناصر سازنده تمرکز دارد از غزالی است. او قیاس استثنای متصل را به مصاحبت دو قضیه کنار هم و تکرار یکی از آن‌ها می‌شناساند: «استثنای متصل از دو مقدمه تشکیل شده به نحوی که مقدمه اول مشتمل بر دو قضیه است و در مقدمه دوم یکی از آن دو یا نقیضش ذکر می‌شود» (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۹۵).

این تصور، فرآیند انتاج را پنهان می‌کند. مشخص نیست به چه دلیلی این دو مقدمه کنار هم گرد آمده‌اند، مگر آنکه نامی از کلمه «قیاس» برده شده باشد. این به خلاف تصور اول است که دست‌کم ذکر اصطلاح «استثنا»، ذهن را به فرآیند انتاج هدایت می‌کند. افزون‌براین در تصور دوم، سه مؤلفه بیان می‌شود: ۱) متصله بودن مقدمه نخست؛ ۲) حملیه یا شرطیه بودن مقدمه دوم؛ ۳) استثنای که مقدمه دوم انجام می‌دهد. سه ویژگی یادشده، میزان شناسایی روشن‌تری به مخاطب ارائه می‌دهند. اما در تصور سوم، فقط گفته می‌شود: «در مقدمه دوم یکی از آن دو یا نقیضش ذکر می‌شود» و هیچ ویژگی دیگری از

قیاس بیان نمی‌شود؛ خود همین ویژگی هم، مشخص نمی‌کند که مقدمه دوم یا نقیضش چه نقشی را بناست ایفا بکنند. از این رو، تعریف حاضر، ناکارآمد و ضعیف به شمار می‌رود.

تصور چهارم باز از غزالی است. او مقدمه نخست را که متصله است منحصر در لزومیه دانسته، سپس به صور انتاج اشاره می‌کند. وی در کتاب قسطاس مستقیم براساس رابطه تلازم، استثنای اتصالی را چنین معرفی می‌کند: از وجود ملزوم (مقدم)، وجود لازم (تالی) و از نفی لازم، نفی ملزوم به دست آید. سپس غیر دو حالت مذکور را میزان شیطان می‌داند (غزالی، ۱۹۹۱، ص ۶۳). این نوع فهم نشانه آن است که استثنای اتصالی همواره در قالب لزومیه فهمیده می‌شود نه اتفاقیه. گویی آن‌گاه که قضیه اتفاقی است، استثنا اعتبار منطقی ندارد. افزون بر این، فقط ضروب معتبر را شامل می‌شود. با این حال، فرآیند انتاج را در همان قالب تلازم روشن می‌کند. در رابطه تلازم، با فرض وجود مقدم، تالی نتیجه می‌شود و با فرض نفی تالی، نفی مقدم. برپایه سه مؤلفه‌ای که بیان شد تعریف او را می‌توان پذیرفت.

تصور پنجم از ایجی صفوی منطق‌دان قرن دهم است. این تصور، هم عناصر ترکیب‌دهنده و هم فرآیند انتاج را کنار هم می‌آورد: «قیاس استثنایی، گاه، از قضیه متصله و حملیه یا شرطیه ترکیب می‌شود به نحوی که ثبوت مقدم یا عدم تالی را تضمین گرفته تا ثبوت تالی یا عدم مقدم لازم آید» (ایجی، ۱۹۸۳، ص ۲۲۳). این تعریف هم به عناصر سازنده استثنای متصل، هم به تلازم بین طرفین متصله و هم به نتیجه توجه دارد. از سوی دیگر فقط ضروب معتبر استثنای اتصالی را در برمی‌گیرد؛ از این رو دو ویژگی جامعیت و مانعیت را داراست.

با توجه به تحلیلی که گذشت به نظر می‌رسد هم تصور چهارم و هم تصور پنجم جزو تعاریف مطلوب هستند؛ اما تصور پنجم در عین برخورداری از جامعیت و مانعیت، جنبه‌های دیگر استثنای اتصالی را هم روشن نموده است؛ از جمله اینکه به فرآیند انتاج و عناصر ترکیب‌دهنده اشاره کرده است.

۳. میزان اعتبار

قیاس استثنایی یا به وضع مقدم نتیجه می‌دهد و یا به رفع تالی. همین ویژگی سبب شده ابوالبرکات بغدادی استثنای متصل را در حالت اول به شکل سوم و در حالت دوم به شکل دوم تشبیه کند (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۳). از آن جهت که مقدم استثنا می‌شود تا با تکرار استثنا در ناحیه موضوع، تالی نتیجه شود، شبیه شکل سوم است. نیز از آن جهت که تالی، رفع می‌شود تا با تکرار استثنا در ناحیه محمول، نقیض تالی نتیجه شود، شبیه شکل دوم است:

	وضع مقدم	رفع تالی	
شبه شکل دوم	اگر الف آن گاه ب؛ الف؛ پس ب.	اگر الف آن گاه ب؛ نه ب؛ پس نه الف.	شبه شکل سوم

و چون استثنای اتصالی بیش از این دو، فرض دیگری ندارد، به شکل اول شباهت پیدا نمی‌کند. به گفته او با آنکه استثنای متصل به شکل دوم و سوم شباهت دارد، در این ویژگی که کامل است از آن‌ها جدا می‌شود. وی برای کامل بودن استثنای اتصالی دو دلیل اقامه کرده است: **اول** این قیاس، خودبه‌خود بین است و نیاز به اثبات ندارد. **دوم** مبنای هر قیاسی است؛ زیرا استثنای صدق قرینه (دو مقدمه اقترانی)، صدق نتیجه را به دست می‌دهد و استثنای نقیض قرینه، نقیض قرینه را حاصل می‌کند (همان):

استثنای صدق مقدمات اقترانی	استثنای نقیض نتیجه
۱. اگر مقدمه (۱) و (۲) صادق باشند، آن گاه نتیجه صادق است.	۱. اگر مقدمه (۱) و (۲) صادق باشند، آن گاه نتیجه صادق است.
۲. مقدمه (۱) و (۲) صادق‌اند.	۲. نتیجه صادق نیست.
۳. پس نتیجه صادق است.	۳. پس مقدمه (۱) و (۲) صادق نیستند.

از همین باب است که معتقد شده استثنای اتصالی در نامیده شدن به قیاس در مقایسه با اقترانی تقدم دارد؛ چرا که هم در مقایسه با اقترانی، روشن‌تر است؛ یعنی نسبت مقدمات آن به نتیجه وضوح بیشتری در مقایسه با نسبت مقدمات اقترانی به نتیجه‌اش دارد. گرچه هر دو نوع قیاس برای تبیین، به همدیگر احتیاج دارند، احتیاج اقترانی به استثنای برای تبیین نسبت مقدمات و نتیجه‌اش است و احتیاج استثنای اتصالی به اقترانی در تبیین مقدمه اول آن است. بر پایه این گفته، چنانچه مقدمه استثنا نیازمند اثبات باشد، تنها از طریق اقترانی حملی می‌توان آن را تبیین و از مجهول به معلوم تبدیل کرد؛ زیرا قضیه حملیه، اگرچه ممکن است از قیاس استثنایی هم به دست آید، نهایتاً باید به اقترانی حملی باز گردد و گرنه سلسله قیاس‌ها بی‌نهایت ادامه می‌یابد (همان). احتیاج استثنای اتصالی به اقترانی، مورد توافق دیگران نیز واقع شده است، اما نه به جهت تبیین مقدمه استثنا که در بیان قبلی آمده بود، بلکه به دلیل تبیین مقدمه شرطی؛ زیرا اثبات لزوم بین مقدم و تالی که محتوای مقدمه نخست استثنای اتصالی است، فقط از طریق اقترانی ممکن است و این هم به سبب آن است که نتیجه قیاس استثنای همواره حملی است و

نه شرطی (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۱۷). نصیرالدین طوسی می‌افزاید مقدمه شرطی قیاس استثنایی را نمی‌توان با قیاس استثنایی دیگر اثبات کرد، بلکه با یک قیاس اقترانی اثبات می‌شود. همین نوع احتیاج هم عاملی است تا اقترانی بر استثنایی اتصالی مقدم باشد؛ زیرا احتیاج اقترانی به استثنایی اتصالی از آن روست که تبیین کند وضع مقدمات، مستلزم وضع نتیجه است و این تبیین، فایده اقترانی را از قوه به حالت فعلیت درمی‌آورد که در قالب تعاون یک قیاس به قیاس دیگر و اتمام فایده آن و در حقیقت یک فایده تبعی است. حال آنکه استثنایی اتصالی در تبیین مقدمه شرطی، به اقترانی نیاز دارد و نیازش از نوع احتیاج یک قیاس به مبدأ است. این قسم از احتیاج، احتیاج طبعی است و سبب می‌شود اقترانی به واسطه یک احتیاج طبعی بر استثنایی مقدم باشد (همان). به گفته نصیرالدین طوسی، برخی منطق‌دانان خواسته‌اند اقترانی و استثنایی را به هم بازگردانند که این کار، زحمتی بیهوده است (همان).

۴. شرایط انتاج

بیشتر منطق‌دانان پس از قرن هفتم بر این باورند که استثنایی اتصالی دارای سه شرط لزوم، ایجاب و کلیت است (کاتبی قزوینی، ۱۹۹۸، ص ۲۲۹؛ ارموی، ۱۲۹۴، ص ۲۲۹؛ حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۷) که در این صورت فقط از متصله موجب کلیه لزومیه نتیجه می‌گیرند. البته برخی از آنان به جای کلیت متصله، کلیت یکی از دو مقدمه را شرط دانسته‌اند که در این صورت اگر متصله، جزئی باشد، استثنا باید کلی باشد. برخی تنها لزوم را شرط دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۷۵ ب، ج ۱، ص ۲۸۱) که براساس این دیدگاه، هم متصله سالبه و هم متصله مهمله می‌توانند مقدمه واقع شوند. برخی دیگر افزون بر لزوم، کلیت را شرط دانسته‌اند (رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۵؛ قرشی، ۲۰۰۹، ص ۱۸۷-۱۸۸) و در نتیجه از متصله سالبه کلیه نتیجه می‌گیرند، ولی متصله جزئی و مهمله اعم از موجب و سالبه را منتج نمی‌دانند. در ادامه به تفصیل شرایط استثنایی اتصالی بیان می‌شود.

۴-۱. لزومیه بودن مقدمه شرطیه

با توجه به اینکه در استثنایی اتصالی بناست از وجود ملزوم، وجود لازم و از عدم لازم، عدم ملزوم نتیجه شود، شرط لزومیه بودن مقدمه متصله مورد اتفاق است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۹۰؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷؛ کاتبی قزوینی، ۱۹۹۸، ص ۲۲۹) و برای این سخن دلایلی ذکر شده است؛ اما خواجه نصیر طوسی عدم انتاج از متصله جزئی و متصله اتفاقیه را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال دانسته است (طوسی،

۱۳۷۵ الف، ص ۲۱۶). در جانب وضع مقدم دو دلیل گزارش می‌شود:

یک) انتاج از وضع مقدم در اتفایه مستلزم دور است؛ زیرا علم به صدق اتفایه متوقف بر علم به صدق اجزای آن است. اگر استثنای مقدم معتبر باشد و علم به صدق تالی از علم به صدق مقدم حاصل شود، لازم می‌آید علم به اجزا هم متوقف بر علم به اتفایه باشد و این، دور است (رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۲).

دو) اگر از وضع مقدم اتفایه نتیجه به دست آید، به اقتضای ساختار اتصالی نیست؛ بلکه به اقتضای علم به صدق اجزای آن است. بنابراین از وضع مقدم، علم جدیدی به وضع تالی حاصل نمی‌شود (ارموی، ۱۲۹۴، ص ۳۲۹؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۵۴؛ حلی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱).

در جانب نفی تالی نیز چند دلیل در منابع آمده است (ارموی، ۱۲۹۴، ص ۳۲۹؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۵۴؛ حلی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱). از جمله دلیل زیر:

در قضیه «اگر انسان ناطق باشد پس مثلث برابر با دو قائم‌الزاویه است.»^۱ اگر تالی، رفع شده و گفته شود: «اما مثلث، برابر با دو قائم‌الزاویه نیست»، لازم نمی‌آید: «انسان ناطق نیست»؛ زیرا «اگر مثلث برابر با دو قائم‌الزاویه نیست، پس انسان ناطق نیست» نه لزومیه است و نه اتفایه. لزومیه نبودنش که روشن است. اما اتفایه آن است که وجود مقدم، مطابقت و مصاحبت با وجود تالی دارد. چون طرفین هر دو کاذب‌اند، محال است وجود یکی با وجود دیگری مصاحبت داشته باشد (رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۳؛ کاتبی قزوینی، بی‌تا، ص ۲۴۹). فخر رازی برای جانبداری از این دیدگاه که رفع تالی اتفایه منتج باشد، از راه خلف استدلال کرده است:

۱. اگر صادق است: «مثلث برابر با دو قائم‌الزاویه نیست» (فرض رفع تالی)؛

۲. صادق است: «انسان ناطق نیست» (فرض رفع مقدم)؛

زیرا

۳. اگر صادق باشد: «همواره اگر انسان ناطق است پس مثلث برابر با دو قائم‌الزاویه است» (اتفایه اصل)؛

۴. پس صادق است: «اگر مثلث، برابر با دو قائم‌الزاویه نباشد انسان ناطق نیست» (رفع تالی)؛

زیرا

۵. اگر مقدمه (۴) صادق نباشد، صادق است:

۶. «برخی اوقات اگر مثلث، برابر با دو قائم‌الزاویه نباشد، انسان ناطق است» (نقیض ۲)؛

۱. فخر رازی تالی را در متن، چنین آورده است: پس حمار ناطق است. جهت تلطیف و ذهن‌پذیر کردن، مثال را تغییر داده‌ام.

۷. اگر مثلث برابر با دو قائم الزاویه نباشد، مثلث برابر با دو قائم الزاویه است (نتیجه ۴ و ۶ از شکل اول)؛

۸. (۷) خلف است؛

۹. پس (۴) صادق است (رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۳).

او خود به این استدلال چنین پاسخ داده است: قضیه «همواره اگر مثلث، برابر با دو قائم الزاویه نباشد مثلث، برابر با دو قائم الزاویه است» کاذب نیست تا خلف پیش آید، بلکه صادق است؛ زیرا مقدم مقید به عالم فرض و تالی مقید به عالم وجود است. بدین معناکه «اگر مثلث برابر با دو قائم الزاویه نباشد در عالم فرض، مثلث برابر با دو قائم الزاویه است در عالم وجود» (همان؛ کاتبی قزوینی، بی تا، ص ۲۴۹-۲۵۰). درحقیقت اتفاقیه عامه به جهت آنکه با تالی صادق و مقدم مفروض الصدق صادق است، فخررازی نتیجه می‌گیرد که گزاره بالا، می‌تواند اتفاقیه و صادق باشد و در نتیجه استدلال به خلف باطل باشد. شهرزوری (۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۵۴) استدلال می‌آورد: بین اجزای شرطیه حاصل از رفع تالی (= تقيض مقدم + تقيض تالی) اتصال برقرار نیست. این بیان عبارت دیگری از دلیل اول از فخر رازی است. ارموی سخن شهرزوری را تکرار کرده، ولی آن را هم در اتفاقیه خاصه و هم در اتفاقیه عامه نشان داده است. در اتفاقیه خاصه، نبود اتصال بین تقيض طرفین، روشن است؛ زیرا اگر طرفین اتفاقیه خاصه صادق هستند، پس بین تقيض طرفین در کذب نه اتفاق و مصاحبت حاصل می‌شود؛ چون هر دو کاذب‌اند و نه لزوم حاصل می‌شود؛ زیرا بین‌شان علاقه نیست. و در اتفاقیه عامه، صدق طرفین جایز است؛ یعنی ممکن است یک طرف کاذب باشد. با فرض این، از کذب تالی، کذب مقدم لازم نمی‌آید (ارموی، ۱۲۹۴، ص ۳۲۹).

ممکن است لزوم در لزومیه‌ای که مقدمه در قیاس استثنایی قرار می‌گیرد تام بوده، در نتیجه افزون‌براینکه تالی، مقدم را لازم دارد، مقدم هم تالی را لازم داشته باشد: مانند آنکه گفته شود: «اگر عددی بر دو تقسیم شود، زوج است». قابلیت چنین لزومیه‌هایی که تام الإتصال و اللزوم هستند، آن است که افزون‌بر نتیجه‌گیری از وضع مقدم و رفع تالی، می‌شود از رفع مقدم و وضع تالی هم نتیجه‌گیری کرد. عده‌ای از منطقدانان فقط دو نتیجه‌گیری اول را معتبر می‌دانند هرچند متصله، تام اللزوم باشد. دو بیان هم در این باره دارند:

اول) اگر دو مورد اول نتیجه می‌دهند، ماحصل ذاتی قیاس یعنی صورت آن هستند و اگر دو مورد دیگر نتیجه بدهند، از ماده قیاس ناشی می‌شود که بیرون از صورت قیاس است و استنتاج برپایه ماده به لحاظ قانون منطقی، معتبر نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۹۲-۳۹۳).

دوم) لزوم تالی برای مقدم غیر از لزوم مقدم برای تالی است. از لزوم تالی برای مقدم نتیجه می‌شود

که با ثبوت مقدم، تالی ثابت و با رفع تالی، مقدم رفع شود. اما دو نتیجه دیگر از این لزوم به دست نمی‌آیند، بلکه از لزوم مقدم برای تالی حاصل می‌شوند. حال آنکه درحقیقت این شرطیه دیگری است که نتیجه می‌دهد (رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۲).

خواجه نصیر طوسی با این دیدگاه مخالفت می‌کند و هر چهار حالت را معتبر می‌داند. از دیدگاه او این قیاس، قیاس کامل است و نیاز به تبیین ندارد. هرچند وی نهایتاً متصله را به دو لزوم باز می‌گرداند (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۱۶). علامه حلی این دیدگاه خواجه را آورده و آن را سهو خواجه دانسته است. به گفته وی اگر در چنین موردی هر چهار فرض قابل استنتاج است، به دلیل تعدد متصله است. درحقیقت همان قاعده دوگانه وضع مقدم و رفع تالی در اینجا پیاده می‌شود؛ ولی چون قضیه، متعدده است و دو متصله در یک قضیه تنیده شده و متصله دوم، عکس ترکیب اول است چهار نتیجه به دست می‌آید (حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۶).

۴-۲. موجه بودن مقدمه شرطیه

شرط دوم برای انتاج استثنایی اتصالی، ایجاب متصله است. این شرط در آثار منطقی قرن هفتم پدید می‌آید و دومین شرط انتاج قرار می‌گیرد. نخستین بار در بیان خواجه نصیر طوسی این ایده مطرح شده است. او این برداشت را نه در قالب شرط ایجاب، بلکه با این بیان مطرح می‌کند که متصله سالبه از طریق نقض تالی در قوه موجهه واقع می‌شود. پس، از متصله سالبه می‌شود نتیجه گرفت (طوسی، ۱۳۷۵ ب، ج ۱، ص ۲۸۱). برای مثال: [نه (اگر الف آن گاه ب)] برابر است با (اگر الف آن گاه نه ب). برپایه این، استنتاج چنین است:

نه (اگر الف آن گاه ب)؛	نه (اگر الف آن گاه ب)؛
ب؛	الف؛
پس نه الف.	پس: نه ب.

البته وی تصریح دارد که این روش با وضع یکی از دو جزء، خواه وضع مقدم یا وضع تالی، رفع دیگری را نتیجه می‌دهد؛ ولی با رفع یکی از دو جزء، وضع دیگری را نتیجه نمی‌دهد (همان؛ همو، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۱۶). برخی هم‌افق با خواجه طوسی تبدیل سالبه به موجهه را به عنوان راهکار انتاج پذیرفته‌اند (شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۴۳۵؛ مظفر، ۱۴۲۱، ص ۲۹۱). طرح چنین دیدگاهی به این معناست که متصله باید

موجبه باشد و ارجاع سالبه به موجبه راهکاری است برای وفاداری به این شرط. می‌شود گفت در شمسیه کاتبی قزوینی است که به ایجاب شرطی، به‌عنوان یکی از شرایط انتاج تصریح (کاتبی قزوینی، ۱۹۹۸، ص ۲۲۹) و بعدها توسط کسانی مثل قطب شیرازی (۱۳۸۸، ص ۱۱۷) پذیرفته می‌شود. قطب رازی برای این شرط استدلال کرده که شرطیه سالبه، لزوم را سلب می‌کند و عملاً یکی از شرایط اصلی انتاج که لزومیه بودن شرطیه است در سالبه وجود ندارد (رازی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۷). قطب شیرازی نیز که موافق این شرط است، سلب را موجب اختلاف در انتاج و عقم قیاس می‌داند (قطب شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷). علامه حلی معتقد است از سلب اتصال میان دو شیء با علم به وجود یکی از آن دو، نمی‌توانیم به وجود یا عدم جزء دیگر پی ببریم (حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۶). این شرط امروزه نیز در آثار منطقی معاصر پذیرفته شده است (مظفر ۱۴۲۱، ص ۲۹۱؛ شهابی ۱۳۴۰، ص ۳۲۴).

هرچند شرط ایجاب متصله پس از قرن هفتم رواج یافته، در همین دوران مخالف دارد. برای نمونه ابن نفیس قرشی منطق‌دان قرن هفتم - مخالف این شرط است و از خود سالبه بدون ارجاع به موجبه نتیجه می‌گیرد (قرشی، ۲۰۰۹، ص ۱۸۷-۱۸۸). او در قالب اشکال چهارگانه اقتراعی حمله‌های ضرب‌های قیاس استثنایی را ردیف می‌کند که از جمله آن‌ها ضرب‌هایی با متصله سالبه است. باید یادآور شد، انتاج از سالبه از طریق ارجاع به موجبه هم مخالف دارد. علامه حلی این مثال را از نصیرالدین طوسی آورده و نقد کرده است: «چنین نیست که اگر علی می‌نویسد پس دستش ساکن باشد». به‌گفته وی، نتیجه‌گیری خواجه نصیرالدین طوسی برپایه نقض تالی در چنین مواردی با توجه به ماده صحیح است نه آنکه در همه موارد صحیح بوده و به‌عنوان یک قاعده قابل اجرا باشد. به‌گفته وی به‌دلیل انتاج، تنافی طرفین است و نه خصوص متصله (حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۶).

۳-۴. کلی بودن مقدمه شرطیه

پیش از ورود به این بخش باید گفت ضرورت مسور بودن شرطیه در استثنایی، محصول توجه فخررازی منطق‌دان قرن ششم به این شرط است. پیش از او ابن سینا، غزالی، بهمنیار و ساوی قیاس استثنایی را در قالب مهمله بیان کرده‌اند (دارابی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۹۳) شرط کلیت متصله بدین معناست که در همه زمان‌ها و در همه حالاتی که برای مقدم فرض می‌شود، تالی لازم آید. هرچند درباره این شرط هم اجماع وجود نداشته، سه دیدگاه قابل گزارش است:

۴-۳-۱. دیدگاه اول: کلیت متصله

کلیت متصله را فخر رازی شرط کرده است. او نه تنها کلیت را برای نسبت اتصالی ضروری می‌داند، بلکه کلیت اجزای متصله را هم شرط می‌کند (رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۵). کلیت از آن‌رو لازم است که استثنا با متصله در زمان‌ها یا حالات تلاقی داشته باشد. فقط در صورت تلاقی است که استثنا صادق می‌آید. اگر متصله محصوره نباشد و کلیت آن بیان نشود دو حالت برایش متصور است: الف) هر دو جزء آن کلیه باشند ب) هر دو جزء آن چنین نباشند، خواه جزئیه باشند یا مهمله. در صورت نخست، تالی برای مقدم در برخی حالات لازم است. پس محتمل است حال استثنا با حال لزوم مطابق نباشد. در نتیجه وقت حصول لازم، آنجا که وضع مقدم است، استثنا لازم نیاید و ترکیب، عقیم شود. در صورت دوم، افزون‌بر این اشکال، اشکال دیگری هم پیش می‌آید. بر فرض ترکیب متصله از دو مهمله، هر کدام از طرفین با ثبوت بر یک شخص صادق می‌شوند. در نمونه «اگر هر الف ب است، آن‌گاه ج د است»، مقدم با وجود یک شخص که هم «الف» باشد و هم «ب» صادق است. همچنین «ج د است» با ثبوت یک شخص صادق است. در شرطیه‌ای مانند نمونه بالا، کافی است تالی با وجود یک شخص در یک زمان واحد از مقدم لازم آید که آن هم با وجود یک شخص صادق است. هنگامی که استثنا شده، گفته شود «اما هر الف ب است» معلوم نیست شخصی که استثنا با آن صادق است همان شخصی است که متصله با آن صادق است یا خیر. به عبارت روشن تکلیف درباره برخی الف‌ها روشن است و نه همه الف‌ها (همان). خواجه نصیر طوسی نیز شرط کلیت مقدم را پذیرفته؛ چون انتاج از دو جزئیه را نمی‌پذیرد (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۴۰۸، ص ۴۶-۴۷). ارموی درباره شرط بالا سخنی نگفته، اما نمونه‌ای که در لوامع الأسرار آورده، یک استثنای با متصله کلیه است (ارموی، ۱۲۹۴، ص ۳۳۰). گویی متوجه این شرط بوده است. ابن نفیس قرشی با اینکه در شروط استثنای متصل به کلیت متصله تصریح نکرده، متصله‌های ضروبی که در قالب اشکال چهارگانه طراحی می‌کند همگی سور کلی دارند؛ خواه متصله موجبه و خواه سالبه (قرشی، ۲۰۰۹، ص ۱۸۷-۱۹۱).

۴-۳-۲. دیدگاه دوم: کلیت یکی از دو مقدمه

این دیدگاه، متعلق به کاتبی قزوینی است. او شرط کلیت را در کنار ایجاب لزومیه برای متصله، پذیرفته، اما گفته تابع شرایط، کلیت استثنا هم کافی است. پس به نحو مانعة‌الخلو یا شرطیه کلیه باشد یا استثنا. کلیت استثنا در مواردی است که وقت اتصال بین اجزای شرطیه، همان وقت وضع یا رفع نباشد (کاتبی قزوینی، ۱۹۹۸، ص ۲۲۹). شهرزوری از آن‌رو که وقت اتصال بین مقدم و تالی ممکن است معین نباشد،

کلیت یکی از دو مقدمه را شرط می‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۵۴). قطب شیرازی (۱۳۸۵، ص ۴۳۸) نیز موافق این دیدگاه است. از میان معاصران مظفر (۱۴۲۱، ص ۲۹۱) و شهابی (۱۳۴۰، ص ۳۲۵) این دیدگاه را پذیرفته‌اند.

۳-۳-۴. دیدگاه سوم: کلیت متصله و کلیت مقدم متصله

علامه حلی دیدگاه اول را به نقد می‌کشد. به‌گفته وی شرط کردن کلیت متصله به‌تنهایی کافی نیست؛ زیرا چنانچه مقدم، جزئی یا مهمله باشد، جزم به نتیجه ایجاد نمی‌شود. برای مثال «هر زمان الف ب / بعض الف ب باشد، ج د است. لکن الف ب است»، این قیاس نتیجه نمی‌دهد که «ج د است»؛ زیرا ممکن است موردی که در استثنا مصداق «ب» قرار می‌گیرد، غیر از موردی باشد که در مقدم، موضوع واقع شده است. دلیل آنکه، استثنا در مثال بالا به‌صورت جزمی نیست، بلکه احتمال دارد مصداق مقدم باشد یا نباشد. براساس این، اگر بخواهد استثنا جزمی شود باید استثنا کلیت داشته باشد و در کیف و طرفین با مقدم موافق باشد (حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۷).

۴-۴. دوام مقدمه شرطیه

فخر رازی افزون به کلیت اتصال و نیز کلیت طرفین، دوام را هم برای آن دو جزء یا دست‌کم در جانب تالی معتبر می‌داند. بیان اینکه اگر متصله کلیه باشد، ولی هر دو مقدم و تالی یا دست‌کم تالی دائمه نباشد، اشکال عدم انتاج پیش می‌آید. اما اگر هر دو طرف دائمه باشند وضع مقدم، وضع تالی و رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می‌دهد. اگر مقدم، دائمه و تالی مطلقه باشد وضع مقدم، منتج ولی رفع تالی غیرمنتج است. اگر تالی، دائمه باشد رفع تالی نیز معتبر است (رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۵-۳۲۶). دلیل اعتبار رفع تالی آن است که سلب دائم منافی با ایجاب مطلق است. در نتیجه با مقدم فعلیه تناقض داشته آن را رفع می‌کند:

۱. [همواره اگر (هر الف ب است) آن‌گاه (هر ج د است دائماً)]؛

۲. ج د نیست؛

۳. الف ب نیست.

شیخ اشراق را نیز می‌توان برپایه تحلیل‌هایی معتقد به این دانست که متصله باید ضروریه باشد. او افزون‌براینکه استثنایی با متصله ممکنه را منتج ندانست، باور کسانی را که متصله وجودیه (فعلیه) را منتج می‌دانند سهو دانسته است. به‌گفته وی اگر متصله، وجودیه باشد اتصال بین طرفین دائمی نبوده، حالی

است. از یک سو نیز در استنتاج و استثنا، جهت حذف می‌شود. در نتیجه بین مقدم و تالی در یک زمان انفصال پدید می‌آید و همین امر انتاج تالی از مقدم و یا رفع مقدم از رفع تالی را دچار خطا می‌کند. همان‌گونه که پیش‌تر گذشت اگر فعلیت جزو تالی قرار گیرد، متصله به ضروریه مبدل و انتاج معتبر می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۴۰۸).

۵. ضروب

برای استثنای متصل چهار ضرب متصور است که عبارتند از: «وضع مقدم، وضع تالی»، «رفع تالی، رفع مقدم»، «وضع مقدم، رفع تالی» و «وضع تالی، رفع مقدم». دو ضرب نخست، به توافق همه منطق‌دانان برپایه شروط پیش‌گفته، تنها ضروب منتج استثنای متصل است (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۶-۳۷؛ ساوی، ۱۹۹۳، ص ۱۶۹). البته ابن‌سینا برپایه تقسیم متصله به تام‌اللزوم و ناقص‌اللزوم هشت ضرب به مشهور منطق‌دانان به شکل زیر نسبت می‌دهد:

ضرب اول: متصله، تام‌اللزوم باشد و عین مقدم استثنا شود تا تالی نتیجه آید: «اگر و تنها اگر الف آن‌گاه ب، الف، پس ب».

ضرب دوم: متصله، ناقص‌اللزوم باشد و عین مقدم استثنا شود تا تالی نتیجه آید: «اگر الف آن‌گاه ب، الف، پس ب». به‌گفته ابن‌سینا وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه می‌دهد، خواه تام‌اللزوم خواه ناقص‌اللزوم و در هر دو صورت، قیاس کامل است.

ضرب سوم: متصله، تام‌اللزوم باشد و عین تالی استثنا شود تا مقدم نتیجه آید: «اگر و تنها اگر الف، آن‌گاه ب، ب، پس الف». برپایه نقل ابن‌سینا از سوی برخی گفته شده که این قیاس کامل نیست و نیاز به اثبات دارد. برای اثبات باید قضیه را منعکس کرد:

۱. «اگر و تنها اگر الف آن‌گاه ب»؛

۲. «ب» (وضع تالی)؛

۳. پس «الف» (نتیجه و وضع مقدم).

۱. «اگر و تنها اگر ب آن‌گاه الف» (عکس (۱))؛

۲. «ب» (وضع مقدم)؛

۳. پس «الف» (برابر با نتیجه قیاس اول).

ابن‌سینا استنتاج در این ضرب را موافق انصاف نمی‌داند؛ زیرا انصاف آن است که استنتاج برپایه صورت

قضایا و مقدمات بنا شود و نه بر مواد آن‌ها. اینکه در مثال حاضر از وضع تالی، وضع مقدم نتیجه می‌شود به صورت قیاس برنمی‌گردد؛ بلکه ماده قیاس آن را نتیجه داده است و اگر معیار انتاج، مواد مقدمات باشد، در قضایا و قیاس‌های حملی هم می‌شود از برخی ضروب عقیم نتیجه گرفت ولی منطقدانان چنین نمی‌کنند.

ضرب چهارم: متصله ناقص اللزوم باشد و نقیض تالی استثنا شود تا نقیض مقدم نتیجه شود: «اگر الف آن‌گاه ب، نه ب، پس نه الف». این قیاس کامل نیست؛ زیرا از ناقص اللزوم تشکیل شده است. پس برای اثبات آن از طریق خلف استفاده می‌شود.

ضرب پنجم: متصله ناقص اللزوم باشد و نقیض مقدم استثنا شود: «اگر الف آن‌گاه ب، نه الف، پس نه ب». این ضرب منتج نیست؛ زیرا تالی اعم از مقدم و به تعبیری لازم اعم از ملزوم است.

ضرب ششم: متصله ناقص اللزوم باشد و مستثنی، عین تالی باشد: «اگر الف آن‌گاه ب، ب، پس الف». این ضرب منتج نیست به دلیل اعم بودن لازم (تالی).

ضرب هفتم: متصله تام اللزوم باشد و نقیض مقدم استثنا شود تا نقیض تالی نتیجه شود: «اگر الف آن‌گاه ب، نه الف، پس نه ب». این ضرب منتج است و نقیض تالی را نتیجه می‌دهد. دلیل آن همان جابه‌جایی/عکس طرفین متصله به هم است.

ضرب هشتم: متصله تام اللزوم باشد و نقیض تالی استثنا شود: «اگر الف آن‌گاه ب، نه ب، پس نه الف» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۹۰-۳۹۲ و ص ۳۹۵-۳۹۷). ضرب اخیر هم منتج است، چرا که ابن سینا آن را به یکی از صور پیشین که ظاهراً صورت چهارم باشد ملحق کرده است (همان، ص ۳۹۷).

ابن سینا تفصیل بالا را که به هشت ضرب بالغ شده، نتیجه ناآشنایی منطق دانان بعد ارسطو از کیفیت انتاج در قیاس‌های شرطی ارسطو دانسته است. آنان به دلیل اینکه اقتراعی شرطی ارسطو را نمی‌شناختند، خودشان انتاج از شرطی‌ها را بررسی کردند و از یافته‌های ارسطو غفلت ورزیدند و به قیاس استثنایی رسیدند (همان).

برخی بر این باورند که استثنای عین مقدم، نتیجه طبیعی قیاس استثنایی متصل بوده، ذاتاً بین است و استثنای نقیض تالی، فرع بر انتاج نخست است؛ زیرا همین که امری مستلزم امری دیگر باشد، عدم امر دیگر مستلزم عدم امر نخست خواهد بود. بنابراین استدلال از رفع لازم بر رفع ملزوم درحقیقت به استدلال به وجود ملزوم بر وجود لازم باز می‌گردد (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۳؛ فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۲؛ طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۱۶).

۶. انتاج استثنای بر مبنای اشکال حملی

همان‌گونه که بغدادی دو صورت قیاس استثنای متصل، یعنی وضع مقدم و رفع تالی را شبیه شکل سوم و دوم می‌دانست، ابن‌نفیس نیز این همسان‌سازی را انجام داده، با این تفاوت که اولاً وی قالب استثنای متصل را همان اقتراانی حملی می‌داند و ثانیاً صورت نخست استثنای متصل را که وضع مقدم است، شکل اول به‌شمار آورده است. برخلاف بغدادی که آن را شکل سوم می‌شمرد. وی در تبیین اینکه چگونه این صورت از قبیل شکل اول است می‌گوید ساختار «هرگاه الف ب است، ج د است. لکن الف ب است» در حقیقت این‌گونه است: «واقع این است که الف ب است و هرگاه الف ب باشد، ج د است» و در این ساختار، حدوسط محمول در صغری و موضوع در کبری است. وی با توجه به اینکه سالبه شرطیه را نیز منتج می‌داند، بسان اقتراانی حملی چهار ضرب را برای هر یک از دو صورت قیاس استثنای پیاده نموده و به صورت زیر بیان کرده است (قرشی، ۲۰۰۹، ص ۱۸۷-۱۸۸):

از چهار ضرب شکل اول، دو ضرب آن برپایه کلیت صغری و دو ضرب دیگر برپایه جزئیت صغری است که در جدول زیر این ضروب انعکاس یافته است:

شکل اول	
ضرب اول	۱. همواره اگر الف ب باشد ج د است؛ ۲. دائماً الف ب است؛ پس دائماً ج د است.
ضرب دوم	۱. چنین نیست که اگر الف ب است پس ج د است؛ ۲. دائماً الف ب است؛ پس دائماً ج د نیست.
ضرب سوم	۱. همواره اگر الف ب باشد ج د است؛ ۲. برخی الف ب است؛ پس برخی ج د است.
ضرب چهارم	۱. چنین نیست که اگر الف ب است پس ج د است؛ ۲. برخی الف ب است؛ پس برخی ج د نیست.

در شکل دوم نیز دو ضرب برپایه کلیت صغری و دو ضرب برپایه جزئیت صغری است. البته از این چهار ضرب، ضرب‌های اول و سوم از متصله سالبه و استثنای سالبه تشکیل می‌شوند که ترکیب از دو

سالبه عقیم است. از این رو باید متصله سالبه به موجب تغییر یابد. بنابراین قضیه «چنین نیست که اگر الف ب باشد، پس ج د است» به قضیه «همواره اگر الف ب باشد (چنین نیست که ج د است)» تبدیل می‌شود. در جدول زیر ضروب شکل دوم منعکس شده است:

شکل دوم	
ضرب اول	۱. همواره اگر الف ب است چنین نیست که ج د است؛ ۲. ج د است؛ پس الف ب نیست.
ضرب دوم	۱. همواره اگر الف ب باشد ج د است؛ ۲. دائماً ج د نیست؛ دائماً الف ب نیست.
ضرب سوم	۱. همواره اگر الف ب باشد چنین نیست که ج د است؛ ۲. برخی ج د است؛ برخی الف ب نیست.
ضرب چهارم	۱. همواره اگر الف ب باشد ج د است؛ ۲. برخی ج د نیست؛ برخی الف ب نیست.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی تاریخی و تحلیلی قیاس استثنایی متصل، به روشنگری در سه عرصه اصلی پرداخت: تطور تاریخی، ماهیت‌شناسی و شناسایی ضروب. بررسی‌ها نشان داد که این قیاس با نام‌های مختلفی چون «قیاس شرطی متصل» و «میزان تلازم» از دیرباز جایگاهی محوری در دستگاه استدلالی منطق دانان مسلمان داشته است. تا آنجا که برخی مانند ابوالبرکات بغدادی آن را مبنای تمامی قیاس‌ها دانسته‌اند. در تحلیل ماهیت، پنج تصور اصلی شناسایی و ارزیابی شد که از میان آن‌ها تعریف ایجی صفوی که هم بر عناصر سازنده (متصله و قضیه استثنایی) و هم بر فرآیند انتاج (نتیجه‌گیری از وضع مقدم یا رفع تالی) تأکید دارد به‌عنوان کامل‌ترین تعریف، واجد جامعیت و مانعیت تشخیص داده شد. در ادامه، شرایط انتاج به‌ویژه سه شرط «لزوم»، «ایجاب» و «کلیت» برای مقدمه شرطی که پس از

قرن هفتم مورد توجه جدی قرار گرفت به تفصیل تحلیل و دیدگاه‌های موافق و مخالف درباره هر یک از آن‌ها ارائه گردید. در نهایت، ضروب هشت‌گانه قیاس و نیز تلاش‌هایی مانند کوشش ابن نفیس قرشی برای بازگرداندن این قیاس به قالب اقترانی‌های حمله مورد بررسی قرار گرفت. یافته نهایی مقاله تأکید دارد قیاس استثنایی متصل با وجود سادگی ظاهری، ساختاری غنی دارد که درک عمیق آن مستلزم توجه هم‌زمان به جنبه‌های تاریخی، ماهوی و صوری است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، تصحیح ابراهیم پاشا، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲. _____، ۱۳۶۴، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۳. _____، ۱۳۸۳، *دانشنامه علانی*، تصحیح محمد مشکوة، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴. ابن زرعه، عیسی بن اسحاق، ۱۹۹۴م، *منطق ابن زرعه*. تدوین توسط تحقیق و تعلیق جبار جهامی و رفیق العجم، بیروت، دار الفكر اللبناني.
۵. ارسطو، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ۱۳۷۸، تدوین و ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.
۶. ارموی، سراج‌الدین، ۱۲۹۴، «مطالع الأنوار» در: *لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار*، بی‌جا، بی‌نا.
۷. ایجی صفوی، عیسی، ۱۹۸۳، *شرح الغرة فی المنطق*، بیروت، دارالمشرق.
۸. بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
۹. بهمنیار، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
۱۰. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، ۱۳۷۹، *الاسرار الخفية فی العلوم العقلية*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۱. _____، ۱۳۸۱، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد، ۱۳۸۱، *منطق المخلص*، تعلیق احد فرامرزی قراملکی و آدینه اصغری‌نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق.
۱۳. رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۶، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۱۴. ساوی، ابن سهلان، ۱۹۹۳م، *البصائر النصيرية فی علم المنطق*، بیروت، دار الفكر اللبناني.
۱۵. شهروردی، یحیی بن حبش (شیخ اشراق)، ۱۳۸۵، *المشارع و المطارحات*، تصحیح اشرف عالی‌پور و محمد مقصودی، کرج، حق باوران.
۱۶. شهابی، محمود، ۱۳۴۰، *رهبر خرد*، تهران، کتابخانه خیام.
۱۷. شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۵، *درة التاج*، تصحیح محمد مشکوة، تهران، حکمت.
۱۹. _____، ۱۳۸۸، *شرح حکمة الاشراق بانضمام تعلیقات صدر المتألهین*، با مقدمه سیدحسین نصر، تهران، حکمت.

۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵ الف، *اساس الاقتباس*، تعلیقه عبدالله انوار، تهران، نشر مرکز.
۲۱. _____، ۱۳۷۵ ب، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغة.
۲۲. _____، ۱۴۰۸ ق، *تجريد المنطق*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. غزالی، ابوحامد، ۱۹۹۱ م، *القسطاس المستقیم*، تصحیح ویکتور شلحت، بیروت، دار المشرق.
۲۴. _____، ۱۹۹۴ م، *محک النظر*، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دار الفكر اللبناني.
۲۵. فارابی، ابونصر محمدبن محمد، ۱۴۰۸-۱۴۱۰ ق، *المنطقیات الفارابی*، تدوین و تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، زیر نظر سید محمود مرعشی، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۶. قرشی، ابن النفیس، ۲۰۰۹ م، *شرح الوریقات*، تونس، دار الغرب الاسلامی.
۲۷. کاتبی قزوینی، علی بن عمر، ۱۹۹۸ م، *الشمسیة فی القواعد المنطقية*، تحقیق مهدی فضل الله، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۲۸. _____، *المنصص فی شرح الملخص*، شماره ثبت: (۰۰۰۹۷)، محل نگهداری: دایرة المعارف علوم عقلی اسلامی.
۲۹. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۱ ق، *المنطق*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۰. میتس، بنسون، ۱۳۹۶، *منطق رواقی*، ترجمه مهدی عظیمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. دارابی، علیرضا، سید محمدعلی حجتی و لطف الله نبوی، ۱۳۹۴، «نقد و بررسی شش دیدگاه درباره شرایط انتاج قیاس استثنایی در منطق سینوی (با تأکید بر شرطی متصل)»، *حکمت سینوی*، شماره ۵۳، ص ۹۰-۱۱۰.
32. Kneale, William, Martha Kneale, 1962, *the development of logic*, Oxford [England] Clarendon Press.
33. Speca, Anthony, 2001, *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*, Liden, Brill.
34. El-Rouayheb, Khaled, 2019, *the Development of Arabic Logic (1200-1800)*. Basel, Schwabe.
35. Mates, Benson, 1961, *Stoic Logic*, University of California Press.

