



نقد مبانی فلسفی منطق ارسطو

دکتر بیوک علیزاده

عضو هیات علمی دانشگاه امام صادق (ع)

چکیده

هر علمی منطقاً بر مبادی و پیش‌فرضهائی متوقف است که بررسی صحت و سقم آنها در فلسفه انجام می‌گیرد. از سوی دیگر در تعریف ارسطویی، منطق به عنوان ابزار فلسفه و وسیله مصون نگه داشتن ذهن از خطا هنگام هرگونه تفکری معرفی شده است. شاید این مطلب جالبی باشد که علم منطق، خود نیز آکنده از مبادی و پیش‌فرضهائی فلسفی است، به گونه‌ای که با تغییر این مبادی و پیش‌فرضهائی می‌توان در انتظار منطقهای جدید با قواعد استنتاجی جدیدی بود. بحث و بررسی درباره مبانی فلسفی علم منطق ماهیتاً بحثی فلسفی، و به حوزه «فلسفه منطق» متعلق است.

نویسنده در این مقاله به بحث در باب برخی از اصول موضوعه منطق ارسطویی پرداخته و انتقادهای و نظریات فلاسفه اسلامی و فلاسفه غربی در این اصول بررسی شده و سرانجام ناکارآمدی این نظام منطقی بویژه در حوزه تعریف را به نمایش گذاشته است.

مقدمه

هدف از نگارش این مقاله دعوتی به تأمل در باب مبانی فلسفی منطق ارسطو از طریق طرح و بررسی مسائل و مشکلات برخی از پیشفرضها^(۱) و مبانی این منطق است. در هر علمی برخی از مفاهیم و گزاره‌ها بدون تعریف و استدلال پذیرفته می‌شود تا امکان تعریف سایر مفاهیم و اثبات بقیه گزاره‌ها در آن علم فراهم آید.^(۲) یکی از مباحث اساسی فلسفه علم به معنای عام^(۳) و به تعبیر دیگر "فلسفه‌های مضاف"،^(۴) بحث و بررسی مبادی و پیشفرضهای علمی است که متعلق این فلسفه‌هاست. از این رو بحث درباره مبانی منطق، ماهیتاً فلسفی و به حوزه "فلسفه منطق"^(۵) متعلق است. گفتنی است که فلسفی بودن بحث در باب مبانی منطق ارسطو علت دیگری دارد که خود گزاره‌های مورد بحث در اینجا گزاره‌های فلسفی^(۶) است.

از آنچه گفتیم رابطه فلسفه و منطق معنای متفاوتی از تلقی رایج آن پیدا می‌کند؛ غالباً منطق را ابزار فلسفه و مقدمه آن و به تبع در مقام تحقق، مقدم بر آن می‌دانند.^(۷) اما از آنجا که هر علمی منطقاً بر مبادی و پیشفرضهای خود متوقف است و چنانکه گفتیم مبانی و پیشفرضهای منطق در فلسفه تحکیم پیدا می‌کند و به محک داوری فلسفی سنجیده می‌شود، بی‌اینکه نقش ابزاری منطق نسبت به فلسفه مورد انکار قرار گیرد و نیاز فلسفه به منطق در سنجش صحت و سقم استدلالهایش نادیده گرفته شود، نوعی مسبوق بودن برای منطق نسبت به فلسفه اثبات می‌شود.^(۸)

منطق ارسطو چه در ناحیه تعریف و چه در حوزه استدلال بر مبانی و پیشفرضهایی مبتنی است که بسیاری از آنها در پرتو پیشرفتهایی که در فلسفه و منطق پس از ارسطو و بویژه در سیهصد چهارصد ساله اخیر پدید آمده‌است، متزلزل شده و ناکارآمدی آن را بویژه در حوزه تعریف بیش از پیش^(۹) آشکار ساخته است. از شگفتیهای کار این است که نوآوریهای فیلسوفان مسلمان در موارد گوناگونی پایه‌های منطق ارسطو را فرو ریخته است ولی آنان به‌رغم آگاهی از لوازم منطقی یافته‌های فلسفی خویش و نقش ویرانگر آنها نسبت به ساختمان منطق ارسطو، در مواضع حاجت به آن پناه برده‌اند.^(۱۰) از نظر نگارنده این سطور کهنگی و فرسودگی منطق ارسطو با در نظر گرفتن تاریخ و عوامل

پیدایش آن منتظر و طبیعی است؛^(۱۱) آنچه حیرت‌انگیز می‌نماید اعتماد بیش از حد متفکران مسلمان به ارسطو و منطق اوست. گمان من این است که اگر امثال ابن سینا به جای آن همه تلاش به منظور رفوکاری و رفع اشکالات منطق ارسطو^(۱۲) به تأسیس منطق جدید اقدام می‌کردند، باب جدیدی از معرفت به روی آنها گشوده می‌شد و امروز با منطق بسیار پیشرفته‌ای روبه‌رو بودیم.

در این مقاله سعی ما این است ضمن بیان برخی از مبانی و پیشفرضهای منطق ارسطو، مشکلات ناشی از آن را بررسی کنیم. به نظر می‌رسد گزاره‌های زیر از پیشفرضهای اساسی منطق ارسطوست:

- ۱- علم حصولی بر دو قسم است: تصور و تصدیق
 - ۲- هریک از دو قسم علم حصولی به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود.
 - ۳- هر قضیه‌ای به سه بخش تحلیل می‌شود: موضوع، محمول و رابطه؛ به سخن دیگر همه جمله‌ها در هر زبان به وسیله موضوع، محمول و فعل "بودن" قابل بیان است.
 - ۴- در این جملات، پیوسته نوعی توصیف به کار می‌رود؛ موضوع به محمول توصیف می‌شود؛ وصفی به شیئی نسبت داده می‌شود.
 - ۵- اوصاف یا نفسی و یا نسبی است و اوصاف نفسی به نوبه خود به دو قسم ذاتی و عرضی تقسیم می‌شود.
 - ۶- جهان مجموعه‌ای از جوهرها و عرضهاست و هریک از جوهر و عرض هم به نوبه خود به ذاتی و عرضی تقسیم می‌شود.
 - ۷- محمولها در انواع قضایا از ده قسم خارج نیست (مقولات عشر).
- گزاره‌های یادشده برخی از اصول موضوعه‌ای است که منطق ارسطویی در ناحیه تعریف و استدلال بر آنها مبتنی است. در این مقاله تنها به مبحث تعریف خواهیم پرداخت و لوازم منطقی اصول یاد شده را در حوزه تعریف مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ بررسی لوازم این اصول در حوزه استدلال نیازمند بحث مستقل و مفصلی است که در جای دیگر باید بدان پرداخت.

تقسیم مفاهیم به بدیهی و نظری

منطق دانان ارسطویی^(۱۳) با تعریفی غایت‌انگارانه، منطق را دانشی معرفی کرده‌اند که غرض و غایت آن مصون نگهداشتن ذهن از خطا هنگام تفکر است. فرایند تفکر دو نوع محصول متفاوت تولید می‌کند: تعریف و استدلال؛ از همین روست که گروهی از منطق دانان مسلمان به تبع ابن سینا مباحث منطق را در دو بخش تدوین کرده‌اند.^(۱۴) تعریف، چیزی جز تحلیل و تجزیه نیست. نه تنها مفاهیم ذهنی بلکه واقعیات عینی را هم از طریق تجزیه آنها می‌توان شناخت؛ برای مثال اگر شیمیدانی با ماده‌ای روبه‌رو شود که آن را نمی‌شناسد، برای شناسایی آن راهی جز تجزیه ندارد. فرایند تجزیه تا جایی ادامه می‌یابد که وی به عناصر سازنده آن دست یابد و در این حالت است که او فرمول ماده مرکب را به دست می‌آورد و آن را می‌شناسد. در ساحت ذهن هم مطلب از همین قرار است. تنها تفاوتی که وجود دارد این است که بر اساس نظام جنسی و فصلی ارسطویی اگر مفهومی مرکب باشد حتماً مرکب از دو جزء است.^(۱۵) یک جزء اعم که جنس نامیده می‌شود و یک جزء مساوی که فصل نامیده می‌شود. فصل حتماً بسیط است ولی جنس ممکن است بسیط باشد و ممکن است مرکب باشد؛ جنس در صورتی بسیط است که بالاتر از آن جنسی نباشد یعنی جنس الاجناس یا جنس عالی باشد و در غیر این صورت مرکب خواهد بود. شمار اجناس عالی در منطق ارسطو ده است که همان مقولات دهگانه است. روشن است که تجزیه جایی امکانپذیر است که با امری مرکب سروکار داشته باشیم؛ از همین روست که هر تعریفی دست کم از دو جزء تشکیل می‌شود.^(۱۶) به این علت است که حکیمان، ملاک بداهت مفهومی را بساطت آن دانسته‌اند.^(۱۷)

بر اساس آنچه گفتیم مفاهیم بدیهی در منطق ارسطویی، که پایه و اساس تعاریف به شمار می‌آید، عبارت است از:

(الف) اجناس عالی^(۱۸)

(ب) فصول انواع

(ج) مفهوم وجود و مفاهیم مساوق با آن و به طور کلی معقولات ثانیة فلسفی^(۱۹)

مفاهیم انواع اعم از نوع حقیقی و نوع اضافی^(۲۰) همه مرکب از جنس و فصل و به تبع غیر بدیهی است. از این رو از میان یازده مثالی که در کتاب درسی منطق سال سوم دبیرستان^(۲۱) برای شناساندن مفاهیم بدیهی ارائه شده تنها دو مورد صحیح است؛ یعنی "وحدت" و "هستی"؛ از میان بقیه مثالها دو مورد ("گرسنگی" و "تشنگی") مربوط به علوم حضوری و تخصصاً از محل بحث خارج است و هفت مورد باقیمانده، مطابق نظام جنسی و فصلی مفاهیم نظری است. البته اگر مؤلف محترم کتاب یادشده، مطابق قواعد و مبانی منطق ارسطویی از مثالهایی نظیر جوهر، کمیت، کیفیت، این، جده و... بهره می‌جست، مشکل دو چندان می‌شد؛ نه تنها دانش‌آموزان دبیرستان بلکه معلمان آنان هم، بدیهی بودن این مفاهیم را براحتی نمی‌پذیرفتند.^(۲۲) سبب این امر دوری نظام جنسی و فصلی از فهم عرفی^(۲۳) است.

تا اینجا مبنای "تقسیم مفاهیم به بدیهی و غیربدیهی" و اتکای منطق تعریف ارسطو را بر آن شرح دادیم. اکنون نوبت این است که به طرح مسائل و مشکلاتی پردازیم که درباره این مبنا قابل ذکر است:

۱- یک مشکل مربوط به تعریف مفاهیم بدیهی و ملاک تمایز آن از مفاهیم غیربدیهی است؛ چنانکه پیشتر اشاره کردیم، تقسیم مفاهیم به بدیهی و نظری، خود امری بدیهی نیست بلکه از امور نظری و نیازمند به اثبات است؛ بر این اساس صرف ادعای بداهت درخصوص هر مفهوم کافی از هر بحثی نیست و ادعای یاد شده به استدلال و اثبات نیازمند است؛ از همین روست که در کتابهای فلسفی یکی از چند بحث نخست و گاهی نخستین مسأله، اثبات بداهت مفهوم وجود است.^(۲۴) روشن است که هرگونه بحثی در جهت اثبات این مسأله بر تعریف جامع و مانع از "مفهوم بدیهی" و ارائه ملاک برای تمایز آن از مفاهیم نظری متوقف است. هرچند حکما و منطقدانان مسلمان به تعریف مفهوم بدیهی پرداخته‌اند با این حال تعریف واحد، دقیق و جامعی ارائه نکرده‌اند.^(۲۵) برخی آن را مفهومی دانسته‌اند که "از تعریف بی‌نیاز" است؛ برخی دیگر مفهوم بدیهی را مفهومی دانسته‌اند که "تعریف‌ناپذیر" است. گروهی هر دو قید "بی‌نیازی از تعریف" و

"تعریف ناپذیری" را در تعریف مفهوم بدیهی اخذ کرده‌اند. (۲۶)

اگر تعریف اول را بپذیریم و مفهوم بدیهی را مفهومی بدانیم که از تعریف بی‌نیاز است با صرف نظر از ابهامی که در این تعریف است، مفهوم بدیهی را به مفهوم نسبی و مقایسه‌ای بدل کرده‌ایم. دایره مفاهیم بی‌نیاز از تعریف برای مستهیلان بسی و وسیعتر از متوسطان و مبتدیان است.

اگر فقط قید دوم را در تعریف بدیهی اخذ کنیم یعنی مفهوم بدیهی را مفهومی بدانیم که تعریف ناپذیر است، چنین تعریفی هرچند با نظام جنسی و فصلی ارسطویی سازگاری دارد و چنانکه دیدیم اجناس عالی و مفاهیم فصول در نظام یادشده تعریف ناپذیرند، مشکل اینجاست که این مفاهیم از تعریف بی‌نیاز نیست. به این ترتیب مشکل تعریف سوم، متنافی الاجزا بودن آن است. در نظام جنسی و فصلی مفاهیم تعریف ناپذیر از تعریف بی‌نیاز است و مفاهیم بی‌نیاز از تعریف نیز تعریف ناپذیر نیست.

۲- مشکل دیگر به اثبات این مدعا مربوط است. با صرف نظر از مشکلاتی که در تعریف مفهوم بدیهی وجود دارد، این مدعا که مفاهیم به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شود، اثبات نشده‌است. البته این نکته که برای تحقق هر رشته علمی، وجود مبانی تصویری (مفاهیمی) که در علم، تعریف نشده پذیرفته، و مفاهیم دیگر به وسیله آنها تعریف می‌شود ضرورت دارد، امری مستدل است، اما این مطلب با مبنای مورد بحث ما متفاوت است.

گفتنی است که هرچند مبنای یاد شده با دلیل قابل قبولی اثبات نشده، از ساختار و مفاهیم نظام جنسی و فصلی چنان دلیلی قابل استخراج است. همان‌طور که پیش از این شرح دادیم اجناس عالی و مفاهیم فصول، مفاهیم بسیط است و مفاهیم بسیط را نمی‌توان تعریف کرد؛ چرا که تعریف همان تجزیه و تحلیل است و تجزیه و تحلیل درجایی امکانپذیر است که با امری مرکب سروکار داشته باشیم.

اما این استدلال هم مشکل را رفع نمی‌کند؛ گذشته از مناقشه دو قید "تعریف ناپذیری" و "بی‌نیازی از تعریف" در تعریف مفهوم بدیهی، که به‌رغم این

استدلال همچنان پابرجاست، مشکل اساسی این استدلال مقولات ارسطویی است که پیشفرض هفتم از پیشفرضهای مذکور در طلیعه مقاله است و در ادامه بحث مشکلات آن را بررسی خواهیم کرد.