نقش معرفت‌های حضوری در زیرساخت‌ها یا مفاهیم علوم انسانی

محمد حسین زاده یزدی*

چکیده

نوشتار حاضر با رویکردی تحلیلی - انتقادی و با هدف پایه‌ریزی فلسفه‌های مضاف در رشته‌های علوم انسانی و جهت‌دهی به آنها، به بررسی نقش معرفت‌های حضوری در علوم انسانی پرداخته است. در این راستا، با ارجاع زیرساخت‌ها و مفاهیم بدیهی به معرفت‌های حضوری، به این نتیجه دست یافته است که علاوه بر دستاوردهای معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه نظریه ارجاع مفاهیم بدیهی به علم حضوری، می‌توان مفاهیم گوناگون علوم انسانی را به معرفت‌های حضوری ارجاع داد و تبیینی متقن برای واقع‌گرایی در گستره علوم انسانی ارائه کرد.

واژگان کلیدی: مفاهیم بدیهی و نظری، مفاهیم ارزشی، مفاهیم برساخته، معرفت حضوری، ادراک حسی، علوم تربیتی و روان‌شناسی.

*. استاد گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع) قم، ایران

مقدمه

نظریه‌های عرضه‌شده در دانش‌ها، از جمله علوم انسانی، از تصدیقات یا قضایا تشکیل یافته‌اند. قضایا نیز از مفاهیم یا تصورات شکل گرفته‌اند. در معرفت‌شناسی با این پرسش مواجه می‌شویم که منشأ تصورات یا مفاهیم چیست و آن‌ها از چه منبع یا منابعی به دست می‌آیند؟ از آنجاکه راه‌حل برگزیده این است که منشأ همه مفاهیم یا تصورات، اعم از مفاهیم حقیقی و غیرحقیقی و مفاهیم حقیقی اعم از بدیهی و نظری، علوم حضوری‌اند، مسئله‌ای دشوار پیش‌روی ما قرار می‌گیرد و آن اینکه مفاهیم بدیهی چگونه از علوم حضوری گرفته می‌شوند؟ در واکنش به این مسئله، با درون‌کاوی و اشراف بر نفس و ذهن و چگونگی کارکرد آن‌ها در مواجهه با پدیده‌ها درمی‌یابیم که ساختن مفاهیم، اعم از جزئی و کلی، پس از علم حضوری و شهودی به احساس و انعکاس آن در ذهن رخ می‌دهد. این بیان، مهم‌ترین دستاورد روش‌شناختی و معرفت‌شناختی نظریه برگزیده در این ساحت است. با تبیین راه‌حل مزبور، نقش معرفت‌های حضوری در زیرساختارها یا مفاهیم علوم انسانی و در نتیجه در پیدایش و ساماندهی علوم انسانی در این ساحت روشن می‌شود.

بدین‌سان، برای تبیین نقش معرفت‌های حضوری در مفاهیم علوم انسانی، لازم است بحث را در سه

بخش پی‌گیریم:

الف) منشأ تصورات یا مفاهیم؛

ب) چگونگی دستیابی به تصورات یا مفاهیم از راه علوم حضوری؛

ج) دستاوردهای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی پژوهش براساس نظریه برگزیده درباره تصورات و مفاهیم.

از آنجاکه هر دو مسئله الف و ب را در نوشتاری دیگر به تفصیل بررسی کرده‌ایم (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ۱۴۰۰ و ۱۴۰۴)، و در عین حال لازم است راه‌حل‌های طرح‌شده در آن دو مسئله را کانون توجه قرار دهیم، در اینجا، پس از ارائه شمایی از آن پژوهش‌ها، به تبیین دستاوردها می‌پردازیم.

الف) منشأ تصورات یا مفاهیم

برای تبیین منشأ تصورات یا مفاهیم، لازم است به طبقه‌بندی آن‌ها توجه کنیم. تصورات یا مفاهیم بسیارند و اقسام گوناگونی دارند. آن‌ها یا حقیقی‌اند یا غیرحقیقی؛ و تصورات یا مفاهیم حقیقی، به لحاظ تقسیم‌بندی یا جزئی‌اند یا کلی؛ و تصورات یا مفاهیم کلی نیز یا ماهوی‌اند، یا منطقی و یا فلسفی و... چنان‌که تصورات یا مفاهیم حقیقی در تقسیم‌بندی دیگری یا بدیهی‌اند و یا نظری. اکنون با این پرسش‌های دشوار و بحث‌برانگیز روبه‌رو هستیم که:

اولاً، منشأ مفاهیم و تصورات حقیقی چیست؟ آیا می‌توان گفت منشأ هر تصور یا مفهومی حقیقی، حواس ظاهری و تجربه‌های حسی است یا اینکه منشأ آن‌ها علوم حضوری است؟
ثانیاً، پرسش پیش‌گفته درباره مفاهیم غیرحقیقی، اعم از برساختی، قراردادی و اعتباری نیز مطرح است و لازم است بررسی کنیم که منشأ این دسته مفاهیم چیست؟

۱. نظریه رایج فیلسوفان مسلمان

در واکنش به پرسش نخست، در بستر تاریخ اندیشه، پاسخ‌های بسیاری می‌یابیم. دیدگاه رایج میان فیلسوفان مسلمان که به این بحث پرداخته‌اند، چنین است: مجموعه معرفت‌های بشر به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. تصور یا مفهوم؛ ۲. تصدیق.

هریک از تصورات و تصدیقات، از منظرهای گوناگون تقسیماتی دارند. از منظری ویژه، به لحاظ ویژگی پیدایش یا منشأ آن، تصور بر دو قسم است: ۱. تصور اولی؛ ۲. تصور ثانوی.

تصورات ثانوی نیز اقسامی دارند: ۱. معقولات ثانیه فلسفی؛ ۲. معقولات ثانیه منطقی.

منشأ تصورات ثانوی، اعم از مفاهیم ثانیه منطقی و فلسفی، تصورات اولیه یا معقولات اولی است. بدین سان، معقولات ثانیه از معقولات اولی برگرفته می‌شوند.^۱ مفاهیم اولیه یا معقولات اولی که ماهوی‌اند و از این رو «مفاهیم ماهوی» نامیده شده‌اند، از مفاهیم جزئی حسی برگرفته می‌شوند. مفاهیم جزئی حسی از اشیای خارجی از طریق حواس ظاهری به دست می‌آیند. با حس بینایی رنگ‌ها، با حس لامسه حرارت، زبری، نرمی و... و با حس چشایی انواع شیرینی‌ها و شوری‌ها و... را درک می‌کنیم. منشأ دستیابی به مفاهیم جزئی حسی، حواس ظاهری است. در مرحله بعد، با روندی ویژه و کیفیتی خاص، به مفاهیم کلی ماهوی یا معقولات اولی دست می‌یابیم. در نهایت، ذهن از معقولات اولی یا مفاهیم کلی ماهوی، معقولات ثانیه، اعم از مفاهیم فلسفی و منطقی را برمی‌گیرد. بدین شیوه، ذهن انسان به مفاهیم فلسفی همچون علیت و معلولیت، جوهر و عرض، بساطت و ترکیب، وحدت و کثرت، امکان و وجوب و نیز به مفاهیم منطقی همچون قضیه، موضوع، محمول و استدلال دست می‌یابد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۴۷-۲۴۹؛ صدر، ۱۹۷۰، م، ص ۶۶-۶۷).
از آنچه گذشت، نتیجه می‌گیریم که از نظر حکمای مشائی مسلمان، مفاهیم کلی، در برابر مفاهیم جزئی، نوع

۱. براساس تفسیری دیگر، اینکه معقولات ثانیه را ثانیه می‌گویند از این جهت است که به منزله صفات یا ویژگی‌های معقولات اولی درک می‌شوند، نه اینکه از آن‌ها گرفته می‌شوند.

ویژه‌ای از مفاهیم‌اند که با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می‌یابند. گرچه آنان، در برابر حامیان نظریه افلاطونی مشاهده‌مُثل، نظریه ارسطویی درباب حقیقت کلی را پذیرفته‌اند، اما نظریه ارسطو را نیز ترمیم کرده‌اند.^۱ با اندکی تأمل، بدین نتیجه می‌رسیم که تقریر نوین فیلسوفان مشائی مسلمان، به‌رغم اصلاحاتی که آنان به عمل آورده‌اند، به ترمیم‌های بیشتری نیاز دارد. نخست، این ادعا که منشأ تصورات ثانوی، اعم از مفاهیم ثانیه منطقی و فلسفی، معقولات اولی است، باید این‌گونه اصلاح شود: تنها دسته‌ای از معقولات ثانیه که بسیاری از مفاهیم منطقی را دربر می‌گیرد، از معقولات اولی برگرفته می‌شوند، نه همه آن‌ها. افزون‌برآن، چون در نگرش متفکران مسلمان، به‌ویژه از عصر ابن‌سینا تاکنون، بر علم حضوری به‌عنوان یکی از منابع نقش‌آفرین و سرنوشت‌ساز معرفت بشری تأکید شده است، باید در روند پیش‌گفته درنگ کرد و براساس این آموزه به اصلاح و ترمیم دیدگاه آنان پرداخت. حاصل این ترمیم چنین است:

اولاً، مفاهیم ماهوی مسبوق به زمینه‌ای شخصی‌اند و آن یا علم حضوری است، مانند مفهوم کلی ترس که آن را از علم حضوری به ترس و ادراک خیالی حاصل از این علم حضوری برمی‌گیریم، و با حواس ظاهری است، مانند مفهوم شیرینی و شوری، سرما و گرما، که این‌گونه مفاهیم را از راه حس چشایی و لامسه برمی‌گیریم. البته از منظر نگارنده، معرفت به یافته‌های مستقیم حسی، بدون تفسیر و تعبیر، همانند قضایای وجدانی و مفاهیم به‌کارگرفته‌شده در آن‌ها، مستقیماً از علوم حضوری برگرفته می‌شوند.

ثانیاً، مفاهیم فلسفی و منطقی درنهایت از علوم حضوری برگرفته می‌شوند. هنگام شرح نظریه برگزیده، به چگونگی انتزاع مفاهیم فلسفی و منطقی از علوم حضوری باز می‌گردیم.

۲. راه‌حل برگزیده

با اندکی تأمل و کاوش، روشن می‌شود که در نظریه رایج، که در پاسخ به مسئله منشأ تصورات یا مفاهیم

۱. با نگاهی ژرف و گسترده به آثار حکمای مسلمان، درباره چگونگی برگرفتن مفاهیم، به‌ویژه مفاهیم کلی، از واقعیات عینی در میان آنان دو دیدگاه برجسته به‌چشم می‌خورد: ۱. نظریه تفسیر یا تجرید؛ ۲. نظریه تعالی صدرایی. از آنجا که در اثری دیگر آن‌ها را کاویده‌ایم، از تکرار آن‌ها در اینجا می‌پرهیزیم.

روشن است که نظریه نخست را باید تقریری از نظریه انتزاع دانست. اما در باره نظریه تعالی چه باید گفت؟ گرچه ممکن است کسی بیندارد که این نظریه نیز از تقریرهای نظریه انتزاع است؛ اما به‌نظر می‌رسد دشوار است که بتوان نظریه تعالی صدرایی را از قرانت‌های نظریه انتزاع به‌شمار آورد؛ ر.ک: حسین‌زاده، ۱۴۰۰، فصل سوم.

حقیقی عرضه شده است، گسلی ژرف مشهود است و به ترمیم نیاز دارد. از این رو، راه حل پیش گفته کارایی لازم را ندارد و باید در پی راه حل دیگری بود. به نظر می‌رسد این مشکل از بی‌توجهی به علم حضوری و بهره‌گیری از آن در ساحت معرفت‌شناسی ناشی شده است. افزون‌براین، در طبقه‌بندی مفاهیم یا تصورات، به جای تقسیم آن‌ها به اولی و ثانوی، لازم است آن‌ها به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم شوند. مفاهیم نظری از راه تعریف و البته به کمک نیروی ادراکی عقل به مفاهیم بدیهی منتهی می‌شوند و منشأ آن‌ها مفاهیم بدیهی است. اما منشأ معرفت‌های تصویری یا مفاهیم حقیقی بدیهی چیست؟

با سیری در انبان ذهن، که انباشته از مفاهیم یا تصورات است، بدین نتیجه می‌رسیم که مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی به دست می‌آیند و مفاهیم بدیهی از علوم حضوری ناشی می‌شوند. از این رو، منشأ همه مفاهیم یا تصورات بدیهی، علوم حضوری است.

بدین سان، بر پایه دیدگاه برگزیده، در اینجا دو ادعا وجود دارد که باید از یکدیگر متمایز شوند:

۱. برگرفته شدن مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی؛ ۲. برگرفته شدن همه مفاهیم بدیهی از علوم حضوری.

آشکار است که در مورد مدعای نخست، اختلاف نظر درخور توجهی دیده نمی‌شود؛ ولی درباره ادعای دوم، چنین نیست. دیدگاه برگزیده در باب ادعای دوم این است که همه مفاهیم بدیهی از علوم حضوری برگرفته می‌شوند. گفتنی است که با تبیین نظریه برگزیده، افزون‌بر اثبات آن، مشکلات نظریه پیش گفته و دیگر نظریه‌های بدیل و رقیب، که مهم‌ترین آن‌ها جامعیت نداشتن است، روشن می‌شود.

۳. تبیین دیدگاه برگزیده

بر پایه دیدگاه برگزیده، منشأ همه تصورات یا مفاهیم حقیقی، معرفت‌های حضوری‌اند؛ چرا که تصورات یا مفاهیم حقیقی یا بدیهی‌اند یا نظری؛ و مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی برگرفته می‌شوند؛ لیکن همه مفاهیم بدیهی از علوم حضوری ناشی می‌شوند. بدین سان، منشأ همه مفاهیم نظری نیز به واسطه مفاهیم بدیهی، معرفت‌های حضوری است. می‌توان گامی فراتر نهاد و گفت که مفاهیم غیرحقیقی نیز این‌گونه‌اند؛ البته بحث در باب مفاهیم غیرحقیقی و چگونگی ارجاع آن‌ها به معرفت‌های حضوری به پژوهش دیگری نیاز دارد.

چنان که گذشت، با دقت در نظریه برگزیده، می‌بینیم که این نظریه در بردارنده دو ادعاست:

۱. برگرفته شدن مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی؛
۲. برگرفته شدن همه مفاهیم بدیهی از علوم حضوری.

هریک از این دو ادعا بر دلیلی مبتنی است و به اثبات نیاز دارد. دلیل مورد استناد ما معرفت حضوری است. با مراجعه به شهود و علوم حضوری همگانی می‌توان هر دو مطلب را اثبات کرد. تجربه شهودی ذهنی و علم حضوری درون ذهنی بر هر دو ادعا گواهی می‌دهد.

توضیح اینکه با مراجعه به انبان ذهن و علم حضوری در مرتبه ذهن، می‌توان مفاهیم بدیهی و نظری را به‌گونه‌ای شهودی استقرا کرد و آن‌ها را این‌گونه طبقه‌بندی نمود و در نتیجه نظریه برگزیده را اثبات کرد:

۳-۱. گستره مفاهیم بدیهی

پیش‌تر دیدیم که شمار یا گستره مفاهیم بدیهی بر نظریه‌ای مبتنی است که در باب معیار بداهت مفاهیم یا تصورات عرضه می‌شود. بر پایه نظریه برگزیده در آن باب، معیار بداهت مفاهیم یا تصورات بدیهی، ارجاع به معرفت‌های حضوری همگانی است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸ ب، فصل چهارم و پنجم). بر اساس آن معیار، شمار مفاهیم بدیهی بسیار و قلمروشان گسترده است.

مفاهیم بدیهی که بر پایه معیار برگزیده، ارجاع به معرفت‌های حضوری دارند، عبارت‌اند از:

۱. مفاهیم جزئی محسوس، همچون مفهوم «این شیرینی»، «این شوری» و «این زبری»؛

۲. مفاهیم جزئی خیالی که حاکی از مفاهیم فوق‌اند؛

۳. مفاهیم جزئی شهودی، نظیر مفهومی یا تصویری که قوه خیال، بعد از علم حضوری به خود، افعال، حالات و قوای نفسانی خویش، از آن یافته شهودی می‌گیرد. بدین‌روی، مفهوم جزئی «من» که به ذات من اشاره دارد و از آن حکایت می‌کند، و نیز مفاهیم جزئی ترس، شادی و تصمیم و دیگر مفاهیم مانند آنها، بدیهی‌اند. بدین‌سان، این دسته از مفاهیم، همچون مفاهیم دسته اول و دوم، بدیهی‌اند.

گفتنی است که تمایز مفاهیم جزئی محسوس و مفاهیم جزئی شهودی و تفکیک آنها از یکدیگر، نگرشی ابتدایی بر اساس دیدگاه رایج است. لیکن بر پایه مبنای برگزیده، مفاهیم جزئی محسوس نیز شهودی و برگرفته از علوم حضوری‌اند. از همین‌رو، میان این دو دسته تمایزی نیست. مفاهیم جزئی محسوس، همچون مفاهیمی که آنها را «جزئی شهودی» نامیدیم، مسبوق به علوم حضوری‌اند و ذهن با قوه خیال از آنها تصویربرداری می‌کند.

مفاهیمی که از حواس ظاهری برمی‌گیریم، مانند مفهوم «این شیرینی»، «این شوری» و «این زبری»، نیز از علوم حضوری به دست می‌آیند؛ چراکه حواس ظاهری نیز مفید معرفت حضوری‌اند. با حواس ظاهری، احساس شوری یا شیرینی در ما ایجاد می‌شود و معرفت ما به احساس، حضوری است. سپس با انعکاس آن در ذهن، قوای ادراکی از آن قضیه و مفهوم می‌سازد (ر.ک: همو، ۱۴۰۰، فصل سوم).

با تأمل در آنچه گفته شد، نتیجه می‌گیریم که بر اساس دیدگاه برگزیده، سه قسم مفهوم پیش گفته در واقع یک دسته بیش نیستند؛ همه آن‌ها را می‌توان مفاهیم جزئی خیالی به‌شمار آورد که حاکی از علوم حضوری‌اند.^۱

۴. مفاهیم کلی محسوسی که تصورات جزئی آن‌ها به‌گونه‌ای مستقیم از حواس ظاهری به‌دست می‌آیند و عقل از چنین تصورات یا مفاهیمی، آن مفاهیم کلی را انتزاع کرده است؛ همانند شوری، ترشی، زبری، سوزش و خارش. این دسته از مفاهیم نیز بدیهی‌اند؛ در برابر مفاهیم کلی محسوسی که به‌گونه‌ای غیرمستقیم از حواس ظاهری به‌دست می‌آیند و نظری به‌معنای غیربدیهی‌اند؛ همچون الکترون، پروتون، نوترون، ماده، انرژی، جاذبه و مانند آن‌ها؛ البته اگر این نمونه‌ها را مفاهیمی حقیقی و ماهوی بشماریم.

۵. مفاهیم کلی شهودی که تصورات جزئی آن‌ها، مستقیم از علوم حضوری به‌دست می‌آیند و عقل از چنین تصورات یا مفاهیمی، آن مفاهیم کلی را انتزاع کرده است؛ همچون مفهوم ترس، شادی و تصمیم و دیگر مفاهیم مانند آن‌ها. این دسته از مفاهیم نیز بدیهی‌اند.

۶. مفاهیم فلسفی‌ای که عقل از راه علوم حضوری به آن‌ها دست می‌یابد، همچون، علت، معلول، غنی، فقیر، ممکن و واجب. این‌گونه مفاهیم نیز بدیهی‌اند؛ در برابر مفاهیم فلسفی دیگری که منشأ انتزاع آن‌ها، مستقیماً علم حضوری نیست و از این طریق به‌دست نمی‌آیند، مانند مفهوم «دور» و «تسلسل».

این دسته از مفاهیم فلسفی، نظری‌اند.

۷. مفاهیم منطقی که به تعریف نیاز ندارند و تعریف‌هایی که برای آنها ارائه شده است، تعریف‌هایی لفظی یا اصطلاحی‌اند که کاربرد دقیق آن مفاهیم را مشخص می‌کنند؛ نظیر مفهوم منطقی کلی، جزئی و جهات سه‌گانه وجوب، امکان و امتناع منطقی.^۲

۸. مفاهیم ارزشی؛ به‌نظر می‌رسد بسیاری از مفاهیم موضوعات اخلاقی، همچون ظلم، دزدی، عدالت و نیز مفاهیم محمولات اخلاقی، همچون زشت و زیبا، و خوب و بد، بدیهی‌اند و به تعریف نیاز ندارند. اختلافاتی که گاه درباره این‌گونه مفاهیم دیده می‌شود، به‌لحاظ تعریف آن‌ها نیست، بلکه در واقع، به تبیین هویت فلسفی و تشخیص مصادیق آن‌ها و اموری مانند این دو مسئله بازمی‌گردد. آشکار است که میان مبحث تعریف و این‌گونه مسائل، تمایزی بنیادین وجود دارد.

۱. و البته علوم حضوری همگانی.

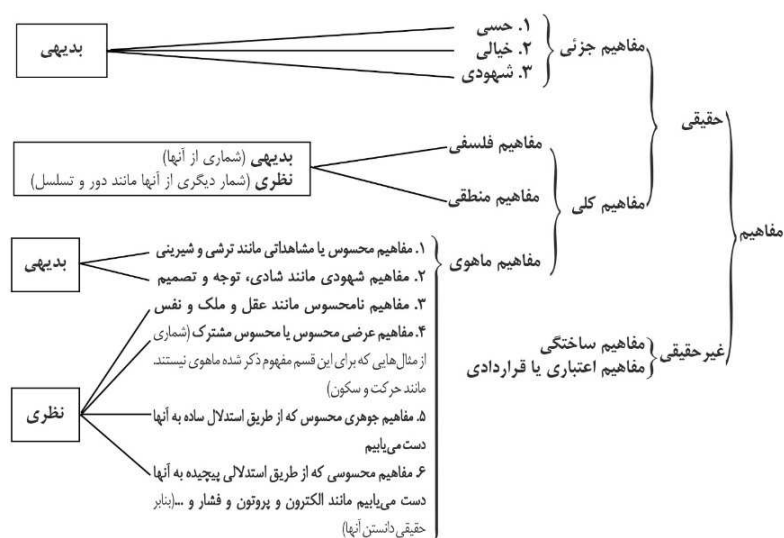
۲. درباره تمایز مفهوم وجوب، امکان و امتناع منطقی در برابر وجوب، امکان و امتناع فلسفی، به‌تفصیل بحث کرده‌ایم: حسین زاده، ۱۳۸۹، فصل دوم؛ همو، ۱۳۸۸ الف، فصل چهارم.

روشن است که جز مفاهیم ارزشی، همه تصورات یا مفاهیم بدیهی هفت‌گانه پیش‌گفته قابل ارجاع به علوم حضوری‌اند و از شهودات برگرفته می‌شوند. لیکن آیا مفاهیم ارزشی نیز این‌گونه‌اند و مستقیماً از علوم حضوری به‌دست می‌آیند؟ پاسخی سراسر است به این مسئله درخور کاوش بیشتری است. به‌نظر می‌رسد برخلاف مفاهیم شهودی، مفاهیم ارزشی مستقیماً از علوم حضوری انتزاع نمی‌شوند؛ هرچند درنهایت قابل ارجاع به آن‌ها هستند. بدین‌سان، حتی براساس این نظریه که مفاهیم ارزشی را بدیهی می‌شمرد و نه نظری، این دسته مفاهیم مستقیماً از علوم حضوری برگرفته نمی‌شوند؛ هرچند همه مفاهیم نظری و نیز مفاهیم ارزشی درنهایت از علوم حضوری برگرفته می‌شوند.

حاصل اینکه دلیل مورد استناد ما معرفت حضوری است و استقرای شهودی و علم حضوری درون ذهنی، و به بیان دیگر، تجربه شهودی ذهنی، بر برگرفته شدن همه مفاهیم بدیهی از علوم حضوری گواهی می‌دهد.

۲-۳. گستره مفاهیم نظری

از آنجاکه در نوشتاری دیگر به‌تفصیل درباره گستره مفاهیم نظری و شمار آن‌ها بحث و بررسی کرده‌ایم (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۴۰۰، فصل سوم)، در اینجا تنها نموداری را که در بردارنده مفاهیم بدیهی و نظری براساس مبنای برگزیده است، عرضه می‌کنیم. در این نمودار با نگاهی به طبقه‌بندی مفاهیم، جایگاه مفاهیم بدیهی و نیز مفاهیم نظری را مشخص می‌سازیم:



به هر روی، از مباحث طرح شده در تبیین دیدگاه برگزیده بدین نتایج رهنمون می‌شویم:

اولاً، با شهود و تجربه درون ذهنی درمی‌یابیم که مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی برگرفته می‌شوند و همه مفاهیم بدیهی از علوم حضوری ناشی می‌شوند. از این رو، نظریه ارجاع به علوم حضوری به‌گونه‌ای درباره مفاهیم نظری نیز ساری و جاری است؛ زیرا مفاهیم نظری به مفاهیم بدیهی ارجاع می‌یابند و از آن‌ها برگرفته می‌شوند. اگر معرفت حضوری نمی‌داشتیم، دسترسی به مفاهیم بدیهی و فهم و درک آن‌ها ناممکن و متعذر، یا دست‌کم در مواردی دشوار می‌بود. بدین سان، می‌توان منشأ و چگونگی پیدایش مفاهیم نظری را این‌گونه تحلیل و تبیین کرد که منشأ مفاهیم نظری نیز به‌واسطه مفاهیم بدیهی، معرفت‌های حضوری است؛ چنان‌که مفاهیم غیرحقیقی نیز به مفاهیم حقیقی و سپس به علوم حضوری بازمی‌گردند.

ثانیاً، دیدگاه ارجاع مفاهیم بدیهی به علوم حضوری جامعیت دارد و همه مفاهیم بدیهی را در برمی‌گیرد. مفاهیم بدیهی، به‌رغم اینکه گوناگون‌اند و دسته‌های متفاوتی را تشکیل می‌دهند، همگی به علم حضوری ارجاع می‌یابند؛ البته مفاهیم جزئی مستقیماً از علوم حضوری برگرفته می‌شوند و مفاهیم کلی به‌نحوی غیرمستقیم.

ب) چگونگی دستیابی به مفاهیم از راه علم حضوری

اکنون با این پرسش بنیادین روبه‌رو می‌شویم که مفاهیم حقیقی چگونه از علوم حضوری برگرفته می‌شوند؟

برپایه دیدگاه برگزیده در قلمرو مفاهیم یا تصورات، مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی برگرفته می‌شوند؛ ولی مفاهیم بدیهی، خود، از علوم حضوری. نه‌تنها مفاهیم ماهوی شهودی همچون ترس، غم، شادی، تصمیم، توجه، تمرکز، تفکر و تخیل را از علوم حضوری برمی‌گیریم، بلکه مفاهیم فلسفی و حتی مفاهیم حسی بدیهی را از معرفت‌های حضوری برمی‌گیریم. اگر با علم حضوری واقعیاتی چون ترس، غم، شادی، لذت، درد، تصمیم، توجه و تمرکز و حتی مفاهیم مستقیماً برگرفته از حواس ظاهری مانند شوری، شیرینی، ترشی، سوزش، خارش، زبری و نرمی را با شهود یا علم حضوری نمی‌یافتیم، نمی‌توانستیم از این حقایق درکی حقیقی داشته باشیم. نابینایان، یا کسانی که لامسه یا چشایی‌شان آسیب دیده است برخی مفاهیم حسی را از راه‌های دیگری آموزش می‌بینند. آنان حتی پس از آموزش، درک بسیار مبهمی از آن مفاهیم دارند و تازه این مقدار درکشان نیز پس از آن است که آموزگار از سویی خود این دسته از مفاهیم را شهود کرده است، و از سویی دیگر، به کمک مفاهیم دیگری که خود نابینا (یا ناشنوا و...) از علوم حضوری‌اش مانند درد، سوزش و خارش برگرفته است، به او آموزش می‌دهد. بدین سان معرفت حضوری،

تنها راه دستیابی به مفاهیم حقیقی، چه مستقیم چه غیرمستقیم، است. اما چگونه می‌توان از راه شهود یا علم حضوری به تصورات یا مفاهیم بدیهی و سپس به تصورات یا مفاهیم نظری دست یافت؟ با تأمل در یافته‌های موجود در ذهن و بررسی آن‌ها روشن می‌شود که پیش از دستیابی به تصورات یا مفاهیم بدیهی، به آن‌ها معرفت حضوری داریم؛ سپس تصورات یا مفاهیم بدیهی را بدون نیاز به آموزش و آموزگار، از آن معرفت‌های حضوری برمی‌گیریم. برای توضیح راه‌حل برگزیده، از مفاهیم حسی بدیهی آغاز می‌کنیم. احساس‌هایی که برای ما حاصل می‌شوند، به‌رغم اینکه به خودی خود علم نیستند، متعلق علم حضوری قرار می‌گیرند و با علم حضوری برای ما معلوم می‌شوند. ما واقعیت یا هستی درد، سوزش، خارش، شوری، شیرینی، ترشی و... را احساس می‌کنیم، نه مفهوم آن‌ها را، و خود وجود آن‌ها متعلق معرفت ما قرار می‌گیرد و در واقع، هستی آن‌ها با هستی نفس اتصال و اتحاد وجودی می‌یابد و در نتیجه می‌توانیم آن‌ها را بدون صور ذهنی یا مفاهیم بیابیم و شهود کنیم. پس از شهود، این علم حضوری که در صفحه نفس تحقق یافته است، به علم حصولی تبدیل می‌شود. آنچه از این تبدیل می‌دانیم این است که - مثلاً - علم حضوری به احساس سوزش در ذهن به‌گونه حصولی منعکس می‌شود، و انعکاس آن به‌گونه قضیه منطقی یا تصدیق است، نه مفهوم یا تصور منهای حکم.

۱. فرایند دستیابی به مفاهیم

با نگاهی دقیق‌تر می‌توان فرایند دستیابی به مفاهیم را این‌گونه تحلیل کرد: پس از تماس با پدیده‌ای خارجی مانند عسل و چشیدن آن، در کام خود احساس شیرینی می‌کنیم؛ چنان‌که با شنیدن صدای مهیب مانند موج ناشی از شکسته شدن دیوار صوتی، احساس ترس می‌کنیم. در اینجا گام‌ها یا مراحل گوناگونی را پس از مواجهه با پدیده‌ها می‌توان ترسیم کرد:

گام اول: در عضو حسی مانند اعصاب پوستی در لامسه و مرکز مربوط به آن در مغز تأثیری ایجاد می‌شود. معرفت به این تأثرها که جایگاهشان اعصاب پوستی یا مرکز مربوط به آن حس ویژه در مغز است، علم حضوری است:

گام دوم: پس از آن مرحله و در پی آن، تأثر و احساسی در نفس پدید می‌آید. معرفت بدین احساس، معرفتی حضوری است. ما خود آن احساس را می‌یابیم و با هستی آن اتصال وجودی می‌یابیم؛

گام سوم: احساس و تأثر حسی ایجادشده در نفس، انعکاس ذهنی می‌یابد و در ذهن از طریق یکی از قوا، و برپایه مبنای برگزیده قوه خیال، منعکس می‌شود؛ مانند اینکه بعد از چشیدن عسل، در ذهن ما این گزاره نقش می‌بندد: «من احساس شیرینی دارم».

گام چهارم: تفسیر و تعبیر احساس‌ها و تأثرات حسی ایجادشده در نفس؛ مانند اینکه «این عسل شیرین است» یا «سطح این میز زبر است»؛ در این مرحله، نفس یا عقل به تفسیر و تعبیر احساس‌ها و تأثرات حسی ایجادشده در نفس می‌پردازد.

گام پنجم: خود صور یا تصورات حسی که ادراک حسی از راه آن‌ها حاصل می‌شود.^۱

۲. جایگاه صور یا تصورات حسی

درباره صور یا تصورات حسی با این پرسش روبه‌رو می‌شویم: صور یا تصورات حسی در کدام مرحله از آن مراحل پنج‌گانه تحقق می‌یابند؟ مرحله پنجم یا سوم و یا...؟ اگر بگویید جایگاه آن مرتبه پنجم است، آیا با دیگر مبانی برگزیده نگارنده از جمله این مبنا که صور یا تصورات حسی مستقیماً از حواس ظاهری گرفته می‌شوند، منافات ندارد؟ آیا می‌توان گفت: در مرحله سوم، علم حضوری به‌گونه گزاره در ذهن ما منعکس می‌شود و به قضیه‌ای وجدانی دست می‌یابیم که انعکاس مستقیم علم حضوری در ذهن است، سپس در مراحل دیگر، مفهوم موضوع و محمول آن قضیه را برمی‌گیریم؟ روشن است که پذیرش این نظریه به محدودی آشکار می‌انجامد؛ چرا که تصدیق وابسته به تحقق مفاهیم و تصورات است: بدون دستیابی به مفاهیم یا تصورات نمی‌توان تصدیق داشت. چگونه آن‌یافته حضوری در گام سوم در ذهن به‌گونه تصدیق یا قضیه منطقی منعکس می‌شود و عقل یا نفس قضیه‌سازی می‌کند یا در گام چهارم عقل یا نفس به تعبیر و تفسیر آن می‌پردازد درحالی‌که ما هیچ‌گونه مفهومی از احساس‌های ذکرشده نداریم و در این پژوهش مدعی هستیم آن‌ها را از یافته‌های حضوری انتزاع می‌کنیم؟ به بیان روشن‌تر، تصدیق وابسته به تحقق مفاهیم است، و بدون دستیابی به مفاهیم یا تصورات نمی‌توان تصدیق داشت. اکنون درحالی‌که انبان ذهن به‌کلی از هر مفهومی خالی است، چگونه علم حضوری به آن حالت را به‌گونه قضیه در ذهن منعکس می‌سازیم و سپس در ذهن به تعبیر و تفسیر آن می‌پردازیم؟

می‌توان مشکل را ژرف‌تر بیان کرد: گفتید در مرحله سوم، علم حضوری در ذهن به‌گونه تصدیق منعکس می‌شود و نه تصور و سپس ذهن با تحلیل این تصدیق یا قضیه، از آن تصوراتی را برمی‌گیرد. در این صورت - یعنی این فرض که پس از انعکاس علم حضوری به‌گونه تصدیق در ذهن، ذهن تصوراتی را

۱. مراحل پنج‌گانه بالا به تبیین و توضیح بسیار نیاز دارد. از آنجاکه در نوشتاری دیگر به تفصیل بحث کرده‌ام، در اینجا تنها آن‌ها را برشمردیم؛ ر.ک: حسین زاده ۱۴۰۴ (در حال انتشار)، دلیل حسی و روش پژوهش تجربی؛ اعتبار، محدودیت و گستره، فصل اول.

از آن برمی‌گیرد - ادعای پیش‌گفته مبنی بر دریافت مستقیم تصورات از حواس ظاهری زیر سؤال می‌رود و اگر گفته شود نخست تصورات منعکس می‌شوند، سپس بلافاصله ذهن یا عقل از این تصورات قضیه می‌سازد، چنین گزینه‌ای با نظریه برگزیده شما سازگار نیست. اگر به وجه سوم تن دهید و بپذیرید که هر دو هم‌زمان رخ می‌دهند، بدین‌گونه که در مرحله سوم، با انعکاس علوم حضوری در مرتبه ذهن، هم تصورات منعکس می‌شود، هم تصدیقات که همان گزاره‌های وجدانی هستند، در این صورت تقدم رتبی تصدیقات نسبت به تصورات به چه معناست؟ پاسخ روشن است و رفع این محذور دشوار نیست. در میان گزینه‌های سه‌گانه، گزینه اخیر را برمی‌گزینیم. در مرحله سوم، با انعکاس علوم حضوری در ظرف ذهن، هم تصورات در ذهن منعکس می‌شوند و هم تصدیقات که همان گزاره‌های وجدانی هستند. از آنجا که تقدم تصورات بر تصدیقات در اینجا تقدم زمانی نیست، تصدیق یا قضیه وجدانی و مفاهیم موضوع و محمول آن هم‌زمان تحقق می‌یابند. در این مرتبه و با این لحاظ، تقدم و تأخری در کار نیست. بدین‌سان گزاره‌های وجدانی و مفاهیم آن‌ها در همان مرتبه که ذهن هنوز به مفهوم کلی دست نیافته است، تحقق می‌یابند و در ذهن منعکس می‌شوند و این مرتبه از ذهن غیر از مرتبه‌ای است که ذهن یا عقل از آن انعکاس ذهنی، مفهوم می‌سازد. با تأمل در تحلیل عرضه شده، نتیجه می‌گیریم منافاتی نیست میان اینکه نخست تصدیقی که انعکاس علم حضوری در ذهن است، داشته باشیم (تصدیقی وجدانی)، و سپس در مرحله یا مرحله‌های دیگر، ذهن یا عقل به مفهوم‌سازی روی آورد و مفهومی از آن حالت یا وضعیت یا احساس بسازد.

می‌توان گفت چنین تحلیلی با دیدگاه صدرالمتألهین درباره حقیقت تصدیق تأیید و تقویت می‌شود. تصدیق بر پایه نگرش هستی‌شناختی وی، گونه دیگری از اقسام علم است که در برابر تصور قرار دارد و تصور جزء آن نیست. چنین حقیقتی، خواه آن را مفهومی وجودی بدانیم، خواه مفهومی ماهوی، واقعیتی بسیط است نه مرکب از چند تصور به اضافه حکم که فعل نفس است، و یا... (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۶، ص ۵۱-۵۳). از گفته صدرالمتألهین در این راستا برداشت می‌شود که تحقق تصدیق یا قضیه وجدانی و مفاهیم موضوع و محمول آن هم‌زمان است و لازم نیست تصورات بر قضایای یادشده تقدم داشته باشند.

چه بسا به ذهن خطور کند که دیدگاه صدرالمتألهین با تحلیل ارائه‌شده متفاوت است: بنابر دیدگاه برگزیده، تصور بر تصدیق تقدم دارد؛ هرچند چنین تقدمی در این باره، از قبیل تقدم رتبی است^۱ نه زمانی؛ اما از

۱. گفتنی است از تقدم رتبی، معنایی عام اراده کرده‌ایم که افزون بر تقدم صناعی و نیز تقدم با ترتیبی طبیعی در اعداد مانند تقدم عدد دو بر چهار، تقدم اجزای یک کل بر خود کل را نیز دربر می‌گیرد؛ هرچند چنین کاربردی شایع نباشد. برای کاربردهای تقدم و تأخر، ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵، مرحله دهم، فصل اول.

نگاه صدرالمتألهین، تصور بر تصدیق حتی تقدم رتبی نیز ندارد. بدین روی، از این منظر میان این دو دیدگاه تمایز است و نباید آن‌ها را یکی دانست؛ اما آیا به‌راستی چنین است؟ آیا نمی‌توان این دو را یکی دانست؟ در واکنش به پرسش پیش‌گفته به‌نظر می‌رسد پاسخ مثبت است؛ زیرا از نگاه صدرالمتألهین نیز تصدیق قابل تحلیل و تجزیه است و همان‌گونه که موجود در ذهن به ماهیت و وجود، یا ماهیت در ذهن به جنس و فصل تحلیل می‌شود، تحلیل عقلی یا ذهنی تصدیق به اجزا و تقدم اجزا بر کل نیز امکان‌پذیر است. از این رو، صدرالمتألهین هنگام تفسیر دیدگاه‌های طرح‌شده درباره حقیقت تصدیق به‌صراحت بیان می‌کند که به‌لحاظ تحلیل است که حکم عارض تصور می‌شود نه به‌لحاظ هستی؛ و از این منظر است که تصدیق مجموعه‌ای از چند تصور انگاشته می‌شود؛ نه اینکه تصور محکوم‌علیه، محکوم‌به و حکم، قوام‌بخش ماهیت تصدیق باشند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۶، ص ۶۱-۶۲).

بدین‌سان تصدیق به‌لحاظ وجود مبتنی بر تصور نیست، بلکه به‌لحاظ تحلیل این‌گونه است. به‌لحاظ هستی، بسیط است و جزئی ندارد تا سخن از تقدم اجزا بر کل به میان آید. اجزا و احکام آن‌ها از جمله تقدمشان در مقام ماهیت و هنگام تحلیل عقلی هستی تصدیق، متصور است.

به‌هرروی، در برابر مشکل محذور تقدم تصور بر تصدیق، دو راه‌حل یا دوگونه پاسخ می‌توان عرضه کرد:

۱. راه‌حل برگرفته از نظریه ترکیب تصدیق از اجزا: امکان تقدم رتبی تصور بر تصدیق به‌لحاظ وجود؛

۲. راه‌حل برگرفته از نگرش صدرالمتألهین: بساطت تصدیق و بی‌معنایی تقدم تصور بر تصدیق

به‌لحاظ وجود؛ به‌رغم ترکیب آن از اجزا و امکان تقدم تصور بر تصدیق در ظرف تحلیل.

بدین‌سان براساس هر دو راه‌حل، مشکل زدودنی است و با هر یک اشکال برطرف می‌شود؛ اما به دو گونه متفاوت. برپایه راه‌حل نخست، با مفروض انگاشتن ابتدای تصدیق بر اجزا، صرفاً تقدم زمانی اجزا بر کل، نفی می‌شود؛ اما تقدم به‌لحاظ مرتبه، ممکن و بی‌محذور است. چنین تقدمی را «تقدم رتبی» می‌نامیم؛ هرچند در اینجا معنای گسترده‌ای از تقدم رتبی اراده شده است. در نتیجه، مشکل با کلید تقدم رتبی و نفی تقدم زمانی برطرف می‌شود. براساس راه‌حل اخیر، تقدم رتبی سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا برپایه آن، تصدیق به‌لحاظ هستی بسیط است و مرکب از اجزا نیست تا سخن از لزوم تقدم اجزا بر کل به میان آید؛ هرچند به‌لحاظ تحلیل، تحقق اجزا و لزوم تقدم متصور است. پس مشکل تقدم تصور بر تصدیق براساس این راه‌حل با بساطت تصدیق به‌لحاظ هستی زدوده می‌شود. تصدیق به‌لحاظ وجود مبتنی بر تصور نیست، بلکه به‌لحاظ تحلیل این‌گونه است. به‌لحاظ هستی، بسیط است و جزئی ندارد. اجزا و احکام آن‌ها از جمله تقدمشان در مقام ماهیت و هنگام تحلیل عقلی هستی تصدیق، متصور است.

در نتیجه، ذهن از علم حضوری تصویربرداری می‌کند و این تصویربرداری به‌گونه تصدیق است نه تصور.

۳. اختصاص فرایند ارائه شده به مفاهیم ماهوی

ممکن است اشکال شود: آنچه در فرایند دستیابی به مفاهیم بدیهی از راه علم حضوری ترسیم شد، تنها به مفاهیم جزئی شهودی اختصاص دارد و در نهایت شامل مفاهیم کلی شهودی ماهوی می‌شود؛ اما دیگر مفاهیم به‌ویژه مفاهیم فلسفی و ارزشی را دربر نمی‌گیرد؛ درحالی‌که این دو دسته مفاهیم در پیدایش و ساماندهی علوم انسانی نقش بیشتری دارند. حجم گسترده‌ای از مفاهیم علوم انسانی، مفاهیم فلسفی و ارزشی‌اند. نظریه برگزیده درباره این‌گونه مفاهیم ساکت است و تنها مفاهیم حسی و دیگر مفاهیم شهودی را کانون توجه قرار داده؛ درحالی‌که کاربرد آن‌ها در دانش‌های انسانی بسیار ناچیز است.

در ارزیابی و بررسی اشکال پیش‌گفته باید به نکاتی توجه کرد:

اولاً، چنان‌که در ادامه نوشتار روشن خواهد شد، کاربرد مفاهیم شهودی اعم از حسی و غیرحسی در دانش‌های انسانی، به‌ویژه علوم روان‌شناسی و تربیتی، حجم گسترده‌ای دارد.

ثانیاً، پس از تثبیت نظریه برگزیده درباره چگونگی دستیابی به مفاهیم بدیهی شهودی و اثبات این نظریه که یافته‌های معرفت‌های حضوری به‌صورت تصدیق یا قضیه منطقی در ذهن ما منعکس می‌شوند، تبیین چگونگی دستیابی به مفاهیم فلسفی و ارزشی به‌آسانی تحقق می‌پذیرد؛ چنان‌که در ادامه این مهم را بررسی خواهیم کرد.

۳. پرداختن به مفاهیم شهودی به‌ویژه مفاهیم حسی در مرحله نخست، از این‌روست که عموم نظریه‌های رایج در مسئله منشأ مفاهیم بر این نظریه نادرست استوارند که منشأ همه مفاهیم کلی و جزئی حواس‌اند. پژوهش کنونی پس از بررسی و ارزیابی دقیق بر این آموزه، خط بطلان می‌کشد و به‌لحاظ مبنا و بنا، خطای آن دیدگاه‌ها را آشکار می‌سازد. ازسویی باتوجه به نظریه برگزیده، منشأ همه مفاهیم کلی و جزئی، حتی مفاهیم حسی، علوم حضوری است. ازسوی دیگر، مفاهیم فلسفی، منطقی و ارزشی نیز با سازوکاری ویژه از معرفت‌های حضوری برگرفته می‌شوند.

۴. چگونگی انتزاع مفاهیم فلسفی و منطقی از علوم حضوری

گفتیم از تحلیلی که ارائه شد، چگونگی برگرفتن مفاهیم ماهوی از علوم حضوری براساس نظریه برگزیده به‌دست می‌آید. اما درباره مفاهیم فلسفی، منطقی و ارزشی نیز با این مسئله روبه‌رویم که آن‌ها

چگونه از علوم حضوری انتزاع می‌شوند؟ از این رو، در ادامه چگونگی برگرفتن مفاهیم فلسفی، منطقی و ارزشی را از علوم حضوری تبیین و بررسی می‌کنیم.

۴-۱. چگونگی انتزاع مفاهیم فلسفی از علوم حضوری

مفاهیم فلسفی را در نگاه آغازین می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. مفاهیم بدیهی؛ ۲. مفاهیم نظری. روشن است که مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی برگرفته می‌شوند؛ اما مفاهیم بدیهی چگونه از معرفت‌های حضوری به دست می‌آیند؟ برای تبیین چگونگی برگرفتن مفاهیم بدیهی فلسفی از علوم حضوری، از باب نمونه، نگاهی به مفهوم علت و معلول می‌افکنیم. با شهود و تجربه‌ای درونی، می‌یابیم که تصمیم، توجه و تمرکز که از افعال جوانحی اند به «من» وابسته هستند و می‌بینیم که «من» بدون تصمیم، توجه و تمرکز نیز موجود است. از این رو، بی‌نیاز از تصمیم، توجه و تمرکز است؛ اما تصمیم، توجه و تمرکز نیازمند، معلول و وابسته به «من» هستند. در اینجا است که مفاهیم فلسفی بدیهی‌ای همچون مستقل، علت، بی‌نیاز و غنی یا واجب در برابر معلول، وابسته، نیازمند و فقیر یا ممکن را از یافته‌های حضوری خود برمی‌گیریم.

۴-۲. چگونگی انتزاع مفاهیم منطقی از علوم حضوری

مفاهیم منطقی نیز بر دو دسته‌اند: بدیهی و نظری. مفاهیم نظری مانند مفهوم دور و مفهوم تسلسل از مفاهیم بدیهی برگرفته می‌شوند و از راه تعریف به وسیله مفاهیم بدیهی به دست می‌آیند. اما مفاهیم بدیهی منطقی چگونه از معرفت‌های حضوری برگرفته می‌شوند؟ راه‌حل این نوشتار این است که مفاهیم منطقی از تجربه‌های شهودی درون ذهنی و با مشاهده یافته‌های مفاهیم ذهنی موجود در انبان ذهن به دست می‌آیند. برای نمونه، به مفهوم کلی و جزئی توجه کنید. برای به دست آوردن این دو مفهوم، نفس درون ذهن را می‌کاود و با اشراف بر مفاهیم موجود در آن، به مفهوم کلی و جزئی دست می‌یابد. برای مثال با شهود ذهنی می‌یابد که مفهوم انسان بر بیش از یک نفر صدق می‌کند؛ اما مفهوم رضا تنها یک مصداق دارد. ویژگی نخست را کلیت و ویژگی اخیر را جزئیت و در نتیجه، مفهوم انسان را کلی و مفهوم رضا را جزئی می‌نامد. جزئی و کلی دو مفهوم‌اند که حاکی از دو ویژگی و دو نحوه وجودند و بدین شیوه از مفاهیم موجود در ذهن به دست می‌آیند. همچنین است مفاهیمی مانند قضیه، استدلال، مفهوم، مصداق و....

۳-۴. چگونگی دستیابی به مفاهیم ارزشی

چنان که گذشت براساس نظریه برگزیده، مفاهیم ارزشی نیز از راه معرفت‌های حضوری به‌دست می‌آیند. چگونگی دستیابی به مفاهیم ارزشی نیز همانند دیگر مفاهیم است. این دسته مفاهیم اگر نظری باشند، از راه مفاهیم بدیهی تعریف می‌شوند و به‌دست می‌آیند. ولی اگر بدیهی باشند، به علم حضوری ارجاع می‌یابند. البته ارجاع آن‌ها به معرفت‌های حضوری پیچیده‌تر از دیگر مفاهیم بدیهی است؛ زیرا این دسته مفاهیم ارزشی بدیهی از مفاهیم غیرارزشی برگرفته می‌شوند و در نتیجه نه به‌طور مستقیم، بلکه به‌واسطه این‌گونه مفاهیم، یعنی مفاهیم غیرارزشی بدیهی، به علوم حضوری ارجاع می‌یابند.

ج) دستاوردها

دیدگاه برگزیده دستاوردهای بسیاری دارد و در ساحت‌های گوناگونی تأثیرگذار است.

۱. تأثیر دیدگاه برگزیده در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی

از جمله مهم‌ترین آن دستاوردها، تأثیر ژرف نظریه یادشده در معرفت‌شناسی و بلکه روش‌شناسی است؛ چراکه براساس این نگرش می‌توان چالش‌خطاناپذیری وجدانیات یا گزاره‌های حاکی از علوم حضوری همگانی را پاسخ گفت و احتمال راه یافتن خطا به موضوعات و محمولات قضایای وجدانی را منتفی دانست. اشکالی که سلرز درباره داده‌های حسی طرح کرده، به گزاره‌های حاکی از علوم حضوری همگانی نیز تعمیم‌پذیر است. با راه حل برگزیده، اشکال مزبور درباره گزاره‌های حاکی از علوم حضوری همگانی که از یقینی‌ترین معرفت‌های بشری است، برطرف می‌شود.^۱

افزون بر آنچه گذشت، دیگر دستاورد تحلیل عرضه‌شده، تمایز وجدانیات و اولیات یا بدیهیات اولیه از یکدیگر است. از آنجا که بدین مهم کمتر پرداخته‌ایم، نگاهی گذرا بدان می‌افکنیم.

۲. تأثیر دیدگاه برگزیده در تمایز وجدانیات و اولیات

دستاورد نظریه برگزیده در تمایز گزاره‌ها آشکار است. براساس نظریه برگزیده می‌توان تبیین ویژه‌ای برای تمایز وجدانیات و بدیهیات اولیه عرضه کرد. توضیح اینکه وجدانیات با بدیهیات اولیه، مشترکات بسیاری

۱. برای مطالعه اشکال پیش‌گفته و پاسخ‌های گوناگون ما به آن ر.ک: حسین‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۱۵۵-۱۷۲.

دارند؛ ازجمله اینکه معتبرترین و متقن‌ترین معرفت‌های حصولی و پایه‌های گزاره‌های نظری یقینی‌اند؛ افزون‌براین و مهم‌تر اینکه هر دو از علوم حضوری برگرفته می‌شوند. ولی هر دو دسته قضیه به‌رغم اشتراکات بسیار، تفاوت‌هایی نیز دارند. براساس تحلیل ارائه شده در باب تمایز مرحله اول و پنجم می‌توان میان آن‌ها این‌گونه فرق گذارد:

درحالی‌که بدیهیات اولیه گزاره‌هایی کلی و حقیقیه‌اند، وجدانیات به‌معنایی ویژه قضایایی شخصی‌اند؛ بدین‌معناکه محمول آن‌ها همچون موضوع‌شان مفهومی شخصی است. چنان‌که گذشت، با درون‌کاوی و اشراف بر نفس و ذهن و چگونگی کارکرد آن‌ها در مواجهه با پدیده‌ها درمی‌یابیم که ساختن مفاهیم، اعم از جزئی و کلی، پس از علم حضوری و شهودی به احساس رخ می‌دهد. پس از علم حضوری به احساسی مانند شیرینی یا ترس که در نفس حاصل می‌شود، این یافته حضوری به‌صورت قضیه منطقی یا تصدیق در ذهن منعکس می‌شود. فاعل شناسا مفهومی که ما آن را شیرینی می‌نامیم یا مفهومی که ما آن را ترس نام می‌نیم درک می‌کند و از راه علم حضوری به آن، دست می‌یابد. بدین‌سان در این مرحله در ذهن قضیه‌ای انعکاس می‌یابد؛ قضیه‌ای که موضوع و محمولش برگرفته از علم حضوری است؛ قضیه‌ای مانند «من می‌ترسم»، «من احساس شیرینی می‌کنم» یا... هر یک از این قضایا، هم موضوع جزئی (به‌معنای شخصی) است، هم محمولش. ذهن هنوز به مفهوم کلی دست نیافته و آن را انتزاع نکرده است تا گفته شود محمول امری کلی است، بلکه محمول جزئی است. پس از تجربه‌های مکرر و شهودات بسیار، نفس انسان آماده می‌شود که از این انعکاس‌های علم حضوری در ذهن خود مفاهیمی کلی بسازد. بدین‌ترتیب، با تمرکز بر یافته‌های خود، از این انعکاس علم حضوری در ذهن، مفهوم جزئی ویژه شیرینی برای او در ضمن قضیه‌ای شخصی منعکس می‌شود؛ قضیه‌ای که هم موضوع آن جزئی است هم محمولش. سپس عقل، یا نفس به کمک عقل، مفهوم کلی شیرینی را می‌سازد و در مرتبه‌ای دیگر از ذهن به مفهوم کلی شیرینی دست می‌یابد. پس از آن می‌تواند این مفهوم کلی را به‌کار گیرد و از آن قضایایی کلی بسازد.

گفتنی است افزون‌بر تمایز یا ویژگی ارائه شده که از نظریه برگزیده در تحلیل چستی وجدانیات برخاسته و پیامد آن است، وجدانیات و بدیهیات اولیه فرق‌های دیگری دارند که مهم‌ترین آن‌ها عبات‌اند از: اولاً، اولیات گزاره‌هایی تحلیلی‌اند؛ زیرا محمول آن‌ها از تحلیل موضوع به‌دست می‌آید، ولی وجدانیات از آنجا که محمولشان این‌گونه نیست، گزاره‌هایی ترکیبی‌اند.

ثانیاً، بنابر نظریه برگزیده در باب تعریف محمول من‌صمیمه یا خارج محمول، محمول در بدیهیات اولیه

از حاق موضوع انتزاع می‌شود؛ از این رو، خارج محمول یا محمول من‌صمیمه است؛ چنان‌که بنا بر نظریه برگزیده و نیز بنا بر نظریه مشهور، محمول در وجدانیات، حتی در گزاره «من هستم»، بالضمیمه است؛ زیرا در گزاره «من هستم» محمول که هستی و وجود است، عارض موضوع و زائد بر آن است: «الوجود زائد علی المهیة و عارض لها»؛ زیادت وجود بر ماهیت از قواعد مشهور فلسفه اسلامی به‌شمار می‌رود.^۱

ثالثاً، در وجدانیات، حاکی در ذهن و محکی در درون نفس قرار دارد، ولی تحقق محکی در اولیات، فرضی یا تقدیری و به‌گونه دیگری است.^۲

رابعاً، وجدانیات انعکاس ذهنی مستقیم علوم حضوری در نفس‌اند، اما بدیهیات اولیه این‌گونه نیستند و براساس نگرش برگزیده می‌توان آن‌ها را به معرفت‌های حضوری که تجربه‌های شهودی درون‌ذهنی‌اند، ارجاع داد.^۳

۳. تأثیر دیدگاه برگزیده در ساماندهی علوم انسانی

در اینجا ممکن است این اشکال فراروی ما طرح شود: دستاوردهای بیان شده به معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و مانند آن که دانش‌هایی پایه و مبنایی‌اند، اختصاص دارند، اما علوم انسانی را دربر نمی‌گیرند. علوم انسانی بر مبنای پیش‌گفته مبتنی نیستند، بلکه هر مبنای دیگری که در اینجا برگزینید، حتی اگر علم حضوری را انکار کنید، نتیجه‌اش همین دستاوردها خواهد بود. از این رو، معرفت‌شناسی یا نقش‌چندان مهمی در پیدایش و ساماندهی علوم انسانی ندارد. مبنای مزبور معرفت‌شناختی است و دستاوردها و نتایج آن تنها در معرفت‌شناسی و درنهایت در روش‌شناسی آشکار می‌شود.

در برابر اشکال یادشده می‌توان گفت: دستیابی بدین نتیجه که نظریه برگزیده و دیگر نظریه‌های جایگزین آن در علوم انسانی دستاوردی ندارند، خود گونه‌ای دستاورد است. روشن است این پاسخ در صورتی است که هیچ دستاوردی برای آن نظریه‌ها در مبحث مزبور نیابیم؛ اما با پژوهشی هرچند کوتاه بدین نتیجه می‌رسیم که دستاورد نظریه برگزیده بسیار است.

۱. شرح و تفصیل این بحث مجال دیگری می‌طلبد.

۲. برای توضیح بیشتر درباره جایگاه تحقق محکی اولیات، ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۳، فصل چهاردهم.

۳. گرچه تمایزهای چهارگانه مزبور در لابه‌لای آثار نگارنده طرح شده است، شرح و پژوهش تفصیلی درباره تمایزهای آن‌ها شایسته و بلکه بایسته است و به مجال دیگری نیاز دارد.

روش پژوهش پیشنهادی برای حل چالش پیش‌گفته استقرای شهودی است. از این‌رو، برای بررسی و ارزیابی این اشکال و دستیابی به دستاوردهای نظریه‌برگزیده در ساحت علوم انسانی، هریک از علوم انسانی را جداگانه کانون توجه قرار می‌دهیم و با استقرایی شهودی، نقش نظریه‌برگزیده را در این ساحت می‌کاویم. از آنجا که عموم علوم انسانی همگن هستند و از این‌روی که اکنون بررسی همه علوم انسانی آسان نیست، تأثیر نظر برگزیده را تنها در مفاهیم یک رشته یا دو رشته از آن‌ها تحلیل می‌کنیم.

مفاهیم علوم روان‌شناختی و تربیتی

برای دستیابی به دستاوردهای نظریه‌برگزیده در ساحت علوم انسانی، با روان‌شناسی و گرایش‌های گوناگون آن آغاز می‌کنیم و مفاهیم این دسته علوم انسانی را می‌کاویم. اما چرا نخست به دانش‌های روان‌شناسی و علوم تربیتی می‌پردازیم؟ زیرا در آن‌ها بیشتر اقسام مفاهیم کلی به‌کار می‌رود و کاوش و پژوهش در این عرصه می‌تواند راهگشای دیگر علوم انسانی باشد.

به‌هرروی، قضایایی که در این دانش‌ها به‌کار می‌روند و کانون توجه‌اند یا از مفاهیم شهودی سامان یافته‌اند یا از مفاهیم حسی. غم، اندوه، شادی، نشاط، دلهره، ترس، سوزش، خارش، درد، عشق، تنفر و محبت نمونه‌های روشنی از مفاهیمی‌اند که در ساختن قضایای این دانش به‌کار می‌آیند. پیش‌تر تأکید کردیم که مفاهیم شهودی از یافته‌های حضوری حکایت می‌کنند؛ چنان‌که مفاهیم حسی نیز بنابر مبنای برگزیده این‌گونه‌اند؛ زیرا احساس‌های ما با علم حضوری و به‌گونه شهودی درک می‌شوند. از این‌رو، مفاهیم حسی خود دسته‌ای از مفاهیم شهودی‌اند؛ چنان‌که مفاهیمی همچون ترس، درد، شادی و محبت قسم دیگری از مفاهیم شهودی‌اند.

در روان‌شناسی و گرایش‌های گوناگون آن، افزون بر مفاهیم شهودی و نیز مفاهیم حسی که بنابر نظریه‌برگزیده دسته‌ای از مفاهیم شهودی‌اند و از علوم حضوری‌مان برگرفته می‌شوند، مفاهیم دیگری به‌کار می‌روند که می‌توان آن‌ها را مفاهیم ارزشی نام نهاد. کاربرد مفاهیم ارزشی، قلمرو گسترده‌ای دارد و به دانش‌هایی همانند اخلاق و حقوق و سیاست محدود نیست. از این‌رو، لازم است در ادامه بررسی کنیم و ببینیم مفاهیم ارزشی چگونه از علوم حضوری برگرفته می‌شوند.

در علوم روان‌شناسی، افزون بر مفاهیم شهودی و نیز مفاهیم ارزشی، مفاهیم فلسفی نیز بسیار به‌کار می‌روند؛ چنان‌که کاربرد مفاهیم فلسفی در دانش‌های فلسفی و فلسفه‌های مضاف و بلکه افزون‌بر روان‌شناسی، در دیگر دانش‌های تجربی بسیار گسترده است. درباره مفاهیم فلسفی نیز با این مسئله

روبه‌روییم که آن‌ها چگونه از علوم حضوری انتزاع می‌شوند؟ بیشتر در نوشتار کنونی، چگونگی برگرفتن مفاهیم فلسفی، مفاهیم منطقی و مفاهیم ارزشی را از علوم حضوری نیز تبیین و بررسی کردیم.

بررسی دیگر مفاهیم علوم روان‌شناختی و تربیتی

دیدیم حجم انبوهی از مفاهیم علوم روان‌شناختی مانند غم، اندوه، شادی، نشاط، دلهره، ترس، سوزش، خارش، درد، عشق، تنفر و محبت را می‌توان مفاهیم ماهوی و البته شهودی شمرد. همچنین هوش، حافظه، توهم، درون‌نگری، هوشیاری، خواب، تداعی، دوربینی، بیداری، اندیشه، نزدیک‌بینی، سوءظن، جنون، تردید، جزم یا یقین را می‌توان از گونه مفاهیم ماهوی و البته عمده آنها را شهودی به‌شمار آورد. افزون‌بر آن‌ها، مفاهیم ویژه دیگری نیز در روان‌شناسی و گرایش‌های آن به‌کار می‌روند؛ مانند اختلال، اختلال ادراکی، تهییج یا تحریک، توهم سمعی، توهم بویایی، توهم چشایی، توهم لمسی، تطابق، نظریه سطح‌سازش، درک مناسب، اصل مشارکت، این مفاهیم از چه دسته‌اند؟ برساختی‌اند یا حقیقی؟ ارزشی‌اند یا غیرارزشی؟

در دانش تعلیم و تربیت یا علوم تربیتی مفاهیمی نیز همچون تنبیه، تشویق، تذکر دادن، نظارت کردن، مشورت دادن یا مشاوره، تغافل، گذشت، ایثار و بخشش، بسیار به‌کار می‌روند. این مفاهیم نیز از کدام دسته‌اند؟ برساختی‌اند یا حقیقی؟ درصورت حقیقی بودن، ارزشی‌اند یا غیرارزشی؟ اگر غیرارزشی‌اند، ماهوی‌اند یا فلسفی؟ و... برای داوری درباره این دو دسته مفاهیم و مانند آن‌ها، لازم است مقدمه زیر را کانون توجه قرار دهیم.

پیام‌دهی از راه علامت یا اصطلاح

برخی از واژه‌های حاکی از تصورات یا مفاهیم که در دانش‌های گوناگونی به‌کار می‌روند، علامتی‌اند برای اشاره به یک اصل یا یک نظریه. گاه در مقام گفتگو یا نوشتار از واژه اصل نیز استفاده می‌شود. برای روشن شدن این گفته، به تابلوهای راهنمایی و رانندگی توجه کنید. تابلویی که عکس کارگری را با بیل در دست نشان می‌دهد؛ این تابلو علامت این گفته یا پیام است که جاده در دست تعمیر است. یا علامت دیگری این پیام را می‌دهد که دورزدن در این مکان ممنون است و... این علامت‌ها، در بردارنده یک یا چند گزاره است و این چنین پیام می‌دهد. همچنین واژه‌ها یا اصطلاحاتی در دانش‌های بسیاری به‌کار می‌روند که این‌گونه‌اند و آن‌ها از یک یا چند گزاره حاکی‌اند. اصل تناقض، اصل هوهویت و اصل علیت در منطق،

فلسفه و معرفت‌شناسی و مانند آن‌ها این‌گونه‌اند. اصل تناقض اصطلاحی است که با اصل تضاد متفاوت است و معنای آن این است که اجتماع دو نقیض محال است و هکذا اصل علیت و مانند آن‌ها. بدین‌سان، اصل تطابق در روان‌شناسی احساس و ادراک و اصل هماهنگی در علوم تربیتی این‌گونه‌اند؛ از این‌رو، آن‌ها خود مفهومی حقیقی نیستند، بلکه تنها اصطلاحی هستند که به یک یا چند گزاره، و حتی گاه به یک نظریه اشاره دارند. همچنین واژه‌هایی همچون حس‌گرایی، پوزیتویسم، جزم‌گرایی و شکاکیت یا نسبی‌گرایی که در دانش‌های گوناگونی مانند معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، روان‌شناسی، علوم تربیتی، اقتصاد و... به کار می‌روند، این‌گونه‌اند؛ آن‌ها اصطلاحاتی برساخته هستند که از نظریه‌ای حکایت می‌کنند.

از آنچه گفته شد، بدین نتیجه می‌رسیم که دسته‌ای از واژگان، صرفاً اصطلاح‌اند. این‌گونه واژگان از مفاهیمی حکایت می‌کنند که برساختی‌اند و نه حقیقی یا واقعی و در دانش‌های بسیاری به کار می‌روند. واژه ترکیبی اصل تناقض، اصل علیت، اهل هوهویت و قاعده الواحد در علوم عقلی و فلسفی از این دسته‌اند. گرچه خود علیت یا تناقض یا هوهویت مفهومی حقیقی‌اند، اما هریک از آن‌ها هنگامی که با اصل یا قانون ترکیب می‌شوند، اصطلاحی را پدید می‌آورند که مفاد آن حکایت از یک یا چند قضیه است. چنین مفاهیم و الفاظی که از آن‌ها حکایت می‌کنند، ساخته‌اند؛ بدین معنا که آن‌ها را عقل با کمک تخیل خلاق می‌سازد. در دیگر دانش‌ها نیز این‌گونه است، مانند قانون جاذبه یا اصل اینرسی در فیزیک.

بدین‌سان چنین مفاهیمی را که از اصطلاحات پیش‌گفته به دست می‌آیند نباید صرفاً مفهوم یا تصور دانست؛ بلکه در واقع آن‌ها یک یا چند گزاره‌اند و در نتیجه از بحث و کاوش کنونی خارج‌اند. با توجه به آنچه گفته شد و براساس تحلیلی که گذشت، اکنون دوباره واژگان یا مفاهیمی را که در علوم تربیتی و روان‌شناسی به کار می‌روند کانون توجه قرار می‌دهیم و آن‌ها را وامی‌کاویم. در این کاوش بدین نتیجه می‌رسیم که برخی از آن‌ها همچون نظریه سطح‌سازش و اصل مشارکت، اصطلاح‌اند و این‌گونه واژگان به یک یا چند گزاره اشاره دارند؛ چنان‌که گروهی دیگر از آن‌ها مانند هوش، حافظه، درون‌نگری، توهم و... از مفاهیم غیرارزشی و آن‌هم ماهوی‌اند. مفاهیمی همچون اختلال، اختلال ادراکی و توهم نیز از مفاهیم کلی غیرارزشی و البته ماهوی‌اند.

افزون بر آن‌ها، مفاهیمی همچون تنبیه، تشویق، مشورت و دیگر مفاهیم همگن از قبیل مفاهیم فلسفی‌اند. هریک از این مفاهیم از یک هستی به‌لحاظ ویژه‌ای برگرفته می‌شوند و با لحاظ‌های گوناگون بر موجود ویژه و خاصی صادق‌اند. برای نمونه ضرب به‌لحاظ ویژه‌ای تأدیب، تنبیه، عدل و... است و با

لحاظ جهت دیگری تشفی، ظلم و قبیح است. همان گونه که مفاهیمی متعدد مانند حادث، معلول، ممکن، بسیط، بالفعل و واحد بر وجود - مثلاً - انسان صادق است، در اینجا نیز همین گونه است. برپایه نظریه برگزیده، مهم ترین ویژگی مفاهیم فلسفی این است که مابازای عینی جداگانه ای ندارند، برخلاف مفاهیم ماهوی که مابازای عینی جداگانه ای دارند؛ از این رو، وقتی می گوئیم انسان شاد ترسو، در برابر هریک از این مفاهیم واقعیتی جداگانه قرار دارد که مابازاء و قالب آن هاست.

توضیح اینکه مفاهیم ماهوی مابازای خارجی جداگانه دارند. منظور از مابازاء، محکی بالعرض یا مصداق است. بدین سان، هریک از مفاهیم ماهوی، در خارج از ذهن، وجود و واقعیتی مختص به خود دارند. به تعداد مفاهیم ماهوی واقعیت خارجی وجود دارد. نمی توان دو مفهوم از مفاهیم ماهوی یافت که در برابر آنها تنها یک وجود متحقق باشد؛ زیرا مفاهیم ماهوی حدهای وجود و حکایت های آن هستند؛ و در برابر هریک از آنها محکی و وجود خاصی قرار دارد. البته بعضی از واقعیات به لحاظ وجود خارجی بر دیگری متکی اند؛ مانند اینکه اراده انسان، که کیف نفسانی است، بر وجود انسان تکیه دارد. آشکار است که معنای تکیه وجود یک ماهیت بر وجودی دیگر، این نیست که مابازای دو مفهوم ماهوی یک وجود باشد.

در برابر آنها، مفاهیم فلسفی، مابازای جداگانه ندارند. این گونه مفاهیم اوصاف هستی اند و از چگونگی هستی اشیا حکایت می کنند. مفاهیم فلسفی صفات اشیا خارجی و عینی اند؛ چنان که مفاهیم منطقی صفات وجودهای ذهنی اند. از اینجا، تمایز مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی نیز آشکار می شود؛ مفاهیم فلسفی اوصاف وجودها و واقعیتهای خارجی اند و مفاهیم منطقی اوصاف وجودها و واقعیتهای ذهنی.^۱

براساس ویژگی یا معیار عرضه شده با بررسی مفاهیمی همچون تنبیه، تشویق و مشورت بدین نتیجه رهنمون می شویم که آنها فلسفی اند؛ زیرا ماباه ازای عینی جداگانه ای ندارند. اگر ماهوی می بودند، لازم بود ماباه ازای جداگانه ای می داشتند. از سوی دیگر آنها بر ساخته و اعتباری نیستند.

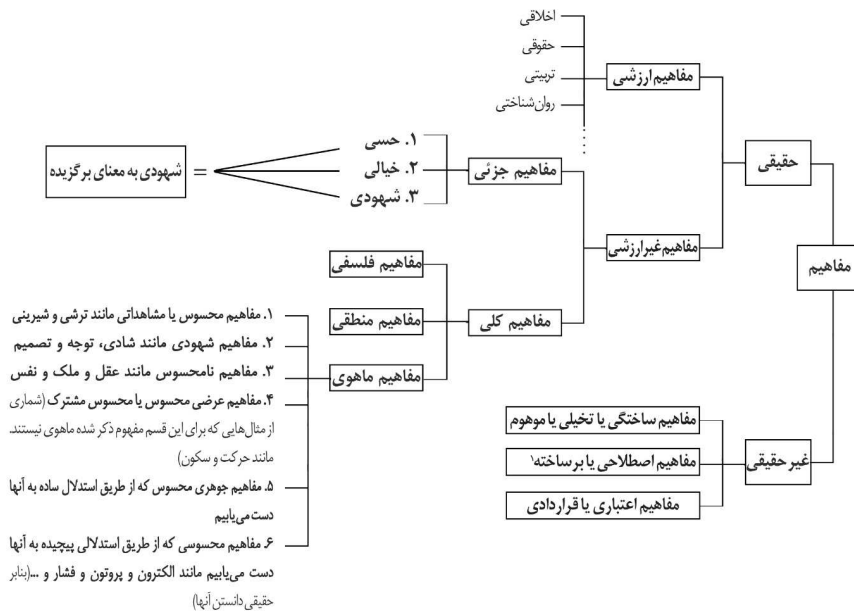
به هر روی این دسته مفاهیم، بدیهی نیستند و از این رو از مفاهیم بدیهی و آن مفاهیم بدیهی - به گونه مستقیم یا غیرمستقیم^۲ - از علوم حضوری انتزاع می شوند.

۱. برای توضیح بیشتر، ر.ک: حسین زاده، ۱۳۸۸، ب، فصل سوم.

۲. و غیرمستقیم در صورتی است که نتوان همه مفاهیم بدیهی را به طور مستقیم به علوم حضوری ارجاع داد؛ مانند مفاهیم ارزشی بدیهی.

لزوم اصلاح طبقه بندی مفاهیم

از کاوش و پژوهشی که در باب نقش معرفت‌های مضموری در پیدایش و ساماندهی علوم انسانی عرضه شد، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که باید در طبقه‌بندی مفاهیم یا تصورات تأمل کرده و آن را ترمیم و این‌گونه اصلاح کنیم: نخست مفاهیم را به حقیقی و غیرحقیقی تقسیم کرده و سپس مفاهیم حقیقی را به غیرارزشی و ارزشی طبقه‌بندی کنیم. در ادامه، مفاهیم غیرارزشی را به کلی و جزئی و مفاهیم کلی و جزئی نیز به اقسامی تقسیم کنیم. برای مفاهیم غیرحقیقی نیز اقسامی متصور است. نمودار ذیل طبقه‌بندی ترمیم شده را به تصویر می‌کشد:



درباره طبقه‌بندی ترمیم شده، ممکن است اشکال شود: چرا مفاهیم ارزشی را همانند مفاهیم

غیرارزشی به جزئی و کلی تقسیم نکردید؛ درحالی که این دسته مفاهیم نیز به جزئی و کلی تقسیم‌پذیرند؟ پاسخ روشن است و آن اینکه تقسیم‌ها برحسب نیاز علوم تحقق می‌پذیرند. اگر تقسیمی فایده یا ثمره‌ای درخور توجه نداشته باشد، چنین تقسیمی لغو و بیهوده است. گرچه تقسیم کردن مفاهیم ارزشی به جزئی و کلی فی‌نفسه ممکن است، اما از آنجاکه براساس استقرا و جستجوی بسیار، فائده‌ای برای آن نیافتیم از این تقسیم چشم‌پوشی کردیم.

۱. در واقع صفت «اصطلاحی» یا «برساخته»، وصف لفظ است که به‌تبع آن، به مفهوم یا معنایی که لفظ بدان اشاره و از آن حکایت می‌کند، نسبت داده می‌شود. بنابر این صفت پیش‌گفته، وصفی به اعتبار لفظ دال است که مدلول نیز مجازاً بدان انصاف می‌یابد.

درباره مفاهیم ارزشی، پرسش یا اشکال دیگری فراروی ما طرح می‌شود: آیا مفاهیم ارزشی ماهوی‌اند یا فلسفی‌اند یا گونه دیگری هستند؟ اگر فلسفی‌اند، باید ذیل مفاهیم فلسفی و اگر ماهوی‌اند، ذیل مفاهیم ماهوی قرار می‌گرفتند. ترسیم نمودار بدین‌گونه به محذور تداخل اقسام می‌انجامد. در صورتی این چالش برطرف می‌شود که آن‌ها را دسته چهارمی در کنار مفاهیم کلی ماهوی، فلسفی و منطقی بدانید؛ در حالی که آن‌ها قسمی جداگانه نیستند.

به نظر می‌رسد مفاهیم ارزشی، به‌رغم تنوع و فراوانی‌شان، همانند مفاهیم فلسفی‌اند، زیرا ویژگی‌های مفاهیم فلسفی بر آن‌ها صدق می‌کند. اما فلسفی یا همانند مفاهیم فلسفی دانستن آن‌ها مشکلی در طبقه‌بندی ایجاد نمی‌کند؛ چراکه در این طبقه‌بندی، بر توجه و لحاظ تمایز مفاهیم ارزشی از حقیقی غیرارزشی بنیان یافته است و پس از بیان اقسام با این لحاظ، در پایان کاوش و پژوهش به این نتیجه می‌رسیم که آن‌ها در حکم مفاهیم فلسفی‌اند. از این‌رو، در پایان می‌توان مفاهیم ارزشی را ذیل مفاهیم کلی فلسفی قرار داد.

نتیجه‌گیری

در پژوهش کنونی، بدین نتایج رسیدیم:

۱. منشأ همه مفاهیم یا تصورات حقیقی بدیهی، علوم حضوری است؛ مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی به‌دست می‌آیند و مفاهیم بدیهی از علوم حضوری سرچشمه می‌گیرند.
۲. مفاهیم غیرحقیقی با واسطه مفاهیم حقیقی، به علوم حضوری ارجاع می‌یابند.
۳. با درون‌کاوی و اشراف بر نفس و ذهن و چگونگی کارکرد آن‌ها در مواجهه با پدیده‌ها درمی‌یابیم که ساختن مفاهیم، اعم از جزئی و کلی، پس از علم حضوری و شهودی به احساس و انعکاس آن در ذهن رخ می‌دهد.
۴. نظریه برگزیده، دستاوردهایی ژرف و بنیادی در دانش‌های انسانی دارد.
۵. مهم‌ترین دستاوردهایش در معرفت‌شناسی و نیز روش‌شناسی است.
۶. دستاورد نظریه برگزیده در تمایز گزاره‌ها آشکار است. براساس آن، تبیین ویژه‌ای برای تمایز وجدانیات و بدیهیات اولیه می‌توان عرضه کرد.
۷. نقش نظریه برگزیده در مفاهیم دانش روان‌شناسی و نیز علوم تربیتی ژرف است و تأثیری بنیادی دارد.
۸. براساس این نظریه، باید طبقه‌بندی مفاهیم یا تصورات را ترمیم کنیم؛ از این‌رو، به اصلاح طبقه‌بندی آن‌ها پرداختیم.

منابع

۱. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۸ الف، *فلسفه دین*، چاپ سوم (ویرایش مجدد)، قم، بوستان کتاب.
۲. _____، ۱۳۸۸ ب، *معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳. _____، ۱۳۸۹، *معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴. _____، ۱۳۹۳، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵. _____، ۱۳۹۴، *منابع معرفت (ویراست جدید)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. _____، ۱۴۰۰، *معرفت‌شناسی در گستره مفاهیم یا تصورات*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۷. _____، ۱۴۰۴ (در حال انتشار)، *دلیل حسی و روش پژوهش تجربی؛ اعتبار، محدودیت و گستره*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۴۱۶ ق، «رسالة التصور و التصدیق» در: *رسالتان فی التصور و التصدیق*، تحقیق مهدی شریعتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۹. صدر، سیدمحمدباقر، ۱۹۷۰ م، *فلسفتنا*، چاپ سوم، بیروت، دارالفکر.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چاپ هشتم، قم، صدرا.

اولیات شناختی، یقینیات و حیانی و وجدانیات؛ مفاهیمی جدید برای کاربردهای عصر دیجیتال

محمدحسین دهقانی محمودآبادی*

چکیده

این نوشتار به بازاندیشی یقینیات، اولیات و وجدانیات در منطق ارسطویی و اسلامی پرداخته و با شناسایی کاستی‌های تعریف سنتی، تبیین‌هایی نو ارائه می‌دهد. پژوهش حاضر، با تأکید بر معنای نخست ماده به معنای محتوای گزاره‌ها در قیاس، چالش‌هایی همچون ناتوانی در تحلیل استدلال‌های غیرقطعی، گزاره‌های پیچیده در علوم کامپیوتر، و تأثیر زمینه‌های زبانی و فرهنگی را بررسی می‌کند. نوآوری‌های کلیدی مقاله، پیشنهاد معنای جدیدی از اولیات با نام اولیات متدرج تکاملی و معنای جدیدی از یقینیات به نام یقینیات و حیانی یا واجدات است. با تلفیق منطق اسلامی و دانش‌های شناختی (رشته‌هایی که به مطالعه فرآیندهای ذهنی مانند ادراک، حافظه، تفکر، استدلال، یادگیری و تصمیم‌گیری می‌پردازند)، مفاهیم جدید یاد شده به عنوان ساختارهای شناختی و ابزارهای تحلیل عملی بازتعریف می‌شوند. کاربرد وجدانیات نیز به عنوان ادراک حضوری نفس، در اخلاق دیجیتال و حفظ حریم خصوصی درونی کاربران بررسی می‌شود. این پژوهش، با ارائه مدل‌های طیف‌شناختی و قیاس‌های پویا، پاره‌ای از مواد قیاس را با نیازهای معرفتی مدرن، از هوش مصنوعی تا فلسفه علم، هم‌راستا کرده و افق‌های جدیدی برای تحقیقات منطقی می‌گشاید.

واژگان کلیدی: یقینیات، یقینیات و حیانی، اولیات متدرج تکاملی، وجدانیات.

*. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، ایران

۱. طرح مسئله

چگونه می‌توان مواد قیاس ارسطویی را بازتعریف کرد تا با چالش‌های منطق مدرن، از جمله استدلال‌های غیرقطعی، گزاره‌های پیچیده در علوم کامپیوتر، و تأثیر زمینه‌های زبانی و فرهنگی، سازگار شود؟ چگونه می‌توان استدلالی منطقی ساخت که نه تنها معتبر، بلکه در برابر پیچیدگی‌های اندیشه مدرن نیز کارآمد باشد؟ قیاس، گفتاری است متشکل از گزاره‌هایی که با پذیرش آن‌ها، گزاره‌ای دیگر به ضرورت نتیجه می‌شود (ارسطو، ۱۹۸۰، ص ۷۰۵). یک قیاس زمانی به نتیجه می‌رسد که افزون بر داشتن شکل درست، مقدمات آن نیز پذیرفته شده باشد. باید توجه داشت که «ماده قیاس» به معنای راست‌بودن واقعی گزاره‌ها نیست؛ بلکه به این معناست که طرف مقابل، آن را بپذیرد، هرچند در عالم خارج نادرست باشد. به بیان ساده‌تر، «ماده قیاس» همان چیزی است که در فرضیه استدلال، آن را پذیرفته‌ایم؛ نه آنچه در جهان بیرون حقیقت دارد (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۱۸۶-۱۸۷). برای مثال، اگر در یک بحث فرض شود که «همه فرشتگان مادی‌اند» - هرچند این گزاره از نظر فلسفه اسلامی باطل باشد - و این فرض توسط طرف مقابل تسلیم گردد، آن‌گاه می‌توان از آن به عنوان ماده قیاس استفاده کرد. در این صورت، نتیجه قیاس در چارچوب آن فرض، ضروری خواهد بود، حتی اگر ماده آن در خارج درست نباشد. این تمایز ظریف، نشان می‌دهد که کارکرد منطق، بررسی صورت استدلال و ضرورت نتیجه‌گیری در چارچوب فرض‌های پذیرفته‌شده است، نه قضاوت درباره صدق واقعی مقدمات. بنابراین، تعریف سنتی مواد قیاس، بر اساس «تسلیم‌شدن» است، نه «واقعیت عینی». آیا تعریف سنتی مواد قیاس برای پاسخ‌گویی به چالش‌های منطق مدرن، از استدلال‌های غیرقطعی تا کاربردهای هوش مصنوعی، کافی است؟

در منطق ارسطویی، «ماده» دو معنا دارد: نخست، محتوای گزاره‌ها، یعنی موضوع و محمول به عنوان عناصر اصلی قیاس‌های حملی؛ و دوم، جهات یا مواد ثلاث در قیاس‌های موجه، که به چگونگی صدور حکم بین موضوع و محمول می‌پردازد. تعریف سنتی مواد قیاس با چالش‌هایی روبه‌روست:

اولاً منطق سنتی بر پایه دوازده‌گانه بودن گزاره‌ها استوار است؛ یعنی هر قضیه‌ای یا صادق است یا کاذب، و هیچ حالت سومی متصور نیست. این رویکرد، مناسب‌ترین چارچوب برای تحلیل استدلال‌های یقینی (مانند برهان) شمرده می‌شود. با این حال، در حوزه‌هایی مانند علوم شناختی، هوش مصنوعی یا تحلیل داده‌های نامعین، با گزاره‌هایی روبه‌رو می‌شویم که ارزش صدق قطعی ندارند، مانند: «احتمالاً هوا سرد می‌شود».

در چنین مواردی، منطق‌های غیرکلاسیک (مانند منطق فازی یا منطق احتمالی) ابزارهایی برای مدل‌سازی درجه‌های اطمینان شناختی فراهم می‌کنند - نه برای نقض اصول منطق سنتی، بلکه برای پاسخ به

نیازهای کاربردی و شناختی در شرایط عدم قطعیت. مهم است توجه داشت که عدم قطعیت در شناخت ما (مثلاً «۶۰٪ احتمال سرد شدن هوا») به معنای تدرّج در ذات واقعیت یا اصول منطقی نیست. در واقعیت عینی، هوا یا سرد می‌شود یا نمی‌شود؛ اما باور ذهنی یا سیستم محاسباتی ما به آن، می‌تواند به صورت احتمالی بیان شود. این تمایز ظریف - بین واقعیت عینی و شناخت ذهنی - در منطق سنتی به وضوح رعایت شده است. دوم، محدودیت در تحلیل گزاره‌های پیچیده، مانند «هر سیستمی که داده ورودی مشخصی دریافت کند، خروجی معینی تولید می‌کند» در علوم کامپیوتر؛ و سوم، بی‌توجهی به تأثیر زمینه‌های زبانی و فرهنگی، مانند تفاوت معنای «عدالت» در فرهنگ‌های مختلف. این مقاله در جهت کارآمدتر کردن منطق سنتی، با تمرکز بر معنای نخست ماده (محتوای گزاره‌ها)، این کاستی‌ها را بررسی و با ارائه تبیین‌هایی نو، مواد قیاس را بازتعریف می‌کند.

۲. قضیه یقینی در منطق سنتی و اقسام آن

مواد قیاس - محتوای گزاره‌ها - از نظر درجه قطعیت به یقینیات و غیر یقینیات تقسیم می‌شوند. یقینیات، به عنوان مواد قیاس، پایه استدلال‌های معتبرند (مظفر، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۹ و ۱۹۹). قضایایی که پذیرفتن مفاهیم آن ضروری است (نام‌های مصطلح آن «یقینیات»، یا «الواجب قبولها» است) (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۴۱۲). غیر یقینیات به نتایج غیرقطعی، مانند استدلال‌های خطابی، منجر می‌شوند.

در منطق سنتی، قضیه یقینی، گزاره‌ای تصدیقی است: «علمی است که خلاف آن محال باشد» (همو، ۱۴۰۴، ص ۱۳۷)، و تنها در صورتی یقینی شمرده می‌شود که مربوط به قضاوت (نه تصور یا مفردات) باشد و صدق آن مطلق و غیرقابل تدرّج باشد (مظفر، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۰۱).