۳- با صرف نظر از مشکل تعریف مفهوم بدیهی و ملاک تمایز آن، فرض می‌کنیم تعریف جامع و مانعی از مفهوم بدیهی در اختیار داریم و "بساطت ذهنی" را هم به عنوان ملاک بداهت مفهومی بپذیریم، اینکه چرا بساطت ذهنی از تعریف بی‌نیاز است، پاسخی نیافته است.

۴- به فرض اینکه مشکل یاد شده در بند سوم هم رفع شده باشد، مفاهیمی که در منطق ارسطو و مطابق اصول و ضوابط آن به عنوان مفاهیم بدیهی معرفی می‌شود مثل جوهر، کم، کیف، وضع، آین و... از تعریف بی‌نیاز نیست. و اهل زبان برای تک تک آنها تعریف طلب می‌کنند.

تقسیم اوصاف به نفسی و نسبی و تقسیم اوصاف نفسی به ذاتی و عرضی

برخی از اوصافی که به اشیا نسبت می‌دهیم به گونه‌ای است که برای اطلاق آنها به موضوعاتشان مبدأ مقایسه‌ای لازم است؛ یعنی اگر خود شیء را بدون مقایسه‌اش با جایی یا چیزی در نظر بگیریم، متصف به این اوصاف نمی‌شود؛ اوصافی مثل بالا، پایین، راست، چپ، بزرگ، کوچک و... از جمله این اوصاف است. این قبیل اوصاف را، اوصاف نسبی می‌نامند. یکی از ویژگیهای اوصاف نسبی این است که با عوض شدن مبدأ مقایسه، موصوف به آنها به ضد آنها متصف می‌شود.

اوصاف نفسی، اوصافی است که برای اطلاق آنها به موضوعاتشان ملاحظه خود موصوف کفایت می‌کند و به مقایسه آن با جایی و چیزی نیاز نیست؛ طعمها و امثال آن. اوصاف نفسی به نوبه خود به دو قسم: اوصاف ذاتی و اوصاف عرضی، تقسیم می‌شود. اوصاف ذاتی، اوصافی است که قوام موصوف به آنهاست و نمی‌توان تصور کرد که این

اوصاف نباشد ولی موصوف به آنها وجود داشته باشد؛ به سخن دیگر اوصاف ذاتی را نمی‌توان از موصوفاتشان سلب کرد و سلب آنها از موصوفاتشان به منزله سلب موصوفات از خودشان است؛ ولی اوصاف عرضی این‌گونه نیست و سلب آنها از موصوفاتشان امکانپذیر است و می‌توان تصور کرد که موصوف به آنها محقق باشد ولی این اوصاف را نداشته باشد.

جدا کردن ذاتی و عرضی در آثار منطقی معمولاً در مبحث کلیات خمس، مورد بحث قرار می‌گیرد. در این مبحث نسبت مفاهیم کلی با مصادیقشان سنجیده می‌شود. آنگاه آن دسته از مفاهیم کلی که دارای همه ویژگیهای ذیل باشد ذاتی نامیده می‌شود. ویژگیهای مشخص مفاهیم ذاتی عبارت است از: ۱- انفکاک امر ذاتی از افراد، چه در خارج و چه در ذهن، ممتنع است. ۲- امر ذاتی معلل نیست؛ یعنی علتی غیر از علت ذات برای تحقق ذاتی در کار نیست و چنین هم نیست که علت ذات، یک بار ذات را ایجاد بکند و بار دیگر با علت جداگانه‌ای ذاتی را؛ در واقع با همان علت و علتی که ذات تحقق پیدا می‌کند، ذاتیات هم تحقق پیدا می‌کند. ۳- حمل ذاتی بر ذات ضروری الصدق است و نیازمند به دلیل نیست و به تعبیر دیگر امر ذاتی بین الثبوت است. ۴- در مقام تصور امر ذاتی بر ذات مقدم است؛ یعنی تا ذاتیات چیزی را تصور نکنیم، قادر به تصور ذات نخواهیم بود. مفاهیم نوع، جنس و فصل را مفاهیم ذاتی می‌نامند.

مفاهیم عرضی مفاهیمی است که یکی یا چند یا همه ویژگیهای یاد شده را نداشته باشد. مفاهیم عرضی هم، همچون مفاهیم ذاتی با ملاکهای متعددی به اقسام مختلف تقسیم می‌شود. در این بین اعراض لازم ماهیت از ویژگیهای چهارگانه یاد شده فقط ویژگی چهارم را ندارد و در بقیه ویژگیها با امور ذاتی شریک است. تفصیل این بحث را از منابع مفصل باید جست. (۲۷) آنچه در اینجا اهمیت دارد تأکید بر این نکته است که در دیدگاه ارسطویی، این تفکیک هم در ساحت ذهن صدق می‌کند و هم در ساحت عین، انتولوژی ارسطویی در توجیه این مسأله با اپیستمولوژی او سازگار است. در هستی‌شناسی ارسطویی اجسام و اشیا جسمانی از دو جزء جوهری به نام ماده و

صورت ترکیب شده است. جنس و فصل چیزی جز انعکاس ذهنی ماده و صورت نیست^(۲۸)، به این ترتیب نوع هم که مرکب از جنس و فصل است، حاکی از ذوات خارجی است که از ماده و صورت ترکیب یافته است. تنها مشکل که در این بین باقی می ماند مشکل خود ماده و صورت از یک سو و مشکل اعراض جسمانی از دیگر سو است؛ چرا که هم ماده و صورت و هم اعراض به لحاظ ساحت عین، مرکب از اجزا نیست و از بسایط به شمار می رود؛ ولی در ساحت ذهن، چنانکه گذشت، مرکب از جنس و فصل است. در اینجا بود که ارسطو بیان برای رعایت قافیة شعری که سروده بودند، پدیده جدیدی به نام "ماده و صورت عقلی"^(۲۹) آفریدند.

از اینها که بگذریم نکته قابل تأمل در خصوص تفکیک ذاتی و عرضی در اوصاف ماهیت، این است که اگر موجودات طبیعی دارای ذات به معنای ارسطویی کلمه هم باشد این ذات قابل شناخت نیست؛ چرا که براساس نظریة حرکت جوهری، ماهیت و ذات اشیای طبیعی پیوسته در حال تغییر و دگرگونی است. همچنانکه زمان، که روی دیگر سکه حرکت است، قابل صید نیست، به این دلیل که زمان عین سیلان و گذشتن است، تا سراغ قطعه ای از زمان برویم عبور کرده است، وضع "حال" در زمان نیز چنین است. آینده هم که نیامده، گذشته هم از کف رفته است. براین اساس، زمان قابل صید نیست، ماهیت اشیای طبیعی هم چنین وضعی دارد. با صرف نظر از این اشکال در مقابل دیدگاه ارسطویی در خصوص مفاهیم ماهوی، نظریات رقیب پرقوتی عرضه شده است که در بررسی مسأله مقولات به آنها می پردازیم.

مقولات دهگانه ارسطو

معنای "مقوله" که "مقولات" جمع آن است، همان محمول است. به این دلیل مفهوم دهگانه جوهر، کم، کیف، اضافه، این، متی، وضع، ملک یا جده، فعل و انفعال را مقوله نامیده اند که هریک از آنها و مفاهیم تحت آنها، در قضایا، مقول (= حمل) بر موضوع می شود. مفاهیم دهگانه یاد شده، اجناس عالی است که بر تمام موجودات احاطه دارد؛

به سخن دیگر این ده مفهوم، محمولهای بنیادی است که قابلیت حمل بر همه موضوعات را دارد.