یقین اجمالاً بر دو قسم است: یقین روان‌شناختی و یقین معرفت‌شناختی. یقین روان‌شناختی عمدتاً از سنخ اقناع و آرامش درونی و روانی است؛ بنابراین از نظرگاه منطقی و فلسفی یقین به‌شمار نمی‌رود، اما یقین معرفت‌شناختی، یقینی است که از نظرگاه منطقی و فلسفی یقین به‌شمار می‌رود و چنین یقینی در تفکر منطقی و فلسفی فارابی دارای تعریف دقیق است و با امور دیگری مانند ظن، اقناع، شک و تخیل در تقابل آشکار قرار دارد (عباس‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۳۳-۶۴).

منطق‌دانان در تعداد یقینیات اختلاف نظر دارند: فارابی دو قسم خاص و عام را برمی‌شمرد (عباس‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۵-۳۲)؛ در حالی که قاضی ایجی در المواقف چهار قسم که از جمله آن‌ها متواترات و مشاهدات است را ذکر می‌کند (ایجی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴۲). سهروردی به سه قسم اولیات، مشاهدات، حدسیات بسنده می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۸۶).

طبق دیدگاه مشهور، یقینیات شش قسم‌اند (خوانساری، ۱۳۸۶، ص ۳۶۱). در این تقسیم‌بندی، یقینیات به اقسام زیر تقسیم می‌شوند:

۱. اولیات: قضایای بدیهی عقلی که با تصور موضوع و محمول، یقین‌آورند؛ مانند: «اجتماع و ارتفاع نقیضین، محال است».

۲. حسیات: قضایای مبتنی بر ادراک مستقیم حسی؛ مانند «این آتش، گرم است».

۳. تجربیات: قضایای ناشی از تجربه مکرر؛ مانند «آتش، می‌سوزاند».

۴. متواترات: قضایای منتقل‌شده با قطعیت تاریخی؛ مانند «مکه، وجود دارد».

۵. حدسیات: قضایای که ذهن پس از تأملی خفیف در مقدمات، به‌صورت سریع و غیرآشکار (قیاس خفی) به آن‌ها می‌رسد؛ مانند قضیه‌ای که در بین قدمای از منطق دانان آمده است: «نور ماه، از خورشید است». و مثالی به‌روز و غیرکلاسیک: «این ایمیل، فیشینگ است» (با دیدن لینک مشکوک و فرستنده ناشناس، ذهن سریعاً به نتیجه می‌رسد که هدف کلاهبرداری است، براساس تجربیات مدرن دیجیتال).

۶. فطریات: قضایایی که به آن‌ها «قیاسات فطری» یا «قیاسات همراه با مقدماتشان» گفته می‌شود. این قضایا به‌گونه‌ای هستند که با تصور ساده موضوع و محمول (بدون هیچ شرط اضافی)، دلیل میانی (حد وسط) قیاس بلافاصله و خودبه‌خود در ذهن ظاهر می‌شود. برای مثال: «دو، نصف چهار است»؛ زیرا مفهوم نصف بودن، به‌طور فوری در ذهن حاضر می‌شود (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۶-۳۴۵؛ همو، ۱۴۰۳، ص ۲۱۳-۲۱۴)؛ زیرا همراه این قضیه حد وسط در ذهن حاضر می‌شود و آن انقسام‌پذیری چهار به آن و مساویش است؛ چراکه قیاسش این است: «دو عددی است که چهار به آن و مساویش تقسیم می‌شود و هر چیزی که عددی به آن چیز و مساویش تقسیم شود، نصف آن عدد است، پس دو نصف چهار است.

این پژوهش با معرفی «اولیات متدرج تکاملی» و «یقینیات وحیانی»، این تقسیم‌بندی را گسترش می‌دهد. در ادامه، این پژوهش با ارائه نوآوری در تقسیم‌بندی یقینیات و با معرفی «اولیات متدرج تکاملی» و «یقینیات وحیانی» یا «واجبات وحیانی»، این تقسیم‌بندی را گسترش می‌دهد.

۳. اولیات در منطق سنتی و بازتعریف آن در پرتو دانش‌های نوین

اولیات در منطق سنتی به قضایایی اطلاق می‌شود که عقل، به‌طور ذاتی آن‌ها را تصدیق می‌کند، زیرا فهم موضوع و محمولشان برای یقین به صدق آن‌ها کافی است. ابن‌سینا تأکید می‌کند: «الاولیات لایحتاج الی اکتساب» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۰۵؛ طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۱۴)، به این معنا که

اولیات نیازی به استدلال یا کسب از طریق تجربه ندارند. ملاصدرا نیز مفاهیمی مانند اصل تناقض و علم حضوری نفس را به دلیل بساطت و وضوحشان، بی واسطه نزد ذهن حاضر و از بدیهیات، اولیات می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۷۰-۳۷۱)؛ برای مثال، اصل امتناع تناقض (محال بودن اجتماع نقیضین) به عنوان یکی از اولیات بنیادین، بدون نیاز به برهان، بدیهی شمرده می شود. پیشرفت های علوم شناختی و منطق غیرسنتی ضرورت بازنگری در مفهوم اولیات را آشکار کرده است. اولیات دیگر صرفاً قضایای منطقی نیستند، بلکه به عنوان ساختارهای بنیادین ذهن و ابزارهایی برای تحلیل شناختی و عملی بازتعریف می شوند. این بازتعریف، اولیات را از قلمرو نظری منطق سنتی به حوزه های عملی مانند فناوری های محاسباتی و تصمیم گیری سوق می دهد.

۳-۱. اولیات متدرج تکاملی

اولیات متدرج تکاملی، قضایای بنیادینی هستند که با درجات نسبی صدق و در بسترهای شناختی و محاسباتی پویا تعریف می شوند و امکان بازسازی و کاربرد آن ها در علوم مدرن را فراهم می کنند. این مفهوم، اولیات را از چارچوب ثابت و دوارزشی منطق سنتی به حوزه ای پویا و چندوجهی گسترش می دهد که در آن، درجات صدق و بسترهای شناختی نقش کلیدی دارند.

۳-۲. ریشه های شناختی اولیات

دانش های شناختی، که فرآیندهای ذهنی مانند ادراک، استدلال و تصمیم گیری را بررسی می کنند، نشان می دهند که اولیات در ساختارهای پیشینی ذهن ریشه دارند. برای مثال، اصل امتناع تناقض در شبکه های محاسباتی که فرآیندهای ذهنی را شبیه سازی می کنند، به صورت ضمنی بازتولید می شود. این شبکه ها، که برای شبیه سازی تصمیم گیری انسانی طراحی شده اند، نشان می دهند که اولیات نه تنها قضایای منطقی، بلکه الگوهای بنیادین شناختی اند. در فرآیند تصمیم گیری، اولیات به عنوان معیارهایی برای ارزیابی گزینه ها و پیش بینی نتایج عمل می کنند. برای نمونه، در مدل های شناختی مبتنی بر هوش مصنوعی، اولیات به عنوان اصول اولیه برای تشخیص الگوها و رفع تناقض ها در داده ها به کار می روند.

۳-۳. اولیات در منطق غیرسنتی

در سنت منطق کلاسیک، به ویژه در نظام فکری ابن سینا، بدیهیات (اولیات) به مثابه قضایای تعریف

می‌شوند که تصدیق صدق آن‌ها برای نفس انسانی، ضروری و تردیدناپذیر است و هیچ‌گونه احتمال خلافی در آن راه ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۴۲). این قضایا، مبانی ایستایی فراهم می‌آورند که کلیت نظام معرفتی بر آن‌ها استوار می‌گردد.

با ظهور منطق‌های غیرکلاسیک در سده بیستم، از جمله منطق‌های چندارزشی و فازی، نه‌تنها ساختارهای صوری استدلال، بلکه خود مفروضات معرفت‌شناختی درباره ماهیت صدق و حدود یقین، مورد بازبینی قرار گرفت. تمرکز این منطق‌ها عمدتاً معطوف به مدل‌سازی موقعیت‌هایی است که با ابهام سیستماتیک، عدم قطعیت رادیکال، یا تعارض در پیش‌فرض‌ها مواجه هستند (Priest, 2008, p124). در چنین بسترهایی، پرسش اصلی از «ماهیت یقین بدیهیات» به «کارکرد ساختاری بدیهیات در یک نظام صوری مشخص» تغییر می‌یابد.

برای نمونه، در حوزه‌های کاربردی مانند مهندسی دانش و علوم داده‌کاوی، یک سامانه استدلالگر ممکن است از یک چارچوب چندارزشی برای پردازش داده‌های ناقص یا متعارض بهره‌گیرد. با این حال، طراحی هسته منطقی همین سامانه، ناگزیر بر اصول بدیهی جبر بولی یا نظریه مجموعه‌ها متکی است (Russell & Norvig, 2020, p270). در اینجا، بدیهیات نه به‌عنوان گزاره‌هایی با «ارزش صدق سیال»، بلکه در نقش مفروضات بنیادین ساختاری ظاهر می‌شوند که انسجام درونی و قابلیت اطمینان محاسباتی مدل را تضمین می‌کنند.

بدین ترتیب، می‌توان استدلال کرد که گذار از منطق کلاسیک به غیرکلاسیک، موجب تعالی بخشی به نقش بدیهیات شده است. این گذار، بدیهیات را از جایگاه متافیزیکی «حقایق ضروری جهان‌شمول» به جایگاه معرفت‌شناختی «چارچوب‌های معیار برای اعتبارسنجی استدلال در حوزه‌های گوناگون معرفتی» ارتقا داده است. این چارچوب‌ها اگرچه دیگر ادعای انحصارگرایی در تبیین تمامی صور استدلال را ندارند، اما شرط لازم برای هرگونه صورت‌بندی منسجم و نظام‌مند دانش به‌شمار می‌روند.

۳-۴. کاربردهای عملی اولیات متدرج تکاملی

۳-۴-۱. بازتعریف مفاهیم بنیادین

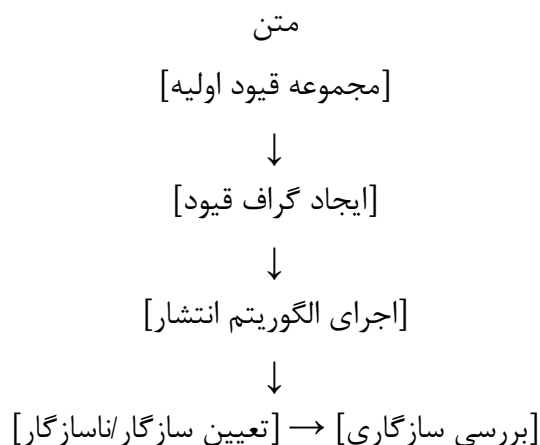
اصول بدیهی (اولیات) در منطق کلاسیک، به قضایایی اطلاق می‌گردد که تصدیق آن‌ها نیاز به استدلال نداشته و ذاتاً یقینی به‌شمار می‌روند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۴۲). در پارادایم‌های مدرن، این اصول نه به‌عنوان گزاره‌هایی با ارزش صدق مطلق، بلکه به‌مثابه چارچوب‌های ساختاری^۱ برای تضمین انسجام

درونی نظام‌های صوری مورد توجه قرار می‌گیرند.

۳-۴-۲. تبیین مکانیسم تبدیل اصل فلسفی به الگوریتم عملی

برای نمونه، اصل امتناع تناقض که از بدیهیات نخستین منطق است، در سامانه‌های محاسباتی در قالب الگوریتم‌های وارسی سازگاری^۱ تجلی یافته است. این الگوریتم‌ها [راه و روش‌ها] با بهره‌گیری از روش‌هایی چون الگوریتم انتشار قیود^۲، به صورت نظام‌مند به شناسایی و رفع تعارضات در پایگاه‌های داده و سامانه‌های برنامه‌ریزی خودکار می‌پردازند (Dechter, 2003, p45).

شکل (۱): نمودار بلوکی مراحل اجرای الگوریتم انتشار قیود



۳-۴-۳. ارائه شواهد عینی از حوزه‌های کاربردی

در حوزه هوش مصنوعی نمادین، از این اصول به صورت مستقیم در طراحی سامانه‌های مبتنی بر منطق^۳ استفاده می‌شود. برای مثال، در زبان‌های برنامه‌نویسی منطقی مانند Prolog، اصل امتناع تناقض به صورت یک قید ذاتی در مکانیسم استنتاج این سامانه‌ها نهادینه شده است (Russell & Norvig, 2020, p258).

1. Consistency Checking Algorithms
2. Constraint Propagation Algorithm
3. Logic-Based Systems

جدول (۱): مصادیق کاربرد اصول بدیهی در سامانه‌های محاسباتی

حوزه کاربردی	تجلی در سامانه‌های محاسباتی	اصل بدیهی
پردازش زبان طبیعی	الگوریتم‌های یکسان‌سازی (Unification)	اصل هویت
برنامه‌ریزی خودکار	الگوریتم‌های تشخیص ناسازگاری	اصل امتناع تناقض
سیستم‌های تشخیصی	مدل‌های شبکه علی (Causal Networks)	اصل علیت

۳-۴-۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با بررسی‌های به‌عمل آمده می‌توان نتیجه گرفت که هرچند ماهیت معرفت‌شناختی اصول بدیهی در بستر محاسباتی دگرگون شده است، اما کارکرد ساختاری آن‌ها به‌عنوان سنگ بنای نظام‌های استدلال محاسباتی کاملاً حفظ گردیده است. این اصول در قالب الگوریتم‌ها و قیود صوری، ضامن صحت و قابلیت اطمینان سامانه‌های محاسباتی پیشرفته می‌باشند.

۳-۵. ارتباط اولیات متدرج تکاملی با تقسیم‌بندی علم در منطق سنتی

در منطق سنتی، «علم» به‌معنای خاص، معادل با یقین - یعنی معرفت قطعی و تردیدناپذیر - تعریف می‌شود. حالات دیگر ذهن مانند شک، ظن و وهم، اگرچه موضوع مطالعه منطق هستند، اما در زمره علم (به این معنای خاص) به‌شمار نمی‌روند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳).

در این پارادایم، اولیات (بدیهیات) به‌عنوان پایه‌های یقینی نظام‌های معرفتی، کاملاً مطلق و غیرمتدرج به‌شمار می‌روند. با این حال، در رویکردهای مدرن معرفت‌شناختی و سامانه‌های محاسباتی، می‌توان از «بازتعریف کارکردی» این مفاهیم سخن گفت:

الف) تمایز معرفت‌شناختی

در منطق کلاسیک: یقین → علم | شک / ظن / وهم → غیرعلم

در روان‌شناسی شناختی: تمامی حالات ذهنی (از جمله باورهای یقینی تا ظنونی) به‌عنوان «حالات

شناختی» مطالعه می‌شوند.

ب) بازتعریف اولیات در چارچوب محاسباتی در سامانه‌های هوش مصنوعی، می‌توان از «اصول بنیادین ساختاری» سخن گفت که نقش کارکردی مشابه اولیات در تضمین انسجام سیستم ایفا می‌کنند، اما ذاتاً متدرج و وابسته به زمینه هستند، به‌صورت الگوریتم‌های اعتبارسنجی و تضمین سازگاری پیاده‌سازی می‌شوند.

جدول مقایسه‌ای:

منطق سنتی	سامانه‌های محاسباتی مدرن
یقین مطلق	درجات اطمینان آماری
اولیات غیرمتدرج	اصول بنیادین وابسته به زمینه
تمایز sharp علم/ غیرعلم	طیف پیوسته باورهای شناختی

جمع‌بندی

این تحول به‌معنای نفی منطق سنتی نیست، بلکه نشان‌دهنده تکامل پارادایمی در کاربرد این مفاهیم در بسترهای جدید است. در این خوانش، می‌توان از «اولیات متدرج» نه به‌معنای فلسفی، بلکه به‌معنای «اصول ساختاری مقیاس‌پذیر» در سامانه‌های پیچیده سخن گفت.

سوال: آیا می‌توان در تصدیق اولیات دچار تزلزل شد؟

در چارچوب منطق سنتی، اولیات به‌دلیل وضوح و بدیهی بودنشان جایی برای تزلزل باقی نمی‌گذارند، زیرا صرف تصور موضوع و محمولشان برای تصدیق کافی است. اما در چارچوب اولیات متدرج تکاملی، وضوح این قضایا ممکن است به‌صورت نسبی و وابسته به بستر شناختی تعریف شود. در مواجهه با منطق‌های غیرکلاسیک، باید از هرگونه کلی‌گویی پرهیز کرد. این منطق‌ها نه به‌معنای کنار نهادن کلیه اصول عقلانی، بلکه به‌منزله تعمیم دقیق و صوری آن اصول در بسترهای نظری خاص هستند.

در منطق فازی، اصل امتناع تناقض نه حذف، بلکه در قالب محدودیت‌های کمی مانند شرط $\mu(A) + \mu(\neg A) \geq 1$ (نقیض ص) بازتعریف می‌شود. این یک صورت‌بندی دقیق‌تر برای موقعیت‌هایی است که با ابهام ذاتی روبرویم. در منطق کوانتومی، با کنار گذاشتن اصل توزیع‌پذیری، یک ساختار جبری

کاملاً تعریف شده (جبر برگ‌های-نیم‌توزیع شده) حاکم می‌شود که خود تابع اصول استنتاجی مشخص و غیرتصادفی است.

بنابراین، این منطق‌ها نه «آشفته‌بازار» که الگوهای استدلالی بدیل نظام‌مند هستند که هر یک در حیطه توضیح پدیده‌های خاص (ابهام در سیستم‌های پیچیده برای فازی و پدیده‌های کوانتومی برای منطق کوانتومی) کارایی دارند. پذیرش آن‌ها به معنای نفی مطلق منطق کلاسیک نیست، بلکه به معنای به رسمیت شناختن کثرت نظام‌های عقلانی در مواجهه با مسائل متنوع است.

۳-۶. چالش‌ها و چشم‌انداز آینده اولیات متدرج تکاملی

بازتعریف اولیات به صورت متدرج و تکاملی با چالش‌هایی همراه است. یکی از چالش‌های اصلی، حفظ انسجام مفهومی اولیات در چارچوب‌های غیرسنتی است. در منطق سنتی، اولیات به دلیل ماهیت مطلقشان، پایه‌های معرفتی استواری فراهم می‌کنند، اما در منطق‌های غیرکلاسیک، نسبییت درجات صدق، ممکن است به پیچیدگی‌های تفسیری منجر شود. برای مثال، در سیستم‌های محاسباتی که با داده‌های ناقص کار می‌کنند، تعیین حدود و معیارهای «یقین نسبی» دشوار است.

چالش دیگر، یکپارچه‌سازی اولیات متدرج تکاملی با حوزه‌های مختلف علمی است. در حالی که علوم شناختی و فناوری‌های محاسباتی از این مفهوم بهره می‌برند، کاربرد آن در حوزه‌هایی مانند فلسفه اخلاق یا علوم اجتماعی هنوز نیازمند تبیین دقیق‌تر است. آیا می‌توان اولیات متدرج را به عنوان مبنایی برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی که اغلب با ارزش‌های نسبی سروکار دارند، به کار برد؟

ژرف‌نگاه: با وجود این چالش‌ها، چشم‌انداز اولیات متدرج تکاملی بسیار امیدوارکننده است. این مفهوم می‌تواند به عنوان پلی بین علوم عملی و نظری عمل کند و به توسعه الگوریتم‌های پیشرفته‌تر در هوش مصنوعی، بهبود مدل‌های شناختی، و حتی بازتعریف نظام‌های معرفتی در فلسفه کمک کند. در آینده، انتظار می‌رود که با پیشرفت فناوری‌های محاسباتی و علوم شناختی، اولیات متدرج تکاملی به عنوان چارچوبی جامع برای تحلیل مسائل پیچیده در حوزه‌های میان‌رشته‌ای تثبیت شوند.

نتیجه آنکه اولیات، چه در چارچوب منطق سنتی و چه در بازتعریف مدرن به صورت متدرج و تکاملی، نقش بنیادینی در فهم و تحلیل معرفت دارند. در منطق سنتی، اولیات پایه‌های یقینی معرفت‌اند، در پارادایم‌های مدرن محاسباتی، شاهد بازتعریف مفاهیم پایه در قالب «اصول ساختاری عملیاتی» هستیم. این اصول، اگرچه واجد ویژگی‌های معرفت‌شناختی یقینیات کلاسیک نیستند، اما در حوزه‌های کاربردی خاصی

نقش کارکردی مشابهی ایفا می‌کنند. برای نمونه، در سامانه‌های استدلال خودکار، اصل امتناع تناقض در قالب «الگوریتم‌های واریسی سازگاری» بازتعریف می‌شود که اگرچه مبتنی بر درجات احتمال است، اما انسجام درونی سیستم را تضمین می‌نماید (Dechter, 2003, Chapter 3, p51-84). همچنین، در معماری‌های شناختی، مفروضات بنیادین به صورت «قیود ساختاری» درمی‌آیند که اگرچه تجربی و قراردادی هستند، اما امکان مدل‌سازی فرآیندهای استدلالی را فراهم می‌سازند (Anderson, 2007, Chapter 1, p3-44). این تحول را باید نه توسعه مفهومی یقینیات، بلکه ظهور «چارچوب‌های استدلالی بدیل» دانست که هر یک در قلمرو اعتبار خود، امکان تحلیل نظام‌مند پدیده‌های پیچیده را میسر می‌سازند.

ژرف‌نگاه: مفهوم «اولیات متدرج تکاملی» از منظر فلسفه منطق نیازمند بازتعریف دقیق‌تری است. در سنت فلسفی، اولیات به‌عنوان قضایای بدیهی و یقینی تعریف می‌شوند که تصدیق آن‌ها نیاز به استدلال ندارد و ذاتاً غیرمتدرج و تغییرناپذیر هستند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۴۲؛ Smith, 2020, p15). آنچه در تعامل پویای ذهن، فناوری و معرفت انسانی تحول می‌یابد، نه خود اولیات به‌مثابه اصول منطقی، بلکه «الگوهای استنتاجی عملیاتی» و «چارچوب‌های مدل‌سازی شناختی» هستند که از این اصول الهام گرفته‌اند (Clark, 2008, p87). این تمایز میان ساحت توجیه^۱ و ساحت کشف که نخستین بار توسط رایشنباخ (۱۹۳۸) صورت‌بندی شد - برای فهم دقیق این مسئله ضروری است. بنابراین، درحالی‌که کاربردها و بازنمایی‌های اصول منطقی در بسترهای فناورانه متحول می‌شود، خود این اصول از حیث معرفت‌شناختی واجد ویژگی‌های ثابت و ضرورت ذاتی باقی می‌مانند.

در منطق سنتی، این قضیه: «این لپ‌تاپ، وجود دارد»، یا صادق است یا کاذب. اکنون این موقعیت را در یک سیستم هوش مصنوعی تشخیص اشیاء، بررسی می‌کنیم که باید وجود لپ‌تاپ را در تصویری مبهم (به دلیل نور کم) تأیید کند: موقعیت مبهم: در موقعیت‌های مبهم، الگوریتم‌ها ممکن است به جای یک پاسخ قطعی، یک درجه باور^۲ گزارش دهند. برای مثال، ارزیابی ۰.۶ توسط الگوریتم نشان‌دهنده آن است که با توجه به داده‌های موجود و محدودیت‌های مدل، میزان اطمینان سیستم به صدق قضیه «لپ‌تاپ وجود دارد» ۶۰٪ است (Halpern, 2017, Chapter 2.5, p44-48). این مقدار، یک ویژگی معرفت‌شناختی^۳ است - مربوط به دانش ناقص سیستم - نه یک ویژگی

1. Context of Justification

2. Degree of Belief

3. Epistemic

هستی‌شناختی^۱ درباره خود قضیه. در واقع، قضیه یادشده در جهان خارج به طور عینی یا صادق است یا کاذب؛ اما سیستم به دلیل محدودیت‌های شناختی خود قادر به تشخیص قطعی آن نیست.

۲. اجتماع نقیضین متدرج: الگوریتم ضمنی می‌پذیرد که لپ‌تاپ «تا حدی هست» (۰.۶) و «تا حدی نیست» (۰.۴). برخلاف منطق سنتی که اجتماع نقیضین را محال می‌داند، منطق چندارزشی این حالت را به صورت نسبی معنا می‌کند.

۳. ارتفاع نقیضین متدرج: اگر الگوریتم به دلیل کمبود داده نتواند قضیه‌ای را تأیید کند، ممکن است ارزش صدق ۰.۵ (عدم قطعیت کامل) بدهد. این برخلاف منطق سنتی است که ارتفاع نقیضین را محال می‌داند.

توضیح «تا حدی هست و تا حدی نیست»:

وقتی لپ‌تاپ با ۰.۵ احتمال وجود داشته باشد، یعنی قضیه «لپ‌تاپ وجود دارد» ارزش صدق ۰.۵ و «لپ‌تاپ وجود ندارد» ارزش صدق ۰.۹۵ دارد. این یعنی لپ‌تاپ «تا حدی هست» (۰.۵) و «تا حدی نیست» (۰.۹۵). اگر شواهد جدیدی (مثل کوله‌پشتی پاره) پیدا شود، حتی این ۰.۵ می‌تواند بازنگری شود (مثلاً ۰.۲ اطمینان به آن ۰.۵). این انعطاف، ریشه در اولیات تکاملی دارد که با احتمالات و درجات صدق کار می‌کنند و به مدیریت ابهامات دنیای واقعی کمک می‌کنند (حاج حسینی و بهمن‌پور، ۱۴۰۲، ص ۴۵).

پرسش: وقتی لپ‌تاپ را در روز روشن می‌بینید، و به وجود آن صددرصد یقین دارید، منطق سنتی این را تأیید می‌کند. اما آیا اولیات تکاملی، با نسبی دیدن وجود، حتی در چنین شرایطی، به شکاکیت مطلق نمی‌انجامد؟

پاسخ: خیر، اولیات تکاملی شکاکیت را ترویج نمی‌کند، بلکه چارچوبی منعطف ارائه می‌دهند؛ در چارچوب چندارزشی، وجود لپ‌تاپ از ۰ (کاملاً نیست) تا ۱.۰۰ (کاملاً هست) متغیر است. در شرایط عادی، احتمال ۱.۰۰ است؛ در شرایط مبهم، مثلاً ۰.۷۰، که به معنای ۰.۳۰ احتمال عدم است. این طیف، اجتماع نقیضین را به صورت نسبی امکان‌پذیر می‌کند و اولیات تکاملی را به ابزاری انعطاف‌پذیر برای تحلیل واقعیت تبدیل می‌کند.

اولیات تکاملی، با بازتعریف اصل امتناع تناقض به صورت متدرج، نه تنها به شکاکیت منجر نمی‌شوند، بلکه چارچوبی واقع‌بینانه و کاربردی برای مواجهه با پیچیدگی‌های ادراکی و محاسباتی ارائه می‌دهند. این دیدگاه، با حفظ یقین در شرایط مناسب و مدیریت ابهام در موقعیت‌های پیچیده، به درک پویاتر معرفت انسانی کمک می‌کند.

به منظور دستیابی به عمق هسته‌های بنیادین منطق سنتی، علوم شناختی، و بازتعریف اولیات در بستر تکامل معرفتی گام به گام به سؤالات و نکاتی علمی می‌پردازیم:

پرسش: آیا اولیات متدرج تکاملی، اولیاتی مانند گزاره «اجتماع نقیضین، محال است» را رد می‌کند؟

پاسخ: خیر، اولیات متدرج تکاملی، برخلاف اولیات ایستای منطق سنتی، اولیات را از قضایای ثابت و مطلق به ساختارهایی تبدیل می‌کند که می‌توانند در بسترهای مختلف معرفتی و شناختی بازسازی شوند. این رویکرد به معنای رد کامل اولیات سنتی نیست؛ بلکه اولیات متدرج تکاملی لزوماً اصلی مانند، محال بودن اجتماع نقیضین را رد نمی‌کند، بلکه آن را در چارچوبی جدید بازتعریف می‌کند. مثلاً در منطق سنتی، اجتماع نقیضین، به صورت مطلق و در شرایط مشخص محال است، اما در چارچوب اولیات متدرج تکاملی، ممکن است این اصل به صورت یک الگوی شناختی - محاسباتی بازسازی شود که در آن، ذهن انسان یا سیستم‌های محاسباتی در مواجهه با عدم قطعیت (مانند شرایط نیمه‌تاریک اتاق در مثال لپ‌تاپ) به صورت تدریجی و احتمالی قضاوت می‌کند. اما این تدرج در سطح باورها و شناخت‌های ذهنی است، نه در سطح واقعیت عینی.

به عبارتی دقیق، اولیات متدرج تکاملی ممکن است به ما بگویند که ذهن ما در پردازش واقعیت، به‌ویژه در شرایط پیچیده یا مبهم، از الگوهای احتمالی و طیفی استفاده می‌کند، اما این به معنای پذیرش اجتماع نقیضین در عالم واقع نیست؛ زیرا در مثال لپ‌تاپ، خود لپ‌تاپ یا هست یا نیست (در عالم خارج)، اما باور ما به وجود آن می‌تواند ۱۰٪ یا ۹۰٪ باشد. این تمایز بین «واقعیت عینی» و «باور ذهنی» کلید فهم این موضوع است.

بی‌گمان، اجتماع نقیضین نمی‌تواند متدرج باشد، زیرا یک شیء یا هست یا نیست، و تدرج تنها در باورها و دانش ما معنا دارد. در چارچوب اولیات متدرج تکاملی، اجتماع نقیضین به صورت متدرج در عالم واقع همچنان محال است، زیرا این اصل به ساختار منطقی - وجودی جهان (آن‌گونه که عقل ما آن را درک می‌کند) وابسته است. اما در سطح شناختی، ممکن است ذهن یا سیستم‌های محاسباتی در شرایط خاصی (مانند عدم قطعیت کوانتومی یا پردازش داده‌های ناقص) به صورت طیفی عمل کنند. مثلاً در مکانیک کوانتومی، حالت‌هایی مانند یک ذره که هم در حالت A و هم در حالت B است تا زمانی که مشاهده شود ممکن است به نظر شبیه پذیرش اجتماع نقیضین باشد. اما این در واقع به معنای نقض اصل اجتماع نقیضین نیست، بلکه نشان‌دهنده محدودیت‌های زبان کلاسیک و مدل‌های شناختی ما در توصیف واقعیت کوانتومی است. بنابراین، حتی در چارچوب اولیات متدرج تکاملی، اجتماع نقیضین در

عالم واقع محال باقی می‌ماند، اما نحوه پردازش شناختی ما ممکن است به صورت متدرج و طیفی باشد.

۴. یقینیات وحیانی (واجبات وحیانی) و امکان قرار گرفتن آن در اقسام یقینیات سنتی

یقینیات وحیانی، قضایایی هستند که از وحی الهی (در اسلام، قرآن و احادیث معتبر) سرچشمه می‌گیرند، دارای معنای واضح و غیرقابل تفسیر متضاد هستند و به دلیل منشأ الهی و قطعیت منبع، برای مؤمنان یقین‌آورند. این قضایا برپایه ایمان به صدق وحی و فهم درست آن، قطعیت معرفتی دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۷-۶۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۵). وحی، کلام الهی است که برای هدایت بشر یقین‌آور است، مانند گزاره‌های توحید و معاد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۴).

تیین نسبت با اقسام سنتی: افزودن «یقینیات وحیانی» به عنوان قسمی مستقل در کنار اقسام سنتی، مبتنی بر این نکته است که بدهت و یقین‌آوری در منطق سنتی همواره امری نسبی و وابسته به مخاطب بوده است. همان‌گونه که «متواترات» برای برخی متواتر و برای برخی مشهور است، یقینیات وحیانی نیز برای مؤمنان (از طریق ایمان یا تواتر) و برای پیامبران (از طریق شهود) یقین‌آورند و برای دیگران از طریق برهان عقلی قابل اثبات‌اند. بنابراین گنجاندن این قسم در کنار اقسام سنتی، نه نافی نسبیّت بدهت، بلکه تکمیل‌کننده آن است.

برای بررسی امکان گنجاندن یقینیات وحیانی در یقینیات منطقی، باید آن‌ها را با اقسام سنتی مقایسه کرد: اولیات: یقینیات وحیانی مانند وجود قیامت، به ایمان به وحی وابسته‌اند و اولی نیستند؛ زیرا بدون تصور وحی، یقین‌آور نیستند.

حسیات: این قضایا به ادراک حسی وابسته‌اند، درحالی‌که یقینیات وحیانی مانند «خدا، وجود دارد» از حواس ناشی نمی‌شوند.

تجربیات: یقینیات وحیانی از تجربه مکرر ناشی نمی‌شوند، بلکه منشأ آن‌ها وحی است.

متواترات: برخی یقینیات وحیانی (مانند متن قرآن) از طریق تواتر منتقل می‌شوند و در این قسم جای می‌گیرند. اما تواتر فقط وجود تاریخی وحی را یقینی می‌کند، نه محتوای آن. علامه طباطبایی می‌گوید: تواتر قرآن وجود آن را یقینی می‌کند، اما محتوای گزاره‌ها از طریق ایمان یقینی می‌شود (همان، ج ۱۲ ص ۱۰۵). حدسیات: قضایایی که ذهن پس از تأملی اندک در مقدمات و وصول به حد وسط، به صورت سریع و غیرآشکار (قیاس خفی) به آن‌ها می‌رسد (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۶). این قضایا از عقل سلیم ناشی می‌شوند، اما یقینیات وحیانی به وحی وابسته‌اند.

فطریات: برخی فطریات (مانند شناخت خدا) با یقینیات وحیانی همپوشانی دارند، اما یقینیات وحیانی شامل فضایی جزئی‌تر (مانند احکام شرعی) هستند که فطری نیستند. ملاصدرا می‌گوید: فطریات در نهاد انسان‌اند، اما وحی معرفتی الهی و فراتر از فطرت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۳ ص ۳۶۹-۳۷۱). نتیجه: یقینیات وحیانی به دلیل منشأ الهی و وابستگی به ایمان، به طور کامل در هیچ‌یک از اقسام سنتی یقینیات جای نمی‌گیرند. مگر در مواردی که از طریق تواتر (مانند متن قرآن) در متواترات طبقه‌بندی شوند.

همچنین یقینیات وحیانی در موارد زیر می‌توانند بدیهی شمرده شوند:

برای پیامبر: وحی از طریق تجربه مستقیم (الهام یا واسطه جبرئیل) دریافت می‌شود و مشابه یقین شهودی یا حسی است. ملاصدرا تصریح می‌کند که پیامبران به واسطه اتصال به عالم غیب، قادر به مشاهده فرشتگان و شنیدن کلام الهی به صورت حضوری هستند و این ادراک، از جنس علم حضوری است، نه حصولی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۱۲۲-۱۲۴).

برای مؤمنان: یقین به وحی از ایمان به صداقت پیامبر یا تواتر ناشی می‌شود. تواتر، که خود از بدیهیات است، یقینیات وحیانی مانند متن قرآن را بدیهی می‌کند. جوادی آملی می‌گوید یقین مؤمنان به وحی از ایمان به نبوت ناشی می‌شود و اگرچه شهودی نیست، از طریق ایمان و تواتر یقینی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۹۸).

با این حال، برخی یقینیات وحیانی (مانند جزئیات قیامت) که صرفاً ایمانی‌اند، برای غیرمؤمنان بدیهی نیستند و ممکن است از طریق استدلال عقلی (مانند اعجاز قرآن یا برهان امکان معاد) یقینی شوند. بنابراین، یقینیات وحیانی می‌توانند هم بدیهی (برای پیامبر و مؤمنان از طریق تواتر) و هم استدلالی (برای دیگران از طریق برهان) باشند.

۴-۱. امکان افزودن یقینیات وحیانی به عنوان قسمی مستقل

این ویژگی‌ها، یقینیات وحیانی را از یقینیات منطقی متمایز می‌کنند:

منبع وحیانی: این یقینیات از وحی الهی ناشی می‌شوند که عقل و حس به تنهایی به آن دسترسی ندارند.

شیوه یقین: برای پیامبران از تجربه مستقیم وحی (مانند الهام یا واسطه جبرئیل) و برای مؤمنان از

ایمان به صدق وحی یا تواتر ناشی می‌شود.

محتوای خاص: شامل قضایایی هستند که از طریق عقل یا حس قابل دسترسی نیستند، مانند

جزئیات قیامت (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۵).

بنابراین افزودن یقینیات وحیانی به عنوان قسمی مستقل به یقینیات منطقی به دلایل زیر ممکن و نوآورانه است:

منبع متمایز وحی: وحی الهی منبعی مستقل از عقل، حس، و نقل است که منطق سنتی به آن توجه صریح نداشته است.

گسترش مفهوم بدیهیات: پذیرش یقینیات وحیانی به عنوان بدیهی برای مؤمنان، مفهوم بدیهیات را گسترش می‌دهد، زیرا این یقینیات برای پیامبر شهودی و برای مؤمنان از طریق ایمان و تواتر یقین آورند. پیوند منطق و معرفت‌شناسی دینی: این افزودن، منطق را با الهیات و معرفت دینی پیوند می‌دهد و امکان تحلیل قضایای دینی را در چارچوب منطقی فراهم می‌کند (همان).

۲-۴. دلایل عدم طرح یقینیات وحیانی در منطق سنتی

دلایل منطق دانان اسلامی (مانند فارابی، ابن سینا، و خواجه نصیر) برای عدم طرح مستقل یقینیات وحیانی در تقسیم‌بندی یقینیات به شرح زیر است:

۱. تمایز منطق و کلام: منطق به قواعد عام استدلال می‌پردازد و از محتوای خاص دینی پرهیز می‌کند تا استقلال خود را حفظ کند.

۲. پوشش در تواتر: یقینیات وحیانی مانند متن قرآن در متواترات جای می‌گیرند، بنابراین نیازی به قسم جداگانه نبود.

۳. محدودیت موضوع منطق: منطق بر قضایای عام عقلی و تجربی تمرکز دارد و قضایای خاص دینی را به کلام واگذار می‌کند (ابن رشد، ۱۹۸۸، ص ۵۰-۵۵).

۳-۴. تحولات ناشی از افزودن یقینیات وحیانی

افزودن یقینیات وحیانی به عنوان قسمی مستقل، تحولات زیر را در منطق اسلامی ایجاد می‌کند:

- گسترش منابع معرفتی: وحی به عنوان منبعی مستقل در کنار عقل و حس، نظام معرفتی را غنی‌تر می‌کند.
- تقویت پیوند منطق و الهیات: این افزودن امکان تحلیل قضایای الهیاتی را در چارچوب منطقی فراهم می‌کند.

- تکمیل تقسیم‌بندی یقینیات: یقینیات وحیانی خلأ قضایای فراعقلی و فراحسی مانند وجود بهشت را پر می‌کند.

- ایجاد روش شناسی هماهنگی عقل و وحی: این قسم، منطق‌دانان را به تدوین روش‌هایی برای رفع تعارضات ظاهری بین عقل و وحی ترغیب می‌کند.
- تقویت گفت‌وگوی بین فرهنگی: یقینیات و وحیانی امکان گفت‌وگوی منطقی با فلسفه‌های غربی را که بر عقل و تجربه تأکید دارند، فراهم می‌کنند.

۴-۴. پل بین یقینیات منطقی و وحیانی

- برای هماهنگی یقینیات و وحیانی و منطقی، می‌توان از رویکردهای زیر استفاده کرد:
- مبنای عقلانی برای پذیرش وحی: عقل از طریق استدلال می‌تواند درستی وحی را تأیید کند، بنابراین یقینیات و وحیانی به‌طور غیرمستقیم ریشه در عقل دارند.
 - انسجام درونی و عدم تناقض: گزاره‌های وحیانی (مانند توحید) با اصول عقلی (مانند امتناع تناقض) سازگارند و می‌توانند در یک نظام معرفتی منسجم کنار یقینیات منطقی قرار گیرند.
 - وحدت معرفت: عقل و وحی دو منبع مکمل از حقیقت الهی‌اند. وحی افق معرفت عقل را گسترش می‌دهد، همان‌طور که عقل صحت وحی را ارزیابی می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۰۸-۳۰۹).
 - ایمان به‌عنوان مبنای معرفتی مکمل: ایمان به وحی، مانند بدیهیات عقلی، مبنای معرفتی معتبری است که یقینیات و وحیانی را برای مؤمنان یقین‌آوری می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۹۸).

۴-۵. موجه بودن افزودن یقینیات و وحیانی به یقینیات منطقی

- گرچه یقینیات و وحیانی و منطقی از نظر ماهیت متمایزند، به‌گونه‌ای که یقینیات منطقی برای همه عقلای بشر بدیهی و یقین‌آورند، اما یقینیات و وحیانی برای غیرمؤمنان بدیهی نبوده و به ایمان یا تواتر وابسته‌اند، و منطق سنتی بر قواعد عام استدلال متمرکز است، با این حال، گردآوردن آن‌ها ذیل عنوان واحد «یقینیات منطقی» موجه و نوآورانه به نظر می‌رسد؛ زیرا:
- یقینیات و وحیانی برای پیامبر (از طریق شهود) و مؤمنان (از طریق ایمان و تواتر) یقین‌آورند و با تعریف یقین (باور قطعی مطابق با واقع) سازگارند.
- افزون آنکه این قسم، منطق را با معرفت‌شناسی دینی پیوند می‌دهد و امکان تحلیل قضایای دینی را در چارچوب منطقی فراهم می‌کند. همچنین منطق می‌تواند با گسترش تعریف خود از یقینیات، وحی را به‌عنوان منبعی مستقل بپذیرد، بدون اینکه استقلال خود را از دست بدهد.

این نوآوری، با حفظ انسجام معرفتی، منطق را به ابزاری جامع‌تر برای تحلیل معرفت دینی و گفت‌وگوی بین‌فرهنگی تبدیل می‌کند.

۵. وجدانیات و بازخوانی آن

وجدان در فلسفه و منطق اسلامی به ادراک حضوری نفس از وجود، حالات یا صفات خویش اشاره دارد که بدون نیاز به واسطه‌های حسی یا استدلال عقلی رخ می‌دهد. این ادراک، هسته معرفت‌شناسی حضوری را تشکیل می‌دهد و انسان را قادر می‌سازد تا به صورت بی‌واسطه به حقیقت وجود خود دست یابد. به تعبیر ملاصدرا، وجدان گوهر معرفتی است که نفس از طریق آن، خود را در آینه وجود خویش می‌نگرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۶۹-۳۷۰).

وجدانیات، برخلاف معرفت حصولی که مبتنی بر مفاهیم ذهنی و استدلال است، مبتنی بر شهود بی‌واسطه است. مثلاً وقتی فردی می‌گوید «من، وجود دارم» یا «من، غمگین هستم»، این گزاره نه از طریق حواس و نه از طریق استدلال، بلکه برپایه حضور مستقیم نفس، نزد خویش به دست می‌آید. این ویژگی، وجدانیات را به یکی از بدیهی‌ترین اقسام یقینیات در منطق اسلامی تبدیل کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۶۶).

۵-۱. وجدانیات: پلی بین معرفت‌شناسی اسلامی و علوم شناختی مدرن

وجدانیات، به‌عنوان مفهومی کلیدی در معرفت‌شناسی اسلامی، امکان پیوند میان فلسفه سنتی و علوم شناختی مدرن را فراهم می‌کند. در علوم شناختی مدرن، خودآگاهی اغلب به‌عنوان نتیجه فعالیت‌های عصبی مغز تحلیل می‌شود. برای مثال، نظریه اطلاعات یکپارچه (IIT) خودآگاهی را محصول فرآیندهای پیچیده عصبی می‌داند (تونیونی، ۱۳۹۵، ص ۲۲۰). با این حال، این دیدگاه به جنبه‌های متفاوتی خودآگاهی توجه کافی ندارد. در مقابل، در فلسفه اسلامی، وجدان به نفس ناطقه نسبت داده می‌شود که جوهره‌ای غیرمادی و مستقل از جسم دارد. ملاصدرا وجدان را ادراک حضوری نفس از وجود و حالات خویش تعریف می‌کند که بدون واسطه‌های حسی یا عقلی رخ می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۳۲).