مقولات دهگانه ارسطویی بویژه در تلقی فیلسوفان مسلمان، ستونهای اصلی نظام معرفتی - مفهومی است که از عالم واقع و مطابق با آن برگرفته است. همچنانکه اگر اشیای عینی را براساس اشتراکات و افتراقات، همسانیها و ناهمسانیهایشان رده‌بندی و مرتب کنیم و اشیایی که بیشترین همسانی را دارند در یک گروه قرار دهیم و همینطور گروه‌هایی را که دارای ویژگی مشترکند در مجموعه بزرگتر و به همین ترتیب مجموعه‌های یاد شده را از روی نقطه مشترکشان در مجموعه‌های بالاتر مندرج سازیم، سرانجام به ده مجموعه می‌رسیم که آنها دیگر هیچ نوع همسانی و نقطه مشترک ندارند.^(۳۰) انعکاس ذهنی این رده‌بندی همان نظام جنسی و فصلی ارسطویی است که در سلسله اجناس و فصول نمایش داده می‌شود. مقولات دهگانه ارسطو اسامی آن ده مجموعه‌ای است که گفتیم هیچ نوع همسانی با هم ندارند و از همین رو بود که می‌گفتند مقولات متباین به تمام ذاتند.^(۳۱)

تناظر یک به یک بین دو نظام یاد شده (نظام عینی و نظام ذهنی) از یک سو و انسجام و قدرت نظری نظام جنسی و فصلی از سوی دیگر، جذابیت ویژه‌ای به آن بخشیده است به گونه‌ای که منکران و غیر معتقدان به آن هم براحتی دست از آن برنمی‌دارند.

با مقولات دهگانه و سلسله اجناس و فصول ارسطویی می‌توان جدولی مشابه جدول مندلیف در شیمی ترتیب داد و انتظار داشت که هرچه در عالم واقع هست، جای معینی در آن جدول داشته باشد. به این ترتیب، چیزهایی هم که هنوز شناخته و کشف نشده است، فرمول آن را می‌توان از این جدول استخراج کرد و پیشاپیش، وجود و چگونگی وجود آن را تعیین کرد. از این رو تبیین چستی حقایق و امور در نظام ارسطویی، چیزی جز نشان دادن جایگاه آنها در جدول یاد شده نیست.

از آنچه گفتیم بروشنی وابستگی مقولات ارسطویی به ساختار جهان هستی معلوم می‌شود، اما باید توجه داشت که ارسطو تنها فیلسوف مقوله‌ساز عالم نبود. فیلسوفان

دیگری هم هستند که مقولات متفاوتی را با خاستگاه‌های متفاوت ارائه کرده‌اند. ذیلاً این دیدگاه‌ها و برخی نکات قابل تأمل در خصوص مقولات ارسطویی را به اختصار ذکر می‌کنیم:

۱- به نظر می‌رسد در مقابل دیدگاه ارسطو در خصوص خاستگاه مقولات، دست کم سه دیدگاه عمده وجود دارد: الف) دیدگاه کانت؛ ب) دیدگاه امثال راسل و ویتگنشتاین و به طور کلی فیلسوفان تحلیل زبانی؛ ج) دیدگاه هگل.

الف) دیدگاه کانت

دیدگاه کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) در باب مقولات برخاسته از نظریه او در باب علم و ادراک است. دیدگاه رایج تا زمان او این بود که دستگاه ادراکی آدمی، همچون آینه عمل می‌کند. هر آنچه در جهان واقع هست، در آینه ذهن منعکس و در آن منتقش می‌شود. کانت در مقابل این دیدگاه، نظریه عینکی ذهن را مطرح کرد و توضیح داد که ذهن آدمی همچون عینکی است که روح به چشم خود زده است و از ورای شیشه‌های عینک به جهان نظر می‌کند و به ناچار جهان را به رنگ شیشه‌های عینک خود می‌بیند؛ به تعبیر مولوی:

بر دو چشم داشتی شیشه کبود
زین سبب عالم کبودت می‌نمود
بر اساس مثال مولوی و طبق نظر کانت، کبود جلوه کردن جهان در دستگاه ادراکی ما (Phenomenon) ملازم با کبود بودن واقعی جهان (Noumenon) نیست، بلکه ممکن است جهان واقعاً کبود باشد یا اصلاً کبود نباشد و یا برخی از آن کبود و برخی دیگر غیر کبود باشد.

حال برای فهمیدن واقعیت چه باید کرد؟ پاسخ در خصوص مثال عینک روشن است. باید عینک را از چشم برداشت تا واقع را آن چنانکه هست دید. اما در خصوص عینکی که بر چشم روح است، این کار ممکن نیست و عینک ذهن را از چشم روح نمی‌توان برداشت. در اینجا بود که کانت همه فیلسوفان را به شناخت این عینک دعوت

کرد و رسالت نخستین فلسفه را ذهن‌شناسی و تعیین میزان تصرفات آن در معرفت شمرد. از این روست که گفته می‌شود کانت نقطه عطفی در تاریخ فلسفه است، چرا که او توجه فیلسوفان را از عالم عین به جهان ذهن و فاهمه معطوف کرد. یکی از مهمترین دلمشغولیهای فیلسوفان از زمان کانت به این سو، بررسی مسائل مربوط به فاهمه و به طور کلی معرفت‌شناسی است. مقولات کانت پس از این مرحله است که مطرح می‌شود. او مدعی شد که به سراغ این عینک رفته و فهمیده است که این عینک چهارده نوع دخل و تصرف در واقعیات می‌کند. دو نوع تصرف در تصورات (زمان و مکان) و دوازده نوع تصرف در تصدیقات (وحدت، کثرت، تمامیت - ایجاب، نفی، تحدید - جوهر، علت، مشارکت - امکان، وجود، ضرورت).^(۳۲) بعد از این تصرفات است که نوین به فنومن تبدیل می‌شود. شرح و بسط سخن کانت را از منابع مفصل باید جست.^(۳۳) مقصود ما در اینجا نشان دادن این نکته بود که خاستگاه مقولات کانت ذهن است نه جهان خارج و به این ترتیب نظریه رقیب پر قدرتی در مقابل دیدگاه ارسطویی است.

ب) دیدگاه فیلسوفان تحلیل‌زبانی

سخنی که کانت در باره نقش ذهن به میان آورد، ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹) فیلسوف اتریشی الاصل انگلیسی، در فلسفه دوم خود، در باب زبان آن را تکرار کرد. تا آن زمان تصور رایج این بود که زبان انعکاس ذهن و از این رهگذر تصویرگر واقع است؛ اما ویتگنشتاین فیلسوفان را به نقش فعال زبان توجه، و توضیح داد که اساساً فکر کردن نوعی سخن گفتن است؛ چیزی که قابل بیان نباشد، در واقع قابل اندیشیدن هم نیست. وسعت اندیشه آدمی به قد و قواره زبان اوست. این دیدگاه را سه فیلسوف غربی: راسل^(۳۴) (۱۹۷۰-۱۸۷۲)، مور^(۳۵) (۱۹۵۸-۱۸۷۳) و ویتگنشتاین^(۳۶)، پروراندند و فلسفه تحلیلی تحت تأثیر آرا و نظریات آنان به وجود آمد. به هر روی براساس این دیدگاه، خاستگاه مقولات، زبان است نه عین یا ذهن؛ برای مثال "جوهر" و "عرض" جز ترجمه فلسفی اسم و صفت، که پدیده‌های زبانی است، چیز دیگری نیست. ذاتی و

عرضی و مفاهیمی از این دست، مطابق این دیدگاه، همه به قراردادهای زبانی راجع می‌شود.^(۳۷)