این دیدگاه می‌تواند مبنایی برای توسعه نظریه‌ای نوین در علوم شناختی باشد که «خودآگاهی متعالی» نامیده می‌شود. این نظریه پیشنهاد می‌دهد که خودآگاهی انسانی، فراتر از فرآیندهای عصبی،

به جوهره‌ای غیرمادی وابسته است که از طریق فناوری‌هایی مانند رابط‌های مغز-رایانه (BCI) قابل بررسی است. برای مثال، در درمان بیماران مبتلا به اختلالات خودآگاهی، مانند گُما یا سندرم قفل‌شدگی، می‌توان از مدل‌های شبیه‌سازی وجدان برای بازسازی آگاهی حضوری استفاده کرد. این رویکرد، برخلاف مدل‌های کنونی که تنها بر تحلیل سیگنال‌های مغزی تمرکز دارند (گراف، ۱۳۹۶، ص ۹۰)، به جنبه‌های متافیزیکی خودآگاهی نیز توجه می‌کند. نظریه پیشنهادی «خودآگاهی متعالی» با الهام از وجدانیات، پیشنهاد می‌دهد که خودآگاهی انسانی به جوهره‌ای غیرمادی (نفس ناطقه) وابسته است که از جسم مستقل است. این نظریه می‌تواند از طریق فناوری‌هایی مانند BCI بررسی شود. برای مثال، در درمان بیماران مبتلا به اختلالات خودآگاهی مانند گُما یا سندرم قفل‌شدگی، مدل‌های شبیه‌سازی وجدان می‌توانند آگاهی حضوری را بازسازی کنند (گوسریس، ۱۳۹۷، ص ۵۰).

ژرف‌نگاه: نظریه خودآگاهی متعالی، با الهام از وجدانیات، چارچوبی برای ادغام متافیزیک اسلامی با علوم شناختی ارائه می‌دهد. برای نمونه، در رابط‌های مغز-رایانه، می‌توان مدل‌های محاسباتی مبتنی بر وجدان طراحی کرد که نه تنها سیگنال‌های عصبی، بلکه الگوهای شهودی مرتبط با آگاهی حضوری را نیز تحلیل کنند. این رویکرد می‌تواند در بازسازی آگاهی در بیماران با حالت حداقل آگاهی (MCS) کاربرد داشته باشد (گوسریس، ۱۳۹۷، ص ۵۰). برخلاف روش‌های کنونی که بر تحریک عصبی متمرکزند، این مدل با توجه به بُعد غیرمادی نفس، به درک عمیق‌تری از خودآگاهی منجر می‌شود. به‌گفته طباطبایی، وجدان به‌عنوان آگاهی نفس از خویش، پایه‌ای برای فهم حقیقت وجود است که از قوای حسی و عقلی مستقل است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۴۰).

این نظریه می‌تواند در طراحی فناوری‌های همدلانه، مانند سیستم‌های هوش مصنوعی برای تشخیص حالات عاطفی بیماران، به کار رود. برای مثال، یک سیستم «بی‌سی‌آی» مبتنی بر وجدانیات می‌تواند با تحلیل الگوهای مغزی و نشانه‌های غیرکلامی، به شناسایی حالات نفسانی مانند اضطراب یا امید کمک کند، که این امر در درمان اختلالات روان‌شناختی مانند افسردگی مؤثر است. این رویکرد، با الهام از فلسفه ملاصدرا، که وجدان را رکن معرفت‌شناسی حضوری می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۶۹-۳۷۰)، می‌تواند به توسعه فناوری‌هایی منجر شود که نه تنها عملکرد مغزی، بلکه تجربه درونی انسان را نیز در نظر می‌گیرند. بنابراین وجدانیات، با پیوند دادن معرفت‌شناسی اسلامی و علوم شناختی، افق‌های جدیدی برای فهم خودآگاهی و توسعه فناوری‌های همدلانه باز می‌کند. این مفهوم با تأکید بر بُعد غیرمادی نفس، می‌تواند به درک عمیق‌تری از خودآگاهی انسانی منجر شود.

۵-۲. تمایز وجدانیات از اولیات در منطق و فلسفه

وجدانیات در منطق اسلامی، زیرمجموعه‌ای از قضایای بدیهی‌اند که از علم حضوری نفس به وجود یا حالاتش سرچشمه می‌گیرند. برخلاف اولیات که صدق آن‌ها با تصور موضوع و محمول (مانند «اجتماع نقیضین محال است») به دست می‌آید، وجدانیات نیازی به تصور یا تصدیق حصولی ندارند، زیرا مستقیماً از شهود درونی ناشی می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۶۶).

برای مثال، قضیه «من شادم» یک قضیه وجدانی است، زیرا فرد به‌طور بی‌واسطه از حالت شادی خود آگاه است، در حالی که قضیه «کل، بزرگ‌تر از جزء است» یک قضیه اولی است که از تصور مفاهیم کل و جزء نتیجه می‌شود. این تمایز در فلسفه ملاصدرا عمیق‌تر شده و وجدانیات به‌عنوان پایه معرفت‌شناسی حضوری، رکنی اساسی در فهم حقیقت وجود معرفی شده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۶۹-۳۷۰). فارابی نیز با تأکید بر این تمایز، وجدانیات را به‌عنوان قضایایی که از آگاهی بی‌واسطه نفس سرچشمه می‌گیرند، از اولیات متمایز کرد و آن‌ها را به‌عنوان پایه‌ای برای استدلال‌های فلسفی معرفی نمود (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۷۹).

ژرف‌نگاه: تمایز وجدانیات از اولیات می‌تواند در طراحی سیستم‌های هوش مصنوعی با قابلیت «خودبازتابی» کاربرد داشته باشد. برخلاف الگوریتم‌های کنونی که براساس داده‌های حصولی و منطق صوری عمل می‌کنند، یک سیستم هوش مصنوعی مبتنی بر مدل وجدانیات می‌تواند از طریق شبیه‌سازی فرآیندهای شهودی، به درک حالات عاطفی کاربران نزدیک‌تر شود. برای مثال، یک چت‌بات درمانی با الهام از وجدانیات می‌تواند با تحلیل الگوهای گفتاری و غیرکلامی کاربر، حالات نفسانی او (مانند اضطراب یا شادی) را به‌صورت بی‌واسطه‌تری تشخیص دهد. این رویکرد، که تاکنون در ادبیات هوش مصنوعی مطرح نشده، می‌تواند به توسعه «هوش مصنوعی شهودی» منجر شود که نه تنها داده‌ها را پردازش می‌کند، بلکه به شبیه‌سازی آگاهی حضوری نیز نزدیک می‌شود.

۵-۳. مطلق یا نسبی بودن وجدانیات

وجدانیات به دلیل ریشه در علم حضوری، مطلقاً بدیهی‌اند، زیرا هر فرد سالم به‌طور مستقیم وجود یا حالات نفسانی خود را درمی‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۶۷). با این حال، هنگامی که وجدانیات به شکل قضایای حصولی گزارش می‌شوند (مانند «من دیروز شاد بودم»)، ممکن است به دلیل وابستگی به حافظه یا تجربه، نسبی شوند (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۴۱۲).

سهروردی با تأکید بر مطلق بودن وجدانیات، معتقد است که شهود حضوری در همه انسان‌ها

یکسان است و از این رو، وجدانیات از هرگونه نسبت مصون اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۷).
ژرف‌نگاه: مطلق بودن وجدانیات می‌تواند به‌عنوان مبنایی فلسفی برای تدوین «اخلاق دیجیتال مبتنی بر خودآگاهی» استفاده شود. در جهانی که الگوریتم‌های شبکه‌های اجتماعی به تحلیل داده‌های شخصی کاربران می‌پردازند، وجدانیات می‌توانند به‌عنوان معیاری برای حفظ حریم خصوصی درونی عمل کنند. برای مثال، طراحی الگوریتم‌هایی که از دسترسی به حالات نفسانی کاربران (مانند احساسات یا نیت‌های درونی) بدون رضایت صریح آن‌ها جلوگیری می‌کنند، می‌تواند از مفهوم وجدانیات الهام بگیرد. این ایده، که تاکنون به‌صورت نظام‌مند در اخلاق دیجیتال مطرح نشده، می‌تواند به توسعه «منشور اخلاقی حریم خصوصی درونی» منجر شود که برپایه نفوذناپذیری حوزه وجدانی انسان استوار است (خان‌محمدی و شاملی، ۱۳۹۵، ص ۷۵-۹۴).

۴-۵. شرایط ادراک وجدانیات

ادراک وجدانیات نیازمند سلامت نفس، عقل سلیم و نبود موانع روانی مانند اختلالات شناختی است. برای مثال، قضیه «وجود، موجود است» یک قضیه وجدانی است، زیرا مبتنی بر آگاهی حضوری به مفهوم وجود است. باین حال، اگر فردی معنای «موجود» را به اشتباه «دارای وجود» تفسیر کند، ممکن است بدهات آن را درنیابد. ملاصدرا توضیح می‌دهد که در این قضیه، «موجود» به معنای خود «وجود» است و قضیه به «وجود، وجود است» بازمی‌گردد، که یکسان‌انگاری بدیهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۸-۴۹). طباطبایی نیز تأکید می‌کند که وجدانیات از تعامل نفس ناطقه با جسم پدید می‌آیند و از این رو، به سلامت جسمانی و روانی وابسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱).

ژرف‌نگاه: شرایط ادراک وجدانیات می‌تواند در طراحی فناوری‌های پایش سلامت روان کاربرد داشته باشد. برای مثال، ساعت‌های هوشمند مجهز به حسگرهای زیستی می‌توانند با تحلیل داده‌های فیزیولوژیکی (مانند ضربان قلب و الگوهای خواب)، به شناسایی حالات نفسانی مانند اضطراب یا افسردگی کمک کنند. این فناوری‌ها، با الهام از وجدانیات، می‌توانند به کاربران کمک کنند تا آگاهی حضوری خود را از حالات نفسانی‌شان تقویت کنند. این رویکرد، که «فناوری تقویت وجدان» نامیده می‌شود، می‌تواند به‌عنوان یک ابزار نوین در درمان شناختی-رفتاری معرفی شود، جایی که بیماران از طریق بازخوردهای لحظه‌ای، به شناسایی و اصلاح الگوهای فکری منفی هدایت می‌شوند.

۵-۵. پیوند وجدانیات با فناوری و آینده‌پژوهی

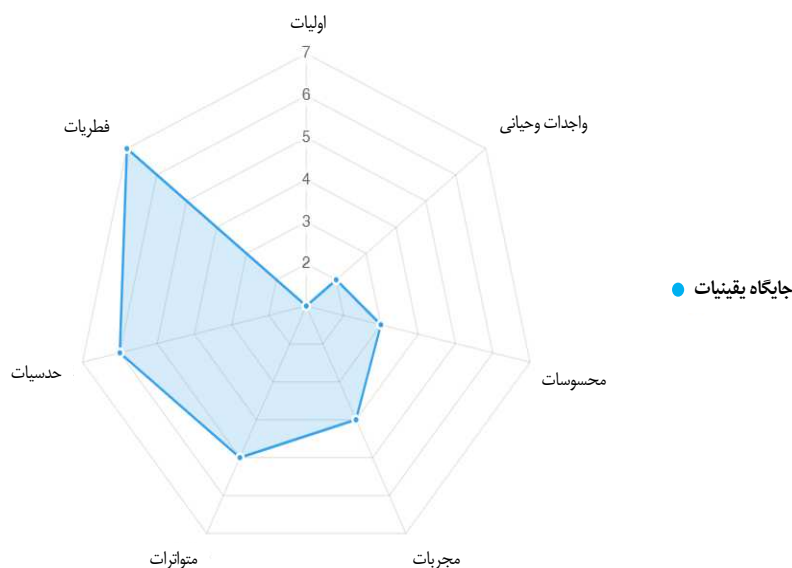
وجدانیات، به‌عنوان پایه‌ای برای معرفت‌شناسی حضوری، می‌توانند در توسعه فناوری‌های آینده‌نگر نقش کلیدی ایفا کنند. برخلاف هوش مصنوعی کنونی که به پردازش داده‌های حصولی وابسته است، مفهوم وجدانیات می‌تواند به طراحی سیستم‌های هوش مصنوعی با قابلیت شبیه‌سازی خودآگاهی منجر شود. برای مثال، یک سیستم هوش مصنوعی که با الهام از وجدانیات طراحی شده باشد، می‌تواند با تحلیل الگوهای رفتاری و عاطفی کاربران، به درک عمیق‌تری از حالات نفسانی آن‌ها دست یابد. این رویکرد، که «هوش مصنوعی حضوری» نامیده می‌شود، می‌تواند در حوزه‌های مختلفی مانند آموزش شخصی‌سازی‌شده، درمان روان‌شناختی و حتی رابط‌های کاربری همدلانه کاربرد داشته باشد.

ژرف‌نگاه: مفهوم وجدانیات می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای توسعه «نظریه معرفت‌شناسی سایبری» استفاده شود، نظریه‌ای که معرفت انسانی و ماشینی را در یک چارچوب یکپارچه بررسی می‌کند. این نظریه پیشنهاد می‌دهد که درحالی‌که ماشین‌ها می‌توانند معرفت حصولی را شبیه‌سازی کنند، معرفت حضوری (وجدانیات) همچنان منحصر به انسان باقی می‌ماند. این تمایز می‌تواند به‌عنوان یک اصل راهنما در طراحی سیستم‌های هوش مصنوعی اخلاق‌مدار عمل کند، سیستمی که به‌جای جایگزینی با انسان، به تقویت قابلیت‌های شناختی و عاطفی او کمک می‌کند. برای مثال، در آموزش مجازی، یک سیستم هوش مصنوعی حضوری می‌تواند با تحلیل حالات عاطفی دانش‌آموز (مانند خستگی یا اشتیاق)، محتوای آموزشی را به‌صورت پویا تنظیم کند تا یادگیری مؤثرتر شود.

نتیجه‌گیری

وجدانیات، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در معرفت‌شناسی اسلامی، نه تنها در فهم حقیقت وجود انسان نقش دارند، بلکه می‌توانند به‌عنوان مبنایی برای نوآوری‌های فلسفی و فناوری در عصر مدرن عمل کنند. از طراحی الگوریتم‌های اخلاقی برای حفظ حریم خصوصی درونی گرفته تا توسعه فناوری‌های تقویت خودآگاهی، وجدانیات پلی بین فلسفه سنتی و علوم مدرن ایجاد می‌کنند. این مفهوم، با تأکید بر آگاهی حضوری، انسان را از ماشین متمایز می‌کند و درعین‌حال، افق‌های جدیدی برای هم‌افزایی بین معرفت انسانی و فناوری باز می‌کند.

نمودار عنکبوتی اقسام جدید یقینیات را می‌توان به این صورت رسم کرد:



با اینکه همه یقینیات، در بالاترین درجه یقین (۱۰۰٪) هستند، اما به لحاظ منبع معرفتی و نحوه حصول یقین آن‌ها متدرج هستند. اولیات، به دلیل بداهت و بی‌نیازی از واسطه، قوی‌ترین‌اند، درحالی‌که متواترات، وابسته به نقل جمعی و ضعیف‌ترند. منطق سنتی، یقین را به باور جازم مطابق با واقع محدود کرده و پویایی آن در علوم تجربی یا تأثیرش در حوزه‌هایی مثل حقوق و اخلاق را نادیده گرفته است. این تقلیل‌گرایی، همراه با ناتوانی در تحلیل یقین‌های مشروط (مثل نظریه‌های علمی)، ضرورت بازاندیشی را نشان می‌دهد. الگوی پیشنهادی سه‌سطحی یقین شامل: قطعیت روان‌شناختی، اعتبار استدلالی، و ضرورت هست‌شناختی می‌تواند این کاستی‌ها را رفع کند و مواد قیاس را با نیازهای منطق معاصر، از روش‌شناسی علمی تا هوش مصنوعی، هم‌راستا سازد.

منابع

۱. ارسطو، ۱۹۸۰م، *منطق ارسطو*، ترجمه عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.
۲. ابن رشد، ابوالولید محمدبن احمد، ۱۹۸۸، *الضروری فی المنطق (تلخیص منطق ارسطو)*، تحقیق جیرار جهامی، بیروت، دارالمشرق.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *الشفاء: المنطق*، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۴. ———، ۱۳۷۵، *الإشارات والتنبيهات*، تهران، دفتر نشر کتاب.
۵. ———، ۱۳۹۲، *ترجمه و شرح الإشارات والتنبيهات*، حسن ملک شاهی، تهران، انتشارات سروش.
۶. ———، ۱۴۰۴ق، *التجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. ایچی، عضدالدین، ۱۳۷۰، *المواقف فی علم الکلام*، قم، انتشارات شریف رضی.
۸. تونیونی، جولینو، ۱۳۹۵، *خودآگاهی به مثابه اطلاعات یکپارچه؛ یک بیانیه موقت*، ترجمه محمدعلی جعفری، تهران، انتشارات حکمت.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۰. حاج حسینی، مرتضی و حمیده بهمن پور، (۱۴۰۲)، «بررسی انتقادی یک نقد بر نظام تابع ارزشی منطق پایه گزاره‌ها»، *آینه معرفت*، سال ۲۳، شماره ۳، ص ۱۶۷-۲۰۰.
۱۱. خان محمدی، کریم و علی اکبر شاملی، ۱۳۹۵، «اخلاق دیجیتال و حریم خصوصی»، *دوفصلنامه دین و سیاست فرهنگی*، شماره ۲، ص ۷۵-۹۴.
۱۲. خوانساری، محمد، ۱۳۸۶، *منطق صوری*، تهران، انتشارات آگاه.
۱۳. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۶۰، «تعلیق» در: *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تألیف صدرالدین شیرازی، و با مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. ———، ۱۳۹۰، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۸. ———، بی تا، *بدایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۹. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. _____، ۱۴۰۳ق، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، دفتر نشر کتاب.
۲۱. عباسزاده، مهدی، ۱۳۹۶، «یقین در تفکر فارابی»، *نشریه ذهن*، شماره ۷۰، ص ۵-۳۲.
۲۲. گوسریس، اولیویه، ۱۳۹۷، *ارزیابی خودآگاهی در کما و حالات مرتبط*، ترجمه حسن اکبری، تهران، انتشارات نور علم.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *کلیات علوم اسلامی (منطق - فلسفه)*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۵. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷، *المنطق*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، دارالعلم.
26. Anderson, J. R., 2007, *How Can the Human Mind Occur in the Physical Universe*, Oxford, Oxford University Press.
27. Clark, Andy, 2008, *Supersizing the Mind, Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford, Oxford University Press.
28. Dechter, Rina, 2003, *Constraint Processing*, San Francisco, Morgan Kaufmann.
29. Halpern, Joseph Y., 2017, *Actual Causality*, Cambridge, MA, MIT Press.
30. Priest, Graham, 2008, *An Introduction to Non-Classical Logic*, From If to Is, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press.
31. Reichenbach, Hans, 1938, *Experience and Prediction, an Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press.
32. Russell, Stuart & Norvig, Peter, 2020, *Artificial Intelligence, a Modern Approach*, 4th ed., London, Pearson.
33. Smith, Robin, 2020, "Aristotle's Logic", In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), spring 2020 Edition.
34. Thagard, Paul, 2012, *the Cognitive Science of Science*, Explanation, Discovery, and Conceptual Change, Cambridge, MA, MIT Press.

چیستی محمولات جدلی و مقایسه آن‌ها با کلیات خمس

نجیب‌الله شفق*

چکیده

محمولات، افزون‌براینکه یکی از ارکان اصلی قضیه به‌شمار می‌روند، در فرآیند استنتاج قیاس‌ها نیز نقش اساسی ایفا می‌کنند. «محمولات جدلی» به‌عنوان یکی از اقسام محمولات، موضوع اصلی این پژوهش هستند. پرسش محوری این است که «محمولات جدلی دارای چه ویژگی‌هایی هستند؟» پاسخ به این پرسش، مستلزم بررسی این مسائل است که اصطلاح «محمولات جدلی» چگونه در گستره ادبیات منطق اسلامی پدید آمد و بر چه اساسی برخی از محمولات، تحت این عنوان طبقه‌بندی شدند؟ در این پژوهش، با به‌کارگیری روش تحلیلی-استنتاجی، نخست سیر تطور تاریخی محمولات جدلی بررسی شده و سپس مصادیق و اقسام آن تبیین گردیده است. یافته تحقیق نشان می‌دهد که این‌سینا نخستین کسی است که تمایزی آشکار بین محمولات مطرح در کتاب جدل و محمولات کتاب ایساغوجی قائل شد و اصطلاح «محمولات جدلی» را به‌کار برد. از دیدگاه وی، تعاریفی که فارابی و پیشینیان از مفاهیمی چون جنس، حد، خاصه و نوع ارائه داده‌اند، همگی با محمولات جدلی منطبق هستند و در مقابل، هرگاه در تقسیم‌بندی محمولات، شرط «مساوی بودن خاصه با موضوع» لحاظ نشود، با دسته‌بندی کتاب ایساغوجی سازگار خواهد بود.

واژگان کلیدی: محمولات جدلی، کلیات خمس، فارابی، ابن‌سینا.

*. دکتري فلسفه تطبیقی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، قم، ایران

مقدمه

محمول در منطق، افزون‌براینکه یکی از ارکان قضیه است، در استنتاج قیاسات نیز نقشی بنیادین دارد. بدیهی است که شناخت جامع محمولات، با شناخت اقسام و گونه‌های آن به‌دست می‌آید. در منابع منطقی، گونه‌های مختلفی برای محمول بیان شده که یکی از آنها «محمولات جدلی» است. این محمولات از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند؛ چراکه هرگونه اثبات و ابطال در جدل، متوجه محمولات است (حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۱) و مواضع جدلی نیز بر مبنای تعداد آنها دسته‌بندی می‌گردد (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۳۱؛ مظفر، ۱۴۲۱، ص ۴۰۷). مسئله اصلی در این مقاله این است که محمولات جدلی چگونه محمولاتی هستند؟ آیا تفاوت آنها با محمولاتی که در باب ایساغوجی ذیل عنوان «کلیات خمس» بیان شده‌اند، فقط در دسته‌بندی است یا تعاریف آنها نیز متفاوت است؟ پاسخ به این مسئله مستلزم آن است که نخست روشن گردد اصطلاح «محمولات جدلی» چگونه در گستره ادبیات منطقی اسلامی پدید آمده و چگونه برخی از آنها تحت این عنوان از دیگر محمولات تفکیک گردیده‌اند. بدیهی است که برای دستیابی به پاسخ مسائل یادشده، باید نخست در منابع منطقی تتبع به‌عمل آید، سپس داده‌های به‌دست‌آمده در کنار هم قرار گرفته و ارزیابی شوند تا با استنتاج از آنها، پاسخ مسائل مذکور به‌دست آید. بنابراین، روش به‌کاررفته در این پژوهش، روش تحلیلی-استنتاجی است. براین اساس، نخست سیر تحول محمولات جدلی بررسی می‌گردد و آن‌گاه مصادیق و اقسام آنها در مقایسه با قسیم‌شان معرفی می‌شود.

سیر تحول محمولات جدلی

براساس آثار مکتوبی که امروزه در دسترس ماست، نخستین دسته‌بندی از محمول‌ها را ارسطو انجام داده است. او در «کتاب جدل» از نقش مهم محمول‌ها در تشکیل قضیه و قیاسات جدلی سخن به‌میان آورده و آنها را به جنس، خاصه و عرض دسته‌بندی کرده است. وی خاصه را به ذاتی و غیرذاتی تقسیم نموده و قسم اول را «حد» نامیده است (ارسطو، ۱۳۷۸د، جایگاه‌های بحث، ۱۰۱ب، ۱۰۲-۱۰۳ب، ۵). این یک دسته‌بندی اولیه از محمولات است و بیانگر آن است که اگر قضیه‌ای را در نظر بگیریم و نسبت محمول آن را با موضوع بسنجیم، محمول مذکور یا از خواص موضوع، یا جنس موضوع، و یا از اعراض موضوع است. البته ارسطو اصطلاح «محمولات جدلی» را به‌کار نبرده است. مسائلی مانند اینکه آیا براساس صنایع مختلف منطقی، محمول‌ها دسته‌بندی ویژه‌ای دارند؟ آیا این دسته‌بندی که وی ارائه کرده، تنها به محمول

قضایای جدلی اختصاص دارد یا در دیگر صناعات منطقی نیز به کار می‌رود؟ و اگر دیگر صناعات منطقی - برای نمونه، صنعت برهان - معمول‌های متفاوتی با معمول‌های جدلی دارند، تفاوت آن‌ها در چیست؟ از مسائلی هستند که در آثار ارسطو پاسخی برای آن‌ها نمی‌توان یافت. اما از آنجاکه این مطالب در مقدمه کتاب جدل مطرح شده و به حکم تناسب مقدمه با ذی‌المقدمه، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر ارسطو، دسته‌بندی یادشده - دست‌کم - از هر دسته‌بندی دیگری با صنعت جدل مناسب‌تر است.

فرفور یوس دانشمند مشهور دیگری است که پس از ارسطو به دسته‌بندی معمولات پرداخته است. او این دسته‌بندی را در رساله‌ای جداگانه به نام ایساغوجی - به معنای مدخل - ارائه کرده است. وی در آغاز آن رساله تصریح کرده که هدف از تألیف آن، فراهم آوردن مقدمه‌ای برای مباحث مقولات، حدود و برهان است (فرفور یوس، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۱۰۵۷) و در ادامه به تعریف و بررسی احکام جنس، نوع، فصل، خاصه و عرض عام پرداخته است. او به آن‌ها عنوان خاصی نداده، اما هنگام تعریف هر یک، آن را به عنوان قسمی از معمولات معرفی کرده است؛ برای نمونه، گفته است: جنس معمولی است که به امور مختلف‌النوع گفته می‌شود (همان، ص ۱۰۶۰-۱۰۸۷). به هر حال، او نیز به بسیاری از مسائل پیش گفته پاسخ نداده است. اما از سخنی که در مقدمه آن رساله بیان کرده، دانسته می‌شود که اقسام معمولات و تعاریفی که برای آن‌ها بیان کرده، به باب برهان اختصاص دارد یا دست‌کم با آن متناسب است. به همین سبب، ممکن است تصور شود معمولاتی که وی در رساله ایساغوجی برشمرده، با معمولات کتاب جدل تفاوت دارد و معمولاتی هستند که به صنعت برهان اختصاص یافته‌اند. اما در عمل، تفاوتی بین دسته‌بندی فرفور یوس و ارسطو دیده نمی‌شود؛ زیرا «نوع» و «فصل» که در دسته‌بندی فرفور یوس بیان شده و در دسته‌بندی ارسطو نیامده، تفاوتی ایجاد نمی‌کند. چراکه «نوع» همان «حد» است و در متن یونانی، هم در آثار ارسطو و هم در آثار فرفور یوس، برای آن واژه *eidos* به کار رفته است. «فصل» نیز که در دسته‌بندی ارسطو نام برده نشده، به این دلیل است که ارسطو آن را مندرج در جنس دانسته است. بنابراین، بین دسته‌بندی ارسطو و فرفور یوس تفاوتی نیست.

فارابی شاید به این جهت که بین روش ارسطو و فرفور یوس جمع کند، در دو جا به دسته‌بندی معمول‌ها پرداخته است. وی در مجموعه منطقیات خویش، یک‌بار در کتاب ایساغوجی (یا مدخل) و بار دیگر در کتاب جدل، از اقسام معمول‌ها سخن به میان آورده است. در کتاب مدخل می‌گوید:

هدف ما در اینجا بررسی اجزای قیاس‌هایی است که به طور کلی در همه صنایع قیاسی به کار می‌روند و هر موضوع و هر معمولی عبارت است از معنایی که یک لفظ به آن دلالت می‌کند و آن معنا یا

کلی است یا شخص است. اجزای قضیه، یعنی موضوع و محمول، یا هر دو کلی هستند و این قسم هم در علوم هم در جدل به کار می‌روند. گاهی هر دو جزئی‌اند، مانند: «زید همین است که ایستاده است». گاهی موضوع شخص و محمول کلی است. معانی کلی یا مفردند یا مرکب، معانی کلی مفرد پنج قسم‌اند: جنس، نوع، فصل، خاصه، و عرض (فارابی ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸-۲۹) و معانی مرکب سه قسم‌اند: حد، رسم، و قولی که نه حد است و نه رسم (همان، ص ۳۸-۴۰).

از عبارت «اجزای اجزای قیاس‌ها» آشکار است که مراد وی در این کتاب تنها محمولات نیست، بلکه موضوعات را نیز شامل می‌شود؛ زیرا قیاس از قضایا تشکیل می‌شود و دو رکن اصلی قضیه، موضوع و محمول است. همچنین، در سخنان وی تصریح شده که مرادش «معانی کلی» است که به صورت موضوع و محمول به کار می‌روند. البته تعاریفی که فارابی از «معانی کلی» مذکور ارائه کرده، همانند تعاریف ارسطو و فرفور یوس است. به این معنا که در خاصه، مساوات با موضوع شرط است و هر کلی و محمول غیرذاتی که مساوی با موضوع نباشد، «عرض» است، چه اعم از موضوع باشد و چه اخص از آن (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۶). در کتاب جدل، جنس، خاصه، نوع، فصل، عرض، حد و رسم را به عنوان اقسام محمولات نام برده و هریک را به همان شیوه کتاب مدخل تعریف کرده است (همان، ص ۴۳۱-۴۳۵). پس از تبیین و تعریف آن‌ها، سرانجام می‌گوید: تعداد محمولات همین‌ها هستند، که هم در مطلوبات جدلی و هم در مطلوبات علمی محمول واقع می‌شوند (همان، ص ۴۳۸).

فارابی - برخلاف فرفور یوس که ظاهر سخنش اختصاص مباحث به مقدمه برهان است - از یک سو، هم در کتاب جدل و هم در ایساغوجی تصریح کرده که محمولات در کتاب جدل با دیگر محمولات تفاوتی ندارند و تعاریفی که وی از آن‌ها ارائه کرده، در هر دو کتاب یکسان است. از سوی دیگر، در سخنان وی نشانه‌هایی وجود دارد که نوعی تفاوت بین محمولات در کتاب جدل و کتاب ایساغوجی را می‌رساند. نخست آنکه وی در کتاب مدخل، آن‌ها را به عنوان «معانی کلی» (همان، ص ۲۸-۲۹) و در کتاب جدل به عنوان اقسام «محمول» (همان، ص ۴۳۱) بررسی کرده است. دوم آنکه در کتاب جدل، «مطلوبات قیاس» را به جدلی و علمی دسته‌بندی کرده (همان) و این می‌تواند نشانه‌ای از این باشد که محمولات را نیز می‌توان به جدلی و علمی دسته‌بندی کرد. سوم آنکه تصریح کرده «نوع» از جمله محمولات جدلی نیست (همان، ص ۴۳۵)، یعنی در جدل محمول واقع نمی‌شود. البته مراد از «نوع» در اینجا، معنای کلی مفرد است و در مقابل آن، «حد» معنای کلی مرکب است؛ برای نمونه، «انسان» نوع است، اما «حیوان ناطق» حد است. در مجموع، شاید بتوان گفت از نظر فارابی تفاوتی بین محمولات در کتاب جدل و کتاب

ایساغوجی وجود دارد که می‌تواند تکرار این مباحث را در دو جا توجیه کند، اما او - به نظر می‌رسد - آن را مجوزی برای وضع اصطلاح «محمولات جدلی» و به رسمیت شناختن آن به‌عنوان قسمی خاص و متفاوت نمی‌دانسته است.

ابن سینا - طبق آثار در دسترس - گویا تمایز معمولات جدلی را با معمولات در باب ایساغوجی (که همان کلیات هستند) به رسمیت شناخته است. او در بخش منطقی کتاب شفا، همانند فارابی، معمول‌ها را یک‌بار در کتاب مدخل و بار دیگر در کتاب جدل مورد بررسی قرار داده است. در کتاب مدخل، تحت عنوان «لفظ مفرد کلی»، برای آن پنج قسم جنس، نوع، فصل، عرض خاص و عرض عام را شمرده است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۴۱) و در کتاب جدل، تحت عنوان «اجزای اولیه قیاس‌های جدلی»، همانند ارسطو، جنس، حد، خاصه و عرض را از مصادیق معمولات جدلی نام برده و تعریف کرده است (همو، ۱۳۸۳، ص ۵۳-۵۴). وی - برخلاف فارابی که معتقد بود فرقی بین معمولات در جدل و معمولات در ایساغوجی نیست - به این باور است که معمولات در باب جدل با معمولات در باب ایساغوجی تفاوت چشمگیری دارند و چندین بار به تمایز میان آن‌ها اشاره کرده است (همان، ص ۴۵، ۵۵، ۵۷) و برای نخستین بار، اصطلاح «محمولات جدلی» را به‌طور صریح به‌کار برده است (همان، ص ۵۳).

از نظر ابن سینا، کلیات خمس بحثی در دامنه معانی الفاظ مفرد است و معانی مرکب را شامل نمی‌شود، اما در کتاب جدل، هم مفرد و هم مرکب را در بر می‌گیرد. بنابراین، تعداد معمولات - هرچند همان‌طور که فارابی بیان کرده بود - در کتاب جدل می‌تواند هشت قسم باشد، اما در ایساغوجی، معمولات (یا همان کلیات) منحصر در پنج قسم‌اند. البته، طبق قاعده، چون معمولات جدلی اعم از مفرد و مرکب هستند، «نوع» هم از جمله معمولات جدلی به حساب می‌آید، اما دلیل دیگری - که در ادامه خواهد آمد - وجود دارد که نمی‌تواند در جدل به‌عنوان یک معمول به‌کار رود. از نظر ابن سینا، یک معیار اساسی برای تفکیک معمولات جدلی از معمولات در باب ایساغوجی وجود دارد و آن این است که در تقسیم معمولات جدلی، «مساوات با موضوع» لحاظ می‌شود و در اثر آن، تعریف خاصه در جدل با تعریف عرض خاص در ایساغوجی، و تعریف «عرض» در جدل با تعریف «عرض عام» در ایساغوجی فرق می‌کند. بنابراین، هرچند برخی از معانی کلی بین ایساغوجی و جدل مشترک هستند، اما در هر باب تعریف متفاوتی دارند. برای نمونه، در باب ایساغوجی، معمولات عرضی به عرض خاص و عرض عام تقسیم می‌شوند و در عرض خاص - که اصطلاحی در باب ایساغوجی است - مساوی بودن با موضوع شرط نیست، بلکه شامل عرض اخص (عرضی که مختص به نوع است، اما تنها برخی از افراد نوع را فرا

می‌گیرد) نیز می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۸۳-۸۴). همچنین، «هر محمولی که مساوی با موضوع نباشد، در کتاب جدل عرض عام گفته می‌شود... [که] غیر از عرض در باب ایساغوجی است» (همو، ۱۳۸۳، ص ۵۷). «عرض عام در جدل» همان است که ارسطو، فرفوریوس و فارابی به‌عنوان «عرض» یاد کرده‌اند و آن، عرضی است که اعم از موضوع یا اخص از آن باشد. مراد از «عرض در باب ایساغوجی»، عرضی است که اعم از موضوع باشد؛ زیرا عرضی که اخص از موضوع باشد، همراه با عرض مساوی، از جمله خاصه یا عرض خاص شمرده می‌شود.

خلاصه آنکه، براساس معیاری که ابن‌سینا در تفکیک محمولات جدلی در نظر گرفت و با دسته‌بندی و تعاریف متفاوتی که برای محمولات در کتاب ایساغوجی ارائه داد، و تفاوتی که بین آن‌ها و محمولات در کتاب جدل ترسیم کرد، اصطلاح «محمولات جدلی» تثبیت شد و محمولات جدلی به‌عنوان قسمی خاص از محمولات - که خصوصیات آن در ادامه بیان خواهد شد - شناخته شد. پس از ابن‌سینا، هرچند منطق‌دانان مسلمان به‌طور جدی و صریح به مسئله چستی محمولات جدلی نپرداخته‌اند، اما از اینکه کلیات خمس را مطابق دیدگاه ابن‌سینا در کتاب ایساغوجی دسته‌بندی و تعریف کرده‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶؛ ۱۴۰۸، ص ۱۱-۱۲؛ قطب‌الدین‌رازی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۰-۱۶۴؛ مظفر، ۱۴۲۱، ص ۸۶-۸۸ و ۹۴-۹۵) و در کتاب جدل، محمولات جدلی را طبق الگوی ارسطو، فرفوریوس و فارابی دسته‌بندی و تعریف کرده‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۳؛ ۱۴۰۸، ص ۴۰۷)، دانسته می‌شود که بر تفاوت محمولات جدلی با محمولات در باب ایساغوجی (کلیات خمس) صحنه گذاشته‌اند؛ یعنی اگر در تقسیم محمولات، مساوات با موضوع لحاظ شود، آن تقسیم متناسب با کتاب جدل است و اقسامی که از آن به‌دست می‌آید، محمولات جدلی هستند. براین اساس، مصادیقی از محمولات را که ارسطو در کتاب جدل، فرفوریوس در رساله ایساغوجی، فارابی در هر دو کتاب مدخل و جدل، و ابن‌سینا خود در کتاب جدل معرفی کرده است، همگی را می‌توان محمولات جدلی نامید و اقسام و مصادیق آن را بررسی کرد.

اقسام محمول‌های جدلی

ارسطو اقسام محمول‌های جدلی را نخست به سه قسم خاصه، جنس و عرض دسته‌بندی کرده است. اما با تفکیک حد از خاصه، در نهایت آن‌ها را چهار قسم دانسته که عبارت‌اند از: حد، خاصه، جنس و عرض (ارسطو، ۱۳۷۸، جایگاه‌های بحث، ۱۰۱، ب، ۱۵-۱۰۲ الف، ۵). فارابی اقسام محمولات جدلی را هشت قسم

دانسته که عبارت‌اند از: جنس، حد، خاصه، رسم، نوع، فصل، عرض، حد و رسم (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۳۱). ابن سینا هرچند در آغاز فصلی که به بررسی اجزای قیاس جدلی پرداخته، از پنج قسم جنس، حد، خاصه، نوع و عرض نام برده است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۳)، اما در معیاری که برای این تقسیم بیان کرده، چهار قسم را به تصویر کشیده و از «نوع» به‌عنوان یکی از معمولات جدلی نام نبرده است (همان، ص ۵۶-۵۷).

به نظر می‌رسد از میان اقسامی که برای معمولات جدلی بیان شده، تقسیمی که منطبق با معیار است، همان تقسیم چهارشقی است و منطق‌دانان آن را به دوگونه تبیین کرده‌اند: یکی آنکه گفته‌اند محمول جدلی اگر مساوی با موضوع خود باشد، یا حد (تعریف) است یا خاصه؛ اگر مساوی نباشد و در جواب از ماهیت موضوع بیان شود، یا جنس است یا فصل؛ و اگر چنین نباشد، عرض است. چون فصل در جنس مندرج است، در نهایت چهار قسم حاصل می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۸، ص ۶۱؛ حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ مظفر، ۱۴۲۱، ص ۴۰۵-۴۰۶). تبیین دوم آن است که گفته‌اند محمول یا مقوم ذات است یا نیست. قسم اول، یا دال بر جزء ذات است یا دال بر حقیقت معنای آن. اگر دال بر حقیقت معنای ذات باشد، حد یا اسم مرادف است و اگر جزئی باشد که بر جزء معنای ذات دلالت داشته باشد، همگی در کتاب جدل جنس نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۴). قسم دوم، یعنی محمولی که مقوم ذات نیست (عرضی)، یا مساوی با ذات است یا نیست. قسم اول «خاصه» و قسم دوم، یعنی همه عرضیات غیرمساوی - چه اعم از ذات و چه اخص از آن - در کتاب جدل عرض عام نامیده می‌شود (همان، ص ۵۷). بنابر هر دو تبیین، محمول‌های جدلی چهار قسم هستند که عبارت‌اند از: حد، جنس، خاصه و عرض.

جنس در جدل

در کتاب جدل برای جنس تعاریف متعددی بیان شده است. تعریف اول این است که جنس محمولی است که از طریق «ماهو» بر موضوع حمل می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۸، جایگاه‌های بحث، ۱۰۲ الف، ۳۰-۳۵؛ فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۳۳). قید «از طریق ماهو» و اجتناب از قید «در جواب ماهو» نشان می‌دهد مراد «دلالت داشتن بر جزء ذات» است که هم جنس را شامل می‌شود و هم فصل را؛ زیرا جنس و فصل، هر دو جزئی از ذات هستند. از آنجاکه جزء ذات است، بالملازمه، مساوی با ذات نیست. تعریف دوم این است که جنس در جدل محمولی است که از طریق ماهو بر ذات حمل می‌شود و بر

جزء ذات دلالت دارد (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۵۴). قید «از طریق ماهو» دلالت دارد بر اینکه جنس از جمله ذاتیات موضوع است و از عرضیات نیست و قید «دلالت بر جزء ذات» دال بر این است که مساوی با موضوع نیست.

تعریف سوم این است که جنس محمولی است که در جواب «ماهو» واقع می‌شود و با موضوع خود مساوی نیست (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۳). این دو تعریف اخیر به لحاظ محتوایی جامع و مانع هستند، اما می‌توان تعریف سوم را به این جهت ترجیح داد که قید «مساوی نبودن با موضوع» در بیان مطلب رساتر است. این قید هم شامل جنس می‌شود و هم شامل فصل.

ممکن است در اینجا این مسئله مطرح شود که چگونه تعریف جنس - که جزء اعم از نوع است - بر فصل که جزء اخص است، صادق خواهد بود؟ منطق دانان به این مسئله دو گونه پاسخ داده‌اند. برخی گفته‌اند که فصل در برهان تنها بر نوعی حمل می‌شود که فصل یادشده به آن تعلق دارد، اما در جدل، مراد فصل مشهوری است. فصل مشهوری مانند «راه رفتن» و «دوپا داشتن» از اموری هستند که بر امور مختلف النوع حمل می‌شوند و در این جهت، فصل با جنس تفاوتی ندارد (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۳۴). برخی دیگر گفته‌اند فصل نیز مانند جنس بر اشیای مختلف النوع حمل می‌شود؛ به این معنا که فصل «بالقوه» این قابلیت را دارد که بر امور مختلف النوع حمل شود. برای نمونه، اگر «ناطق» نسبت به نوع اخیری که به آن تعلق دارد در نظر گرفته شود، تنها به یک نوع تعلق دارد، اما اگر فصل جدا از نوع و به طور مطلق در نظر گرفته شود، در آن صورت می‌تواند مصادیق غیر از انسان هم داشته باشد. برای نمونه، اگر «ناطق» مطلق در نظر گرفته شود، همانند «حیوان» که جنس است، شامل انواع مختلف می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۵۶)؛ یعنی بالقوه همانند جنس، اعم از موضوع است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۳).

در مقایسه جنس در جدل و کتاب ایساغوجی، می‌توان گفت که در جدل، معنای عام‌تری از آن مراد است که شامل فصل هم می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۵۵؛ حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۴). دلیلش این است که تفاوت گذاشتن بین جنس و فصل در باب جدل اثری ندارد. فصل، هرچند بالفعل تنها بر اشیای متفق الحقیقه حمل می‌شود، اما بر حسب مفهوم و ذات خود، بالقوه این قابلیت را دارد که بر اشیای مختلف الحقیقه نیز حمل شود. برای نمونه، «ناطق» آن‌طور که متعارف است، بالفعل تنها بر انسان صدق می‌کند، اما بر حسب مفهوم خود، این قابلیت را دارد که بر غیرانسان نیز صدق کند. بر این اساس، مساوی با موضوع شمرده نشده و در ذیل جنس دسته‌بندی شده است (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۴۰۵-۴۰۶).