ج) دیدگاه هگل

هگل^(۳۸) (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) فیلسوف ایدئالیست آلمانی، که دستگاه پیچیده‌ای برای مقولات ارائه کرده است، در مقایسه با کانت و ارسطو، دیدگاه میانه‌ای برگزید و در واقع رأی ارسطو و کانت را با یکدیگر جمع کرد. او معتقد بود مقولات به عالم ذهن و عالم عین مربوط است؛ اما عالم ذهن در نظر او به معنایی که ما می‌فهمیم نبود، بلکه به معنای ذهن موجودی به نام مطلق (absolute) نظیر خدای ما بود. او می‌گوید تمام عالم وجود در ذهن خداست، همانند همه ما که در ذهن خود محفوظاتی داریم، با این فرق که تأصل مخلوقات ذهن ما بمراتب از تأصل مخلوقات ذهن موجود مطلق کمتر است. همه ما و اطرافیان ما در ذهن خدا هستیم و بنابراین مقولات هم به ذهن مربوط است (نسبت به موجود مطلق) و هم به عالم عین و واقع (نسبت به ما).^(۳۹)

۲- فیلسوفان مسلمان که بتدریج مفاهیم فلسفی را کشف کردند و ویژگیهای وجودشناختی^(۴۰) و معرفت‌شناختی^(۴۱) آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار دادند، متفطن این نکته شدند که بسیاری از مفاهیمی که در نظام ارسطویی، مقوله یا داخل در مقوله شمرده می‌شود، در واقع از مفاهیم فلسفی است. از این رو بود که آنان مفاهیم کلی یا معقولات را به سه گروه تقسیم کردند: الف) معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی؛ ب) معقولات ثانیه فلسفی؛ ج) معقولات ثانیه منطقی.

معقولات اولی با داشتن ویژگیهایی که خاص آنهاست از معقولات ثانیه اعم از منطقی و فلسفی متمایز می‌گردد. این ویژگیها عبارت است از: الف) معقولات اولی صورتهای مستقیم و بلاواسطه اشیا عینی است؛ به سخن دیگر هر یک از آنها دارای ما به ازاء خارجی است.

ب) معقولات اولی مسبوق به احساس و تخیل است؛ یعنی دارای صورت جزئی است.

ج) هریک از معقولات اولی به گروه خاصی از اشیا مختص است و به اصطلاح جنبه اختصاصی دارد، برخلاف معقولات ثانیه که همگی از مفاهیم عامه است. معقولات ثانیه منطقی، حالت و صفت اشیا ذهنی است و فقط بر مفاهیم و صورتهای ذهنی حمل می‌شود؛ به سخن دیگر عروض و اتصاف آنها در ذهن است. اما معقولات ثانیه فلسفی وضعیت متفاوتی دارد؛ این مفاهیم با اینکه در نداشتن ویژگیهای «الف» الی «ج» با مفاهیم منطقی شریکند ولی از آن حیث که اشیا عینی خارجی متصف به آنها می‌شود از معقولات ثانیه منطقی متمایز می‌شود؛ به تعبیر دیگر مفاهیم فلسفی اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی است.

از میان سه مجموعه یاد شده در خصوص مفاهیم کلی، از زمان شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ق)، که اول بار جنس عالی بودن "جوهر" و مقولی بودن برخی از مفاهیم مثل "هیولی" را مورد نقادی قرار داد^(۴۲)، تا امروز مرتباً دایره مفاهیم ماهوی کوچکتر^(۴۳) و بر وسعت دایره مفاهیم فلسفی افزوده شده است. هرچند در خصوص مفاهیم فلسفی، بحثهای زیادی باید صورت گیرد و جای خالی مباحث فراوانی در خصوص آنها به چشم می‌خورد، همین کوچک شدن دایره مفاهیم ماهوی و بزرگ شدن دایره مفاهیم فلسفی، شالوده منطقی تعریف ارسطویی را سست کرده است.

۳- نکته قابل تأمل دیگر در باب نظریه مقولات ارسطویی این است که اگر این نظریه را بپذیریم و محمولها را در ده مقوله و مفهوم منحصر بدانیم، مفاهیم انتزاعی و امور عامه فلسفی مثل وجود، وحدت، تشخص، علیت، معلولیت و... محمول به حساب نمی‌آید و بر این اساس، جمله‌هایی که محمول آنها یکی از مفاهیم یاد شده باشد، از دیدگاه ارسطویی قضیه شمرده نمی‌شود؛ در حالی که بیشترین حجم آثار فلسفی حکمای اسلامی را مسائلی به خود اختصاص داده که محمولهای فلسفی دارد.

تا اینجا از میان هفت گزاره‌ای که در طلیمه سخن، به عنوان مبانی و پیشفروضهای منطقی ارسطویی معرفی کردیم، سه گزاره را که منطقی تعریف ارسطویی از لوازم مستقیم آنهاست، بررسی کردیم. قرار ما این بود که در این مقاله فقط به منطقی تعریف پردازیم

هرچند به دلیل ضیق مجال بحث مربوط به تعریف هم بسیار فشرده و مختصر ارائه شد. در پایان سخن، نتیجه بحث را به عنوان نکات قابل تأمل در منطق تعریف ارسطویی و مبانی آن عرضه می‌کنیم، این نکات عبارت است از:

۱- بسیاری از مقولات و مفاهیم ماهوی تحت آنها که تصور می‌شد از معقولات اولی است، براساس نظریات ارائه شده در فلسفه اسلامی، از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌رود.

۲- معقولات ثانیه فلسفی که فلسفه اسلامی بر شالوده آنها بنا شده است از انتزاعی‌ترین و پیچیده‌ترین مفاهیم به شمار می‌رود. چنانکه پیشتر اشاره کردیم بسیاری از مناقشات بین فیلسوفان و متکلمان در تاریخ فلسفه اسلامی ناشی از صعوبت تصور مفاهیم یاد شده بوده است. این درحالی است که در سیستم منطق ارسطویی و علی‌المبنا این مفاهیم بدیهی شمرده می‌شود.

۳- براساس مبنای اصالت وجود، که در بین حکیمان مسلمان بعد از ملاصدرا مقبولیت عام یافته است همه احکامی که به ماهیت نسبت داده می‌شد باطل است و احکام یاد شده در واقع احکام وجود است، این نکته اگر به مسأله تعریف سرایت داده شود، قاعده "التعریف بالماهیه وللماهیه" دچار دگرگونی می‌شود و قاعده یاد شده بر مبنای اصالت وجود، صورت دیگری پیدا خواهد کرد.

۴- اجناس عالی که علی‌المبنا بدیهی است از تعریف بی‌نیاز نیست. فصول نیز از این قاعده مستثنا نیست. طرفه اینکه برخی از مفاهیم تحت مقوله، که مرکب از جنس و فصل است و علی‌القاعده به تعریف نیاز دارد در عمل نیاز آنها به تعریف از اجناس عالی و فصول بسی کمتر است.

۵- در منطق ارسطویی کاملترین تعریف حدّ است و هر حدّی مرکب از جنس و فصل است؛ فصل حقیقی به اعتراف منطقدانان ارسطویی غیرقابل حصول یا صعب‌الحصول است؛ معنای این سخن آن است که منطق تعریف ارسطویی در مقام عمل کارآیی ندارد و آن همه تمهید مقدمه و بحثهای فنی پیچیده به منظور سازماندهی نظام جنسی و فصلی،

دستاورد بسیار ناچیزی دارد.