حد در جدل

یکی دیگر از محمول‌های جدلی، «حد» است و برای آن چند تعریف بیان شده است. تعریف اول این است که حد، قولی است که جایگزین اسم، یا جایگزین قول دیگری می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۸، جایگاه‌های بحث، ۱۰۱ ب، ۳۵-۱۰۲ الف، ۵). این یک تعریف رسمی است و «قول» معانی و اصطلاحات مختلف دارد و در اینجا مراد از «قول»، مرکب تقییدی است؛ چنان‌که گفته‌اند «زنده متفکر میرا» حد «انسان» است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۶۰). جایگزین شدن «قول» برای «قول دیگر» در مواردی است که یک حد مبهم‌تر و دیگری واضح‌تر باشد که در این‌گونه موارد، حد واضح‌تر جانشین حد مبهم‌تر می‌شود (همان)؛ مانند اینکه گفته شود: «کسوف قمر» همان «تاریکی ماه در اثر حائل شدن بین نور خورشید و قمر» است (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۳۲). چون در اصل، یکی از حدها جانشین اسم است، برخی از منابع تنها به این بسنده کرده‌اند که بگویند حد آن است که در دلالت بر ذات، جایگزین اسم می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۳).

تعریف دوم این است که حد، گفتاری است که نشانگر «چه‌بودن» یک چیز است (ارسطو، ۱۳۷۸، جایگاه‌های بحث، ۱۰۱ ب، ۳۵-۱۰۲ الف، ۵) و به عبارت دیگر، قولی است که دال بر ماهیت شیء است (همو، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۴۹۴). برخی از منطق‌دانان این تعریف را مانع اغیار ندانسته‌اند؛ به این دلیل که شامل حد جنس هم می‌شود؛ زیرا حد جنس نیز دال بر ماهیت آن شیء است. چون جنس جزء ماهیت است، حد جنس باید حد نوع هم باشد، درحالی‌که حد جنس نمی‌تواند حد برای نوع باشد (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۲). برای نمونه: «حیوان ناطق» حد انسان است و «حیوان» جنس انسان است و حد حیوان، «جسم نامی حساس» است. حال اگر در جواب «انسان چیست؟» حد جنس انسان، یعنی «جسم نامی حساس» بیان شود، آنچه بیان شده، حد انسان نیست، درحالی‌که «جسم نامی حساس» هم قول مرکب است و هم بر ماهیت انسان دلالت دارد. بنابراین، تعریف حد، شامل جنس هم هست و مانع اغیار نیست.

تعریف سوم بیان می‌کند که حد، قولی است که دال بر معنایی است که وجود شیء به آن است و مراد این است که قوام ذات و وجود یک شیء به آن است (همان). به نظر می‌رسد مراد از «قوام وجود»، «مقومات ذات» پس از وجود و تحقق آن‌هاست و این قید را به این سبب افزوده‌اند تا بیان کند که حد در جواب از «مای حقیقیه» بیان می‌شود و تفاوت آن با «مای شارحه» در این است که سؤال با «مای حقیقیه» (پس از تحقق و وجود شیء، و سؤال با «مای شارحه» پیش از علم به تحقق شیء است. فارابی

در ادامه این تعریف می‌گوید اشکال «انطباق بر حد جنس» که بر تعریف دوم وارد بود، بر این تعریف وارد نیست، اما کیفیت رفع اشکال را بیان نکرده است.

ظاهر سخنان ابن‌سینا این است که فرقی بین تعریف دوم و سوم نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۵۷-۵۸). از تعریفی که نصیرالدین طوسی ارائه کرده نیز فهمیده می‌شود که وی نیز بین دو تعریف اخیر فرق نگذاشته است؛ زیرا در تعریف حد می‌گوید: «حد قولی است که دال بر ماهیت است، یا قولی است که دال است بر چیزی که "محدود به او" است» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۳).
باتوجه به اینکه در همه تعاریف، «حد» به‌عنوان قول مرکب ذکر شده است و باتوجه به اینکه طبق مبنای ابن‌سینا، مقسم و وجه مشترک کلیات خمس «معانی کلی مفرد» است، حد نمی‌تواند یکی از کلیات خمس باشد. حتی اگر مانند فارابی، حد را هم از مصادیق «معانی کلی» در باب ایساغوجی و هم از مصادیق محمولات در جدل بدانیم، باز هم تفاوتی بین این دو باب وجود دارد؛ زیرا حد در جدل نیاز به اثبات دارد، اما در برهان نه‌تنها نیاز به اثبات ندارد، بلکه اثبات آن امکان ندارد. چراکه حد در جدل، حد حقیقی نبوده و حد مشهوری است. چه‌بسا چیزی در نزد مشهور و عرف حد شمرده شود، ولی در حقیقت حد نباشد. اما در برهان، برای اینکه حدی تام باشد، شرطش این است که افزون‌براینکه در ظاهر و عرف مساوی با موضوع باشد، باید در حقیقت نیز مساوی با موضوع باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۶۳).

خاصه در جدل

یکی دیگر از مصادیق محمول‌های جدلی، «خاصه» است که یکی از کلیات خمس نیز شمرده می‌شود. ارسطو در کتاب جدل در تعریف آن گفته است: «خاصه محمولی است که دال بر ذاتیات شیء نیست؛ اما فقط به آن شیء تعلق دارد و به‌طور متقابل، خاصه بر ذات و ذات بر خاصه حمل می‌شود» (ارسطو، ۱۳۷۸، جایگاه‌های بحث، ۱۰۲ الف، ۱۵-۲۵). در این تعریف، به چهار ویژگی محمول‌بودن، عرضی‌بودن، اختصاصی‌بودن و انعکاسی‌بودن اشاره شده است. فارابی همین تعریف را به‌طور مشروح‌تر بیان کرده و می‌گوید خاصه محمولی است که دال بر ماهیت شیء نیست، دائم است و در همه افراد نوع وجود دارد (یعنی موضوع نیز بر آن حمل می‌شود)، موجب تمیز موضوع از دیگر انواع می‌شود و می‌تواند مفرد یا مرکب باشد (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۳۲-۴۳۳). اما ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۶۱) و برخی از متابعان وی (حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۳) در کتاب جدل و به‌هدف اختصار، گفته‌اند که خاصه محمولی است که بر نوع حمل می‌شود و به‌لحاظ مصادیق با نوع مساوی است، اما بر ماهیت ذات

دلالت ندارد. در این تعریف، بر سه ویژگی محمول بودن، عرضی بودن و مساوی بودن تأکید شده است. با قید «تساوی با موضوع»، جنس و عرض خارج می‌شوند؛ زیرا آن‌ها با موضوع مساوی نیستند و با قید «عدم دلالت بر ماهیت»، حد خارج می‌شود؛ زیرا حد محمولی است که علاوه بر تساوی با موضوع، بر ماهیت آن نیز دلالت می‌کند. تعریف اخیر به لحاظ اینکه بر شرط اساسی خاصه - یعنی مساوات با موضوع - تأکید کرده و نیز به لحاظ مختصر بودن، بر تعاریف متقدم برتری دارد، اما از عرضی بودن آن به لازمه آن یاد شده و به تمایز خاصه در جدل و باب ایساغوجی تصریح نشده است. بهتر این است که گفته شود: «خاصه محمولی عرضی مساوی با نوع است، اعم از اینکه مرکب باشد یا مفرد». در این تعریف، تمایز خاصه در جدل و خاصه در ایساغوجی به روشنی بیان شده است.

عرض در جدل

یکی دیگر از ممولات جدلی، «عرض» است. برخی از منابع آن را «عرض عام» نیز گفته‌اند و واژه «عام» به این معناست که هم شامل عرضی می‌شود که فراتر از نوع است و هم شامل عرضی می‌شود که اخص از نوع بوده و در برخی از افراد نوع یافت می‌شود، اما مختص به آن نوع است؛ و در مقابل آن، «خاصه» است که تنها اعراض مساوی با موضوع را شامل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۵۷). ارسطو در کتاب جدل دو تعریف برای عرض بیان کرده و می‌گوید عرض چیزی است که هرچند نه جنس، نه حد و نه خاصه است، اما به یک شیء تعلق دارد؛ همچنین، عرض چیزی است که رخدادپذیر است، یعنی ممکن است به یک چیز تعلق بگیرد یا تعلق نگیرد. ارسطو پس از بیان این دو تعریف می‌گوید تعریف دوم ایجابی است و طبق آن، شناخت عرض به شناخت چیز دیگری وابسته نیست (ارسطو، ۱۳۷۸، جایگاه‌های بحث، ۱۰۲ ب، ۱-۲۰). اما ایرادی که بر آن گرفته شده، این است که شامل اعراض دائمی نیست (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۳۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۶۱).

به نظر می‌رسد بهتر است گفته شود که «عرض در کتاب جدل، عبارت است از محمول غیرذاتی و غیرمساوی با ذات». قید «محمول» نشان می‌دهد عوارض یادشده به عنوان محمول لحاظ شده‌اند، نه به عنوان «کلی مفرد» که در باب ایساغوجی مراد است. قید «غیرذاتی» دال بر این است که این گونه محمول‌ها از قسم عرضیات هستند. قید «عدم مساوات» فرق آن را با خاصه بیان می‌کند؛ زیرا هرچند خاصه هم از جمله ذاتیات نیست، اما مساوی با ذات است. شروط سه‌گانه حمل شدن، غیرمقوم بودن و غیرمنعکس بودن که برای عرض بیان شده (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۶۳؛ حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۶) نیز این

را تأیید می‌کند. مقایسه بین عرض در جدل و عرض در ایساغوجی نمی‌توان کرد؛ زیرا عرض به این معنا در ایساغوجی وجود ندارد.

نکته‌ای که در اینجا لازم است تذکر داده شود، این است که «نوع» هم از نظر فارابی و هم از نظر ابن‌سینا، به‌عنوان محمول در جدل به‌کار نمی‌رود. در منابع منطقی، دلیل آن را این‌گونه بیان کرده‌اند: در جدل، اگر نوع محمول واقع شود، موضوع آن یا شخص، یا صنف، و یا نوع است. اگر نوع بر شخص حمل شود، مانند «زید انسان است»، در جدل اعتبار ندارد؛ زیرا مباحث جدل کلی است. اگر نوع بر صنف حمل شود، مانند «مسلمانان انسان هستند»، نظیر حمل لوازم شیء بر آن شیء است؛ زیرا نوع، نوع صنف نیست. بنابراین، نوع در موضوع قضیه واقع می‌شود، نه در محمول آن (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۵۴؛ حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۴؛ مظفر، ۱۴۲۱، ص ۴۰۶). بنابراین، نباید نوع از جمله محمولات جدلی نام برده شود. اما اینکه با وجود توجه به این نکته، در برخی از منابع در زمره محمولات جدلی ذکر شده است، شاید دلیلش این باشد که گفته‌اند نوع از آن جهت که نوع است، هیچ‌گاه در مطلوبات جدلی به‌عنوان محمول به‌کار نمی‌رود، اما از آن جهت که نوع گاهی بر حد و خاصه خود انطباق می‌یابد، ممکن است بر آن‌ها حمل شود. به همین منوال، ممکن است گاهی بر چیزی که عارض بر نوع است حمل شود، مانند اینکه گفته شود «این مرد انسان است»؛ زیرا انسان نوع است، اما نوع آن مرد نیست، بلکه آن مرد، مرد است از آن جهت که بر نوع (یعنی انسان) چیزی عارض شده است و آن مردانگی و ذکوریت است؛ پس نوع بر آن حمل شده است (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۳۵).

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که تاریخ اصطلاح «محمولات جدلی» از مسیری پریپیچ‌وخم می‌گذرد. ارسطو دسته‌بندی محمولات را در کتاب جدل، و فرفورپوس در رساله‌ای جداگانه به‌نام ایساغوجی مطرح کرد و در آغاز آن نوشت که هدف از تألیف، تمهیدی برای مباحث مقولات، قضایا و برهان است. این سخن هرچند بیانگر آن است که مطالب مندرج در رساله یادشده با آنچه ارسطو در کتاب جدل بیان کرده بود، متفاوت است، اما در دسته‌بندی و تعاریفی که ارائه کرده است، بین سخنان وی و سخنان ارسطو تفاوتی دیده نمی‌شود. فارابی با رعایت روش متقدمان، از محمولات در دو باب ایساغوجی و جدل بحث کرده است. شیوه بررسی و تعاریفی که او از مصادیق محمولات ارائه داده، در هر دو کتاب یکسان است و در اساس، با سخنان ارسطو و فرفورپوس نیز تفاوتی ندارد؛ زیرا در هر دو جا،

دسته‌بندی ممولات بر محور «مساوات خاصه با موضوع» استوار است و تعاریف ارائه‌شده تفاوتی ندارند. اما در سخنان وی اشاراتی وجود دارد که نشان می‌دهد از نظر او به‌طور اجمالی تفاوتی بین ممولات در جدل و ممولات در ایساغوجی وجود دارد - مانند اینکه «نوع» در جدل محمول واقع نمی‌شود و در جدل، شهرت معیار است - اما او این مقدار از تفاوت را مجوزی برای تفکیک بخشی از ممولات تحت عنوانی جداگانه و وضع اصطلاحی برای آن نمی‌دانسته است.

از نظر ابن‌سینا، تفاوت ممولات بین این دو باب چشمگیر است؛ زیرا معیار دسته‌بندی ممولات در این دو متفاوت است. معیار در دسته ممولات در کتاب جدل، مساوی بودن خاصه با موضوع است، اما در باب ایساغوجی، این معیار شرط نیست. بنابراین، تعاریف اصطلاحات در این دو باب با یکدیگر فرق دارند. همین سبب می‌شود که تفکیک برخی از ممولات از برخی دیگر، و وضع اصطلاح «ممولات جدلی» برای آن‌ها، و نیز نامیدن برخی دیگر تحت عنوان «معانی کلی مفرد» در باب ایساغوجی مجوز داشته باشد. براساس دیدگاه ابن‌سینا، تاریخ ممولات به دو حصه تقسیم می‌شود: پیش از ابن‌سینا، همه تعاریفی که تحت عنوان «معانی کلی» در کتاب ایساغوجی بیان شده و یا تحت عنوان «اجزای اجزای قیاس» در کتاب جدل بیان شده، همگی منطبق با کتاب جدل است؛ و پس از ابن‌سینا رایج گردیده که در کتاب ایساغوجی به‌گونه‌ای معرفی شوند که با تعریف آن‌ها در کتاب جدل متفاوت است و مصادیق ممولات جدلی عبارت‌اند از: جنس، حد، خاصه و عرض.

درباره ممولات جدلی می‌توان بین دیدگاه فارابی و ابن‌سینا مقایسه کرد. نقطه اشتراک آن‌ها دو چیز است: الف) اینکه در ممولات جدلی، حقیقی و یقینی بودن معیار نیست، بلکه شهرت معیار است. ابن‌سخن به این معنا نیست که محمول‌های جدلی برای موضوعات خود نمی‌توانند یقینی باشند، بلکه به این معناست که محمول در کتاب جدل از آن جهت که مشهور است، مورد توجه قرار می‌گیرد. ب) دوم اینکه «نوع» را به‌عنوان «معنای کلی مفرد»، هر دو از جمله ممولات جدلی نمی‌شمارند (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۳۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۶۳). نقاط افتراق آنان نیز در دو چیز است: الف) از نظر فارابی، تفاوت تنها در دسته‌بندی و محمول واقع شدن «نوع» در جدل است که ابن‌سینا نیز آن را پذیرفته است. اما از نظر ابن‌سینا، تفاوت آن‌ها تنها در دسته‌بندی نیست، بلکه تعاریف اصطلاحات این دو باب نیز فرق دارند؛ به‌طوری که می‌توان هم در دسته‌بندی و هم در تعاریف بین آن‌ها مقایسه کرد. ب) از نظر فارابی، هرگونه محمولی مصداقی از «معانی کلی» است، فرقی نمی‌کند که در باب ایساغوجی باشد یا باب جدل. بنابراین، ممولات به دو دسته مفرد و مرکب تقسیم می‌شوند که در مجموع هشت قسم هستند. اما

از نظر ابن سینا و متابعان وی، در ایساغوجی موضوع مورد بحث «معانی کلی مفرد» است، چه اینکه موضوع قضیه باشند یا محمول آن؛ اما در کتاب جدل، معانی کلی از آن جهت مورد بحث قرار می‌گیرند که محمول قضیه هستند و در آن، مفرد و مرکب بودن شرط نیست و از همین رو، در کنار جنس و فصل، از حد و رسم - که معانی مرکب هستند - نیز بحث می‌شود.

همان‌طور که بیان شد، از نظر ابن سینا، مساوات خاصه با موضوع، یکی از ویژگی‌های محمولات جدلی است. این سخن به این معناست که مساوات خاصه با موضوع، در برهان شرط نیست، درحالی‌که هم فارابی و هم ابن سینا از کسانی شمرده می‌شوند که در علوم برهانی، مساوات عرض ذاتی (یعنی خاصه) با موضوع را شرط می‌دانند.

منابع

۱. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۸۰، *تلخیص کتاب أرسطو طاليس فی الجدل*، به کوشش محمد سلیم سالم، قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، «المدخل» در: *الشفاء: المنطق*، به کوشش الاب فنوتی و دیگران، قاهره، وزارة المعارف العمومية (افست قم).
۳. —، ۱۳۸۳ الف، «البرهان» در: *الشفاء؛ المنطق*، به کوشش أبو العلا عفیفی، قاهره، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي (افست قم).
۴. —، ۱۳۸۳ ب، «الجدل» در: *الشفاء؛ المنطق*، به کوشش أحمد فؤاد الأهواني، قاهره، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي (افست قم).
۵. ابوالبركات بغدادی، هبة‌الله بن علی، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحكمة*، به کوشش فتحعلی اکبری، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
۶. ارسطو، ۱۳۷۸، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.
۷. —، ۱۹۸۰، *منطق ارسطو*، بیروت، دارالقلم.
۸. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۱، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، به کوشش محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، *المنطقیات للفارابی*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۰. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحكمة*، به کوشش أحمد حجازی أحمد السقا، تهران، مؤسسة الصادق علیه السلام.
۱۱. فروریوس، ۱۹۸۰، «ایساجوجی» در *منطق ارسطو*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت و بیروت، وكالة المطبوعات و دار القلم.
۱۲. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، ۱۳۸۶، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، به کوشش محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۱۳. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۱، *المنطق*، به کوشش غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۳۷۵، «اساس الاقتباس» در: *تعلیقه بر اساس الاقتباس*، به کوشش سیدعبدالله انوار، تهران، نشر مرکز.
۱۵. —، ۱۴۰۸، *تجرید المنطق*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

واکاوی فرایند تأیید و ارتقای جدل منطقی از منظر نصوص دینی

منصور مهدوی*

چکیده

استدلال‌آوری یکی از مهم‌ترین بخش‌های گفتگوی منطقی به‌شمار می‌رود. نصوص دینی بر مبنای وحی به‌صورت پرتکرار راه‌گفتگو با مخاطبان خود را گشوده و آنان را به خردورزی دعوت کرده‌است؛ اما این دعوت با روش‌های منطقی توأم بوده است. از این‌رو استخراج روش‌های استدلال در متون دینی اهمیت بالایی دارد. مخاطب اصلی وحی، عموم مردم بودند. مخاطبان جدل نیز مردم یا کسانی هستند که دسترسی به برهان ندارند. از این‌رو با توجه به گستره کاربرد جدل، کشف میزان به‌کارگیری این روش عمومی استدلال در متون دینی ضروری است. در این نوشتار نخست در پی بررسی تعریف، مبادی و فواید جدل هستیم. پس از آن جدل را با جدال احسن مقایسه کرده و نقاط اشتراک و اختلاف آن‌ها را پیش می‌نهیم. در گام سوم به سراغ محتوای نصوص دینی می‌رویم و می‌کوشیم آیات و روایاتی را بیابیم که در آن‌ها روش جدلی به‌کار رفته باشد. بررسی نشان می‌دهد روش جدل در متون دینی به‌کار رفته است.

واژگان کلیدی: جدل، جدال احسن، مشهورات، مسلمات، آیه، روایت.

*. عضو هیأت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه جهرم، ایران

مقدمه

انسان‌ها در مواجهه با هر پیام جدیدی به‌طور طبیعی استدلال و سند مطالبه می‌کنند و اگر آن پیام از سوی استدلال یا سند پشتیبانی نشود مخاطبان از پذیرش آن کناره می‌گیرند. قرآن، «نبا عظیم» (نبا: ۲) آورده است؛ خبر بزرگ، خبر از نبوت و قیامت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۵۹). پذیرش این خبر برای مردمی که با آیین پدران خود خو کرده‌اند کار آسانی نیست. مردمان عصر پیامبران از شنیدن محتوای وحی شگفت‌زده شده و می‌گفتند: «ما سخنانی که این شخص می‌گوید را از نیاکان خود نشنیده‌ایم» (مؤمنون: ۲۴). با این وصف پیامبر باید جایگاه خود و فرستنده وحی را اثبات کند. براین اساس بسیار ضروری است که بدانیم خداوند با چه روش‌هایی برای بندگان خود دلیل آورده است. جدل یکی از صنعت‌های پنج‌گانه^۱ در منطق است که در گفتگو، مناظره و... کارایی بسیاری دارد. با این همه در قرآن سخنی از جدل به میان نیامده و به‌جای آن از جدال احسن به‌عنوان روشی مناسب برای دعوت گمراهان به هدایت معرفی شده است (نحل: ۱۲۵).

در این نوشتار نخست در پی معرفی ماهیت و کارکرد جدل هستیم. پرسش‌های ما این است که جدل چیست و چه فایده‌ها و کارکردهایی دارد؟ آیا در نصوص دینی جدل منطقی به‌کار رفته است؟ آیا می‌توانیم بگوییم قرآن از روش جدلی استفاده کرده است؟ ارتقای جدل به جدال احسن در قرآن چه فرایندی داشته است؟ جدال احسن چه افزوده‌ای بر جدل در منطق دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها فضای حاکم بر نصوص دینی را برای مخاطبان روشن خواهد کرد. چراکه پرسش‌های مخاطب در عصر نزول وحی و عصر صدور روایات در بستر زمان جاری است و هنوز می‌تواند بسیاری را اقتناع کند. «جدل در قرآن» به‌طور کلی و غیردقیق، در برخی پژوهش‌ها مورد توجه قرار گرفته است، ولی بررسی مصداقی آیات و روایات با توجه به تعریف منطقی جدل کمتر توجه پژوهشگران را جلب کرده است و نوشتار حاضر از این جهت می‌تواند بخشی از کاستی موجود را جبران کند.

ماهیت جدل

صنعت‌های پنج‌گانه منطق، بستر گفتگو، الزام و اقتناع مخاطب را فراهم می‌آورد. با این تفاوت که هرکدام به‌لحاظ ماده، محتوا و کارکرد با دیگری متفاوت است. در تعریف جدل باید گفت: «صناعتی است علمی که

۱. سایر صنعت‌ها عبارتند از: برهان، خطابه، شعر و مغالطه.

انسان، به‌وسیله آن توانا باشد بر اینکه از مقدمات مسلّمه بر هر مطلوبی که بخواهد برای حفظ اعتقاد یا التزامی، اقامه حجت کند به‌طوری که حتی الامکان حجت وی نقض نگردد» (شهبازی، ۱۳۸۷، ص ۳۶۴).
با آنکه جدل فواید بسیاری دارد (ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۸؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۸-۱۳۱) برهان، برترین شیوه استدلال است و جدل در رتبه بعدی قرار دارد و تصدیقی شبیه به یقین ارائه می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۸). همه انواع استدلال به‌نحوی انسان را به تبعیت وامی‌دارد، ولی جنس تبعیت هر کدام فرق دارد (فارابی، ۱۴۰۴ق، ص ۹۶)؛ چرا که از مبادی و مقدمات متفاوتی استفاده می‌کنند.

در این میان تفاوت‌های مهمی بین جدل و برهان وجود دارد که حاکی از تباین مبادی، مقدمات و کارکرد است. مرور این تفاوت‌ها از آن جهت اهمیت دارد که شناخت جدل را عمیق‌تر می‌کند. برخی از این موارد عبارتند از:

۱. در جدل تمرکز بر کشف عقاید اشخاص است. در حالی که در برهان تمرکز بر روی واقعیت‌هاست.
۲. برهان بر مقدمات حقیقی متکی است؛ ولی جدل بر مقدمات مسلّم - که ممکن است این مقدمات حق باشند - اتکا دارد و در جهت اسکات و الزام خصم از آن‌ها بهره می‌گیرد؛
۳. جدل قائم به دو طرف (شخص) است: سائل و مجیب (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۰). در حالی که فرد می‌تواند برهان را برای خود تدوین کند، البته اگر به هدف آموزش دیگری باشد قائم به دو نفر است؛
۴. برهان فقط به‌صورت قیاس قابل تألیف است، ولی در جدل امکان استفاده قیاس، استقرا و تمثیل وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق، ص ۵۵). دلیل کارآمدی استقرا در جدل آن است که به حس نزدیک‌تر است و در مقام اقناع مفیدتر است (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۶۰).

مبادی و مقدمات جدل

مشهورات و مسلّمات، مبادی جدل هستند. مشهورات قضایایی هستند که بین مردم شهرت دارند و همه یا بیشتر خردمندان یا دست‌کم گروه خاصی از آن‌ها این قضایا را تصدیق می‌کنند. برای مثال همه مردم احسان را نیکو می‌دانند و گروهی خاص مانند مردم هند، کشتن حیوانات را ناپسند می‌شمارند (یزدی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۲). در واقع هر گروهی به‌حسب عادات و آداب خود، ممکن است مشهوراتی داشته باشند (قطب‌رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۳). گاه نیز ممکن است یک امر در زمانی مشهور باشد و در زمان دیگر مشهور نباشد (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۳۶)؛ یعنی ممکن است در پاره‌ای از زمان برخی امور مشهور باشند، مانند اینکه «نعمت بودن فرزند» در طول تاریخ مشهور بود ولی در دهه ۱۳۷۰ بعد از اجرای

سیاست‌های سفارشی کنترل جمعیت در ایران، این نگرش تغییر کرده و به‌جای آن «تجمل‌گرایی در زندگی» مشهور شده است.

برخی قضایا افزون‌بر مشهور بودن، اولی نیز هستند. این‌ها قضایایی هستند که ازسویی همگان بدان‌ها اعتقاد دارند و ازسوی دیگر بدیهی‌اند؛ یعنی اگر انسانی ناگهان آفریده شود بدون آنکه چیزی را ببیند و تجربه کند و این قضایا را به او عرضه کنیم بدون درنگ خواهد پذیرفت (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷-۳۴۸) مانند «کل از جزء بزرگتر است» درحالی‌که قضایای مشهور وابسته به علم ما به مشهور بودن آن است (همان). در جدل قضایایی به‌کار می‌روند که شهرت و اعتراف عموم، تنها دلیل تصدیق آن‌هاست، مانند «عدل نیکوست».

مشهوراتی که اولی هستند را نمی‌توان به‌عنوان قضیه اولی در جدل به‌کار برد. قضایای مشهور باید مطابق نظر عموم مردم باشند و در مقابل آن‌ها قضایای «شنیع» (زشت) است (مظفر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۴۱). اگر سبب شهرت قضیه آشکار باشد «واجبات قبول» اند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۳۸). مسلمات دو نوع هستند: الف) عام؛ این قضایا ممکن است نزد همه مردم مقبول باشند و نیز ممکن است نزد گروه خاصی (یک رشته خاص) مقبول باشد. که دو گروه‌اند: اصول موضوعه و مصادرات (طوسی، ۱۳۶۱، ۳۹۵-۳۹۶). ب) خاص؛ از جانب شخص خاصی پذیرفته شده که طرف بحث است (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۵۵).

جدل در نصوص دینی

اکنون سراغ نصوص دینی می‌رویم تا موارد نزدیک به بحث را پیدا کنیم. آنچه در این میان اهمیت بسیار دارد تأکید بر رویکرد استدلال‌آوری در متون دینی است. این امر بهترین گواه بر ترغیب مخاطبان وحی برای تفکر است. در این مرحله ابتدا به سراغ روایات رفته و سپس محتوای قرآن را در این باره بررسی می‌کنیم.

۱. روایات

در بین روایات مواردی وجود دارد که حاکی از وجود بنیان‌های جدل است. در صدر اسلام گفتگوهایی بین پیامبر ﷺ با پیروان افکار مختلف از جمله دهریه،^۱ ثنویه،^۱ یهود، نصارا و مشرکان صورت گرفته

۱. دهریه کسانی هستند که رب، بهشت و جهنم را انکار می‌کنند و می‌گویند فقط روزگار ما را هلاک می‌کند (احتجاج، ج ۱، ص ۲۲).

است. در این میان گفتگوی پیامبر ﷺ با دهریه و ثنویه با این نوشتار تناسب دارد. دهریه، اشیای جهان را ازلی و ابدی می‌پنداشتند و ثنویه به دو خالق برای خیر و شر باور داشتند. مبنای دهریه حس بود. آن‌ها می‌گفتند چون مبدأ عالم را ندیدیم پس عالم، آغاز ندارد. پیامبر ﷺ به آن‌ها فهماند که اگر مبنای شما حس باشد نمی‌توانید درباره حدوث یا قدم عالم نظر بدهید. وجه جدلی استدلال پیامبر ﷺ آن است که براساس یک باور مسلم نزد آن‌ها (قدیم بودن اشیا)، استدلال را سامان بخشیدند. بدین‌گونه که محال بودن این باور را بدان‌ها نشان داد و از آن‌ها تصدیق گرفت. آن‌گاه آنان را از شناخت حسی به شناخت عقلی رهنمون شدند و در نهایت باور حق را به آنان عرضه فرمود:

دهریه گفتند: ما باور داریم اشیاء آغازی نداشته و همیشه هستند لذا پایانی هم ندارند. آمده‌ایم تا ببینیم تو در این باره چه می‌گویی. ... پیامبر ﷺ به دهریه رو کرد و فرمود: آیا شما ازلی و ابدی بودن اشیاء را دیده‌اید؟ اگر بگویید آری، لازم است خودتان ازلی و ابدی باشید تا آن‌ها را دیده باشید. درحالی‌که چنین نیستید و همه عقلای جهان شاهداند که شما این‌گونه نیستید. دهریه گفتند: بله، ما ازلی و ابدی بودن اشیاء را ندیده‌ایم. پیامبر فرمود: پس چرا با اصرار به ازلی و ابدی بودن اشیاء حکم می‌کنید، چرا که شما حدوث اشیاء را ندیده‌اید و حکم به پایان داشتن اشیاء برای کسی که مثل شما بین حدوث و قدم تمایز قائل نمی‌شود بهتر است. پس به حدوث و انقضاء و انقطاع اشیاء حکم می‌شود، چرا که بقاء و ابدی بودن اشیاء را ندیده‌اید. ... پیامبر ﷺ فرمود: این اشیائی که شما می‌بینید برخی به برخی دیگر محتاج‌اند چون در صورتی استحکام دارند که به همدیگر متصل باشند. مگر نمی‌بینید اجزاء یک ساختمان [گچ، خاک، سنگ و...] به هم محتاج‌اند درغیراین صورت ساختمان پیوسته و مستحکم نخواهد بود... پس اگر اشیائی که این‌گونه برخی به برخی دیگر محتاج است تا قوت و قوام پیدا کنند، قدیم باشند، آن‌گاه حادث چگونه است و چه صفتی دارد؟

دهریه مبهوت شدند و دریافتند که چیزی برای توصیف حادث نمی‌توانند بگویند...

(طبرسی، ۱۳۸۶ق، ص ۱۶-۲۱).

در همین مجلس پیامبر خدا ﷺ با ثنویه هم جدل فرمود. آن حضرت با تکیه بر باور ثنویه (صانع

۱. ثنویه افرادی هستند که با وجود خداوند که قدیم است، قدیم دیگری را قائل هستند؛ اینان به دو منشأ نور و ظلمت برای خیرات و شرور قائل هستند.

بودن نور و تاریکی)، محال بودن وجود صانع برای سایر رنگ‌ها را ثابت کرد، هم‌چنان‌که امتناع ترکیب نور و تاریکی برای پیدایش جهان را تبیین فرمود:

ثنویه هم گفتند: ما اعتقاد داریم نور و ظلمت، هر دو مدبر جهان هستند. آمده‌ایم در این باره با تو بحث کنیم. اگر از ما تبعیت کردی، ما در این زمینه بر تو فضل تقدم داریم. اگر مخالفت کردی با تو دشمنی خواهیم کرد.

سپس پیامبر ﷺ به ثنویه رو کرد و فرمود: شما نور و ظلمت را مدبر جهان می‌دانید؟ ... آن‌ها گفتند: [آری] چون دو صنف را در جهان یافته‌ایم: خیر و شر. خیر را ضد شر یافته‌ایم و باور داریم که یک فاعل نمی‌تواند شیء و ضدش را ایجاد کند ... پس دو صانع قدیم داریم: نور و ظلمت. پیامبر ﷺ فرمود: آیا رنگ‌های سیاه، سفید، سرخ، زرد، سبز و آبی را نمی‌بینید؟ هر کدام از این‌ها ضد دیگری است چرا که اجتماع دو گونه از این‌ها در یک‌جا محال است. همان‌طور که گرما و سرما ضد همدیگرند و اجتماعشان در محل واحد محال است. ... آیا به تعداد همه رنگ‌ها باید صانع قدیم اثبات کنید تا فاعل هر ضد از این رنگ‌ها غیر از فاعل ضد دیگری باشد؟ ... چگونه ممکن است نور و ظلمت با هم ترکیب شوند؛ [پیدایش جهان حاصل ترکیب عمل این دو باشد] در حالی که طبع نور، صعود است و طبع ظلمت، نزول است؟ ... پس واجب است که این دو با هم ترکیب نشوند چون هر کدام در جهتی خلاف دیگری می‌رود. پس این جهان چگونه از آمیختن چیزی [دو ضد] پدید آمده است که محال است؟ بلکه باید بپذیریم که این دو مدبر، خود مخلوق هستند. ثنویه گفتند: اجازه بده مقداری فکر کنیم. ... سه روز بر این جماعت... نگذشته بود که همگی نزد پیامبر ﷺ حاضر شده و مسلمان شدند... گفتند: تاکنون چنین استدلالی را نشنیده بودیم (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ص ۱۶-۲۲).

برخی ائمه علیهم‌السلام نیز در مواردی با کمک جدل برای مخاطبان خود استدلال آورده و آن‌ها را به ساحل یقین رسانده‌اند. قرآن حدّ سرقّت را قطع دست می‌داند.^۱ در مجلس معتصم عباسی درباره اینکه چه مقدار از دست باید قطع شود بین عالمان طرفدار حکومت اختلاف افتاد؛ برخی از آن‌ها با استناد به آیه تیمم،^۲

۱. وَ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (انعام، ۳۸)؛ و سزای کسانی که دزدی کنند - مرد دزد و زن دزد - این است که دستشان را قطع کنید.

۲. فَاسْحُوا بُيُوتَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ مِنْهُ (مانده، ۶)؛ دست به خاک زده به صورت و پشت دستها بکشید.

مچ دست را برای اجرای حدّ سرقت کافی می‌دانستند و برخی دیگر با استناد به آیه وضو^۱ آرنج را برای حدّ لازم می‌دانستند. در نهایت امام جواد^{علیه السلام} با استناد به آیه قرآن که مورد پذیرش همگان بود، حکم خدا را برای آن‌ها تبیین کرد:

الْعَيَاشِي، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي [امام جواد^{علیه السلام}] أَنَّهُ سَأَلَهُ الْمُعْتَصِمُ عَنِ السَّارِقِ مِنْ أَيِّ مَوْضِعٍ يَجِبُ أَنْ يَقُطَعَ فَقَالَ إِنَّ الْقَطْعَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنْ مَفْصِلِ أَصُولِ الْأَصَابِعِ فَيَتْرُكُ الْكَفَّ قَالَ وَمَا الْحُجَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ السُّجُودُ عَلَى سَبْعَةِ أَعْضَاءِ الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ وَالرَّجْلَيْنِ فَإِذَا قُطِعَتْ يَدُهُ مِنَ الْكُرْسُوعِ وَالْمَرْفِقِ لَمْ يَبْقَ لَهُ يَدٌ يَسْجُدُ عَلَيْهَا وَقَالَ اللَّهُ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ يَعْنِي بِهِ هَذِهِ الْأَعْضَاءُ السَّبْعَةُ الَّتِي يَسْجُدُ عَلَيْهَا فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَلَا يَقُطَعُ الْخَبِرَ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۱۲۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۲۹). معتصم از امام جواد^{علیه السلام} درباره اینکه حدّ سارق از چه موضعی باید قطع شود؟ حضرت فرمود: باید از انتهای انگشتان قطع شود و کف دست باقی بماند. پرسید: دلیل این امر چیست؟ فرمود: سخن پیامبر ﷺ مبنی بر اینکه سجده بر هفت عضو است: پیشانی، دو دست، دو زانو و دو پا. پس اگر دست از مچ یا آرنج قطع شود دیگر جایی برای سجده نمی‌ماند. خداوند می‌فرماید: «مَسَاجِدُ أَنْ خَدَّاسْت» [جن، ۱۸]؛ یعنی همین اعضا هفت‌گانه که سجده بر آن‌ها صورت می‌گیرد. «پس با خدا احدی را مخوانید» [جن، ۱۸] و آنچه برای خداست قطع نمی‌شود.

در فضای استناد به قرآن، امام^{علیه السلام} با استناد به آیه‌ای از قرآن، حکم واقعی را فرمود. اما درباره دلیل حکم، هدف حضرت خاموش ساختن فقیهان وابسته به حکومت عباسی بود؛ چراکه تنزل از حکم وضو درباره دست و بسنده کردن به حکم سرقت دلیل می‌خواهد، همان‌طور که تنزل از حکم تیمم درباره دست، به حکم سرقت درباره آن نیازمند دلیل است. افزون‌براین جای این پرسش وجود دارد که آیا تعبیر «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» ناظر به مواضع هفت‌گانه است یا جایی که انسان برای خدا عبادت می‌کند؟ ازسویی می‌دانیم چنانچه کسی دو بار مرتکب سرقت شود، پای او قطع خواهد شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۲۵) و دیگر موضع سجده نخواهد داشت. درحالی‌که یکی از جاهای هفت‌گانه سجده، انگشتان

۱. فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (مانده، ۶)؛ صورت و دستهایتان را تا آرنج‌ها بشوئید.

۲. اگر چیزی از آن خدا بود حق خدا محفوظ است و نباید حق خدا را از بین برد.

پاست؛ یعنی اگر براساس مواضع هفت‌گانه سجده، حدّ سرقت مشخص می‌شود در نوبت دوم سرقت نیز نباید پای سارق قطع شود، چراکه با قطع شدن پای او در واقع یکی از مواضع سجده از بین می‌رود. با این وصف می‌توان گفت امام جواد^{علیه السلام} با استناد به آیه قرآن قصد داشته حکم الهی را تثبیت کرده و آن‌ها را ساکت کند و با توجه به فضای خفقان دوران عباسی و تنگنای شدید امام^{علیه السلام} برای بیان احکام حقیقی، شرایط برای بیان علت اصلی حکم مهیا نبوده است.

۲. قرآن

قرآن به‌طور غالب برای رویارویی با منکران از روش جدل استفاده می‌کند. این رویه با سطح عمومی دانش بشر سازگار است؛ چراکه همه مردم با پیچیدگی‌های برهان آشنا نیستند و از طرفی بسیاری آموزه‌های حق و مشهور بین مردم وجود دارد و به‌راحتی می‌توان بر مبنای آن‌ها باب گفتگو را باز کرد. مشرکان در جاهلیت به خدا اعتقاد داشتند. خداوند را به‌عنوان خالق می‌پذیرفتند، ولی بت‌ها را نیز پذیرفته بودند و بت را ربّ می‌پنداشتند.^۱ چند شاهد بر این مدعا وجود دارد:

الف) مشرکان بت‌ها را اسباب تقرب به خدا می‌دانستند: مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيَقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (زمر، ۳)؛ ما آن‌ها را بدین منظور می‌پرستیم که قدمی به‌سوی خدا نزدیکمان کنند. به‌عبارتی خداوند را خالق و بت‌ها را کارپردازان جهان آفرینش می‌دانستند.

ب) تلبیه (لیبک گفتن) مشرکان در دوران جاهلیت این‌گونه بود؛ در این لیبک مشرکان در جاهلیت به وضوح پیداست که آن‌ها به خدا اعتقاد دارند، ولی برای او شریک قائل‌اند. «لیبک اللهم لیبک، لیبک لا شریک لک لیبک الا شریک هو لک، تملکه و ما ملک (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۴۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۳۵)». لیبک خدا یا لیبک، تو شریکی نداری مگر شریکی که از آن توست. تو مالک او هستی و او مالک تو نیست.

قرآن بر اساس همین باور مشرکان به خداوند، با آن‌ها جدل می‌کند و می‌فرماید: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَ إِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (انعام: ۱۹)»؛ (به این کفار)

۱. روشن است که صرف اثبات خدا به‌عنوان خالق یا واجب‌الوجود، اثر تربیتی ندارد؛ بلکه اگر انسان در برابر موجودی مسئول باشد، آنگاه اثر تربیتی دارد. مشرکان بت‌ها را هادی، شافی، نافع، حسابرس و... می‌پنداشتند و آن‌ها را باعث تقرب به خدا می‌دانستند.

بگو چه چیزی در شهادت بزرگتر است (تا من او را برای شما گواه بر رسالت خود بیاورم؟) بگو خدای تعالی گواه بین من و شماست، و این قرآن به من وحی شده که شما و هر که را که این قرآن به گوشش بخورد انذار کرده، هشدار دهم آیا (با چنین گواهی بزرگ) باز هم شما شهادت می‌دهید که با خدای تعالی خدایان دیگری هست؟ بگو من که چنین شهادتی نمی‌دهم، بگو حق مطلب همین است که او معبودی است یگانه و به‌درستی که من از هرچه که شما شریکِ خدایش پنداشته‌اید بیزارم.

قرآن با علم به اعتقاد حق مشرکان به خداوند متعال، همین اعتقاد آن‌ها را مبنای استدلال جدلی قرار می‌دهد و می‌فرماید: خدایی که شما هم بدان اعتقاد دارید بزرگترین گواه بین من و شماست. آن‌گاه چند مطلب را براساس این اعتقاد ثابت می‌کند:

(۱) **نبوت**؛ پیامبر ﷺ می‌فرماید: این قرآن را خدا به من وحی کرده است؛ یعنی خدایی که شما

قبول دارید گواه بین من و شماست همو این قرآن را وحی کرده است.

(۲) **رسالت**؛ رسول خدا ﷺ می‌فرماید: تا شما و هر کسی که قرآن را می‌شنود انذار کنم؛ بدین

معنا که از جانب همان خدایی که قبول دارید و شاهد است، مأموریت دارم تا انذار کنم.

(۳) **توحید**؛ پیغمبر ﷺ می‌فرماید: او معبودی یگانه است؛ یعنی خدایی که من و شما بدان اعتقاد

داریم یکتاست و شریک ندارد؛ بت‌ها ربّ نیستند و شما نباید آن‌ها را شریک خداوند قرار دهید.

اگر کسی بگوید در این آیه وحدت شاهد و مدعا رخ داده است؛ از این‌رو پذیرفتنی نیست. در پاسخ می‌توان

گفت شبهه اتحاد شاهد و مدعا در جایی مطرح است که شاهد غیر معصوم باشد و امکان جهل، خطا و ظلم

درباره او مطرح باشد، درحالی که خداوند حق محض است و چنین احتمالاتی درباره او فرض ندارد.

این مطالب حاوی گونه‌ای از تحدّی نیز هست؛ بدین معنا که من از جانب خداوند که شاهد بین ماست

سخن می‌گویم، اگر جز این است، شما هم از طرف او مطلبی بیاورید. اگر برهانی بر شرک یا رد بر قرآن

دارید بیاورید: «آیا آن‌ها جز او خدایانی گرفته‌اند؟ بگو برهان خویش را بیاورید،... بلکه بیشترشان حقیقت

را نمی‌دانند و از آن رویگردان‌اند (انبیاء: ۲۴)».

جدل در گلستان

سعدی حکایتی دارد که نمونه‌ای از کاربرد جدل در برابر مخاطبان را به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد

چگونه یک مجادل زبردست تحسین همگان را برمی‌انگیزد:

فقیهی کهن جامه تنگدست در ایوان قاضی به صف برنشست

بگو مگوی شدیدی بین حاضران درگرفت و هر کدام مدعای خود را بر زبان می‌راند. در این میان همان فقیه ژنده‌پوش توانست با فصاحت، دیگران را تسلیم سخن خود سازد:

کهن جامه، در صف آخرترین به غرش درآمد چو شیر عرین
 بگفت ای صنایع شرع رسول به ابلاغ تنزیل و فقه و اصول
 به کلک فصاحت بیانی که داشت به دل‌ها چون نقش نگین برنگاشت
 بگفتندش از هر کنار آفرین که بر عقل و طبع هزار آفرین
 سمند سخن تا به جایی براند که قاضی چو خر در وحل باز ماند

(سعدی شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۶-۱۲۷)

ارتقای جدل به جدال احسن در قرآن

چنان‌که دیدیم در جدل لازم است که مقدمات مشهور باشند یا از نظر مجیب، مسلم باشند. این مبنای جدلی در قرآن به رسمیت شناخته شده است و براساس آن با مدعیان گفتگو صورت گرفته است. با این افزوده که در قرآن ماهیت جدل ارتقا یافته و به‌صرف باورداشتن خصم، به مسلمات اکتفا نشده است؛ یعنی امر مسلم باید در واقع نیز حق باشد. با این وصف قرآن جدل را توانمند ساخته و نام آن را «جدال احسن» نهاده و با این روش باب گفتگو با مخاطبان مدعی را باز کرده است: «جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ صَلَّى عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (نحل: ۱۲۵)»؛ با فرزاندگی و پند دادن نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با مخالفان به طریقی که نیکوتر است مجادله کن که پروردگارت کسی را که از راه او گمراه شده بهتر شناسد و هم او به هدایت یافتگان داناتر است.

بنابراین جدال احسن یک وجه اختصاصی دارد؛ مقدمات افزون‌براینکه مشهور هستند باید حق باشند. با این وصف جدال احسن، بین برهان و جدل است. از جهتی که مقدمات آن حق است شبیه برهان است؛ البته از برهان متمایز است، چرا که در برهان مقبولیت شرط نیست، ولی در جدال احسن، مقبولیت و شهرت شرط است. نسبت جدال احسن با جدل نیز چنین است؛ از جهتی که مقدمات آن مشهور است به جدل شباهت دارد. اگر مقدمات جدال احسن، مسلمات باشند باز هم باید حق باشند. درحالی‌که در جدل، حقانیت مقدمات شرط نشده و همین مقدار که طرف مقابل به امری مشهور یا مسلم باور داشته باشد کافی است؛ اما در جدال احسن، حقانیت و معقولیت نیز شرط است. این ویژگی، جدال احسن را به‌نحو فوق‌العاده‌ای توانمند

می‌سازد، به طوری که حقانیت و مقبولیت را توأمان دارد و بستر پذیرش آن را برای عموم مخاطبان فراهم می‌کند؛ یعنی حتی کسانی که به مسلمات مورد اشاره باور ندارند نیز می‌توانند از آن استفاده کنند. براین اساس می‌توانیم بگوییم اصل جدل در قرآن پذیرفته شده است، ولی باتوجه به اینکه قرآن نور است و حق مطلق است، در مواجهه با مخالفان خود فقط از کلام حق بهره می‌برد؛ از این روش جدلی را براساس باورهای مسلم و به حق استفاده می‌کند.

آموزه‌های دینی بر هدایت پیروان به سوی حق تأکید دارد؛ از این رو جدال غیراحسن مورد نهی قرار گرفته است. امام صادق علیه السلام مراد از جدال غیراحسن را مجادله‌ای معرفی فرمود که حقی انکار گردد یا به باطل اعتراف شود و برای جلوگیری از پذیرش حرف طرف مقابل، سخن حق او نیز انکار گردد. محور توصیه امام علیه السلام رعایت انصاف در جدال است:

امام صادق علیه السلام فرمود: مجادله غیراحسن مجادله‌ای است که به وسیله آن حقی را انکار کنی و به امر باطلی اعتراف کنی، آن‌گاه با حجتی که خداوند قرار داده آن را رد نکنی. از ترس اینکه مبدا سخن او را نپذیری، سخن حقی را انکار کنی که او به کمک این سخن می‌خواهد باطل خویش را تثبیت کند، چرا که نمی‌دانی چگونه باید از موضع باطل او خود را رهایی بخشی. چنین جدالی بر شیعیان ما حرام است؛ برای اینکه مبدا شیعیان کم‌دانش ما را به چالش فکری می‌اندازد و منکران، ناتوانی شما در بحث را دلیلی بر درستی فکر باطل خود می‌شمارند و شیعیان از این امر غمگین می‌شوند، چراکه جبهه حق را در برابر باطل ضعیف می‌بینند (طبرسی، ۱۴۳۵ق، ج ۱، ص ۲۱).

روایات پرشماری دلیل نهی از جدال غیراحسن و مرء را تبیین کرده‌اند؛ چراکه این روایات، مرء را باعث کینه‌توزی (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۴۴۸) رفتن آبرو (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۸) و از بین رفتن عمل (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۹) دانسته و ترک مرء باعث کمال ایمان (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷۱) ضمانت بهشت (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۷۶) و پارسایی (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۲۱) به شمار آمده است.

نتیجه‌گیری

جدل، صنعتی کارآمد و عمومی است که در آن شخص مجادل توان بالایی برای اثبات مطلوب دارد. مهم‌ترین ابزار دست مجادل، تکیه بر مشهورات و مسلمات است. دوطرف در جدل به دنبال کشف،

تقویت یا تخریب عقاید طرف مقابل هستند و از تلاش برای فهم واقعیت رویگردان‌اند. به لحاظ نظری بین جدل و مناظره تمایزی بسیار ظریف وجود دارد که در مقام عمل پایبندی بدان بعید است.

مشهوراتی که در جدل به کار می‌آیند بنابر سبب‌های مختلفی ممکن است شهرت پیدا کنند و اصنافی از مقدمات جدل را فراهم می‌سازند و مجادل مجال گسترده‌ای در رویارویی با رقیب فکری خویش داشته باشد. فواید و کارکردهای جدل بسیار است، به طوری که می‌توان ادعا کرد جدل اگرچه به لحاظ رتبه بعد از برهان است، در مقام کارآمدی برتر از برهان است.

پیامبر ﷺ پیشگام کاربرد روش جدلی در اسلام است. آن حضرت در برابر دهریه و ثنویه با تکیه بر مسلمّات آن‌ها بطلان باورهایشان را به اثبات رساند. ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز از این روش برای مقابله با مخالفان خود بهره جسته‌اند. روایاتی که در این باره مطرح گشت به روشنی نشان می‌داد که غلبه بر خصم و خاموش ساختن او محور گفتگوها بوده است و از این طریق موضع حق تقویت شده است.

رویکرد قرآن با جدل، تأیید و ارتقای آن بوده است؛ یعنی اصل جدل را به رسمیت شناخته است، باین حال بر حقانیت مسلمات مورد استفاده تأکید شده است؛ ازسویی با استفاده از مسلمات، باورهای مخاطب را وارد گفتگو کرده است و ازسویی دیگر حق بودن آن‌ها را نیز لحاظ کرده است. این رویه جدال (جدل) احسن نام گرفته است.

جدل با جدال احسن تفاوت دارد؛ جدال احسن از جهتی شبیه برهان و از جهتی دیگر شبیه جدل است. شباهت جدال احسن به جدل، حاکی از تأیید ساختار جدل است و شباهتش به برهان، کارآمدی آن را افزایش داده و گستره مخاطبان را توسعه داده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. امام عسکری علیه السلام، حسن بن علی بن محمد، ۴۰۹ق، *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری* علیه السلام، مصحح مدرسه الإمام المهدی علیه السلام، قم، مدرسه الإمام المهدی علیه السلام.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الأمالی (للسدوق)*، چاپ پنجم، بیروت، اعلمی.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۴۰۴ق، *تحف العقول*، مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۵ق، *الشفاء المنطق*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قاهره، نشر وزارت تربیت و تعلیم.
۶. _____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. _____، ۱۳۸۳، *دانشنامه علانی؛ منطق*، با مقدمه و حواشی و تصحیح از دکتر محمد معین و سیدمحمد مشکوة، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
۸. بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، تحقیق از شیخ فارسی حسون، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۰. ساوی، عمر بن سهلان، ۱۳۸۳، *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، مقدمه و تحقیق از حسن مراغی، تهران، شمس تبریزی.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
۱۲. سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین، بی‌تا، *کلیات سعدی*، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ هشتم، تهران، محمد.
۱۳. شریف الرضی، محمد بن حسین، ۴۱۴ق، *نهج البلاغة (للمصباحی صالح)*، مصحح: فیض الاسلام، قم، هجرت.
۱۴. شهابی خراسانی، محمود، ۱۳۸۷، *رهبر خرد*، قم، عصمت.
۱۵. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، ۴۰۹ق، *منیة المرید*، مصحح: رضا مختاری، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی‌طالب، ۱۳۸۶ق، *الاحتجاج*، تعلیقه سیدمحمد باقر خراسان، قم، کتابفروشی قدس.

۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
۱۹. طوسی، محمدین حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصبیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتنبیحات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
۲۱. _____، ۱۳۹۱، *الجواهر النضید*، به تصحیح محسن بیدارفر، چاپ پنجم، قم، انتشارات بیدار.
۲۲. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۲۳. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۴ق، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، تحقیق و مقدمه و تعلیق از محسن مهدی، چاپ دوم، تهران، الزهراء علیها السلام.
۲۴. _____، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۵. فخر رازی، ابو عبدالله محمدبن عمر، ۱۳۸۱، *منطق المخلص*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از دکتر قراملکی و اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۶. قطب رازی، ابو عبدالله محمدبن محمد، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، مقدمه و تصحیح از محسن بیدارفر، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، مصحح: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۴ق، *المنطق*، تصحیح غلامرضا فیاضی، چاپ سوم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۰. نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تصحیح مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۱. یزدی، ملا عبدالله، ۱۴۱۲ق، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

ساختار استدلال تمثیلی و جایگاه و اعتبار آن در منطق

محمدعلی نوری*

چکیده

یکی از استدلال‌های منطقی برای اثبات مجهولات تصدیقی، تمثیل است. درباره ساختار منطقی این استدلال، این مسئله وجود دارد که اگر تمثیل متمایز از قیاس است، پس چرا ارسطو و برخی دیگر از منطق‌دانان، تمثیل را در ساختار قیاسی مطرح کرده‌اند و چه ارتباطی میان تمثیل و قیاس وجود دارد؟ همچنین، درباره اعتبار منطقی استدلال تمثیلی این پرسش وجود دارد که اگر در تمثیل، حکم یک جزئی به جزئی دیگر به واسطه وجه شبه میان آن‌ها داده می‌شود و در نتیجه این استدلال، تصدیقی جزئی (و نه کلی) را نتیجه می‌دهد و منطق‌دانان به همین دلیل، انتاج آن را به‌گونه‌ای ظنی دانسته و اعتبارش را نفی کرده‌اند، پس چرا برخی براین باورند که تمثیل از اعتبار منطقی برخوردار است و حتی می‌توان از آن برای اثبات یقینی تصدیقات مجهول در علوم بهره برد و در مقام اثبات اعتبار آن نیز استدلال‌هایی اقامه شده است؟ نگاشته حاضر در تلاش است با بررسی سخنان منطق‌دانان مهم و تأثیرگذار و جمع‌بندی کلام آنان، از یک‌سو تصویری روشن از ماهیت و ساختار منطقی تمثیل و تفاوت آن با قیاس و استقرا ارائه دهد و از سوی دیگر جایگاه و اعتبار منطقی تمثیل و نقش آن در علوم و صناعات را مشخص کند و از این طریق، پاسخ دو پرسش یادشده را داده باشد.

واژگان کلیدی: تمثیل، قیاس فقهی، جامع (در تمثیل)، ساختار تمثیل، اعتبار تمثیل، سبر و تقسیم، طرد و عکس.

*. استادیار مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم، ایران

مقدمه

از زمان تدوین دانش منطق ازسوی ارسطو، بحث از استدلال تمثیلی مطرح بوده است. وی استدلال تمثیلی را در فصلی جداگانه از دفتر دوم کتاب قیاس بررسی کرده و افزون بر بیان ماهیت و ساختار منطقی آن، تفاوتش با قیاس و استقرا را یادآور شده است. در میان منطق دانان مسلمان، فارابی با تفصیل بیشتری به بحث تمثیل پرداخته و افزون بر شرح سخنان ارسطو درباره تمثیل (فارابی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۲۴-۵۲۹)، خود در کتاب قیاس (همو، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳) و همچنین در بحث استدلال از شاهد به غایب و قیاسات فقهی در کتاب قیاس صغیر (همان، ص ۱۷۵-۱۸۳ و ۱۹۱-۱۹۳)، ویژگی‌های تمثیل را مطرح کرده است. ابن سینا نیز در شفا (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۵۵۵-۵۵۶ و ۵۶۸-۵۶۹)، نجات (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۰۷-۱۰۸) و اشارات (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۱) به اختصار از تمثیل بحث می‌کند، ولی در منطق دانش نامه علایی (همو، ۱۳۸۳، ص ۹۳-۱۰۶)، افزون بر ماهیت تمثیل، ارزش و اعتبار آن را نیز بررسی کرده است. سخنان فارابی و ابن سینا ازسوی منطق دانان پس از آنان، البته با اختلافاتی که میانشان وجود دارد، پیگیری شده و در این باره میراث ارزشمندی پدید آمده است.

در نوشتار حاضر، جوانب استدلال تمثیلی با تمرکز بر دیدگاه منطق دانان بررسی می‌شود و از این رهگذر، اندیشه غیر اهل منطق درباره ارزش و کارکرد تمثیل نیز بررسی می‌گردد. دغدغه نوشتار حاضر از مباحث پیش رو، نشان دادن وزن و جایگاه تمثیل و بیان هویت منطقی این استدلال برای داشتن انتظار درست و واقع بینانه از نقش آن است. در راستای تأمین این غرض، در ادامه، نخست به بیان چستی تمثیل و بازگویی آرای منطق دانان در این باره و جمع بندی این آرا پرداخته می‌شود. سپس ساختار منطقی تمثیل، با تمرکز بر دیدگاه ارسطو و تفسیر منطق دانان مسلمان از این دیدگاه، مطرح می‌گردد تا نسبت میان تمثیل و دو استدلال دیگر، یعنی قیاس و استقرا، روشن گردد. پس از آن، به بررسی اعتبار منطقی تمثیل، با تمرکز بر نقد دلیل‌های گفته شده در دفاع از اعتبار تمثیل، پرداخته می‌شود و در ضمن آن، دیدگاه برخی از متکلمان و فقیهان درباره اعتبار تمثیل و خلل موجود در این دیدگاه نیز روشن می‌گردد. در پایان نیز به بیان نقش تمثیل در علوم و صناعات بانوجه به هویت و مفاد آن اشاره می‌شود.

چستی تمثیل

واژه تمثیل، مصدر باب تفعیل از ریشه «مثل» است و مثل در لغت به معنای شبیه و نظیر بودن یک شیء به شیء دیگر است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۹۶). در ترجمه سخنان ارسطو، از تمثیل با واژه

«مثال» (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱، ۶۸، ۳۸-۴۰) و «الگو» (همو، ۱۳۷۸، ۶۸، ۳۸-۴۰) یاد شده است و فارابی از استدلالی که تصحیح‌کننده انتقال حکم از مثال شیء به شیء است، با واژه «قول مثالی» تعبیر کرده است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۴۲). به دلیل همین مثل و شبیه بودن دو شیء، تمثیل در اصطلاح منطقی بر استدلالی اطلاق گردیده که مفاد آن، تشبیه یک جزئی به جزئی دیگر در یک معنای مشترک برای دادن حکم آن جزئی دیگر به این جزئی است.

با وجود این، میان منطقدانان در تعریف تمثیل اختلافاتی وجود دارد و می‌توان آنچه از نگاه‌های منطقی در شناسایی تمثیل گفته شده را در چند دسته جای داد. در یک دسته، از تعبیری که متناسب با فضای استدلال قیاسی، مانند حدود اصغر، اوسط و اکبر، است، در تعریف تمثیل استفاده شده است. در این باره ارسطو تمثیل را در یک‌جا این‌گونه تعریف کرده است: «تمثیل عبارت است از اینکه وجود اکبر در اوسط از راه حد شبیه به اصغر باشد که در این صورت، باید وجود اوسط در اصغر و نیز وجود اکبر در شبیه اصغر روشن‌تر از نتیجه باشد» (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱، ۶۸، ۳۹-۶۹ الف، ۱۰). در این تعریف، گویا ارسطو تمثیل را یک قیاس مرکب دانسته است، ولی همان‌گونه که در ادامه می‌آید، چنین تعریفی نه از آن روست که ارسطو تمثیل را یک قیاس می‌داند، بلکه از آن روست که تمثیل را همچون استقرا در قوه قیاس و مستعد پذیرش ساختار قیاسی می‌داند.

در دسته دیگر، تمثیل با تعبیری متفاوت از فضای استدلال قیاسی تعریف شده است که خود این دسته نیز از چند جهت تقسیم می‌شود: یکی از حیث چگونگی بیان مشبّه به و مشبه در تمثیل و دیگری از حیث چگونگی بیان وجه شبه در تمثیل. تقسیم نخست از این دو تقسیم، مشبّه به و مشبه در تمثیل را به دو صورت بیان کرده است:

الف) استدلال از یک جزئی به جزئی دیگر: ارسطو در تعریفی دیگر، تمثیل را «انتقال حکم از یک جزئی به جزئی مشابه آن» می‌داند (همان، ۱۹۶۹ الف، ۱۰-۱۵). این تعریف، تمایز تمثیل از استقرا و قیاس را به‌گونه روشن‌تری بیان می‌کند. منطقدانان مسلمان نیز همین تعریف از تمثیل را بازگو کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۴۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۴؛ غزالی، ۱۹۹۳، ص ۱۳۸-۱۳۹). البته بیشتر تعاریف، مشبّه به را یک جزئی دانسته‌اند (ابن‌رشد، ۱۹۸۰، ص ۴۵؛ کاتبی قزوینی، ۱۹۹۸، ص ۲۳۰؛ حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۶)، ولی برخی از تعاریف، مشبّه به را اعم از یک جزئی یا چند جزئی شمرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۰۷؛ ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۲). به نظر می‌رسد اختلافی میان این دو تعریف وجود ندارد؛ چون اینکه مشبّه به یک جزئی باشد یا چند جزئی، تفاوتی در ظنی بودن تمثیل ایجاد نمی‌کند. بنابراین مراد از جزئی

بودن مشبه به، اعم از یک یا چند جزئی است که تفاوت آن‌ها جز در شمار نیست.

ب) **استدلال از شاهد به غایب**: ابن سینا در عیون الحکمه (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۴) و به پیروی از وی، بهمنیار در التحصیل (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹) تمثیل را این گونه تعریف کرده‌اند: «تمثیل عبارت است از حکم کردن بر غایب به آنچه که در مثال شاهد موجود است». غزالی نیز به نقل از متکلمان، تعبیر «رد غایب به شاهد» که معادل همان استدلال از شاهد به غایب است را درباره تمثیل به کار برده است (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۱۳۸). با توجه به اینکه شاهد در لغت از ریشه «شهد» به معنای حضور و علم است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۲۱) و نیز غایب در لغت از ریشه «غیب» به معنای خفا و عدم ظهور است (همان، ج ۴، ص ۴۰۳)، مراد از تعریف بالا آن است که در تمثیل، حکم امر حاضر و معلوم به امر مخفی و نامعلوم منتقل می‌گردد.

فخر رازی اشکال می‌گیرد که این تعریف تنها شامل انتقال حکم از شاهد به غایب می‌شود، در حالی که تمثیل دربرگیرنده چهار گونه الحاق است: الحاق غایب به شاهد (استدلال از شاهد به غایب)، الحاق شاهد به غایب (استدلال از غایب به شاهد)، الحاق شاهد به شاهد (استدلال از شاهد به شاهد) و الحاق غایب به غایب (استدلال از غایب به غایب) (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۳). ابن سهلان ساوی نیز تصریح می‌کند که تعریف تمثیل به «استدلال از شاهد به غایب»، تعریف به اخص است؛ زیرا انتقال حکم از شاهد به غایب تنها یکی از اقسام تمثیل است؛ چرا که امر مشهود عبارت است از محسوس به حس ظاهر و توابع آن، مانند محسوس به حس باطن (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۲).

فخر رازی در مقام توجیه تعریف ابن سینا می‌گوید ممکن است مراد ابن سینا از غایب، مشکوکی باشد که در آن اختلاف وجود دارد (و حکمش معلوم نیست) و مراد وی از شاهد، معلومی باشد که بر آن اتفاق وجود دارد (و حکمش معلوم است) که در این صورت، تعریف وی شامل هر چهار گونه تمثیل می‌گردد (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۳). برخلاف این توجیه، شاید با لحاظ معنای لغوی شاهد و غایب که اشاره به آنها گذشت، بتوان گفت ابن سینا در اینجا در مقام تعریف تمثیل به بارزترین و روشن‌ترین مصداق آن است؛ یعنی تمثیلی که در آن انتقال حکم از جزئی مشهود به جزئی نامشهود انجام می‌گیرد. سخن فارابی که تعبیر «استدلال از شاهد به غایب» را درباره انتقال حکم از امر محسوس یا آنچه به گونه‌ای مشهود است، به امر غیر محسوس به کار می‌برد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۷۵)، نیز اشاره به مصداق بارز تمثیل، یعنی استدلال از امر شاهد به امر غایب، است.

تقسیم دوم از تعاریفی که تمثیل را در غیر فضای قیاسی شناسانده‌اند، یعنی تعاریفی که بر چگونگی

بیان وجه شبه در تمثیل تمرکز کرده‌اند. نیز بیان وجه شبه در تمثیل را به چند صورت مطرح کرده است:

الف) تمثیل می‌تواند جامع نداشته باشد: از سخنان برخی از منطق‌دانان، همان‌گونه که خواهد آمد، به دست می‌آید که تمثیل می‌تواند بدون جامع باشد و انتقال حکم از یک جزئی به جزئی دیگر بدون وجه شبه انجام گیرد.

ب) جامع در تمثیل، صرف تشابه میان مشبه‌به و مشبه است: بیشتر تعاریف، جامع در تمثیل را تشابه دو جزئی دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ سهروردی، ۱۹۹۹، ص ۲۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۴). این تشابه، همان‌گونه که خواهد آمد، اعم از آن است که وجودی باشد یا عدمی، و تشابه وجودی نیز اعم از آن است که علت حکم در اصل باشد یا نباشد.

ج) جامع در تمثیل، علت حکم در مشبه‌به است: برخی از تعاریف، جامع در تمثیل را علت حکم در مشبه‌به شمرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۶).

در میان این سه گونه تعریف در تقسیم‌بندی، گونه نخست تعریفی اعم از تمثیل را نشان می‌دهد که برپایه آن، هر نوع انتقال حکم از یک چیز به چیز دیگر، گرچه میان آن دو چیز همانندی و وجه شبه نباشد، تمثیل خواهد بود. گونه سوم نیز تعریفی اخص از تمثیل را نشان می‌دهد که برپایه آن، تمثیل تنها شامل کامل‌ترین نوع تمثیل خواهد بود که علت حکم در مشبه‌به، جامع میان دو جزئی است (یزدی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۷). گونه دوم اما تعریفی میانه از تمثیل است که انواع گوناگون آن، به جز موردی که جامع وجود نداشته باشد، را دربرمی‌گیرد.

در بررسی تعاریف ذکر شده می‌توان گفت تعریف تمثیل در فضای قیاسی و ذکر حدود اصغر، شبه اصغر، اکبر و اوسط درباره آن، تمایز تمثیل از قیاس و استقرا را به خوبی نشان نمی‌دهد و بهتر است در تعریف تمثیل بر آن تمرکز نشود. همچنین بیان انتقال حکم از مشبه‌به به مشبه در تمثیل با تعبیر انتقال از جزئی به جزئی دیگر، بهتر از تعبیر انتقال حکم از شاهد به غایب است؛ زیرا درباره شامل بودن این تعریف بر همه حالت‌های مشبه‌به و مشبه از حیث شاهد و غایب بودن، تردید شده است. نیز تعریف تمثیل به وجود تشابه میان مشبه‌به و مشبه از جهت‌هایی بهتر است؛ زیرا از یک سو پذیرش عدم جامع در تمثیل، که خلاف مشهور است، را نفی می‌کند و از سوی دیگر اختصاص جامع در تمثیل به علت حکم در مشبه‌به - که تبدیل تمثیل به قیاس برهانی است - را نفی می‌کند. با لحاظ این نکات می‌توان گفت تعریف دقیق و بایسته از تمثیل این‌گونه خواهد بود: «تمثیل، استدلالی است که در آن، حکم یک یا چند چیز به چیزی دیگر، به دلیل تشابه در یک امر مشترک، انتقال می‌یابد».

ارکان تمثیل

تمثیل از چهار رکن اصل، فرع، جامع و حکم تشکیل یافته است. اصل، آن است که حکم آن ثابت بوده و در پی اثبات حکمش برای غیر هستیم. فرع، آن است که در پی اثبات حکمش هستیم. حکم، ویژگی‌ای است که ثبوت آن برای اصل روشن است و در پی اثبات آن برای فرع هستیم. جامع، وصفی است که اصل و فرع در آن تشابه دارند و تشابه در همین وصف است که سبب انتقال حکم از اصل به فرع می‌شود. برای نمونه، در استدلال تمثیلی «در سیاره مریخ، حیات وجود دارد به دلیل اینکه شرایط فیزیکی این سیاره شبیه کره زمین است»، اصل عبارت است از «کره زمین»، فرع عبارت است از «سیاره مریخ»، حکم عبارت است از «وجود حیات» و جامع عبارت است از «شرایط فیزیکی».

در استدلال تمثیلی، ذکر سه رکن اصل، فرع و حکم لازم است، ولی جامع، یعنی وجه شبه که واسطه انتقال حکم از اصل به فرع است، گاه ذکر می‌گردد و گاه ذکر نمی‌گردد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹۳). فارابی می‌گوید جامع، چنانچه روشن و مشخص باشد، ذکر نمی‌شود، ولی اگر روشن و مشخص نباشد، ذکر می‌شود. به‌باور وی، تصریح به جامع سبب می‌شود در تمثیل سه مقدمه تحقق یابد: ۱. مقدمه‌ای که موضوعش اصل و محمولش محمول نتیجه است. ۲. مقدمه‌ای که موضوعش اصل و محمولش جامع است. ۳. مقدمه‌ای که موضوعش فرع و محمولش جامع است (همان، ص ۴۹۱-۴۹۲). نمونه حالت نخست، یعنی حالتی که جامع ذکر نمی‌گردد، عبارت است از: «دانش آموزان دبیرستانی می‌توانند بخوانند و بنویسند، همان‌گونه که دانشجویان سال نخست دانشگاه توانایی خواندن و نوشتن را دارند». جامع در این تمثیل، سواد داشتن است که به دلیل روشن بودن، ذکر نشده است. نمونه حالت دوم که تمثیل بر سه مقدمه مشتمل می‌گردد، عبارت است از: «دیوار حادث است؛ دیوار جسم است؛ آسمان جسم است. پس آسمان حادث است». جامع در این تمثیل، جسم بودن است که باید ذکر گردد؛ چون وجودش برای دیوار و آسمان شاید وضوح کافی نداشته باشد و ممکن است کسی در جسم بودن آسمان شک کند.

جامع بر سه نوع است: ۱. جامع وجودی که علت حکم در اصل است. ۲. جامع وجودی که علت حکم در اصل نیست. ۳. جامع عدمی. بهترین تمثیل آن است که جامع آن از نوع نخست باشد. تمثیلی که جامع آن از نوع دوم است، در درجه بعدی قرار دارد. اگر جامع عدمی باشد، تمثیل ناقص و بی‌ارزش است و البته بی‌ارزش‌تر از این تمثیل، آن نوع تمثیلی است که جامع نداشته باشد و در آن، بدون هیچ واسطه‌ای، حکم یک جزئی به جزئی دیگر انتقال یابد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۲). جامع وجودی که علت حکم در اصل نباشد، مانند اینکه «حسن عالم است؛ چراکه موی سرش بلند است و بنابراین

علی نیز که موی سرش بلند است، عالم است». جامع عدمی مانند اینکه «حسن ورزیده است؛ چراکه در بالا رفتن از کوه در نمی ماند و بنابراین علی نیز که در بالا رفتن از کوه در نمی ماند، ورزیده است» و تمثیل بدون جامع مانند اینکه «حسن عالم است و بنابراین علی هم عالم است».

ساختار تمثیل

ارسطو تمثیل و استقرا را دو گونه استدلال و متفاوت با استدلال قیاسی می داند (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱، ۶۹ الف، ۱۰-۱۵) و با وجود این، آن ها را در قالب مقدمات و حدود قیاسی بیان می کند. دیوید راس در این باره می گوید ارسطو در پی کشف قیاس به عنوان یکی از شاهکارهایش، استقرا و تمثیل را هم به گونه قیاس بیان می کند (Ross, 1995, p. 40).

ارسطو تمثیل را ترکیبی از چهار حد و دو قیاس می داند. حدود تمثیل عبارتند از اصغر، اوسط، اکبر و شبه اصغر که در یک قیاس، اکبر برای اوسط به کمک حد شبیه اصغر اثبات می شود و در قیاس دیگر، به کمک این نتیجه به دست آمده، اکبر برای اصغر اثبات می گردد. بنابراین در تمثیل، دو مقدمه «وجود اوسط برای اصغر» و «وجود اکبر برای شبه اصغر» روشن است و برپایه آن ها و نیز بر پایه اینکه اوسط برای شبه اصغر هم ثابت است به دلیل اینکه در هر دو اصغر و شبه اصغر موجود است، نخست قضیه «وجود اکبر برای اوسط» به کمک شبه اصغر و سپس قضیه «وجود اکبر برای اصغر» به کمک اوسط اثبات می گردد. بنابراین ارسطو در مقام بهره گیری از ساختار قیاس در تبیین تمثیل، فرع را حد اصغر، حکم را حد اکبر، اصل را حد شبیه (حد شبیه به اصغر) و جامع را حد اوسط می انگارد و وجود حد اکبر برای حد اصغر را اثبات می کند (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱، ۶۸، ۳۸ - ۶۹ الف، ۱۰). آشکار است که اثبات وجود حکم برای فرع در تمثیل به این بستگی دارد که وجود حکم درباره جامع به کمک وجود حکم در اصل روشن گردد و این نیز هنگامی امکان پذیر است که وجود جامع در فرع و وجود حکم در اصل، روشن تر از نتیجه، یعنی وجود حکم در فرع، باشد (ابن رشد، ۱۹۸۳، ص ۳۶۷).

ارسطو استدلال تمثیلی را در قالب چهار حد جنگ آتئیان با ثبائیان (اصغر)، جنگ ثبائیان با فوکسیان (شبه اصغر)، جنگ با همسایگان (اوسط) و بد بودن (اکبر) این گونه به تصویر می کشد: قیاس نخست: جنگ با همسایگان مانند جنگ ثبائیان با فوکسیان است و جنگ ثبائیان با فوکسیان بد است. پس جنگ با همسایگان بد است. تحقق این قیاس برپایه آن است که از یک سو، جنگ ثبائیان با فوکسیان همانند جنگ آتئیان با ثبائیان، مصداق جنگ با همسایگان است و از سوی دیگر بد بودن جنگ

ثبائیان با فوکسیان روشن است.

قیاس دوم: جنگ آتئیان با ثبائیان، جنگ با همسایگان است. جنگ با همسایگان بد است. پس جنگ آتئیان با ثبائیان بد است (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱، ۶۸، ۳۸-۶۹الف، ۱۰).

ارسطو اشاره می‌کند که در قیاس نخست، شبه اصغر ممکن است بیش از یک مورد باشد که در این صورت، اثبات اکبر برای اوسط به کمک شبیه‌های بیشتر انجام می‌گیرد. البته وی تذکر می‌دهد که تمثیل بر پایه همه شبیه‌های اصغر استوار نمی‌گردد و از این جهت، تمثیل با استقرا تفاوت پیدا می‌کند؛ چون استقرا از این رو که تام است، همه افراد آن بررسی می‌گردد. ارسطو به تفاوت دیگر تمثیل با استقرا نیز اشاره می‌کند: استقرا، اکبر را برای اوسط، یعنی همان جزئیات مورد جست‌وجو، اثبات می‌کند، ولی تمثیل، مانند قیاس، اکبر را برای اصغر اثبات می‌کند که البته در تمثیل، اثبات اکبر برای اصغر به واسطه اثبات اکبر برای اوسط انجام می‌گیرد. بنابراین تفاوت تمثیل با قیاس نیز در آن است که در قیاس، ثبوت اکبر برای اوسط روشن است، ولی در تمثیل، ثبوت اکبر برای اوسط روشن نیست و این مقدمه به کمک شبه اصغر اثبات می‌گردد (همان، ۶۹الف، ۱۰-۲۰).

ارسطو درباره تفاوت ماهوی تمثیل با استقرا و قیاس، که ریشه تفاوت ساختاری آن‌ها نیز است، می‌گوید روش استدلال در استقرا، سیر از جزئی به کلی، و روش استدلال در قیاس، سیر از کلی به جزئی، و روش استدلال در تمثیل، سیر از جزئی به جزئی است. روش استدلال از جزئی به جزئی در تمثیل از آن روست که دو جزئی در تمثیل (اصغر و شبه اصغر) پیرو یک حد (اوسط) هستند و آن حد بر هر دوی آن‌ها صادق است که وجود حکم (اکبر) برای یکی از آن‌ها (شبه اصغر) روشن است و به کمک آن، حکم (اکبر) برای دیگری (اصغر) اثبات می‌گردد (همان).

فارابی به پیروی از ارسطو بر این باور است که تمثیل، اگر به‌گونه قیاس بیان شود، در واقع ترکیبی از دو قیاس بسیط است؛ چراکه از چهار حد تشکیل یافته است. برای نمونه، استدلال تمثیلی «دیوار حادث است، دیوار جسم است، آسمان جسم است، پس آسمان حادث است» به‌گونه دو قیاس در شکل نخست، به‌صورت زیر قابل بیان است:

جسم، دیوار یا چیزی شبیه دیوار است؛ دیوار حادث است. پس جسم حادث است.

آسمان جسم است و جسم حادث است. پس آسمان حادث است.

فارابی درباره رابطه تمثیل با قیاس می‌گوید اقتناع‌آور بودن تمثیل از آن جهت است که در قوه قیاس است؛ زیرا صرف تمثیل بودن استدلال و انتقال حکم از یک جزئی به جزئی دیگر تنها مفید ظن است و برای اینکه

این ظن اقناع‌آور باشد، باید از ساختار قیاس در بیان تمثیل بهره جست (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۴۳).
 خواجه نصیر طوسی درباره استدلال تمثیلی «آسمان محدث است مانند خانه؛ زیرا همچون خانه مشکّل است» که ترکیبی است از دو قیاس شکل نخست «آسمان مشکّل است و مشکّل محدث، پس آسمان محدث است» و «مشکّل چون خانه است و خانه محدث، پس مشکّل محدث است» می‌گوید اساس تمثیل، قیاس نخست است که صغرای آن بین و کبرای آن غیر بین است و بهره‌گیری از قیاس دوم در واقع برای تبیین همین کبرای غیر بین است. وی می‌افزاید در مثال یادشده، قیاس دوم شبیه استقرا است؛ چراکه از یک سو کبرای آن بین است و از سوی دیگر حد وسط آن، یعنی خانه، یک جزئی از جزئیات حد اصغر، یعنی مشکّل، است. بنابراین اثبات صغری در قیاس دوم و به تبع آن، اثبات اکبر برای اصغر (نتیجه) در این قیاس، به صورت استقرا انجام می‌پذیرد. در نتیجه، تمثیل در واقع ترکیبی از قیاس و استقرا است، نه ترکیبی از دو قیاس (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۵۵).

شاید بتوان این سخن ماکوولسکی در کتاب تاریخ منطق را نیز بر همین معنا حمل کرد: تمثیل نزد ارسطو ترکیبی از استقرا و قیاس است که در آن، نخست به کمک استقرای ناقص، قضیه کلی محتملی به دست می‌آید و سپس بر پایه این قضیه، به شیوه قیاس، قضیه‌ای که به جزئی مورد بحث مربوط می‌شود، استنباط می‌گردد. در نتیجه، برخلاف بینشی که بعدها تمثیل را انتقال از جزئی معین به جزئی دیگر می‌داند، ارسطو استدلال تمثیلی را روشی مرکب از استقرای ناقص (انتقال از جزئی به کلی محتمل) و قیاس (انتقال از کلی محتمل به جزئی جدید) دانسته است (ماکوولسکی، ۱۳۶۴، ص ۱۹۴).
 در نقد خواجه نصیر و نیز ماکوولسکی می‌توان گفت، اولاً ارسطو، همان‌گونه که گذشت، تصریح دارد ماهیت تمثیل، انتقال حکم از یک جزئی به جزئی دیگر است. ثانیاً ارسطو ارکان چهارگانه تمثیل را به گونه چهار حد اکبر، اوسط، اصغر و شبه اصغر تصویر می‌کند که در فرایند تمثیل و در قالب دو قیاس بسیط، ثبوت اکبر برای اصغر اثبات می‌گردد. سخنان ابن‌سینا در قیاس شفا در تفسیر دیدگاه ارسطو درباره تمثیل (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۵۶۸-۵۶۹) نیز گویای همین مطلب است. بنابراین ارسطو نه انتقال از یک جزئی به جزئی دیگر را درباره تمثیل نفی می‌کند و نه فرایند تمثیل را به گونه ترکیبی از استقرا و قیاس می‌داند.

در تمثیل، یک مقدمه کلی نهفته است که محمولش جامع و موضوعش یک امر کلی است و اصل، فرع و دیگر چیزهایی که به جامع اخصاف پیدا می‌کنند، جزئی‌های آن هستند. این مقدمه کلی به صورت بالقوه است، نه بالفعل؛ به این معنا که موضوع کلی حضور ندارد، بلکه اصل که یک جزئی است، به جای آن

امر کلی نشسته و نقش آن را به عهده می‌گیرد. پس آنچه از این موضوع کلی بالفعل است، تنها جزئی اصل است و تصور امر کلی در ذهن به جزئی اصل مقترن است و به همین دلیل، انتقال حکم از اصل به فرع به صورت ظنی انجام می‌گیرد. اما اگر مقدمه کلی به گونه بالفعل باشد، یعنی موضوع کلی داشته باشیم که شامل همه جزئیاتش، از جمله جزئی اصل و فرع، باشد، در این صورت استدلال به گونه قیاس خواهد بود، نه تمثیل؛ زیرا با داشتن امر کلی بالفعل، دیگر به اصل نیاز نیست و ارکان استدلال از چهار به سه کاهش می‌یابد. در این استدلال، حد اصغر، فرع؛ حد اوسط، امر کلی بالفعل؛ و حد اکبر، حکم موجود در اصل است و انتقال حکم اصل به فرع به صورت یقینی انجام می‌گیرد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۲).

بنابراین اگر بخواهیم استدلالی با نام تمثیل و در عرض قیاس داشته باشیم، باید مقدمه کلی به گونه بالقوه در استدلال به کار رود. فارابی در همین راستا التفات می‌دهد که انتقال حکم از اصل به فرع در تمثیل، نه انتقال حکم از یک جزئی صرف، بدون لحاظ هیچ کلی‌ای، و نه انتقال حکم از یک کلی صرف، بدون لحاظ هیچ جزئی‌ای است؛ بلکه انتقال حکم از یک جزئی مقرون به کلی یا انتقال حکم از یک کلی مقترن به جزئی است. وی همچنین سخن ارسطو را که تمثیل سیر از جزئی به جزئی است، بر همین معنا حمل کرده و بر این باور است که در نگاه ارسطو، تمثیل قیاس نیست، بلکه در قوه قیاس است و همین نشان می‌دهد که ارسطو به تفاوت این دو شیوه استدلال آگاه است (همان، ص ۱۹۲-۱۹۳).

اعتبار تمثیل

تمثیل در سنجش با قیاس و استقرا از اعتبار کمتری برخوردار است؛ زیرا از یک سو، نتیجه به دست آمده در تمثیل ضروری نیست، در حالی که نتیجه به دست آمده در قیاس ضروری است (ابن زرعه، ۱۹۹۴، ص ۱۱۰). از سوی دیگر، تمثیل گرچه بسان استقرا مفید اقناع است، به پای استقرا نمی‌رسد و استقرا اقناع‌آورتر از تمثیل است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۵۱)؛ زیرا برخلاف استقرا که در آن حکم همه یا بیشتر جزئیات یک کلی یافت می‌شود، در تمثیل حکم تنها یک جزئی یافت می‌شود و آن یک جزئی جانشین همه یا بیشتر جزئیات به دست آمده در استقرا می‌گردد (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۱۳۴-۱۳۵). البته در تمثیل ممکن است تصدیق به وجود اکبر (حکم) برای اوسط (وجه شبه) به کمک اشیا کثیر باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۵۶۹) که در این صورت، اعتبار تمثیل همانند استقرا ناقص خواهد بود. به هر صورت، استدلال تمثیلی بیش از ظن را افاده نمی‌کند و حتی برخی مفید ظن بودن تمثیل را به قوت شباهت میان اصل و فرع وابسته دانسته و معتقدند تمثیل، بدون برخوردارگی از وجه شبه قوی، تنها مفید

احتمال است (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۱۶).

تمثیل در صورتی یک استدلال یقین آور و نه ظن آور خواهد بود که سه مطلب در آن تأمین شده باشد:

۱. حکم در مشبه به (اصل) ثابت است. ۲. علت حکم در مشبه به، فلان وصف است. ۳. فلان وصف در مشبه (فرع) موجود است. مطلب نخست و سوم روشن است و نیازمند اثبات نیست؛ چراکه حکم اصل از راه دلیل خاص خودش برای ما ثابت است و وجود وصف در فرع نیز از خارج برای ما آشکار است. مطلب دوم اما بدیهی نیست و نیازمند اثبات است (یزدی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۷). برای یقین آور بودن تمثیل، چاره‌ای جز این نیست که اثبات کنیم جامع، علت حکم در اصل است. برای اثبات این مطلب، راه‌هایی بیان شده و در نگاشته‌ها معمولاً از دو روش «طرذ و عکس» و «سبر و تقسیم» استفاده شده است.

بر پایه روش «طرذ و عکس»، میان جامع و حکم، تلازم وجودی و عدمی برقرار است؛ به این معنا که هرگاه جامع موجود است، حکم نیز موجود است و هرگاه جامع منتفی است، حکم نیز منتفی است (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۲-۲۱۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸). این روش بر استقرا استوار است؛ زیرا هنگامی می‌توانیم حکم به تلازم وجودی و عدمی میان جامع و حکم کنیم که تلازم آن‌ها را در همه موارد بررسی کرده باشیم (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۳). برخی از منطق‌دانان از این روش، به این دلیل که جامع و حکم دایرمدار هم هستند، با واژه «دوران» یاد می‌کنند (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۸؛ قطب رازی، ۱۳۸۶، ص ۴۵۵). از دید منطق‌دانان، روش طرد و عکس دچار اشکال است و بنابراین نمی‌تواند یقین آور بودن تمثیل را اثبات کند.