۶- به نظر می‌رسد، آدمی در مقام نامگذاری برای اشیا و حقایق و همین‌طور در مقام تعریف نامها و مفاهیم به گونه دیگری عمل می‌کند. اهل زبان در مقام وضع الفاظ بر معانی ملاحظه کرده‌اند که اگر برای هر شیئی اسمی خاص وضع کنند، تعداد اسما بسیار زیاد می‌شود به گونه‌ای که یادگیری و کاربرد زبان بسیار دشوار خواهد بود. از این رو به جای وضع و اطلاق اسم بر هر شیء معین، و به منظور ساده‌سازی و تسهیل امر، اوصافی از شیء را که شناخته شده‌تر است و زودتر به چشم می‌آید، انتخاب می‌کنند و اسم را در مقابل آن اوصاف قرار می‌دهند؛ برای مثال a و b و c از میان اوصاف فراوان شیء A که ویژگی پیشگفته را دارد، انتخاب می‌کنند و لفظ را دایرمدار این اوصاف قرار می‌دهند. حال هر چیزی که هر سه صفت a و b و c را داشته باشد، اسم مورد نظر را بر آن اطلاق خواهند کرد؛ هر چند اوصاف دیگر تغییر کرده باشد. اوصاف a و b و c را، که مورد ملاحظه واضع قرار گرفته و اطلاق اسم دایرمدار آنهاست، می‌توان اوصاف ذاتی و اوصاف دیگر را عرضی نامید. به این ترتیب ذاتی و عرضی، از امور قراردادی و به تبع نسبی خواهد بود. معنای این سخن این است که خاستگاه منطق تعریف ارسطویی، زبان طبیعی^(۴۴) و نحوه رفتار اهل این زبان نیست.

هر یک از نکات یاد شده در بالا نیازمند شرح و بسطی است که امیدوارم در فرصت دیگری بدان توفیق یابم.

پی‌نوشتها

- ۱- مراد از پیشفرض Presupposition گزاره یا گزاره‌هایی است که مدعای گوینده و نویسنده منطقاً بر آن گزاره یا گزاره‌ها مبتنی است ولی خود آنها در گفته و نوشته آشکارا بیان نمی‌شود. هرگاه آنچه پیشفرض نامیدیم در گفته یا نوشته مذکور افتد، جای "پیشفرض" از عناوین "مقدمه"، "مبنا" و "مبدأ" استفاده می‌شود.
- ۲- این مفاهیم و گزاره‌ها را مبادی تصویری و تصدیقی می‌نامند. متفکران مسلمان، مبادی را اعم از تصویری و تصدیقی به نظری و بدیهی تقسیم می‌کنند. این تقسیم خود یکی از مبادی فلسفی منطق ارسطوست که در همین مقاله مورد بحث قرار خواهد گرفت. مبادی تصدیقی بدیهی را "اصول متعارفه" و مبادی تصدیقی نظری را "اصول موضوعه" یا "مصادرات" می‌نامند. امروزه غالباً مبادی تصدیقی را اعم از بدیهی و نظری اصول

موضوعه می‌نامند. بحث تفصیلی در این خصوص را از منبع ذیل بجویید: ابن‌سینا، برهان شفاء، مقاله دوم، فصل ششم.

۳- مراد از "علم" در اینجا "رشته علمی" و به تعبیر غربیها discipline است؛ علم به این معنا را گاهی در مقابل فلسفه به کار می‌برند که در این کاربرد مصادیق آن رشته‌های تجربی است و معادل انگلیسی آن science است و گاهی مراد از آن همه رشته‌های علمی است؛ صرف‌نظر از روش و موضوعات آن علوم.

۴- فلسفه‌های مضاف به آن دسته از رشته‌های معرفتی اطلاق می‌شود که در عنوان آنها واژه "فلسفه" به چیز دیگری - که آن چیز گاهی نام یک رشته علمی و گاهی غیر آن - اضافه می‌شود. اگر مضاف‌الیه "فلسفه" رشته علمی دیگر باشد، فلسفه مضاف، معرفت درجه ۲ خواهد بود؛ مثل فلسفه منطق philosophy of logic، فلسفه ریاضیات philosophy of mathematic، فلسفه فیزیک philosophy of Physic، و... در صورتی که مضاف‌الیه "فلسفه" واقعیتی از واقعیات غیر از رشته علمی باشد، معرفت مورد نظر معرفت درجه یک خواهد بود مثل فلسفه نفس philosophy of mind، فلسفه فعل philosophy of action، فلسفه دین philosophy of religion، و...

۵. philosophy of logic

۶- مبادی علوم ممکن است فلسفی، تجربی، تاریخی یا شهودی باشد. از این رو هر چند جای بررسی آنها فلسفه‌های مضاف و مباحث فرامعرفتی است، روش داوری در خصوص صحت و سقم آنها حسب مورد متفاوت خواهد بود.

۷- ر.ک: ابن‌بهرین، حدودالمنطق، با مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۱۹-۱۱۵؛ ابن‌سینا، منطق شفاء، چاپ مصر، ج ۱، ص ۱۶-۱۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، حل مشکلات الاشارات، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، ج ۱، ص ۹؛ ملاصدرا، تعلیقات برشفاء، چاپ سنگی، ص ۵. ۸- از توهم نوعی "دور" در اینجا غافل نیستیم. چنین دوری را ابن‌سینا در ارتباط با دادوستد فلسفه با علوم دیگر در ناحیه مبادی به تفصیل مورد بحث قرار داده‌است؛ ر.ک: برهان شفاء، مقاله دوم، فصل هفتم.

۹- ابن‌سینا (۴۲۸-۳۷۰) با همه ارادتی که به ارسطو و منطق او داشته‌است و آثار پربراری همچون منطق شفاء و اشارات در تبیین و توضیح منطق ارسطو به رشته تحریر درآورده‌است، وقتی از او خواسته می‌شود با رعایت ضوابط منطقی به تعریف پاره‌ای از مفاهیم بپردازد، یا اظهار دودلی و اعتراف به دشواری تعریف مطابق ضوابطی که ارسطو وضع کرده‌است، سرانجام رساله‌ای لاغر و کم‌حجم تألیف می‌کند و در عین حال یادآور می‌شود که تعاریف ارائه شده در آن رساله کامل و از هر جهت مطابق ضابطه نیست و به این ترتیب ضعف کارایی منطق تعریف ارسطویی را نشان می‌دهد. ر.ک: ابن‌سینا، کتاب‌الحدود، انتشارات سروش، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۶، ص ۱-۳.

۱۰- برای مثال براساس نظریه حرکت جوهری و نظریه اتحاد عاقل و معقول نه تنها انسان نوع واحد نیست و در نتیجه تعریف واحد ندارد و تعریف هر فرد غیر از تعریف فرد دیگر است بلکه هر فرد در هر لحظه تعریفی متفاوت از لحظه قبل و لحظه بعد دارد. ملاصدرا ضمن پذیرفتن این مطلب که از لوازم نظریات فلسفی اوست، هرگاه به تعریف انسان اشاره می‌کند همان "حیوان ناطق" را متذکر می‌شود، حال اینکه با در نظر گرفتن این مقدمات که الف) ماهیت حد وجود است. ب) حرکت، اشتداد وجودی موجودات مادی است. ج) هر اشتدادی مراتب وجود دارد. د) تعدد مسراتب و درجات در امور ممتد بی‌نهایت است. ه) ماهیت هر مرتبه از ماهیت مرتبه دیگر متفاوت است. و) التعریف بالماهیه و للماهیه، تعریف یادشده برای

انسان فوق‌العاده مبهم و غیرقابل پذیرش است.