اشکال روش طرد و عکس، به باور منطق‌دانان، آن است که استقرای همه موارد دشوار است و ممکن است هرگز حاصل نگردد؛ چون احتمال دارد برخلاف موارد استقرا شده، چیزی وجود داشته باشد که جامع را دارد، ولی حکم را ندارد یا اینکه جامع را ندارد، ولی حکم را دارد و با وجود این، مورد استقرا قرار نگرفته باشد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۸-۹۹؛ سهروردی، ۱۹۹۹، ص ۲۸). اگر هم بر فرض، استقرا انجام گرفته باشد، تسری حکم موارد استقرا شده به محل نزاع، یعنی فرع، بدون اینکه علیت جامع برای محل نزاع اثبات شده باشد، بی‌دلیل خواهد بود؛ زیرا امکان دارد چیزی شبیه اصل، دارای ویژگی جامع باشد ولی حکم اصل را نداشته باشد (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۳). فخر رازی می‌افزاید اگر هم بر فرض، احتمال اینکه محل نزاع برخلاف اصل باشد را منتفی بدانیم، در این صورت با بی‌نیازی از اصل و قرار دادن جامع در جایگاه حد وسط، حکم اصل برای فرع به‌گونه قیاس و نه تمثیل اثبات می‌گردد (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۸). ملاصدرا نیز در همین راستا می‌گوید استفاده از روش دوران برای اثبات علیت جامع در تمثیل، از این جهت هم نارساست

که اگر به واقع میان جامع و حکم تلازم وجودی و عدمی برقرار باشد، دیگر نزاعی درباره ثبوت حکم در فرع وجود نخواهد داشت تا برای اثبات آن به بهره‌گیری از روش دوران نیاز باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۰). البته روشن است که این اشکال، بی‌اعتبار بودن روش دوران را اثبات نمی‌کند، بلکه تمثیلی دانستن استدلال، به‌گونه‌ای که استدلالی غیر از قیاس شمرده شود، را ناموجه می‌کند.

فخر رازی در شرح اشارات، اشکال روش دوران برای اثبات علیت جامع در تمثیل را این‌گونه بیان می‌کند که تلازم وجودی و عدمی میان جامع و حکم یا در همه موارد است یا در برخی موارد. در صورت نخست، دور رخ می‌دهد؛ زیرا فرض آن است که در تمثیل، حکم فرع مجهول است و به‌دست‌آوردن این حکم بر تلازم جامع و حکم در همه موارد توقف دارد که یکی از این موارد، خود تلازم جامع و حکم در فرع است. در صورت دوم نیز تلازم وجودی و عدمی میان جامع و حکم نمی‌تواند سرایت حکم اصل به فرع را اثبات کند؛ چون احتمال دارد حکم فرع برخلاف دیگر موارد باشد (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶).

خواجه نصیر طوسی نادرستی روش دوران را دوطرفه بودن علیت جامع و حکم برای یکدیگر دانسته و براین‌باور است که تلازم جامع و حکم، هم خواستار توقف حکم بر جامع و هم خواستار توقف جامع بر حکم است (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۵۶). اشکال این سخن، با لحاظ این گفتار دیگر خواجه نصیر آشکار می‌گردد که گرچه میان علت تامه و معلول، تلازم وجودی و عدمی برقرار است، ولی این رابطه دوطرفه نیست، بلکه تنها معلول توقف وجودی و عدمی بر علت تامه دارد؛ زیرا با اینکه ذهن با نبود معلول به نبود علت تامه پی می‌برد، ولی این به‌معنای توقف وجودی و عدمی علت تامه بر معلول نیست (همو، ۱۳۷۵ ب، ج ۳، ص ۱۱۰). بنابراین اگر ثابت شود که حکم وجوداً و عدماً بر جامع توقف دارد، ممکن است به این دلیل باشد که جامع، علت تامه حکم است، نه اینکه جامع و حکم برخوردار از تلازم دوطرفه باشند. برخی از منطقی‌دانان برای نشان دادن نادرستی روش دوران، به موارد نقض آن، همچون جزء اخیر علت تامه و شروط مساوی با علت، تمسک کرده و معتقدند در علت مرکب، با وجود جزء اخیر علت، معلول موجود است و با نبود جزء اخیر علت، معلول منتفی است. نیز اگر علت دارای شرایطی باشد، وجود و عدم معلول، افزون بر خود علت، بر وجود و عدم آن شرایط هم متوقف است و این در حالی است که نه جزء اخیر علت و نه شرایط مساوی با علت، علت شمرده نمی‌شوند (کاتبی قزوینی، ۱۹۹۸، ص ۲۳۰؛ قطب شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۰). این سخن دچار اشکال است؛ زیرا گرچه میان جزء‌العله و معلول و نیز میان شرایط مساوی با علت و معلول، تلازم عدمی برقرار است، به‌گونه‌ای که با نبود آن‌ها وجود معلول منتفی است، ولی تلازم وجودی تنها میان علت تامه و معلول وجود دارد و این‌گونه نیست که اگر جزء‌العله

یا شرایط مساوی با علت تحقق داشته باشد، معلول هم به‌گونه ضروری تحقق یابد (طوسی، ۱۳۷۵ ب، ج ۳، ص ۱۱۰). بنابراین هیچ‌کدام از جزء‌العله و شرایط مساوی با علت، روش دوران را نقض نمی‌کند. فخر رازی افزون بر جزء‌العله و شرط‌العله، دو احتمال دیگر را نیز مطرح کرده که سبب بی‌اعتباری روش دوران می‌گردند. یکی آن است که جامع نه علت حکم، بلکه از قبیل مانع است که با رفعش حکم ثابت می‌شود. احتمال دیگر آن است که جامع تنها تحقق‌بخش قبول حکم، یعنی از شرایط اعدادی حکم، است، نه اینکه خود علت حکم باشد (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۸).

راه دیگر برای اثبات علیت جامع در حکم اصل، روش «سبر و تقسیم» است که از آن به «تردید» نیز تعبیر می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸). برپایه این روش، نخست به دنبال همه مواردی می‌گردیم که می‌توانند علت حکم در اصل باشند. سپس تک‌تک موارد را، که جامع نیز یکی از آن‌ها است، بررسی می‌کنیم تا ببینیم کدام‌یک از آن‌ها علت حکم در اصل هستند. سرانجام، با منتفی دانستن همه موارد به‌جز یک مورد که همان جامع است، به‌دست می‌آید که جامع، علت حکم در اصل است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۹-۱۰۰). به‌باور ابن‌سینا، این روش گرچه بهتر از روش طرد و عکس است، خود دچار اشکال است و نمی‌تواند یقین‌آور بودن تمثیل را اثبات کند (همان، ص ۱۰۰). اشکالات روش سبر و تقسیم عبارتند از:

ممکن است علت حکم اصل، چیزی غیر از ذات اصل نباشد؛ چراکه برخی از احکام، معلول خود ذات شیء هستند و واسطه در ثبوت ندارند.

بر فرض که علت حکم اصل، چیزی غیر از ذات اصل باشد، روش سبر و تقسیم هنگامی یقین‌آور است که همه صفات اصل در قالب استقرای تام بررسی شده باشند، ولی روشن است که تحصیل استقرای تام آسان نیست.

بر فرض که استقرای تام تحقق یابد، باز نمی‌توان به تحصیل علت حکم در اصل یقین داشت؛ چون ممکن است علت حکم، منحصر در اوصاف بررسی‌شده نباشد، بلکه حکم اصل معلول اجتماع چند وصف از آن‌ها باشد. بنابراین تا هنگامی که علیت اوصاف بررسی‌شده، هم به‌گونه مفرد و هم به‌گونه جمع دوتایی، سه‌تایی، چهارتایی و... باطل نشده باشد، یقین به علیت جامع برای حکم اصل به‌دست نمی‌آید. بر فرض که مشکل سوم حل گردد، باز این احتمال وجود دارد که آنچه پس از جست‌وجوی اوصاف و ابطال آن‌ها باقی می‌ماند، یک معنای عام باشد که خود به اقسامی تقسیم می‌شود و در این صورت، ممکن است تنها یکی از این اقسام، و نه همه اقسام، علت حکم در اصل باشد (همان، ص ۱۰۰-۱۰۵)؛

ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۳-۲۱۴؛ سه‌رودی، ۱۹۹۹، ص ۲۸-۲۹).

برخی براین‌باورند که اشکال چهارم به اشکال دوم بازگشت می‌کند؛ چراکه تحقق این اشکال ناشی از دشواری تحصیل استقرای تام و به‌دست‌نیامدن همه اوصافی است که احتمال تأثیرگذاری آن‌ها بر حکم وجود دارد (عبده، ۱۹۹۳، ص ۲۱۴). به‌نظر می‌رسد همین مطلب درباره اشکال سوم نیز صادق است؛ چون حصر اوصاف در استقرای تام، بررسی اجتماع چند وصف و منتفی دانستن آن‌ها را نیز شامل می‌شود. فخر رازی معتقد است همه اشکال‌های مطرح‌شده درباره سبر و تقسیم به اشکال منع حصر بازمی‌گردد؛ زیرا در اشکال نخست می‌توان با منع حصر اقسام، این قسم را مطرح کرد که اساساً حکم اصل معلل نیست. به‌دست‌نیامدن استقرای تام برپایه اشکال دوم نیز چیزی جز منع حصر نیست. در اشکال سوم هم با نفی علیت تک‌تک اوصاف و مطرح کردن این احتمال که علت حکم اصل می‌تواند ترکیبی از اوصاف باشد، در واقع به منع حصر تمسک شده است. درباره اشکال چهارم هم می‌توان گفت منع حصر انجام نگرفته؛ چراکه آنچه علت حکم پنداشته شده، قابلیت تقسیم به اقسامی دارد که تنها یکی از آن‌ها علت حکم است (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۹-۳۴۰).

فخر رازی افزون بر چهار اشکال یادشده، این اشکال را نیز مطرح می‌کند که بر فرض اینکه علت حکم در اصل، همان جامع و وصف مشترک میان اصل و فرع باشد، باز این احتمال وجود دارد که خصوصیت محل اصل، شرط پذیرش علت حکم باشد یا اینکه خصوصیت محل فرع، مانع از پذیرش علت حکم باشد (همان، ص ۳۴۰). این اشکال ازسوی برخی دیگر از منطقی‌دانان نیز مطرح شده است (کاتبی قزوینی، ۱۹۹۸، ص ۲۳۰؛ رازی جبلرودی، ۱۹۸۳، ص ۸۳). به‌نظر می‌رسد این اشکال هم به همان اشکال منع حصر بازگشت می‌کند.

فارابی نیز انتقال حکم در استدلال از شاهد به غایب را به یکی از دو روش تحلیل و ترکیب دانسته است. استدلال به‌طریق تحلیل این‌گونه است که نخست از حکمی که در غایب، مطلوب است آگاه می‌شویم. سپس به‌دنبال شیء محسوس می‌گردیم که دارای همین حکم باشد. پس از آن، چیزهایی را بررسی می‌کنیم که به‌واسطه آن‌ها دو شیء محسوس و غایب با هم شباهت دارند و در میان چیزهای به‌دست آمده، به‌دنبال چیزی می‌گردیم که حکم شیء محسوس درباره آن در همه حال صادق باشد. پس از یافتن چنین موردی، انتقال حکم از محسوس به غایب ضرورتاً انجام می‌گیرد. استدلال به‌طریق ترکیب نیز این‌گونه است که با بررسی شیء محسوس که حکمش معلوم است به اوصاف آن دست می‌یابیم. از میان این اوصاف، آنچه که حکم محسوس درباره آن در همه حال صادق است را پیدا

می‌کنیم. سپس چیزی که معلوم الحکم نیست ولی در زمره امر مذکور قرار دارد را می‌یابیم. در این هنگام به این شیء یافت شده، ضرورتاً حکم محسوس انتقال می‌یابد. فارابی معتقد است استدلال از شاهد به غایب در هر یک از دو روش تحلیل و ترکیب، در قوه مسئله‌ای است که برای اثباتش از قیاس شکل اول استفاده شده است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷). به نظر می‌رسد روش تحلیل در استدلال از شاهد به غایب قابل تطبیق بر روش طرد و عکس و روش ترکیب در این استدلال قابل تطبیق بر روش سیر و تقسیم است و بنابراین اشکال‌های مطرح در باره آن دو روش، درباره این دو روش نیز جاری هستند.

البته اگر ثابت شود جامع، علت حکم در اصل است، استدلال از تمثیل به قیاس تبدیل می‌شود؛ زیرا حقیقت استدلال در این صورت پی بردن به معلول از راه علت است و دستیابی به معلول از راه علت، قیاس برهانی است (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۱۷). به همین دلیل نیز نباید به مانند برخی از منطقدانان تمثیل را تشابه دو جزئی در علت حکم دانست (تفتازانی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۶) چراکه تشابه دو جزئی در علت حکم نشان دهنده برهانی بودن آن است.

با وجود این، خواجه نصیر طوسی معتقد است حتی اگر ثابت شود که وجه شبه در تمثیل، علت حکم در اصل است، باز نمی‌توان حکم اصل را به‌گونه یقینی به فرع سرایت داد و ماهیت استدلال، تمثیل مفید ظن است؛ چون این‌گونه نیست که هرچه علت چیزی در یک صورت باشد، ضرورتاً علت همان چیز در صورتی دیگر نیز باشد. برای نمونه گیاه سقمونیا علت اسهال صفرای بدن انسان در برخی بلاد و نه در همه بلاد است. بنابراین اینکه سقمونیا علت اسهال صفرا در برخی بدن‌هاست سبب نمی‌شود که این گیاه علت اسهال صفرا در دیگر بدن‌ها (به حکم تشابه در بدن انسانی) نیز باشد (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۵۶).

به نظر می‌رسد این سخن خواجه نصیر طوسی با لحاظ آنچه گذشت پذیرفتنی نیست و درباره مثال نقض وی نیز می‌توان گفت - افزون بر اینکه در صورت تمثیل دانستن این مثال، باید در تشبیه فرع به اصل باید همه شرایط مثل بودن مانند شرایط مکانی ملاحظه گردد و اختلاف مکانی در برخی مثال‌ها مانند مثال یادشده، سبب نفی تشابه میان اصل و فرع می‌شود - این مثال در واقع مصداق تمثیل نیست، بلکه مصداق تجربه است (که باید شرایط تجربه نیز درباره آن در نظر گرفته شود)؛ چون در فرآیند تمثیل حکم اصل به فرع به واسطه وجه شبه انتقال می‌یابد، در حالی که در مثال یادشده چنین فرآیندی رخ نداده (چراکه صرف انسان بودن نمی‌تواند وجه شبه در این حکم باشد)، بلکه با تجربه موارد گوناگون مسهل صفرا بودن گیاه سقمونیا و از جمله تجربه آن در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون، این حکم صادر می‌شود. ابن‌سینا این بحث را در برهان شفا در مقام بررسی ماهیت تجربه، به‌خوبی و به تفصیل بیان کرده است

(ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۹۵-۹۸).

این تیمیه از اعتبار تمثیل دفاع می‌کند و براین باور است که حقیقت تمثیل از جنس قیاس است. وی معتقد است اینکه مردم در استدلال‌های خود، بیشتر از تمثیل استفاده می‌کنند تا قیاس، به دلیل آن است که تمثیل در افاده مطلوب، بهتر از قیاس عمل می‌کند. ابن تیمیه می‌افزاید حتی اگر قیاس بخواهد امر عامی را اثبات کند، ناگزیر باید این کار را به کمک تمثیل انجام دهد (ابن تیمیه، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۹). وی درباره این دیدگاه خود توضیحاتی داده و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که علت تضعیف تمثیل از سوی حکما آن است که می‌بینند غالباً فقها از این نوع استدلال استفاده می‌کنند و آنان (فقها) به گونه گسترده‌ای از موادی برای بیان تمثیل استفاده می‌کنند که ظن‌آور است و از این رو نتیجه حاصل از تمثیل نیز ظنی خواهد بود. بنابراین اگر در تمثیل از مواد یقینی استفاده شود، تمثیل همچون قیاس، یقین‌آور می‌شود (همان، ص ۲۳۰). سخنان ابن تیمیه در اعتبار تمثیل مخالف اصول پذیرفته شده در نگاه‌های منطقی است که در این مقاله بازگو شد و با کمی درنگ نادرستی این سخنان آشکار می‌گردد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت ضعف استدلال تمثیلی به خود ساختار آن برمی‌گردد که انتقال حکم از یک جزئی به جزئی دیگر به دلیل تشابه آن‌ها در یک چیز است و این انتقال به سبب آنکه برخاسته از تشابه‌ای است که علت حکم نیست، نمی‌تواند معیار و ملاک قابل اعتمادی باشد.

تمثیل در اصطلاح فقیهان، قیاس نامیده می‌شود (قطب رازی، ۱۳۸۶، ص ۴۵۵) و یاد کردن از آن با واژه «قیاس فقهی» (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۵۴) نیز از همین باب است. همچنین متکلمان پیشین از تمثیل با واژه قیاس یاد می‌کردند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۱). فارابی می‌گوید اهل فقه و کلام از تمثیل به قیاس تعبیر می‌کنند، چراکه این دو واژه دارای معنای شبیه به هم هستند؛ زیرا از یک سو نزد جمهور مردم واژه قیاس اولاً بر مقایسه میان دو مقدار (در جهت شناخت تساوی آن‌ها یا بزرگ‌تر بودن یکی از آن‌ها نسبت به دیگری) و سپس بر مقایسه میان دو شیء (در جهت شناخت بهتر یا شدیدتر و یا هر برتری دیگری که یکی از آن‌ها بر دیگری دارد) دلالت می‌کند و از دیگر سو تمثیل میان دو شیء نزدیک و شبیه به هم، به معنای مقایسه میان دو مقدار است و بنابراین درباره آن واژه قیاس به کار رفته است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۷۶).

تمثیل نزد فقیهان اهل سنت از ادله اثبات حکم شرعی به حساب می‌آید، ولی فقهای امامیه قیاس فقهی را نپذیرفته و عمل به آن را تضحیح شریعت می‌دانند (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۱۵). البته فقهای امامیه قیاس فقهی را به منصوص العله و غیرمنصوص العله تقسیم کرده و آنچه از سوی آنان انکار می‌شود نوع

دوم است (همان، ص ۳۱۷). نمونه قیاس غیرمنصوص العله عبارت است از «سرکه همچون آب مزیل حدث است؛ زیرا مانند آب، سیال است» و نمونه قیاس منصوص العله عبارت است از «فقاع همچون خمر حرام است؛ چون مانند خمر مسکر است». دلیل حجیت قیاس منصوص العله نزد فقهای شیعه، یقین آور بودن آن است چرا که انتقال حکم در این استدلال نه از باب تمثیل، بلکه از باب قیاس برهانی است؛ زیرا هنگامی که ازسوی شارع، علت حکم درباره اصل بیان شده و همین وصف (علت حکم) در فرع نیز موجود است، وصف مشترک، علت تامه حکم در فرع خواهد بود و تخلف معلول از علت تامه محال است (همان). در برخی از نگاشته‌های منطقی برای تمثیل مفید ظن، از مثال قیاس منصوص العله استفاده شده (رازی حبلرودی، ۱۹۸۳، ص ۸۲؛ صفوی، ۱۹۸۳، ص ۱۹۸) که چنین مثالی درست نیست؛ زیرا همان‌گونه که گذشت قیاس منصوص العله تنها در ظاهر تمثیل است و در واقع یک قیاس برهانی است.

کارکرد تمثیل

تمثیل با وجود اینکه از اعتبار کمتری در سنجش با قیاس و استقرا برخوردار است، در مقام تعلیم و تعلم کاربرد زیادی دارد و بیشتر استدلال‌ها در مقام تعلیم و تعلم با همین روش انجام می‌گیرد؛ زیرا تمثیل به طبع مردم عادی نزدیک‌تر از قیاس است و به تعبیر خواجه نصیر طوسی قیاس برای اینکه علمی و یقینی باشد، نیازمند بیان لمیت مقدمات است؛ ولی تمثیل از این بیان بی‌نیاز است (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ص ۳۸۸). تمثیل حتی از استقرا به طبع نزدیک‌تر است؛ چون در استقرا، جزئیات فراوانی بررسی می‌شوند؛ ولی در تمثیل تنها یک یا چند جزئی بررسی می‌گردد.

افزون بر کارکرد تمثیل در مقام تعلیم و تعلم، این نوع استدلال به دلیل اینکه اقناع‌آور است، در برخی از صنایع که در آن‌ها به اقناع بسنده می‌شود، کارایی دارد. از این روست که ابن سینا می‌گوید تمثیل بیشتر در کارهای تدبیری و فقه به کار می‌آید (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۴). به نظر می‌رسد مراد از کارهای تدبیری، امور مربوط به اداره زندگی و اقناع مردم برای مدیریت بهتر زندگی است.

بنابراین تمثیل با اینکه به دلیل یقین‌آور نبودن، در برهان کارکرد ندارد، به دلیل اقناع‌آور بودن، در صنایعی مانند جدل، خطابه و شعر و به صورت کلی هر جا که سخن از نتیجه ظنی و نه یقینی است کاربرد دارد. مثالی که غزالی در بهره‌گیری از تمثیل به کار می‌برد، این است که در جهت قانع کردن شخص مریض برای خوردن دوا تلخی که از نوشیدنش اجتناب دارد، می‌توان این‌گونه استدلال کرد: «فلان

شخص که مریضی شما را داشت این دوا را نوشید و بهبود یافت و بنابراین همین دوا برای شما نیز سودمند است» (غزالی، ۱۹۶۱، ص ۹۰-۹۱).

به کارگیری تمثیل در جدل به این صورت است که سائل با آوردن حرف شرط، استدلال تمثیلی را به گونه قضیه شرطیه‌ای که میان مقدم و تالیث تلازم وجود دارد تصویر می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۴۶). برای نمونه سائل در هنگام مجادله، تمثیل «زمین همانند زُهره، عطارد، مریخ، زُحل و مشتری، گُروی است چرا که همچون آن‌ها از سیارات منظومه شمسی است» را این گونه بیان می‌کند «اگر زهره، عطارد، مریخ، زحل و مشتری کروی است، پس باید زمین هم کروی باشد؛ زیرا همچون آن‌ها از سیارات منظومه شمسی است». از سخن فارابی به دست می‌آید که در بهره‌گیری از این تمثیل، پیش از مطرح کردن قضیه شرطیه، باید با سؤال جدلی از مجیب پرسش شود و از او درباره مضمون قضیه شرطیه اعتراف گرفته و سپس این قضیه مطرح گردد (همان).

با وجود اینکه منطق دانان بر این باورند که اهل جدل از تمثیل استفاده می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۵) و حتی برخی از آنان معتقدند تمثیل از استدلال‌های خاص اهل جدل است (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۲)، خواجه نصیر طوسی تصریح دارد که در جدل از تمثیل استفاده نمی‌شود و کارکرد تمثیل، قیاسات خطایی و اقناعی است (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۵۶). در نقد این سخن خواجه می‌توان گفت مجادل چون هدفش اقناع و اسکات خصم است (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۵)، می‌تواند از تمثیل که مفید اقناع است بهره‌بردار، همان گونه که مثالش نیز گذشت.

استدلال تمثیلی در خطابه نیز کاربرد دارد و از تمثیل در صناعت خطابه به «اعتبار» تعبیر می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ص ۳۸۸). واژه «مثال خطبی» نیز از سوی فارابی درباره تمثیل در فضای خطابه به کار رفته است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۵۰). خطابی نامیدن این نوع مثال به دلیل افاده اقناع و ظن در صنعت خطابه است. ارزش تمثیل در خطابه به اندازه‌ای است که بر تمثیلی که در خطابه به سرعت نتیجه می‌دهد، برهان اطلاق کرده‌اند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۲۵). نمونه تمثیل به کار رفته در خطابه عبارت است از: «برای جلوگیری از تجاوز دشمن به کشور، باید با هم متحد شویم، چرا که کشور همسایه توانست با اتحاد مردمش از تجاوز دشمن جلوگیری کند». در صناعت شعر هم شاعران افزون بر استفاده از تمثیل تشبیهی، از تمثیل منطقی بهره می‌گیرند و برخی از منطق دانان به استفاده از استدلال تمثیلی در صنعت شعر تصریح کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۵ ب، ج ۱، ص ۲۳۳).

نتیجه‌گیری

ارسطو ساختار تمثیل را در آغاز به‌گونه قیاس تصویر می‌کند؛ یعنی میان ارکان تمثیل و حدود قیاس یک همانندی برقرار کرده و برای تمثیل نیز حدود اصغر، اکبر و اوسط در نظر گرفته که در آن اکبر (حکم) برای اصغر (فرع) به کمک شبه اصغر (اصل) اثبات می‌گردد. وی البته تذکر می‌دهد که تمثیل با قیاس و استقرا متفاوت است و تفاوت این سه نوع استدلال را بیان می‌کند. به‌باور وی تمثیل از این جهت با قیاس متفاوت است که در قیاس، ثبوت اکبر برای اوسط روشن است و به‌همین دلیل قیاس مشتمل بر سه حد است، ولی در تمثیل ثبوت اکبر برای اوسط روشن نیست و این مقدمه با کمک شبه اصغر اثبات می‌گردد و به‌همین دلیل تمثیل مشتمل بر چهار حد است. ارسطو در مقام بیان تفاوت تمثیل با استقرا نیز به دو تفاوت اشاره می‌کند: ۱) تمثیل بر خلاف استقرا بر پایه همه شبیه‌های اصغر استوار نمی‌گردد. ۲) استقرا، اکبر را برای اوسط اثبات می‌کند، ولی تمثیل همانند قیاس، اکبر را برای اصغر اثبات می‌کند. ارسطو تفاوت تمثیل با استقرا و قیاس را از این حیث نیز بیان کرده که شیوه استدلال در استقرا، از جزئی به کلی و شیوه استدلال در قیاس، از کلی به جزئی و شیوه استدلال در تمثیل، از جزئی به جزئی است.

برداشت منطق‌دانان مسلمان از تمثیل با برداشت ارسطو از این نوع استدلال متفاوت نیست؛ زیرا آنان از یک سو همچون ارسطو بر این باورند که در تمثیل، حکم یک جزئی از جزئی مشابه آن به‌دست می‌آید و در توضیح آن گفته‌اند تمثیل از چهار رکن اصل، فرع، حکم و وجه شبه (جامع) تشکیل یافته که در آن حکم اصل برای فرع به‌واسطه وجه شبه اثبات می‌شود. از دیگر سو معتقدند تمثیل در قوه قیاس است و می‌توان آن را به‌گونه قیاس بیان کرد. در این زمینه آنان توضیح می‌دهند که بیان تمثیل با یک قیاس ممکن نیست، بلکه آن را باید به کمک دو قیاس بیان کرد. البته نصیرالدین طوسی درباره این سخن که تمثیل با تحلیل به دو قیاس تبدیل می‌شود، معتقد است تمثیل در واقع مرکب از قیاس و استقراست؛ زیرا یکی از آن دو قیاس در واقع شبیه استقراست که خلل موجود در این سخن توضیح داده شد. منطق‌دانان مسلمان افزون بر ماهیت تمثیل، اعتبار منطقی آن را نیز بررسی کرده‌اند. از دید آنان تمثیل تنها مفید ظن و اقناع است و از این رو به‌کارگیری تمثیل در علوم برهانی که یقین در آن‌ها مطلوب است، درست نمی‌باشد. ابن سینا دو روش طرد و عکس و سیر و تقسیم که اهل جدل برای اعتبار تمثیل آورده‌اند را بیان کرده و به نقد آن‌ها پرداخته است. برخی دیگر از منطق‌دانان نیز اشکالاتی که متوجه این دو روش است را بازگو کرده‌اند که به آن‌ها اشاره شد.

گستره بحث از استدلال تمثیلی به دانش منطق منحصر نشده و در دانش کلام و دانش فقه نیز این

استدلال مطرح شده است. برخی از متکلمان و فقیهان برخلاف منطق دانان و فیلسوفان، تمثیل را معتبر دانسته و از آن در مباحث کلامی و فقهی بهره برده‌اند. این سخن درباره فقیهان و متکلمان شیعه صدق نمی‌کند، چراکه آنان همان‌گونه که گذشت تنها قیاس منصوص العله را معتبر دانسته‌اند و بازگشت این نوع تمثیل هم به قیاس برهانی است. البته استدلال تمثیلی به دلیل اقناع‌آور بودن می‌تواند هم در مقام تعلیم و تعلم و هم در علوم و صناعات مفید اقناع‌مانند جدل، خطابه و شعر سودمند باشد و منطق دانان به این کارکردهای تمثیل اذعان کرده‌اند.

منابع

۱. ابن تیمیه، احمد، ۱۹۹۳م. *الرد علی المنطقیین*، تحقیق رفیق عجم، بیروت، دار الفكر اللبناني.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۸۰م، *تلخیص کتاب ارسطوطاليس فی الجدل*، تحقیق محمد سلیم سالم، قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب.
۳. _____، ۱۹۸۳م، *تلخیص کتاب القیاس*، تحقیق محمود قاسم، قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب.
۴. ابن زرعہ، عیسی بن اسحاق، ۱۹۹۴م، *منطق ابن زرعہ*، تحقیق جیرار جهامی و رفیق عجم، بیروت، دار الفكر اللبناني.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۶. _____، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیہات*، قم، نشر البلاغة.
۷. _____، ۱۳۸۳، *منطق دانشنامه علانی*، تصحیح محمد معین و سیدمحمد مشکوة، تهران - همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی - دانشگاه بوعلی سینا.
۸. _____، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۹. _____، ۱۴۰۴ق، *قیاس شفاء*، تحقیق سعید زاید، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي (افست قم).
۱۰. _____، ۱۴۰۴ق، *برهان شفاء*، تحقیق ابوالعلا عفیفی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي (افست قم).
۱۱. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۲. ابن مرزبان، بهمنیار، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
۱۳. ارسطو، ۱۳۷۸، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.
۱۴. _____، ۱۹۸۰م، *منطق ارسطو (کتاب القیاس)*، ترجمه تذاری، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت و قاهره، دار القلم و وكالة المطبوعات.
۱۵. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۲۱ق، *تهذیب المنطق*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۹، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، تحقیق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیة، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۷. رازی حبلرودی، خضرین محمد، ۱۹۸۳م، *شرح الغرة فی المنطق*، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، دار المشرق.
۱۸. ساوی، ابن سهلان، ۱۹۹۳م، *البصائر النصیریة*، تحقیق رفیق عجم، بیروت، دار الفكر اللبناني.
۱۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۹۹۹م، *حکمة الاشراق*، ترجمه جان والبریج و حسین ضیائی، نیویورک، دانشگاه بریگهام یانگ.

۲۰. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۰، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. ———، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. صفوی، عیسی‌بن محمد، ۱۹۸۳م، *شرح الغرة في المنطق*، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، دار المشرق.
۲۳. عبده، محمد، ۱۹۹۳م، *تعلیقه بصائر النصيرية*، تحقیق رفیق عجم، بیروت، دار الفكر اللبناني.
۲۴. ———، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، تحقیق فارس حسون تبریزیان، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۵. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد، ۱۹۶۱م، *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف.
۲۶. ———، ۱۹۹۳م، *معیار العلم*، تحقیق علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الیهلال.
۲۷. فارابی، ابونصر محمد، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، جلد اول، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۸. ———، ۱۴۰۹ق، *المنطقیات*، جلد دوم، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۹. فخر رازی، محمدبن عمر، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق احمد حجازی احمد السقا، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
۳۰. ———، ۱۳۸۱، *منطق المخلص*، تحقیق احد فرامرزی قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۱. ———، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات و التنبيهات*، تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۲. قطب‌الدین رازی، محمدبن محمد، ۱۳۸۶، *تحریر القواعد المنطقية*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۳۳. قطب‌الدین شیرازی، محمود، ۱۳۸۸، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت.
۳۴. کاتبی قزوینی، نجیب‌الدین، ۱۹۹۸م، *الشمسية فی القواعد المنطقية*، تحقیق مهدی فضل‌الله، بیروت، مرکز التقافی العربی.
۳۵. ماکولسکی، آکساندر اوسیویویچ، ۱۳۶۴، *تاریخ منطق*، ترجمه فریدون شایان تهران، مرزبان و پیشرو.
۳۶. مظفر، محمدضا، ۱۴۲۱ق، *المنطق*، تحقیق رحمت‌الله رحمتی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۷. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۸، *تعلیقات شرح حکمة الاشراق*، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت.
۳۸. نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵الف، *اساس الاقتباس*، تحقیق سیدعبدالله انوار، تهران، نشر مرکز.
۳۹. ———، ۱۳۷۵ب، *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغة.
۴۰. یزدی، ملاعبدالله، ۱۴۲۱ق، *الحاشية على تهذيب المنطق*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

even be used to establish certain knowledge of unknown assents in the sciences, and indeed arguments have been advanced to prove its validity? By examining and synthesizing the statements of major and influential logicians, the present paper endeavors, on the one hand, to provide a clear picture of the nature and logical structure of analogical reasoning and its difference from syllogism (*qiyās*) and induction (*istiqrāʿ*), and on the other, to determine the status and logical validity of analogical reasoning and its role in the sciences and the arts. In so doing, it aims to provide answers to the two aforementioned questions.

Keywords: Analogical Reasoning (*Tamthīl*), Juridical Syllogism/Analogy (*Qiyās Fiqhī*), Common point (*Jāmiʿ*), Structure of Analogical Reasoning, Validity of Analogical Reasoning, Investigation and Division (*Sabr wa-Taqsīm*), Coextensiveness and Convertibility (*ṭard wa-ʿaks*).

convergence and divergence. In the third step, we turn to the content of religious texts and endeavor to identify Qur'anic verses and narrations in which the dialectical method is employed. The study shows that the method of dialectic is indeed utilized in religious texts.

Keywords: Dialectic (*Jadal*), *Jidāl aḥsan* (the Best Form of Disputation), Generally Accepted Propositions (*Mashhūrāt*), Conceded Propositions (*Musallamāt*), Qur'anic Verse (*āyah*), Narration (*Riwāyah*).

The Structure of Analogical Reasoning, Its Status and Validity in Logic

Muḥammad 'Alī Nūrī¹

One of the logical arguments employed to establish unknown assents is analogical reasoning (*tamthīl*). Concerning the logical structure of this argument, the question arises: if analogical reasoning is distinct from the syllogism (*qiyās*), why did Aristotle and certain other logicians present it within a syllogistic framework, and what relationship exists between analogical reasoning and the syllogism? Furthermore, regarding the logical validity of analogical reasoning, the question presents itself: if, in analogical reasoning, the judgment pertaining to one particular is transferred to another particular by virtue of a common point (*wajh al-shabah*) between them—thereby yielding a particular (rather than universal) assent, and for this very reason logicians have deemed its conclusion conjectural and denied its validity—why, then, do some hold that analogical reasoning possesses logical validity, to the extent that it can

1. Assistant Professor, Research Center for the Encyclopedia of Islamic Intellectual Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

in the *Book of Dialectic* and those in the *Isagoge*, and he employed the term “dialectical predicates.” In his view, the definitions of concepts such as genus, differentia, property, and species provided by al-Fārābī and earlier logicians all correspond to dialectical predicates. Conversely, whenever the condition that “the property be coextensive with the subject” is not observed in the classification of predicates, the classification will be consistent with that of the *Isagoge*.

Keywords: Dialectical Predicates (*Maḥmūlāt Jadaliyya*), the Five Universals (*al-Kulliyāt al-Khams*), al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna).

An Examination of the Process of Confirming and Elevating Logical Dialectic from the Perspective of Religious Texts

Manṣūr Mahdavi¹

Argumentation is one of the most vital components of logical dialogue. Religious texts, grounded in revelation, have repeatedly opened the path of discourse with their audience and invited them to rational thought—yet this invitation has consistently been accompanied by logical methods. It is therefore of great importance to extract the methods of argumentation employed in religious texts. The primary audience of revelation was the general populace, and the audience of dialectic (*jadāl*) is likewise the public, or those who have no access to demonstrative proof (*burhān*). Thus, given the broad scope of dialectic's application, it is necessary to uncover the extent to which this general method of argumentation is used in religious texts. Examining the definition, principles, and benefits of dialectic (*jadāl*), this paper compares dialectic with “the best form of disputation” (*jidāl aḥsan*) and presents their points of

1. Faculty Member, Department of Philosophy and Islamic Theology, Jahrom University, Iran.
mahdavi.mnsr@gmail.com orcid.org/0000-0001-5725-3293

concepts are redefined as cognitive structures and practical analytical tools. The application of *wijdāniyyāt*—as the soul's presential perception—is also examined in the contexts of digital ethics and the protection of users' inner privacy. By presenting spectrum-cognitive models and dynamic syllogisms, this research aligns certain types of syllogistic matter with modern epistemic needs, from artificial intelligence to the philosophy of science, and opens new horizons for logical inquiry.

Keywords: *Yaqīniyyāt* (Certain Propositions), Revealed Certainties (*yaqīniyyāt wahyānī*), Gradual Evolutionary Primaries (*Awwaliyyāt Mutadarrij Takāmūlī*), Intuitive Conscience Propositions (*Wijdāniyyāt*).

The Nature of Dialectical Predicates and Their Comparison with the Five Universals

Najībullah Shafaq¹

Predicates not only constitute one of the essential components of a proposition but also play a fundamental role in the inferential process of syllogisms. “Dialectical predicates” (*maḥmūlāt jadaliyya*), as a type of predicates, is the principal subject of this study. The central question is: “What are the characteristics of dialectical predicates?” Answering this question requires an investigation into how the term “dialectical predicates” emerged in the literature of Islamic logic, and on what basis certain predicates were classified as dialectical. Adopting an analytic-deductive method, this research first traces the historical development of dialectical predicates and then explicates their instances and divisions. This shows that Ibn Sīnā (Avicenna) was the first to draw a clear distinction between the predicates discussed

1. PhD in Comparative Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

to presential knowledge and to furnish a rigorous explanation for realism within the domain of the humanities.

Keywords: Self-Evident and Theoretical Concepts, Value Concepts, Constructed Concepts, Presential Knowledge (*ilm ḥuḍūrī*), Sensory Perception, Educational Sciences and Psychology.

Cognitive Primaries, Revealed Certainties, and Intuitive Conscience-Derived Propositions: New Concepts for Applications in the Digital Age

Muḥammad Ḥusayn Dihqānī Maḥmūdābādī¹

This paper reconsiders certain propositions (*yaqīniyyāt*), primary propositions (*awwaliyyāt*), and intuitive conscience propositions (*wijdāniyyāt*) in Aristotelian and Islamic logic, and by identifying the shortcomings of the traditional definitions, offers novel explications. Emphasizing the primary sense of “matter” as the content of propositions in syllogisms, the present study examines challenges such as the inability to analyze non-deductive arguments, complex propositions in computer science, and the influence of linguistic and cultural contexts. The paper's key innovations are the proposal of a new meaning for primaries (*awwaliyyāt*), termed “gradual evolutionary primaries” (*awwaliyyāt mutadarrij takāmūlī*), and a new meaning for (certainties) *yaqīniyyāt*, termed “revealed certainties” (*yaqīniyyāt waḥyānī*) or Intuitive Conscience Propositions (*wājīdāt*). By integrating Islamic logic with the cognitive sciences (disciplines that study mental processes such as perception, memory, thinking, reasoning, learning, and decision-making), these new

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology, Meybod University, Iran.

offered by al-Ghazālī and al-Ījī al-Şafawī identified as comprehensive and exclusive (*jāmi' wa-māni'*) definitions. Furthermore, the conditions for a valid conclusion—including that the conditional premise be a strict conditional (*luzūmiyya*), affirmative, and universal—are examined in detail, and the views of various logicians on these conditions are compared. Finally, the different moods of the connected exceptive syllogism according to Ibn Sīnā (Avicenna) are analyzed, together with an investigation of how they yield conclusions based on the categorical figures (*al-ashkāl al-ḥamliyya*) according to Ibn al-Nafīs.

Keywords: Syllogism (*Qiyās*), Exceptive Syllogism (*Qiyās Istiṭnā'ī*), Connected Exceptive Syllogism (*Qiyās Istiṭnā'ī Muttaṣil*), Conditional Syllogism (*Qiyās Sharṭī*), Strict Conditional/Implied Connection (*Luzūmiyya*), Coincidental Conditional/Accidental Connection (*Ittifāqiyya*)

The Role of Presential Knowledge in the Substructures or Concepts of the Humanities

Muḥammad Ḥusaynzādah Yazdī¹

Aiming to establish second-order philosophies within the humanities sciences, and providing them with direction, this paper, by an analytic-critical approach, examines the role of presential knowledge (*al-'ilm al-ḥuḍūrī*) in the humanities. In this context, by tracing self-evident substructures and concepts back to presential knowledge, the paper concludes that, beyond the epistemological and methodological achievements of the theory of referring self-evident concepts to presential knowledge, it is possible to refer diverse concepts of the humanities

1. Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

Abstracts

Revisiting an Ancient Syllogism; The Connected Exceptive Syllogism and Its Place in Muslim Logic

Ibrāhīm Bāzargānī¹

The connected exceptive syllogism (*al-qiyās al-istiṭnāʿī al-muttaṣil*) is a significant and widely applied topic in Muslim logic, whose origins trace back to antiquity and the Stoic logicians. Although some logicians have emphasized its importance, its status has never matched that of the conjunctive syllogism (*al-qiyās al-iqtirānī*). Using a historical-analytical method, this paper examines three main issues: the historical development of this syllogism, its nature and the different conceptions held by Muslim logicians, and its various moods. In the section on its nature, five distinct conceptions of this syllogism—from al-Fārābī to al-Ījī al-Ṣafawī—are analyzed and evaluated, with the definitions

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Wisdom of Art, Faculty of Advanced Art Studies, Institute of Higher Education in Islamic Art and Thought, Qom, Iran.

dr.bazargani@itaihe.ac.ir

orcid.org/0009-0006-5434-2382

Table of Contents

A Preliminary Remark	5
Revisiting an Ancient Syllogism; The Connected Exceptive Syllogism and Its Place in Muslim Logic / ﷺ Ibrāhīm Bāzargānī	7
The Role of Presential Knowledge in the Substructures or Concepts of the Humanities / ﷺ Muḥammad Ḥusaynzādah Yazdī	29
Cognitive Primaries, Revealed Certainties, and Intuitive Conscience-Derived Propositions: New Concepts for Applications in the Digital Age / ﷺ Muḥammad Ḥusayn Dihqānī Maḥmūdābādī	55
The Nature of Dialectical Predicates and Their Comparison with the Five Universals / ﷺ Najībullāh Shafaq	81
An Examination of the Process of Confirming and Elevating Logical Dialectic from the Perspective of Religious Texts / ﷺ Maṣṣūr Maḥdavī	97
The Structure of Analogical Reasoning, Its Status and Validity in Logic / ﷺ Muḥammad ‘Alī Nūrī	111
Abstracts	139

In the Name of Allah

Ma'aref-e Manteqi

**A Biquarterly Journal of
the Research Center of the Encyclopedia
of Islamic Intellectual Sciences**

Spring & Summer 2024

Publisher: The Imam Khomeini Education and Research Institute

Address: Ma'aref -e- Manteqi, Imam Khomeini Education and
Research Institute, Shahid Molavi Blvd, Pardisan, Qom,
Iran.

Phone: (+98) 2532137243

Mobile: (+98) 9127475339

Fax: (+98) 2532808903

E-mail: maaref@qabas.net

Website: www.nashriyat.ir