۱۱- یکی از عوامل اساسی در پیدایش منطق قدیم، که پایه‌گذار آن ارسطوست، مقابله با مغالطات بود. تعداد مغالطاتی که تا آن زمان کشف شده بود از سیزده نوع تجاوز نمی‌کرد. در آثاری که منطقدانان قدیم بعد از ارسطو به رشته تحریر درآورده‌اند، حداکثر شانزده نوع مغالطه معرفی شده‌است. منطق ارسطو برای مقابله با این تعداد مغالطه تأسیس شد. منطقدانان جدید بیش از سیصد نوع مغالطه کشف کرده‌اند. روشن است که مقابله با مغالطات جدید ابزارهای جدید و پیشرفته‌ای لازم دارد.

۱۲- یک نمونه از این نوع تلاشها را آقای دکتر ضیاء موحد در مقاله "نظریه قیاسهای شرطی ابن‌سینا" (چاپ شده در مجله معارف، دوره دهم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۷۲، ص ۱۹-۳) گزارش، و نقد و بررسی کرده‌است. ۱۳- منطقی که ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) تدوین کرد با آنچه شارحان مسلمان او ارائه کردند اندکی متفاوت است. در مطاوی این مقاله به پاره‌ای از این تفاوتها اشاره شده‌است. در سرتاسر این نوشتار مراد از "منطق ارسطو" تقریر شارحان مسلمان از این منطق است.

۱۴- قبل از ابن‌سینا مسلمانان روشی بخشی ازغنون را دنبال می‌کردند اما وی «که در الشفاء روش ارسطو را نگاه داشته و تا اندازه‌ای هم در النجاة و الموجز و الهدایة و چند رساله دیگر بدان نزدیک بوده در اشارات و منطق المشرفین و ارجوزه، شالوده منطق دو بخشی را ریخته» است. ر.ک: دانش پژوه، محمدتقی، مقدمه کتاب المنطق لابن‌المقفع و حدود المنطق لابن‌بهریز، صفحات ۹ و ۱۰ و ۱۱.

۱۵- در حالی که مواد مرکب در ساحت عین، چنین محدودیتی ندارد؛ ممکن است یک ماده مرکب از دو یا چند عنصر درعرض هم تشکیل شده باشد. اعم بودن یک جزء و مساوی بودن جزء دیگر نسبت به خود مرکب نیز در اینجا موضوعیت ندارد.

۱۶- اگر جزء اعم در تحلیل مفهوم، جنس عالی باشد تعریف فقط دو جزء خواهد داشت اما اگر جنس خود "نوع اضافی" باشد، تعریف بیش از دو جزء خواهد داشت. برای تفصیل بیشتر ر.ک: ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، الجزء الاول، الطبع الثانی، دفتر نشرالکتاب: ۱۴۰۳ ق، ص ۹۸-۹۴. به این کتاب پس از این با کوته نوشت "اشارات" ارجاع می‌دهیم.

۱۷- ر.ک: اشارات، ج ۱، ص ۹۸. ر.ک: معانی علوم انسانی، ص ۵۲-۵۴. ۱۸- اسامی اجناس عالی عبارت است از: جوهر: کم، کیف، وضع، این، متی، جده یا له، فعل، انفعال و اضافه. ر.ک: آیتی، محمدابراهیم، مقولات و آراء مربوط به آن، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۱، ص ۳۳-۳۱ و ۵۲-۵۴.

۱۹- معقولات ثانیه فلسفی که گاهی از آنها به مفاهیم فلسفی: انتزاعی و اعتباری نفس‌الامری نیز تعبیر می‌شود، مفاهیمی است که اتصاف آنها در خارج است؛ یعنی موصوفات آنها اشیای عینی خارجی است ولی عروضشان در ذهن است؛ یعنی محکی عنه آنها یا وجود معمولی و منحاز آنها در ذهن است. مفاهیمی از قبیل وجوب، امکان، قوه، فعل، حرکت، زمان و... از معقولات ثانیه فلسفی است. مباحث مربوط به معقولات ثانیه فلسفی چه از نظر وجود شناختی و چه از نظر معرفت شناختی از مباحث دشوار فلسفه اسلامی است و بسیاری از مناقشات میان فیلسوفان و رقیبان آنها در تاریخ فلسفه ناشی از پیچیدگی و صعوبت تصور آنها بوده‌است.

۲۰- در سلسله اجناس از جنس عالی که بگذریم بقیه مفاهیم "نوع" نامیده می‌شود. همچنانکه این سلسله به طرف بالا به جنسی منتهی می‌شود که در فوق آن جنس دیگری نیست (جنس عالی). به طرف پایین نیز به نوعی

منتهی می‌شود که تحت آن نوع دیگری نیست و آن را نوع حقیقی، نوع‌الانواع نوع سافل گویند. آنچه بین جنس‌الاجناس و نوع‌الانواع قرار دارد نوع اضافی نامیده می‌شود. قید "اضافی" برای این است که هریک از آنها اگر به مافوق خود سنجیده شود، نوع و اگر به مادون خود نسبت داده شود، جنس نامیده می‌شود. ر.ک: ابن‌سینا، النجاة، چاپ دوم، المكتبة‌المرتضویه، تهران ۱۳۶۴، ص ۹؛ همو، اشارات، ج ۱ ص ۹۴.

۲۱- خوانساری، محمد، منطق، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی، تهران ۱۳۷۸، ص ۸؛ همو، منطق صوری، چاپ چهاردهم، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۷۱، ص ۱۴.

۲۲- البته غرض این نیست که چون نظام جنسی و فصلی - که مبنای منطق تعریف در سیستم ارسطویی است - دور از فهم مشترک عرفی است، ما مجازیم در مقام تعلیم این منطق بر مبتدیان، قواعد و ضوابط آن را نادیده بگیریم؛ هرچند به نظر می‌رسد اشتباه یاد شده در کتاب درسی منطق یا ناشی از خلط تصور و تصدیق در باب بدیهیات است، چه تصدیق به وجود محسوسات مثل سردی، گرمی، تلخی، شیرینی ... از اقسام ششگانه تصدیقات بدیهی است. (ر.ک: المظفر، محمدرضا، المنطق، چاپ لبنان، دارالتعارف ۱۴۰۲ ق، ص ۲۸۷-۲۸۰) و یا ناشی از خلط بساطت ذهنی و خارجی است. حکما و منطقدانان از سویی ملاک بدهات مفهومی را بساطت دانسته‌اند و از سوی دیگر اعراض را جزء بساطت به حساب آورده‌اند. باید توجه داشت که بساطت نخستین، بساطت ذهنی و بساطت دوم، بساطت عینی و خارجی است.

۲۳- "فهم عرضی" یا "فهم مشترک" و تعبیراتی از قبیل باورعمومی، دانش همگانی، فهم عادی، عقل سلیم، عقل مشترک، عقل متعارف و نظایر آن را در ترجمه commonsense آورده‌اند (ر.ک: فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، گردآوری و تدوین ماری بریجانیان، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۱) و مراد از آن مجموعه دانشها و ارزشهایی است که همه انسانها فارغ از قشر و طبقه و صنف خاصی که دارند، اعم از تحصیل کرده و غیرتحصیل کرده و ... آنها را پذیرفته‌اند. این امور که علی‌الاحتمال مدلل به هیچ دلیلی نیست به‌رغم این همه آنها را پذیرفته‌اند و چاره‌ای از پذیرفتن آنها ندارند.

۲۴- ر.ک: ابن‌سینا، نجات، ص ۲۰؛ ملاصدرا، الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه‌الاربعه، چاپ لبنان، ج ۹، ج ۱، فصل اول از مرحله اول.

۲۵- برای نمونه رجوع کنید به: ساوی، عمر بن سهلان، البصائر النصریه، چاپ مصر، ۱۳۱۶ ق، ص ۴؛ سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، حکمة‌الاشراق (در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۹۷۷ م) ص ۱۸؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة‌الاشراق، چاپ سنگی، ص ۵۱-۵۲؛ خواجه نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، به اهتمام مهدی محقق، انتشارات مؤسسه مطالعات دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ص ۷؛ ملاصدرا، تعلیقات شرح حکمة‌الاشراق، ص ۵۱؛ مطهری، مرتضی، پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، ج ۲، ص ۶۵ و ص ۸۸-۸۷؛ همو، آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۵۸، ج ۱، بخش منطق ص ۳۲ (پاورقی)؛ همو، شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت، ج ۱، ص ۲۲.

۲۶- اخذ قیود یاد شده در تعریف مفهوم بدیهی به ظاهر پارادوکسیکال است و همانند شبهه "المعدوم المطلق لایخبر عنه" که خود اخبار از معدوم مطلق است، مفهوم بدیهی را هم به "تعریف ناپذیری" تعریف کردن چنین است. البته راه‌حل این مورد هم همان راه‌حل شبهه معدوم مطلق است و چنانکه در آنجا با استفاده از تفکیک حمل به اولی ذاتی و شایع صناعتی، می‌گفتند معدوم مطلق به حمل اولی معدوم مطلق است ولی به

حمل شایع از مصادیق موجود است؛ در اینجا هم می‌گوییم مفهوم بدیهی به حمل اولی مفهوم بدیهی است ولی به حمل شایع از مصادیق مفهوم نظری است.

۲۷-ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۲۶، ص ۲۶-۲۱.

۲۸- حکمای اسلامی در جای خود توضیح داده‌اند که تفاوت جنس و فصل و ماده و صورت اعتباری است و مراد از اعتبار در اینجا، اعتبار "لابشرط" و "بشرط لا" است. هرگاه ماده و صورت را لابشرط اخذ کنیم به جنس و فصل تحویل خواهند شد و در اعتبار بشرط لایبی ماده و صورت نامیده می‌شود. تفاوت این دو اعتبار در این است که هر چیزی را که لابشرط اعتبار کنیم، قابل حمل بر موضوعی خواهد بود و اگر بشرط لا اخذ کنیم غیر قابل حمل خواهد بود؛ به تعبیر حاجی سبزواری:

جنس و فصل لا بشرط حملا و ملة و صورة بشرط لا

ر.ک: سبزواری، ملاحادی، غررالفرائد، المقصد الاول، الفریدة الخامسة، غرر فی بعض احکام اجزاء الماهیه.

۲۹- حاجی سبزواری در بیت دوم مبحث "احکام اجزاء ماهیت" به ماده و صورت عقلی اشاره می‌کند:

فی الجسم تان خارجیتان فی اعراضه عقلیتان فاقفت

ر.ک: همان.

۳۰- در فلسفه اسلامی بحثی را تحت عنوان "ملاک تمایز در ماهیت" مطرح می‌کنند و در آنجا توضیح می‌دهند که تمایز یا به تمام ذات است (مقولات) یا به بعض ذات است (انواع مندرج تحت یک مقوله) و یا به عوارض منضمات (افراد مندرج تحت یک نوع) و به تعبیر حاجی سبزواری در منظومه حکمت:

المیز اما بتمام الذات او بعضها او جابمنضمات

ر.ک: همان، الفریدة الاولى، غرر فی أن تکثر الوجود بالماهیات.

۳۱- کانت مفاهیم دوازده گانه یاد شده را به ترتیب در چهار نوع: کم، کیف، اضافه و جهت به صورت مجموعه‌های سه تایی گروه‌بندی کرده است. تفصیل بحث را از ماخذ ذیل بجوید:

کانت، ایمانوئل، سنجش خردناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.

۳۲- ر.ک: کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، تهران

۱۳۶۷؛ کاپلستون، فردریک، ج ۶ (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعی سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمی

و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران ۱۳۷۵؛ یاسپرس، کارل، فلسفه کانت، ترجمه عبدالحسین نقیب‌زاده، تهران

۱۳۷۲؛ نقیب‌زاده، عبدالحسین، فلسفه کانت (بیداری از خواب دگماتیسم)؛ مجتهدی، کریم، فلسفه نقادی کانت،

نشرهما؛ کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناپ (Critique of Pure Reason, 1781)، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب

سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲؛ ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۳، دفتر همکاری حوزه و

دانشگاه ۱۳۷۸.

Lord Bertrand Russel ۳۳

George Edward Moor ۳۴

Ludwig Josef Johann Wittgenstein ۳۵

۳۶- ر.ک: برت، ادوین، آرتور، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، انتشارات علمی

و فرهنگی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۹، مقدمه و فصل نخست کتاب؛

J. L. Austen, How to Things With Words, 1962; Ryle, Gilbert, The Concept of Mind, Oxford University, 1949; Wittgenstein, philosophical Investigation, Blackwell, 1958.

George Wilhelm Friedrich Hegel ۳۷

۳۸. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷،

ص ۳۰۴.

۳۹. در حکمت متعالی ملاصدرا در خصوص چگونگی وجود معقولات ثانیه فلسفی مباحث مفیدی مطرح شده است. تا زمان ملاصدرا تصور می شد که مفاهیم فلسفی مابازاء ندارد و "موجود" بودن را نمی توان به آنها نسبت داد ولی ملاصدرا صریحاً از موجود بودن آنها دفاع کرد و برای استحکام پایه فلسفی نظریه خود در خصوص اصل و چگونگی وجود مفاهیم فلسفی، در هستی شناسی قدما تغییراتی ایجاد کرد. تا زمان او، موجودات خارجی (ماسوی الله) را به دو قسم وجود نفسی (جوهر) و وجود رابطی (عرض) تقسیم می کردند. او این تقسیم را سه شاخه کرد و قسم دیگری بر اقسام یاد شده افزود و آن را "وجود رابط" نام نهاد. گفتنی است که اصطلاح "وجود رابط" در فلسفه ملاصدرا سه معنای متفاوت دارد و نباید آنها را به هم آمیخت.

۴۰. در اینکه چگونه ذهن ما به درک مفاهیم فلسفی نائل می شود، بیش از همه علامه طباطبایی و شاگردان ایشان کار کرده اند؛ ر.ک: علامه طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله پنجم؛ مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۳، بخش دوم؛ مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۱، دروس چهاردهم و پانزدهم.

۴۱. شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی، کتاب حکمة الاشراق (در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۲)، ص ۶۲-۶۱ و ۷۴-۷۹.

۴۲. استاد محمدتقی مصباح یزدی در کتاب آموزش فلسفه و نیز تعلیقات نهایی الحکمه نقد عالمانه ای نسبت به مقولات دهگانه ارسطویی به عمل آورده و در نهایت امر بجز مقوله کیف باقی مقولات را خارج از مفاهیم ماهوی و از سنخ معقولات ثانیه فلسفی دانسته است. ر.ک: آموزش فلسفه، ج ۲، دروس ۴۴ تا ۴۸؛ تعلیقات نهایی: مبحث جوهر و عرض.

۴۳. زبان طبیعی Natural Language در مقابل زبان مصنوعی Artificial Language: و مراد از آن زبانی است که انسانها به طور طبیعی برای اظهار مافی الضمیر و انتقال مقاصدشان به یکدیگر از آن استفاده می کنند.





شروہ شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی