

قاعده : موضوع کل علم مایبحث فرعن عوارضه الذاتیه

مقدمه : نوشتار حاضر تأملی است معرفت‌شناسانه در سخنان حکماء مشاء درباب قاعده «موضوع کل علم مایبحث فیه عن عوارضه الذاتیه». سخن دراین مقام مانند تحلیل فیلسوفان و منطقیون نیست بلکه بحث در تبیین مبانی معرفت‌شناختی و لوازم و توابع منطقی این قاعده می‌باشد. در اینجا آشنایی اجمالی از مفاد قاعده و تصور روشن از مفاهیم مندرج در آن که از مبهم‌ترین مفاهیم فلسفی، منطقی‌اند، مفروض ماست. به همین جهت تنها در مقام تصدیق و ارزیابی آن به بحث می‌پردازیم، با این ایده که بر مبنای این قاعده می‌توان تمایزی نسبتاً روشن از دانشهای بشری به دست داد. می‌دانیم که یکی از مسائل مهم فلسفه علم بحث تمایز «Demarcation»

می‌باشد. پوزیتویستها گمان می‌کردند که خصلت اثبات‌پذیری تجربی صفت ممیزه علوم تجربی از فلسفه می‌باشد و امثال (پویر) که راه کانت را در این باب ادامه می‌داده‌اند، ابطال‌پذیری تجربی را ملاک تمایز علوم تجربی از متافیزیک انگاشتند. اقناع‌پذیری تجربی هم ایده دیگری است که در این باب با تکیه بر سخنان حکیمان مسلمان ارائه شده است.

باور این نوشتار بر این است که حکمای مسلمان با دقت بیشتری در تمایز علوم متافیزیکی از دانشهای غیر فلسفی سخن گفته‌اند.

جایگاه قاعده نزد حکیمان

پر واضح است که از این قاعده به عنوان قانون و قاعده تعبیر شده است. قوانین کلی و قواعد عام فلسفی که حکما آنها را بیان کرده اند بر دو قسم می باشند: پاره‌ای از آنها قواعد منطقی و معرفتی‌اند (Epistemologic) و پاره‌ای دیگر قوانین فلسفی - هستی شناختی - (ontologic) می باشد. این قاعده يك اصل فلسفی نیست بلکه - به بیانی که خواهیم آورد - يك قاعده منطقی - معرفتی می باشد. می دانیم که منطق ارسطویی - از جهتی - بر سه نوع بحث مستمل است :

۱- مباحث صرفاً منطقی که حاوی ضوابط صوری اندیشه در دو بخش تعریفات و حجت است.

۲- مباحث مربوط به مواد اندیشه و روش شناسی علوم یا منطق عملی (صناعات خمس).

۳- مباحث مربوط به شناخت معرفت به نحو کلی و بدون نظر به میدان خاص تحقیقاتی. مبحث اخیر هم در منطق ۹ بخشی و هم در منطق ۲ بخشی به عنوان ضمیمه علم منطق و تحت عنوان «الخاتمة فی اجزاء العلوم، طرح می شود. منطقیون در این مبحث به تبیین چیستی علم به منزله يك دانش منسجم و تحلیل اجزاء و ارکان آن می پردازند. مباحثی که امروزه نام فلسفه علم و علم شناسی به خود گرفته است.

منطقیون در تعریف موضوع علم گفته اند «موضوع کل علم مایبحت فیه عن عوارضه التي تلحقه لما هو هو»^۱. تعبیر ارسطویی این سخن چنین است که «موضوع کل علم مایبحت فیه عن عوارضه الداتیه»^۲. این تعریف از زمان ارسطو به صورت يك قاعده کلی درآمده است، به گونه‌ای که هر دانشمندی در آغاز بحث از دانش خاص خود به تفصیل تمام سعی می کند تا بر اساس قاعده فوق موضوع دانش مورد بحث خود را مشخص کند. غیر از منطقیون و فلاسفه دانشمندان دیگری هم از نحوین^۳ گرفته تا متکلمین^۴ و اصولیین^۵ به تفصیل و توأم با مشقت فراوان در پرتو قاعده فوق از

۱- دبیران کاتبی قزوینی، شهید، مقدمه، موضوع منطق، انتشارات زاهدی، قم ص ۲۱ تا ۲۵.

۲- رجوع کنید به: ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف، ص ۲۱ [کتاب بتا]، نشر گفتار،

تهران ۱۳۶۶.

۳- مانند رضی الدین استرآبادی در شرح شافیه (صرف) و شرح کافیه (نحو) ابن حاجب.

۴- مانند قاضی سعدالدین تفتازانی در شرح المقاصد و قاضی عضدایجی در مواقف و میرسید

شریف جرجانی در شرح مواقف.

۵- مانند مرحوم آخوند خراسانی در کفایة الاصول.

موضوع علم خود بحث کرده‌اند. و البته کسانی از اهل دقت در برخی موارد چنین تلاشهایی را عقیم و بی‌نتیجه شمرده‌اند.^۱

بنابراین قاعده فوق یک اصل معرفت شناختی است و از مسائل معرفت درجه ۲ می‌باشد. دلیل عمده مطلب این است که بحث از حقیقت موضوع علم در ردیف مسائل آن علم نیست. بلکه از مبادی آن علم محسوب می‌باشد. و این نکته بدیهی و درعین حال دقیقی است که حکیمیان و منطقیون ما - چون بوعلی - آنرا متذکر شده‌اند و عده‌ای چون قونوی در مصباح‌الانس گمان کرده‌اند که بحث از حقیقت موضوع عدم از مسائل همان علم محسوب است.^۲ و این گمان خالی از صحت است. به‌عنوان مثال بحث از موضوع فلسفه اولی برخلاف مسائل فلسفه اولی به‌طور مستقیم به واقعیت و هستی ناظر نیست بلکه بر فلسفه اولی ناظر است و لذا از معرفت درجه ۲ می‌باشد. حقیقت این است که ذهن انسان همان‌گونه که می‌تواند هوس شناختن هستی را داشته باشد و از این طریق به فلسفه اولی و یا سایر علوم برسد، می‌تواند هوس شناختن خود فلسفه و علوم را هم داشته باشد و این بار نه هستی را بلکه معرفت‌ها و دانشها را موضوع کاوش و تحقیق خود قرار دهد و از این طریق به فلسفه علوم از جمله فلسفه فلسفه برسد.

انگیزه حکما در بیان این قاعده :

این که انگیزه حکیمان و قصد اولی آنها در تأسیس چنین قاعده‌ای چیست، یک مسأله تاریخی مهمی است که پاسخ آن سهل‌الوصول نیست. آیا سعی آنها در یافتن ملاک وحدت در یک علم، عامل اساسی رهیافت آنها به این قاعده است و یا گرایش آنها به یافتن ملاک تمایز در علوم چنین ثمره‌ای بارآورده است؟ بیان ارسطو در متافیزیک (فصل سوم کتاب دوم، آلفای کوچک و فصل اول کتاب سوم، بتا) گویای این نکته است که معلم اول به دنبال تمایز روشی است که خود به تمایز موضوعی و وحدت علم ارتباط وثیق دارد.

سؤال فوق به یک سؤال مبنائی دیگر قابل تحویل است و آن اینکه آیا قاعده فوق یک سخن توصیفی (Descriptive Proposition) است و یک امر ضابطه‌ای منطقی normative توضیح مطلب این که: علم‌شناسی به دو صورت میسور است:

۱- مانند امام خمینی در علم‌اصول.

۲- قونوی، مصباح‌الانس، مصباح‌الانس صص ۱۱ و ۱۲ (به نقل از قواعد کلی ...، ج ۲، ص ۲۰۳).

۱- علم‌شناسی پیشین که با ابزار منطقی به شناخت علم و تحلیل ساختار منطقی آن می‌پردازد. نخستین فیلسوفان علم همه از این نحله بوده‌اند. یعنی ابتدا براساس يك دسته ضابطه‌های منطقی از قبل تعیین شده به تعریف علم می‌پرداختند و آنگاه می‌گفتند هر امری اگر بخواهد علم باشد باید براساس این ضوابط خاص و تعاریف ویژه استوار باشد والا معرفت نخواهد بود. به همین دلیل این فیلسوفان علم از موضع توصیه‌گری با عالمان سخن می‌گفتند، درست مانند سخن گفتن منطقیون با ارباب اندیشه. واضح است که مراد از توصیه در اینجا توصیه ارزشی نیست بلکه مراد توصیه روشی است.

۲- علم‌شناسی تجربی و پسین (a Posteriori) که به مطالعه علم می‌پردازد به هنگام عمل عالمان (At work). به همین جهت علم‌شناسان متأخر به تاریخ علم مراجعه می‌کنند و در شناخت هویت علم به عالمان می‌نگرند و سعی می‌کنند که عمل آنها را همان گونه که رخ می‌دهد تفسیر کنند. علم‌شناسان متأخر یعنی کسانی چون «لاکاتوش» از علم‌شناسی منطقی به علم‌شناسی تاریخی گرائیده‌اند. اینک می‌توان پرسید که آیا قاعده مذکور امری است توصیفی و محصول مطالعه تجربی حکما و منطقیون از آنچه به نام علم در جوامع بشری و تاریخ اندیشه آدمی مطرح بوده است و یا اینکه قاعده‌ای است منطقی و محصول تأملات پیشین از ساختار منطقی علوم، بر مبنای اول ادعا این است که مطالعه علوم نشان می‌دهد که اولاً علوم رایج بشری هر کدام دارای موضوع واحدی هستند، ثانیاً موضوع همه آنها امری است که در آن علم از عوارض ذاتی‌اش بحث می‌شود. اما نرماتیو بودن قاعده به این معناست که هر چیزی که بخواهد علم باشد، منطقاً می‌بایست موضوعی داشته باشد که از عوارض ذاتی آن بحث بکند. فرق این دو تلقی در معنای قاعده این است که در تلقی اول قاعده شکل قضیه خارجی پیدا می‌کند و در تلقی دوم صورت قضیه حقیقیه. دآوری در باب هر کدام از این دو تلقی، دو روش ارزیابی خاص می‌طلبد. اگر قاعده فوق توصیفی باشد، باید بررسی کرد که تا چه اندازه فراگیر است؟ یعنی باید دید که آیا این قاعده جامعی است در خور هر علمی؟ آیا این توصیف با واقعیت معرفت‌ها و دانش‌های بشری مطابق است، یا خیر؟ و اگر امری توصیه‌ای - منطقی باشد، باید مبانی و دلایل منطقی را مورد ارزیابی قرار داد. اینک به بررسی هر دو پاسخ می‌پردازیم:

ارزیابی قاعده به عنوان يك امر توصیفی

اگر مراد از علم در این سخن که «موضوع كل علم مایبحت فیه عن عوارضه الذاتیه» حقیقتاً كل علم باشد، پرواضح است که آن فراگیر نمی باشد چرا که علوم بسیاری وجود دارند که در آنها از عوارض ذاتی امری بحث نمی شود، یا به این دلیل که مسائل آن علوم همه قضایای شخصییه و جملات بسیطند (Atomic sentenee) و یا به دلیل اینکه آنها از امر واحد بلکه از امور گوناگون سخن می گویند مانند تاریخ، جغرافیا، نجوم، فرهنگ شناسی، مردم شناسی، زمین شناسی و ... ، و یا به دلیل اینکه موضوع آنها امور حقیقی و متأصل نیستند، بلکه امور اعتباری اند مانند، فقه، حقوق، اصول،

دانشمندان در مقابل این مشکل دو موضع مختلف داشته اند: عموم غیر حکما مانند دانشمندان علم اصول، نحو، کلام، و... سعی کرده اند با حفظ این قاعده و با ترمیمها و وصله پینه هائی در آن، این جامه را برتن علوم مورد بحث خودشان نیز بپوشانند ولی عده ای دیگر چون حکما و منطقیون گفته اند که این جامه تنها درخور علوم حقیقی است و نه علوم اعتباری. سخن آنها این است که توصیف ما از موضوع علوم منحصرأ از آن علوم حقیقی است و لا غیر.

البته باید توجه کرد که مراد حکما از علوم حقیقی و اعتباری با آنچه فیلسوفان علم، امروزه تحت همین عنوان تعبیر می کنند، اشتراك لفظی دارد - در اینکه مراد حکما از این تقسیم بندی چیست، تفسیرهای مختلفی ارائه شده است. مشهور این است که حکما این تقسیم بندی را براساس موضوع دانشها انجام داده اند. آنها دیده اند که امور بردو گونه اند:

علمی که از امور حقیقی واقعی سخن می گویند و علمی که از امور اعتباری. مشکلات این تفسیر پوشیده نیست، از جمله این نکته که مراد از امور اعتباری چیست؟ اعتباری نفس الامریه مراد است و یا محضیه؟ اگر اولی باشد، علوم بحث کننده از امور اعتباری نفس الامریه، علوم اعتباری نیستند و اگر مقصود معنای دوم باشد، قدام آن را اعتباری نمی نامیده اند، بلکه امور وضعی می گفته اند. به علاوه همه دانشهای اعتباری به اصطلاح قدام، از امور اعتباری محضه بحث نمی کند مانند علم تاریخ. [ظاهراً] حق این است که تقسیم بندی فوق يك تقسیم بندی روشی است و نه مبتنی بر موضوع، اگرچه موضوع و روش در واقع از هم بیگانگی وجدائی ندارند. خود

حکما گفته اند که: علومی که به روش برهان استوارند، علوم حقیقی اند والا اعتباری^۱، حداقل در مسأله مورد نزاع مصداق انحصاری علوم حقیقی، علوم برهانی است. به این معنا که این توصیف (موضوع کل علم...) تنها در مورد علوم برهانی صادق است. اما مشکلات دیگری در این زمینه نیازمند به توضیح و حل می باشد:

۱- گفته اند اینکه منحصراً در علوم برهانی موضوع عبارت است از امری که از عوارض ذاتی آن بحث می شود، صدق منطقی دارد ولذا می توان آن را منطقاً اثبات کرد، اما این صدق منطقی به قیمت توتولوژیک بودن ادعا آمده است، زیرا در واقع در تعریف قضایای برهانی اخذ شده است که محمول با موضوع چه نسبتی دارد.

۲- تکلیف علوم غیر برهانی را چگونه حل کنیم؟ آیا صرف نامگذاری بر آن دانشهای بشری و اعتباری انگاشتن آنها مشکل را حل می کند؟ پرواضح است که چنین توصیفی در دنیای ارسطویی می توانست بسیار درست و مطابق با واقع باشد، اما امروزه که علوم و فنون با این همه تنوع و گوناگونی بر مبنای روشهای مختلف و متعلق به موضوعات متعدد ایجاد شده اند، توصیف کامل و رسائی نیست.

۳- نزاع بر سر تشخیص و تمایز علوم حقیقی و علوم اعتباری در مقام مصداق چگونه بر طرف می شود؟ حتی اگر دنیای معرفت ها را در نظام ارسطویی خلاصه کنیم و دانشها را در طبقه بندی سدس وی منحصر سازیم، تعیین اینکه از آن ۶ دانش کدام حقیقی اند و کدام اعتباری بی دغدغه نخواهد بود. آیا تمام شاخه های حکمت عملی و نیز همه فروع حکمت نظری، از علوم حقیقی اند؟ ظاهراً متقدمین همه شاخه های ششگانه حکمت را علوم حقیقی می دانسته اند. در این صورت باید پرسید که آیا همه آنها به گونه ای هستند که این توصیف (موضوع کل علم...) بر آنها مطابقت بکند؟

اگر علوم حقیقی را به علوم برهانی ترجمه کنیم، باز نزاع پایدار است، چرا که نزاع در تشخیص یقینی از غیر یقینی خود نزاعی است پایدار. علوم برهانی، بر برهان مبتنی اند. برهان هم چیزی جز یک روش خاص در استدلالهای قیاسی نیست که در آن منحصراً از مواد یقینی، به معنای باب برهان - استفاده می شود. اما اینکه آیا همه مواردی که منطقیون به عنوان یقینیات بر شمرده اند، به راستی یقینی اند، خود محل گفتگو است. نزاع بر سر این است که آیا مجریات، حدسیات، متواترات، و مشاهدات

۱- علامه طباطبائی، تعلیقه بر اسفار در: ملاصدرا، اسفار اربعه، (۹ ج، ط مصطفوی قم)،

با ملاک خود منطقیون می‌توانند یقین باشند. همه می‌دانیم که تنها در داوری در مورد یقینی بودن مجربات از ابن‌سینا تا فرانسیس بیکن وازمیل تا شهید صدر نزاع شدیدی موجود بوده است و کسانی مثل کارناپ از پوزیتویست‌ها و شهید صدر (ره) از حکمای مسلمان یقینی بودن مجربات را به معنای یقینی باب برهان آشکار کرده‌اند و لذا در مورد استنتاج و توالد چنین گزاره‌هایی، نظام منطقی خاص را به تعبیر کارناپ «منطق احتمالات» و به تعبیر شهید صدر «منطق توالد ذاتی» ارائه کرده‌اند. نظامی که کارناپ از آن به (منطق احتمالات)^۱ تعبیر می‌کند و شهید صدر (ره) آن را^۲ (منطق توالد ذاتی) می‌نامد.

ارزیابی قاعده به عنوان یک امر ضابطه‌ای

عموم حکما این قاعده را یک اصل منطقی - برهانی می‌دانند که مقتضای ادله عقلی است و کسانی مثل شیخ‌الرئیس و شارحین وی از جمله خواجه طوسی در تجرید المنطق» به تفصیل در باب ادله آن سخن گفته‌اند. قبل از گزارش و تحلیل ادله حکما، در اثبات این قاعده باید به دو نکته مهم در باب معرفت‌شناسی حکما و مسلمان اشاره کرد که نشانگر کمال دقت منطقی آنها می‌باشد، از نظر منطقیون ما، علم یک ماهیت متأصل مستقل در خارج ندارد، بلکه هویت هر معرفتی در واقع همان مسائل آن است، به بیان شارح سنمیه «حقیقت هر علمی» مسائل آن است چرا که ابتدا آن مسائل حاصل می‌شوند و سپس به‌ازاء آن مسائل نام علمی خاص وضع می‌شود، بنابراین علم ماهیتی و حقیقی ندارد جز همان مسائل^۳. البته این مسائل حداقل دو شرط اساسی را باید واجد باشند :

۱- کلیت و فراگیر بودن،

۲- هم خانواده بودن و ارتباط و پیوستگی خاص.

نکته دوم در علم‌شناسی قدما، این است که از نظر آنها در معرفت‌های بشری، علمی که اعتبار و شأن علمیت دارند، در واقع علوم برهانی‌اند. و لذا هنگامی که از علوم و معرفت‌ها سخن می‌گویند و لفظ علم را بدون قید بکار می‌برند، مراد از آن علم اعتباری نیست بلکه منظور علوم برهانی می‌باشد. در این قاعده هم که لفظ علم

۱- رجوع کنید به: کارناپ، درآمدی بر فلسفه علوم، ترجمه عفیفی.

۲- رجوع کنید به: شهید صدر، الاسس المنطقیه للاستقراء.

۳- قطب‌الدین رازی، شرح سمیه، (انتشارات زاهد، قم)، ص ۲۰.

به طور مطلق بکار برده شده است (موضوع کل علم...» مواد از علم، علوم برهانی است.

ادله حکما

در گزارش ادله حکما به بیان علامه طباطبائی (ره) که موجز و دقیق است، بسنده می‌کنیم. ایشان در پاورقیهای خویش بر اسفار در توضیح همین قاعده چنین می‌نویسند:

«اینکه در علم تنها از عوارض ذاتی بحث می‌شود، امری صرفاً مبتنی بر قرارداد و اصطلاح تنها نیست، بلکه آن امری است که بحث برهانی در علوم برهانی، آن را اقتضا می‌کند، همان گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین می‌شود.

[تأکید علامه بر ضابطه‌ای بودن قاعده کاملاً روشن است] توضیح مطلب اینکه: از آنجا که برهان قیاسی است که نتیجه یقینی می‌دهد می‌باید از مقدمات یقینی تشکیل شود. یقین عبارت است از علم به اینکه، «الف ب است» و امکان ندارد «الف، ب نباشد» - و مقدمه یقینی می‌بایست ضروری الصدق باشد، (اگرچه بر حسب جهت ممکنه باشد)، چرا که در غیر این صورت طرف مخالف [یعنی اینکه الف ب نیست] ممتنع نخواهد بود و لذا یقین حاصل نخواهد آمد و این هم مخالف فرض است. همچنین [مقدمه یقینی] می‌بایست دائمی الصدق باشد بر حسب زمان چرا که در غیر این صورت، قضیه می‌تواند در برخی از زمانها کاذب گردد و در نتیجه طرف مخالف ممتنع نباشد و این هم خلاف فرض است، چرا که با یقینی بودن منافات دارد. همچنین آن می‌بایست کلیت داشته باشد یعنی بر حسب احوال در تمامی موارد صادق باشد والا در برخی از موارد کاذب بوده و طرف مخالف ممتنع نخواهد بود که آنها با یقین منافات دارد و لذا محال است. همچنین [در مقدمه یقینی] محمول می‌بایست ذاتی موضوع باشد، به گونه‌ای که اگر موضوع موجود باشد، محمول نیز [ضرورتاً] باشد و اگر موضوع نباشد محمول نیز نباشد. [یعنی بود و نبود محمول صرفاً به بود و نبود موضوع بستگی داشته باشد] بدون آنکه امر دیگری لحاظ شود. چرا که اگر موضوع باشد و محمول نباشد و یا با نبود موضوع، محمول بوده باشد،

در این صورت یقین حاصل نیست و این هم خلاف فرض است، به همین سبب است که محمول ذاتی می‌بایست مساوی موضوع باشد، چرا که اگر...»^۱.

آنگاه علامه بر مبنای استدلالی که آورده‌اند، به تعیین عرض ذاتی و تعریف آن می‌پردازند که دیدگاه خاص حضرت ایشان را در بردارد و لذا محل نزاع با مرحوم آخوند شیرازی (ره) هم می‌گردد. ایشان پس از توضیح مبسوط در این زمینه، هشت نتیجه زیبا از آن گفتار می‌گیرند که همه درخور تأمل است که از آن جمله به چند مورد اشاره می‌کنیم:

«... از آنچه گفته شد امور زیر ظاهر می‌گردد:

- ۱- حد علم عبارت است از مجموع قضایائی که در آنها از احوال موضوع واحدی بحث می‌شود. این موضوع واحد همان است که در حدود موضوع‌های مسائل و محمولهای آنها اخذ می‌شود.
 - ۲- هر علمی می‌بایست موضوعی داشته باشد. موضوع علم موضوع تمام مسائل آن علم می‌باشد.
 - ۳- موضوع علم آن است که در آن علم از عوارض ذاتی اش بحث می‌شود...
 - ۴- محمول مسائل همان گونه که ذاتی موضوع مسائل‌اند، ذاتی علم هم هستند.
 - ۵- تمایز علوم به تمایز موضوع همان آنهاست...»^۲.
- بیان علامه روشن است. اگر بخواهیم استدلال ایشان را به شکل صورت برهان نشان دهیم، باید بگوئیم که آن مشتمل بر ۵ مقدمه می‌باشد:
- ۱- علوم برهانی مبتنی بر برهان‌اند.
 - ۲- برهان قیاسی است که نتیجه یقینی می‌دهد و لذا مقدماتش باید یقینی باشد.
 - ۳- وقتی گزاره‌ای یقینی است که اولاً ضرورت، دوام و کلیت در صدق داشته باشد و ثانیاً محمول ذاتی موضوع باشد.
 - ۴- ملاک در عرض ذاتی این است که موضوعش در حد آن اخذ شود و یا برعکس.
 - ۵- مجموع قضایائی که در حدود موضوع و محمولهای آنها امر واحد اخذ

۱- اسفار، ج ۱، ص ۳۰ پاورقی (۱).

۲- همان، ص ۳۱ و نیز بنگرید به دکتر دنیائی، قواعد کلی، ج ۲، ص ۲۰۴.

می‌شود، علم (معرفت) نامیده می‌شود. این مقدمات ۵ گانه همه نسبت به هم ترتب منطقی دارد به این معنا که از مقدمه اول به مقدمه دوم و از آن به سوم تا می‌رسیم، به مقدمه آخر و نتیجه استدلال، مقدمه اول خود بدیهی است چرا به تعریف مبتنی است. مقدمه دوم هم بر تعریف منطقیون از برهان مبتنی است، ولذا نزاعی در مقام تصدیق وجود ندارد اگر نزاعی وجود دارد در باب مقدمه سوم می‌باشد. نتیجه مقدمات فوق این است که علم عبارت است از مجموع قضایائی که در آنها از احوال موضوع واحدی بحث می‌شود و موضوع هم آن است که در آن علم از عوارض ذاتیش سخن گفته می‌شود.

ارزیابی استدلال علامه

مقدمه اول: این مقدمه بدیهی است، چرا که بنا به تعریف علوم برهانی ضرورتاً مبتنی بر برهان هستند. اما مبتنی بر برهان بودن دو معنای مختلف دارد. آیا برهانی بودن یک علم به معنای این است که مسائل آن مأخوذ از برهان است و یا به معنای این است که مسائل آن محکوم به برهان می‌باشد؟ علی‌رغم شباهت ظاهری این دو معنا تفاوت جوهری بین آنها وجود دارد. سؤال این است که آیا برهان تور شکار و ابزار صید مسائل است و یا ترازوی سنجش و میزان صحت و سقم آنها می‌باشد؟ ما اگر مراد از برهان را معنای اول بدانیم و گمان کنیم که برهانی بودن یک علم معنایش این است که مسائل آن منحصرأ از طریق قیاس برهانی حاصل آید، بسیاری از مسائل ذوقی اشراقی را باید از فلسفه اشراق و نیز حکمت متعالیه غیر برهانی دانست. می‌دانیم که از نظر فیلسوفان علم، اندیشمندان در مقام شکار کاملاً آزادمند و هیچ محدودیتی و یا سرزنش و تشویقی از این جهت بر آنها روا نیست. یعنی نمی‌توان سخن حکیمی را مورد انکار قرارداد صرفاً به این جهت که آراء خود را به روشهای الهامی و مشهوری بدست آورده‌اند. اما در مقام داوری هر علمی به یک روش خاص ولی پابلیک (همگانی) محدودند. از نظر آنها روش علوم در واقع همان روش واحدی است. علوم تجربی به این معنا دارای روش تجربی‌اند که صحت و سقم سخنان تجربی را می‌توان از طریق آزمایشهای تکراری همگانی معلوم کرد و برهانی بودن سخنان فلسفی به این معناست که صحت و سقم آنها را می‌توان به ترازوی برهان معلوم کرد، با توجه به تفکیک این دو معنا از روش برهانی می‌توان گفت که: تفاوت مشاء و اشراق تنها در مقام گردآوری است و نه در مقام داوری. به همین جهت هم تفاوت روشی بین آنها نیست و می‌توان هر دو را برهانی شمرد، به معنای دقیق کلمه.

مقدمه دوم: مقدمه دوم بدیهی است زیرا بنا به تعریف می توان گفت «برهان عبارت است از قیاسی که از مقدمات یقینی ضرورتاً به نتیجه ضروری می انجامد. اما یقینی بودن در برهان بر دو قسم است:

۱- یقینی که نتیجه برهان است.

۲- یقینی که مقدمه برهان واقع می شود.

شکی نیست که برهانی بودن يك علم به معنای این است که مسائل آن برهانی است، یعنی به تعبیر شیخ الرئیس، ماعلیها البرهان می باشد. و این با مامنه البرهان تفاوت جوهری دارد، چرا که مامنه البرهان می تواند ضروری باشد و می تواند نظری باشد در حالی که ماعلیها البرهان همیشه نظری است، ولذا صرفاً اینکه مسائل علوم برهانی، برهانی است و مشتمل بر یقینیات است نمی تواند پایه استدلال قرار گیرد. ظاهراً ریشه اصلی نزاع علامه طباطبائی (ره) با مرحوم صدر المألّهین در تفسیر عرض ذاتی - که به تفصیل بیان خواهد شد - همین است. مقدمات یقینی برخلاف یقینیات مأخوذ از برهان می توانند بدیهی بوده و از طریق برهان قابل حصول نباشد (مثل ضروریات ششگانه یقینی). این قسم از مقدمات برهانی هرگز مسائل علم نیستند بلکه مبادی آن می باشند. به همین دلیل عرض ذاتی مصطلح در باب برهان دقیقاً دو معنا دارد مطابق با دو معنای یقینی.

عرض ذاتی در يك معنا بسیار اعم است و ذاتیات ایساغوجی و عوارض لازم را در بر می گیرد ولی در معنای دوم ظاهراً چنین عمومیتی را ندارد و حداقل عوارضی را که بی نیاز از اثبات هستند و واسط در اثبات نمی خواهند شامل نخواهد شد. چرا که مسائل علم برهانی قضایای مأخوذ از برهان اند و این نوع قضایا از اصول یقینیات نمی باشد. حاصل سخن این است که علامه طباطبائی (ره) در استدلال خود و نیز در باب یقین دامنه عرض ذاتی، دو نوع یقین باب برهان (یقین مقدمه برهان و یقین مأخوذ از برهان) را از هم متمایز شناخته است. البته این عدم تمایز دلائلی دارد و توابعی که به هر دو مورد اشاره خواهد شد.

مقدمه سوم: مقدمه دیگر استدلال حضرت علامه (ره) بیان شرایط و اوصاف ضروری مقدمات برهان می باشد. وی به چهار مورد مهم از مشخصات و ویژه گیهای گزاره های یقینی اشاره می کند که به تفصیل یکایک آنها را بحث می کنیم. صفات

۱- البته در مواردی ماعلیها البرهان با مانند البرهان در فلسفه اولی یکسان می گردد. رجوع

کنید به قواعد کلی، ج ۱، مقدمه اول.

چهارگانه عبارتند از : کلیت در صدق، دوام در صدق، ضرورت در صدق و ذاتی بودن محمول نسبت به موضوع. باید توجه کرد که تمام این مفاهیم چهارگانه (کلیت، دوام، ضرورت، ذاتیت) معنای خاصی را درباب برهان دارند که نباید آن را با معنایی که درباب ایساغوجی و یا موجهات بحث می شود اشتباه نمود. خواجه طوسی (ره) به روشنی تمام معنای این مفاهیم را درباب برهان طی ۴ فصل آورده است. وی پیش از بیان مبسوط از معانی هر کدام می نویسد :

«... باقی شرایط مقدمات آن است که محمول موضوع را ذاتی و اولی، بل کلی و ضروری باشد، و معنی هر یکی از این شرایط غیر آن است که پیشتر گفته ایم»^۱.

پرواضح است که در کلام خواجه (ره) شرط دوام در صدق، مورد تأکید واقع شده است و در بیان علامه به اولی بودن محمول تصریح نشده است^۲ که این اختلاف در تعبیر حائز اهمیت است. قبل از پرداختن به توضیح ویژه گیهای چهارگانه قضایای یقینی (که ماده برهان قرار می گیرند) از نظر علامه، ضروری است که تعریف منطقیون از برهان و ماده برهانی را مورد توجه قرار دهید. خواجه در تعریف برهان می گوید: «برهان قیاسی بود مؤلف از یقینیات، تا نتیجه یقینی از او لازم آید بالذات و باضطرار ... و یقینی ... اعتقادی بود جازم مطابق. و اعتقاد جازم مرکب بود از تصدیقی مقارن تصدیقی دیگر بامتناع نقیض تصدیق اول ... پس یقین تصدیقی است ضروری یا غیر ضروری مقارن تصدیقی دیگر به آن که وقوع تصدیق اول بر آن وجه که هست ضروری است، مقارنتی ضروری»^۳.

بنابراین برهان قیاسی است که هم به لحاظ صوری ضروری الانتاج است و هم به لحاظ مادی، چرا که آن بنابه تعریف، قیاسی است مبتنی بر مقدمات صرفاً یقینی. یقین را دو معناست :

یقینی به معنای لغوی عبارت است از قطع در مقابل تردید و شك. و این معنای اعمی است که شامل ظن، جهل مرکب و قطع از راه تقلید و یقین خلاف ناپذیری می باشد و لذا می توان آن را معادل باور و اعتقاد (believe) دانست و یقین به معنی ااعم نامید.

۱- خواجه طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، وانتشارات دانشگاه تهران،

۱۳۶۱، ص ۲۸۰.

۲- اسفار، ج ۱، صص ۳۰ و ۳۱، پاورقی علامه طباطبائی.

۳- اساس الاقتباس، صحن ۳۶۰ و ۳۶۱.

معنای دوم یقین معادل علم (Knowlge) است که تعریف می‌شود به «قطع درست [مطابق باواقع] روشمند true justified believe که خلاف آن ممتنع است» مهمترین ممیزه آن همین است که خلافش تناقض است. «دانش‌آموزان کوشا هستند» قضیه‌ای نیست که خلافش تناقض‌آمیز باشد در حالی که «مثلث شکل است» برخلاف آن می‌باشد. پرواضح است که، ظن، جهل مرکب، قطع روانی، یقین از راه تقلید به این معنای خاص کلمه یقین نمی‌باشد. مراد از یقین درباب برهان همین معنای دوم ولذا آن را یقین باب برهان می‌نامیم. دراین نوشتار هرگاه یقین را بدون قید بکار ببریم. مراد از آن یقین باب برهان است.

باید به تفاوت مهم این دو معنای لفظ توجه کامل داشت. برای تأکید به یکی از موارد اختلاف اشاره می‌شود. در منطق موجهات قاعده‌ای داریم به نام اصل T که می‌گوید: از «الف ب است» بالضرورة می‌توان نتیجه گرفت که «الف، ب است». $\square \text{A} \rightarrow \text{B}$ این اصل در مورد یقین باب برهان جاری است، یعنی به‌طور بدیهی می‌توان استدلال کرد که چون الف ب است ضرورت در صدق دارد پس الف ب می‌باشد را به تعبیر منطقیون جدید می‌توان چنین نوشت:

I Know that "A is B". \rightarrow A is B

ولی در مورد یقین به معنی‌الاعم اصل T لزوماً جاری نیست چراکه نمی‌توان گفت چون حسن قطع دارد به اینکه «الف ب است» پس فی‌الواقع هم «الف ب، است». ویژگی‌های قضایای یقینی

حال که تعریف گزاره‌های یقینی به معنای باب برهان را دانستیم پردازیم به اوصاف و ویژگیهای آنها آن گونه که علامه طباطبائی (ره) بیان فرموده‌اند:

۱- کلیت در صدق

علامه می‌فرماید: یکی از اوصاف اجتناب‌ناپذیر قضایای یقینی، کلی بودن آنهاست در مقام صدق. همان گونه که مرحوم خواجه طوسی (قدس روحه القدسی)، تصریح می‌کند، کلیت در اینجا، اخص از کلی باب باری ارمیناس [یعنی کلی به عنوان سور] می‌باشد. خواجه برای کلیت در این باب سه شرط را ذکر می‌کند: «محمول قضیه یک‌یک مشخص از اشخاص موضوع را متناول باشد، دوم آنکه همه زمانها وجود موضوع نیز متناول شود، سوم این که حمل محمول بر موضوع اولی باشد. پس قضیه کلیه درباب برهان آن است که موضوعش مقول بود بریک‌یک شخص در همه زمانها، حمل اولی باشد».

دو دلیل می‌توان بر کلی بودن مسائل علوم برهانی ذکر کرد. دلیل نخست، در واقع مبنای تردید ناپذیر حکمای مشاء می‌باشد مبتنی بر این که علم اساساً باید کلیت داشته باشد و لذا علومی که مسائل آن با امور جزئی متعلق بوده و به شکل قضایای مخصوصه (شخصیه) باشد، علی‌الاصول علم نمی‌باشند، زیرا قضیه شخصیه اعتبار کلی ندارد. به بیان مرحوم سبزواری :

قضیه شخصیه لاتعتبر اذلاکمال فی اقتناص مادثر

بل لیس جزئی بکاسب ولا مکتسب بل کسر اب فی الفلا^۲

بر این مبناست که علومی چون تاریخ نزد مشائون اعتبار علمیت ندارد. ظاهراً حکما به این دو دلیل این اصل مهم علم‌شناسی (معنی کلی بودن مسائل هر دانش) قائل بودند که علوم به معنای حقیقی کلمه را در علوم برهانی خلاصه می‌دیده‌اند.

دلیل دوم بر کلیت مسائل علوم برهانی، همان است که علامه (ره) بیان می‌کنند، یعنی این که مقدمات برهان، یقینی هستند و یقینیات باید به گونه‌ای باشند که به نحو همه یا هیچ صادق آیند. چرا که اگر بر حسب احوال در تمامی موارد صادق نباشند، در آن صورت در برخی از موارد کاذب بود. و در نتیجه طرف مخالف ممتنع نخواهد بود و این هم با یقینی منافات دارد. پس چنین قضایائی یا به نحو کلی صادق‌اند و یا به نحو کلی کاذب و به تعبیر دقیق منطقی در این قضایا، تضاد حکم تناقض را دارد. سر مطلب در این است که در قضایای یقینی حکم بر طبیعت موضوع بار می‌شود به گونه‌ای که بر تک‌تک افراد آن طبیعت جاری گردد و بنابر یک قاعده مهم در فلسفه اسلامی (کل ما اقتضیته طبیعه‌الشیء لذاته فلیس یعکن ان یفارقه الا والطبیعه قدفسدت)^۳ هر آنچه بر طبیعت شیء لذاته حمل شود، از آن انفکاک ناپذیر است پس: اگر محمولی بر فردی از یک طبیعت حمل شود لذاته، آن حکم طبیعت است و هر جا طبیعت باشد، آن حکم هم با او همراه است و انفکاک ناپذیر است.^۴ از طرف دیگر بر مبنای قاعده‌ای دیگر در فلسفه اسلامی (کل ما امتنع علی‌الطبیعه، امتنع علی افرادها) اگر حکم بر طبیعت موضوع بار می‌شود لذاته [از این شرط مستقلاً بحث خواهد شد]، قاعده «یا همه یا هیچ» (All or Northing) جاری است.

۱- ملاحادی سبزواری، اللئالی المنتظمه فی المنطق (شرح منظومه، ج ۱، ص تصحیح حسن‌زاده آملی، نشر ناب تهران).

۲- ابن‌سینا، نجات، چاپ مصر، ص ۱۹ (تفصیل مطلب را مراجعه کنید به دکتر دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی).

۳- یا به تعبیر حکیمان، کل ما صح علی‌الفرد صح علی‌الطبیعه من حیث‌هی [ملاصدرا در اسفار، ج ۱، ص ۱۰۸، به مناسبتی از این قاعده سخن گفته است].

بیان علامه (ره) در این که یقینیات الزاماً یکی اند، سری دارد وقتی خاص، ایشان [حتماً] بیان حکیمان پیشینی چون خواجه طوسی (ره) را دیده‌اند که به الزامی و فراگیر بودن شرط کلیت در یقینیات قائل نیستند. خواجه هم در وصف کلیت و هم وصف ضرورت برخلاف وصف ذاتیت و اولیت محمول - بر آن است که لازم نیست که یقینی همیشه کلی و ضروری باشد بلکه اگر قضیه‌ای مقدمه برهانی، قرار بگیرد که مراد از آن به دست آوردن نتیجه کلی و یا ضروری باشد، تنها در آن صورت باید کلی باشد. «... اما ذاتیت محمول وجه مناسبت مذکور باشد و در همه مقدمات واجب بود که رعایت کنند و باقی شرایط خاص بود به آنچه مطلب دروی کلی و ضروری باشد». ولی بیان علامه (ره) گویای این واقعیت است که اوصاف چهارگانه قضیه یقینی خود امری است برهانی که استدلال آن را اقتضاء می‌کند و لذا همه آنها به یک اندازه اجتناب‌ناپذیرند و یقین در صورت فقدان هر کدام از آنها، یقین نخواهد بود. پس اینکه قضیه یقینی باید کلیت داشته باشد، خود امری است کلی به معنی باب برهان، و به نحو همه یا هیچ صادق است نه در نسبت با نتیجه‌ای که جهت انتاج آنها به کار برده می‌شوند. کلیت و اجتناب‌ناپذیر بودن همه اوصاف چهارگانه یقینیات که علامه (ره) بر آن تأکید دارد و آنها را به طریق برهان خلف اثبات می‌کند، دقتی دارد و سری.

بر مبنای چنین بیانی از کلیت مقدمه یقینی، اینک سخن منسوب به معلم اول تفسیر روشنی می‌یابد که گفته است گاهی قضیه‌ای در واقع کلیه است ولی می‌پندارند که جزئی است. مثل «شمس در فلک خویش چنین حرکت می‌کند». راز کلی بودن این قضیه جزاین نیست که حکم بر طبیعت موضوع بار شده است از حیث جریان بر افراد آن. ملاک برای تشخیص اینکه قضیه‌ای که ظاهراً [مثلاً به لحاظ سور] کلیه نیست آیا در واقع کلیت دارد یا نه [به معنای باب برهان] این است که ببینیم آیا تناقض و تضاد در آن حکم واحدی دارد یا نه؟ اگر تضاد در آن همان حکم تناقض را داشت، آن قضیه کلی است به معنای باب برهان و لذا می‌توان گفت که یقینی هم هست. در باب کلیت گزاره‌های یقینی نکاتی قابل طرح می‌باشد، از جمله:

يك: این وصف از کلیت در پاره‌ای از مقدمات یقینی چگونه تأمین می‌شود از جمله مشاهدات، حدسیات، متواترات و...؟ به عنوان مثال منطقیون، متواترات را یقین می‌دانند و از آن مثال می‌زنند به اینکه «بغداد موجود است نسبت به کسی که آنجا

ندیده است و یا سقراط موجود بوده است نسبت به ما»^۱. کلی بودن در این موارد یعنی چه؟ و یا گزاره‌هایی که ما از طریق حس آنها را فراچنگ می‌آوریم که به‌ناچار شخصیه‌اند چگونه می‌توانند کلی باشند؟ ظاهراً بیش از دو راه وجود ندارد: یا برهانی بودن و یقینی بودن مجریات، مشاهدات، حدسیات و متواترات را انکار کنیم یعنی راهی که معاصرین از حکمای مغرب زمین رفته‌اند یا آنها در عین اینکه یقینی می‌دانیم، کلی بودن را شرط لازم برای یقینی ندانیم، همان‌گونه که خواجه طوسی به آن تصریح می‌کند که آن هم مخالف نظر علامه طباطبائی و حتی مخالف دیدگاه خود خواجه می‌باشد - منطقاً.

دو - کلی در باب قضایا بردوگونه است :

۱- کلی به‌نحو قضیه حقیقه و کلی به‌نحو قضیه خارجی. قضایای خارجی از نظر منطقیون دقیق علی‌رغم داشتن سور کلی در واقع کلی نمی‌باشند، بلکه کلی نما هستند چرا که قضیه خارجی در حقیقت فشرده چندین قضیه شخصیه است و محمول در آن مقول بر کل است و نه بر کلی - یعنی بر تک‌تک افراد کلی. در چنین قضایائی حکم به تقارن - ولو تقارن دائمی - در وصف (عقدالوضع وعقدالجعل) بر تمامی اعضاء يك محموله داده شده است مثلاً وقتی می‌گوئیم «همه دانشجویان کوشا هستند» در واقع حکم عبارت است از تقارن وصف دانشجو بودن و کوشا بودن در يك مجموعه‌ای معین از انسانها. این قضیه که در واقع محصول استقراء تا ماست فرق دارد با اینکه «هر دانشجوئی انسان است» مع‌الاسف در منطق ملاک صوری برای تمایز این دو نوع گزاره نداریم. اگر بخواهیم به‌زبان نمادی سخن بگوئیم، قضیه خارجی کلی و حقیقه کلی به‌ترتیب زیر توجیه می‌شوند :

دائمه تعبیر در (۱) ضرورتاً متناهی است. $2- (x) (Fx \rightarrow Gx)$

با این توضیحات معلوم می‌شود که اگر یکی از شرایط لازم یقینی بودن کلیت قضایا باشد، قضایای خارجی به‌طور کلی از آن خارج خواهند بود.

حاصل سخن اینکه می‌توان پذیرفت که قضایای یقینی کلی‌اند و هر قضیه‌ای کلی به‌ناچار محمولش ذاتی موضوع می‌باشد به‌شرط اینکه:

اولاً کلی به‌معنای این باشد که محمول بر طبیعت موضوع بار می‌شود و به‌تعبیر خواجه حه ل‌اولی است ولذا ماصح علی‌الفرد صح علی‌الطبیعة.

ثانیاً بسیاری از گزاره‌های یقینی مانند مشهورات و متواترات و ... در واقع به کلی‌اند و نه یقینی، ونه برهانی، همچنین است قضایای کلی خارجییه - کلی نما به اصطلاح گود من.

و شرط سوم به تعریف ذاتی راجع است که در موضع خود به تفصیل بحث خواهد شد. در آنجا دآوری خواهد شد در اینکه این مقدمات به فرض صحت ما را به چه نوع ذاتی بودن می‌رسانند. آیا ذاتی به تعبیر قوم و یا ذاتی آن گونه که علامه طباطبائی (ره) تفسیر می‌کنند.

۴- ضرورت در صدق

همان گونه که علامه هم متذکر شده‌اند، ضرورت در این مقام (به عنوان یکی از ویژگیهای اجتناب‌ناپذیر یقینیات) با ضرورت متفاوت است. يك قضیه واحد می‌تواند از جهت امکان برخوردار باشد و در عین حال یقینی بوده ولذا ضرورت در صدق داشته باشد. برای تمایز این دو ضرورت می‌توان آنها را به ترتیب ضرورت نفس‌الامری [برای ضرورت در موجهات] و ضرورت صدق نامید. سر این که قضیه یقینی می‌تواند از دو جهت (ولو به ظاهر متغایر) برخوردار باشد این است که هر قضیه یقینی در واقع مشتمل بر دو تصدیق است: تصدیق نخست واجد یکی از جهات نفس‌الامریه می‌باشد و تصدیق دوم دارای ضرورت صدق می‌باشد. به عبارت معاصرین گزاره یقین در واقع دارای دو نوع محمول است - محمول درجه يك و محمول درجه دو. محمول درجه يك اوصاف و عوارضی است که بر موضوع بار می‌شود با یکی از جهات نفس‌الامریه و محمول درجه دو عبارت است از صادق بودن خبر که ما جهت ضرورت همراه است. ضرورت نفس‌الامری در مقابل امکان است و ضرورت صدق در مقابل احتمال می‌باشد. امکان وصف و کیفیت نسبت خبری است در نفس‌الامر ولی احتمال وصف باور و تصدیق نهنی است به یک خبر. مثلاً «الف، ب است حتماً» صادق است قطعاً. ضرورت اول - حتماً به ب بودن الف متعلق است و ضرورت دوم به صدق این خبر.

خواجه طوسی در میان تفاوت این دونوع ضرورت می‌فرماید «ضرورت در باب برهان عام‌تر از ضروری در موجهات است، چه ضرورت مطلق. در آنجا ضرورت به حسب ذات تنهاست ولی در اینجا ضروری به حسب ذات و وصف است به گونه‌ای که ذاتی و وصفی را شامل بود». واضح است که این تفاوت به نکته ظریفی که ذکر شد،

اشارتی ندارد. علامه طباطبائی (ره) در بیان این ویژه‌گی نیز مثل وصف سابق قائل به کلیت و لوازم هست و برخلاف حکیمانی چون خواجه، می‌فرماید هر قضیه یقینی به‌ناچار دارای ضرورت در صدق است چراکه در غیر این صورت آن قضیه یقینی نخواهد بود. اما این‌که چگونه یقینیات لزوماً ضروری‌الصدق‌اند، مسأله‌ای است که علامه (ره) در جستجوی پاسخ به آن است (درست مانند وصف کلیت در صدق)، تا از آن طریق اقتضای به‌بحث از عوارض ذاتی موضوع در علوم برهانی را مستدل نماید و از طریق استقصاء شرایط ضروری‌الصدق بودن يك گزاره به‌تفسیر ذاتی بودن محمول نسبت به موضوع در يك مسأله برسد. چرا صدق منطقی از ارتباط خاصی بین موضوع و محمول قابل حصول است و بس.

۳- دوام در صدق

معنای دوام در این مقام - مانند ضرورت - غیر از معنای آن در موجهات است و مراد از آن دوام در صدق است، در موجهات می‌دانیم که مقابل ضرورت، امکان است و مقابل دوام، انفاق. و نیز می‌دانیم که ضرورت مستلزم دوام نیز می‌باشد و نه برعکس. این مطلب در باب جهات صدق نیز جاری است یعنی هر ضرورت صدقی، دوام صدق را هم با خود دارد ولی نه برعکس و لذا دوام در صدق تأمین‌کننده ضرورت نیست، زیرا در قضیه دائمه برخلاف ضروریه انفکاک محمول از موضوع محال نیست و لذا انکار آن به‌تناقض نمی‌انجامد. به‌سخن دیگر، ضروری‌الصدق بودن با احتمال منافات دارد ولی دائمی بودن با احتمال قابل جمع است. بنابراین هر قضیه یقینی لزوماً دوام در صدق را داراست ولی نه برعکس یعنی هر قضیه‌ای که دوام در صدق داشته باشد لزوماً یقینی نیست. به‌علاوه ذکر ضرورت ما را از ذکر دوام بی‌نیاز می‌کند مگر اینکه قصد از ذکر آن تأکید باشد. به‌همین دلیل، دوام، ذاتیت محمول را نیز تأمین نمی‌کند. مگر اینکه دوام در صدق را به‌کلیت در صدق تحویل کنیم و آن را به‌اولی بودن حمل - همان کاری که خواجه طوسی می‌کند. توجه به این افتراق آشکار بین ضرورت و دوام هم ضروری است و هم کارساز به‌ویژه در مقام تمایز علم و فلسفه علیرغم تحلیل قدما که مشاهدات و مجریات را یقین می‌دانند، فیلسوفان علم معتقدند که در عالم علم تجربی (اعم از مشاهدات و مجرباب) ضرورت در صدق وجود ندارد بلکه حداکثر چیزی که به آن می‌توان دست یافت دوام می‌باشد.

۴- ذاتیت محمول

وصف دیگر قضایای یقینی، این است که محمول ذاتی موضوع می‌باشد. اینکه چرا در قضایای یقینی و به تبع آن در مسائل علم برهان محمول ذاتی موضوع است و نیز اینکه ذاتی در این مقام چه معنایی دارد، مطلبی است که به اختصار تمام به ذکر آن از دیدگاه علامه (ره) می‌پردازیم. هم در مقام تصور و بیان اینکه مراد از ذاتیت در اینجا چیست و هم در مقام تصدیق و اثبات دقیقتر از بیان قوم. مراد از عوارض ذاتیه در این مقام چیست؟

معانی متعدد ذاتی در لسان حکما

هم مفهوم عوارض و هم مفهوم ذاتی در لسان حکما و منطقیون به نحو اشتراك لفظی معانی متعددی دارد. عوارض جمع عارض است به معنای وصفی که بر چیزی بار می‌شود [در منطق عقدالحمل گفته می‌شود] و این اصطلاح غیر از اصطلاح عرض است در مقابل جوهر و نیز غیر از اصطلاح عرضی است در مقابل ذاتی باب ایساغوجی. اما مفهوم ذاتی کاربردهای بسیار زیادی دارد که به اختصار تمام مبرمبنای دسته‌بندی شارح مطالع گزارش میشود:

- ۱- ذاتی در باب ایساغوجی که شامل جنس و فصل* است و در مقابل کلی خارج از ماهیت (عرضی) قرار داد.
- ۲- ذاتی در غیر باب ایساغوجی که خود دارای معانی متعددی است از جمله:
 - ۲/۱- مایتعلق بالمحلول که خود چهار معنا است، این معانی چهارگانه به ترتیب الاعم ثم الاخص از این قرارند:

الف - به معنای محمولی که انفکاکش از شیء ممتنع است.

ب - به معنای محمولی که انفکاکش از ماهیت شیء ممتنع است.

ج - به معنای محمولی که رفعش از شیء ممتنع است.

۲/۲ - مایتعلق بالحمل که خود در هشت معنا به کار رفته است*، از جمله:

- آن موضوع که مستحق موضوعیت باشد.

- آن که محمول اعم از موضوع باشد.

* در اینکه نوع خود ذاتی است یا نه محل بحث است و ظاهراً حق با نافیین می‌باشد.
* تفاوت این معنا با معنای سابق ظاهر است، در اولی ذاتی وصف محمول است ولی در دومی ذاتی وصف حمل می‌باشد.

— آن که محمول حقیقتاً برای موضوع حاصل است (یعنی محمول نه نحو مواطلاة باشد و نه اشتقاق).

— آنکه محمول برای موضوع حاصل آید به اقتضای طبع موضوع.

— آنکه محمول دائم الحصول برای موضوع باشد.

— آنکه محمول بدون واسطه برای موضوع حاصل آید.

— آنکه محمول مقوم موضوع باشد.

— آنکه محمول برای موضوع بار شود نه به واسطه امر اعم و نه به واسطه امر

اخص [یعنی حملی که در آن محمول یا بلاواسطه حمل گردد و یا به واسطه امر مساوی].

۲/۳ — معنائی که متعلق می گردد به سبب که به این صورت که اگر بین سبب و مسبب

ترتیب دائمی و یا اکثری باشد، گویند ذاتی است مثل ذبح و موت (ترتیب دائمی) و سقهونیا و اسهال (اکثری).

۲/۴ — معنائی که به وجود متعلق است. به این صورت که وجود استقلالی و واجبی

را موجود بالذات گویند و موجود قائم به غیر را بالعرض^۱.

۲/۵ — ذاتی به معنای حقیقی و عقلی در مقابل وصفی و اعتباری محضه یعنی همان

معنائی که در حسن و قبح ذاتی معتبر است.

بنابراین مفهوم ذاتی بر بیش از بیست معنا اطلاق می شود. اما معنای آن در باب

برهان کدام است و مقصود از ذاتی در قاعده موضوع کل علم مایب بحث منه عن عوارضه الذاتیه چیست؟

مبنای جمهور در تفسیر عوارض ذاتی

مبنای جمهور این است که مقصود از عوارض ذاتی در این مقام مقابل عوارض

غریب است و آن به معنای ذاتی در باب برهان می باشد و مراد از ذاتی باب برهان آن

است که محمول نه به واسطه امر اعم و نه به واسطه امر اخص بر موضوع عارض گردد.

یعنی محمولی که یا بلاواسطه عارض موضوع می شود یا به واسطه امر مساوی. و این

معنا را تعبیر می کنند به آنچه بر شیء لما هو هو ملحق می شود^۲. منطقیون در توضیح

۱ — قطب الدین رازی، شرح مطالع، ص ۶۹ (انتشارات نجفی، قم) و نیز مراجعه کنید به:

محمود شهابی، رهبر خرد، ط هفتم صص ۳۶-۳۷.

۲ — کاتبی قزوینی، الرسالة الشمسیه فی قواعد المنطقیه، مقدمه.

مطلب گفته‌اند «عوارض بر ۶ دسته‌اند چرا که آنچه برشیء عارض می‌شود، یا عروضش لذاته است و یا عروضش از آن جزء ذات شیء است و یا عروضش از آن امری است خارج از ذات شیء. این قسم اخیر خود بر سه گونه است یا امر خارج مساوی با شیء است و یا اعم از آن و یا اخص از آن. سه قسم اولی یعنی عارض بر ذات خود شیء - عارض بر جزء ذات شیء و عارض بر امر خارج از ذات شیء ولی مساوی با آن را اعراض ذاتی می‌نامند و سه قسم دیگر را اعراض غریب. ذاتی نامیدن سه قسم اولی به این جهت است در هر سه حالت می‌توان گفت عارض در واقع و حقیقتاً مستند به ذات معروض است در حالی که بقیه نسبت به ذات معروض بعید و بیگانه‌اند و به همین سبب در علم از عوارض غریب موضوع بحث نمی‌شود. چرا که عوارض غریب در واقع عوارض خود شیء نیستند و حقیقتاً مستند به غیر می‌باشند»^۱.

لازم به ذکر است که بین متقدمین و متأخرین در همین مبنای جمهور اختلاف وجود دارد. این اختلاف را می‌توان در ضمن یک مثال توضیح داد. آیا حرکت ارادی نسبت به انسان از عوارض ذاتی محسوب می‌شود یا نه؟ بر مبنای متأخرین حرکت ارادی بر انسان عارض می‌شود نه لذاته بلکه از آن جهت که آن عارض جزء ذات انسان [یعنی حیوان] است و چون واسطه خود ذاتی انسان است، بنابراین از عوارض ذاتی انسان محسوب است ولی کسانی مثل سید شریف این تفسیر متأخرین را درست نمی‌دانند و می‌گویند چنین نیست که عارض بر جزء ذات معروض، ذاتی معروض باشد^۲ مطلقاً بلکه حق این است که اعراض ذاتی یا لذاته برای شیء عارض می‌شوند و یا لمایساویه اعم از اینکه آن امر واسطه مساوی با ذات معروض باشد یا خارج از ذات معروض باشد) و حرکت ارادی لذاته برای انسان عارض نمی‌شود بلکه لامر اعم که حیوان باشد عارض می‌شود. اگرچه حیوان جزء ذات انسان است ولی چون اعم از آن می‌باشد، عارضی که به واسطه آن بر انسان بار شود، عرض غریب خواهد بود و نه ذاتی، پس نقد جرجانی به تفسیر متأخرین از عوارض ذاتی این است که عارض به ذات شیء عرض ذاتی است و عارض به واسطه امر خارج مساوی نیز عرض ذاتی است ولی در باب عارض به واسطه جز ذات معروض باید گفت جزء ذات [ذاتی باب ایساغوجی] بر دو قسم است: قسم اول جزء اعم از ذات می‌باشد مانند جنس نسبت به نوع و قسم دوم جزء

۱- قطب رازی، شرح شمسیه ص ۲۳.

۲- میرسید شریف جرجانی، حواشی شرح شمسیه (شرح شمسیه قطب‌الدین رازی) ص ۲۳

(پاورقی).

مساوی با ذات است مانند فصل نسبت به نوع. عارضی که از آن قسم اول جزء اعم می‌باشد، نسبت به ذات معروض غریب است و نه ذاتی چرا که آن در واقع به واسطه امر اعم (جنس) بر معروض (نوع) عارض شده است. در واقع ملاک ذاتی بودن از نظر جرجانی این است که یا بلاواسطه عارض شود و یا به واسطه امر مساوی و هرگونه نیاز به واسطه اعم در عروض (چه اینکه آن واسطه امر جزء ذات باشد (مانند جنس) و یا خارج از ذات باشد، نشان غریب و بیگانه بودن عارض است، ولذا دایره عوارض ذاتی [به جهت مصداق] محدودتر است در دیدگاه جرجانی نسبت به امثال قطب‌رازی از متأخرین.

در داوری بین قطب‌رازی و جرجانی در اینکه حرکت ارادی عارض ذاتی انسان است یا نه، باید گفت: واسطه بودن امر اعم جزء ذات [مثل حیوانیت نسبت به انسان] برای حقوق عارضی بر آن، بردوگونه است: صورت اول در حرکت ارادی است و صورت دوم در مشی می‌باشد. هم در عروض حرکت ارادی بر انسان و هم در عروض مشی بر آن، حیوانیت که جزء ذات انسانیت بود، و اعم از آن است، واسطه قرار گرفته است، اما اولی ذاتی است، دومی نه، سر مطلب در این است که تحرك بالاراده برخلاف مشی ذاتی حیوان است و حیوان ذاتی انسان است ولذا به طریق مساوات یعنی همان‌گونه که قطب اقامه دلیل می‌کند، تحرك بالاراده ذاتی انسان است برخلاف مشی، اما باید توجه کرد که ذاتی در نتیجه به معنای ذاتی ایساغوجی است و نه باب برهان.

عموم حکمای پس از جرجانی تفسیر وی را پسندیده‌اند، از جمله ملاصدرا در اللمعات الشرقیه فی فنون المنطقیه که کاملاً شبیه به سخن جرجانی می‌فرماید: «ما يلحق الشيء لذاته أو لأمري يساويه جزعاً كان أو خارجاً يسمي عرضاً ذاتياً وما لا يكون كذلك يسمي عرضاً غريباً ومن الأول يبحث العلوم لامن الثاني»^۱.

عوارض ذاتی در دیدگاه علامه طباطبائی (ره)

گفتیم جرجانی با ذکر اینکه مراد از عوارض ذاتی عوارضی است که لذاته برشیء حمل شود و یا لامر مساویه، دایره عوارض ذاتی را تنگ‌تر از آن کرد که امثال قطب فکر می‌کردند. ولذا عوارض مثل حرکت ارادی را از عوارض ذاتی انسان محسوب نکرد. علامه طباطبائی (ره) گامی فراتر می‌نهد و دایره را تنگ‌تر می‌کند.

۱- ملاصدرا، اللمعات الشرقیه فی فنون المنطقیه، (در: مشکوة الدین، منطق نوین، انتشارات

بر مبنای ایشان عارض ذاتی آن است که بلاواسطه عارض شود و در عروض نیازمند به هیچ واسطه‌ای [اعم از مساوی، اعم و اخص] نداشته باشد. تصریح عبارت حضرت علامه چنین است «ان المحمول الذاتی لا يعرض موضوعه بواسطة اصلاً سواء كانت مساوية أو اعم أو اخص»^۱ و این یکی از مهمترین اختلافهای علامه با قوم می باشد. دقت دیگر علامه (ره) در تعریف عوارض ذاتی این است که محمول ذاتی باید مساوی موضوع باشد و آن نه می تواند اخص از موضوع باشد و نه اعم از آن.^۲ و این در حالی است که اجماع حکما و منطقیون بر این بوده است که اگر عارض نه بواسطه امر اعم و نه بواسطه امر اخص بر معروض عارض گردد ذاتی است ولو اینکه عارض خود اخص از معروض باشد. از جمله تصریح ملا صدرا چنین است :

«هر آنچه بر شیء لاحق آید و لحوقش متوقف بر شرطی نباشد و همچنین متوقف بر این نباشد که آن شیء نوع خاص از انواع خود گردد، چنین لاحقی از عوارض ذاتی شیء و از احوال اولی آن خواهد بود. و این منافاتی ندارد با اینکه لاحق عارض اخص از خود معروض باشد. آن گونه که برخی از بزرگان متأخر گمان کرده اند و به همین توهم این سخن بوعلی را تناقض آمیز دانسته اند که می گوید آنچه بر شیء لاحق می گردد به واسطه امر اخص، عرض غریب است و نه ذاتی و در عین حال شیخ الرئیس خود استقامت و مستدیر بودن را عارض ذاتی حظ می داند [توهم تناقض این است که استقامت اخص از حظ است پس طبق تعریف عارض غریب است و نه ذاتی] منشاء این توهم یا این است که آنها بین عارض اخص و عارض به واسطه امر اخص تفاوت ننهادند و یا اینکه گمان کرده اند که هر آنچه بر شیء لذاته عارض گردد می بایست لازمه ذات آن باشد. این توهم باطل است چرا که هر کدام از فصول مقسم جنس واحد بر همان جنس لذاته عارض است در حالی که اخص از آن هم می باشد»^۳.

۱- اسفار، ج ۱، ص ۳۱، پاورقی علامه طباطبائی (ره).

۲- همان.

۳- ملا صدرا، تعلیقه بر شفاء، ص ۱۱، س ۶، عبارت وی چنین است :

«كل ما يلحق الشيء ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضاً على ان يعيد نوعاً خاصاً من انواعه فذلك الشئ عن عوارضه الذاتيه واحواله الاوليه ولاينا في ذلك كون اللاحق العارض امراً اخص من ذلك الشيء كما توهمه بعض اجلة المتأخرين و نسب كلام الشيخ الى التناقض حيث قال ان ما يلحق الشيء لامر. اخص فهو عرض ليس عرضاً ذاتياً مع انه مثل العرض الذاتى بالمستقيم والمستدير للخط. و منشاء هذا التوهم عدم الفرق من العارض الاخص وبين العارض بقيه حاشیه در صفحه بعد

سخن ملاحظه در تحکیم مبنای جمهور در واقع يك مثال است و يك توضیح. مثال این است که نطق بر حیوان عارض میشود لذاته و علیرغم اینکه اخص از آن است اما عارض ذاتی آن می باشد. توضیح وی هم این است که فرق است بین «عارض خاص» و «عارض به واسطه امر خاص»، آنچه در تعریف ذاتی شرط می شود این است که به واسطه امر خاص عارض نشود یعنی لحوقش متوقف بر این نباشد که معروض متخصص به نوع خاصی از انواع خود گردد و این تفاوت دارد با اینکه معروض پس از عروض نوع خاص می گردد. برای عروض نطق بر حیوان نیازمند به این تقسیم که حیوان نوع خاص گردد تا نطق بر او عارض شود ولذا عارض ذاتی است اگرچه با عروض نطق (پس از عروض نطق) حیوان نوع خاص می گردد. پس فرق است بین توقف عروض بر اینکه معروض نوع خاص گردد و یا اینکه پس از عروض، معروض نوع خاص گردد.

همچنین ملاحظه به عنوان ریشه توهم می گوید که گمان کرده اند عارض ذاتی لازم ذات است و این گمان باطل است و هیچگونه توضیحی نداده اند. اما نکته اساسی در مبنای علامه [ظاهراً] همین است که عارض ذاتی لازم ذات است. حاصل سخن این است که علامه (ره) در تعریف و شناسائی عارض ذاتی برخلاف رأی جمهور می فرماید: «عارض ذاتی آن است که اولاً بلاواسطه بر شیء حمل شود و ثانیاً مساوی با شیء است». قبل از اینکه دلایل علامه بر این ادعا ذکر شود، لازم است اشاره ای مختصر داشته باشیم به بیان جمهور و رأی علامه (ره) در تعیین مصداق عوارض ذاتی. معلم ثانی در این باب گفته است که محمولات ذاتی بر دو قسم اند: قسم اول آن است که جوهر موضوعات خود می باشند مانند «هر انسانی حیوان است» و قسم دوم آن است «الذی جوهره و طباعه آن یوجد فی موضوعاته» که به تعبیر فارابی اعراض ذاتی نامیده می شوند. قسم اول بر دو نوع است یا محمول حدود موضوع است (انسان حیوان ناطق است) و یا محمول اجزاء حدود موضوع می باشد. والبته اجزاء حدود یا جنس قریب یا بعید است و یا فصل قریب و بعید و یا مایجری مجراها - ذاتی ایساغوجی. و قسم دوم اعراض ذاتی خود بر دو گونه اند: نوع اول محمولهائی اند که موضوع از اجزاء حد آنها اخذ می شود و صنف دوم محمولهائی اند که اجناس موضوعاتشان

بقیه حاشیه از صفحه قبل

لامرأخص او توهم ان کل ما يعرض الشیء لذاته يجب ان يكون لازمة لذاته. وليس كذلك فان الفصول القسمة لجنس واحد. كفصول الحیوان من الناطق وغيره فكل واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه».

در حد آنها اخذ می‌شوند»^۱.

بیان فارابی را خواجه طوسی چنین تلخیص کرده است که: «پس محمولات ضروری در برهان همان جنس و فصل باشد که اجزاء حدند و اعراض ذاتی غیر مفارق»^۲. اهمیت بیان علامه در این مقام این است که وی برای تعیین مصداق ملاك ارائه می‌دهد. ملاك ایشان این است که هر محمولی که به وضع موضوع باشد و به رفع موضوع رفع گردد آن محمول ذاتی می‌باشد. ایشان می‌افزایند که این تنها درجاتی است که موضوعش در حد آن اخذ بشود. عبارت ایشان چنین است: «فالعروض الذاتی یجب ان یؤخذ موضوعه فی حده وهو الضابط فی تمیزه»^۳.

علامه چرا به چنین ملاکی دست می‌یابند؟ و چرا عوارض ذاتی را اینگونه تفسیر می‌کنند؟ سر مطلب در استدلال علامه بر اثبات «موضوع كل علم ما...» نهفته است که ذیلاً توضیح داده می‌شود.

چرا در علوم برهانی به بحث از عوارض ذاتی موضوع اقتصار می‌کنند؟ علامه طباطبائی (ره) در واقع توانسته‌اند با اراده تصویری رسا و روشن از عوارض ذاتی، قاعده «موضوع كل علم مایبحت فیه عن عوارضه الذاتیه» را استحکام منطقی بخشند. با گزارش اجمالی استدلال علامه، راهی که ایشان در این مقام پیموده است را پی می‌گیریم:

گفتیم علامه چنین استدلال می‌کنند که: علوم برهانی مبتدی بر برهان هستند و مسائل آن محصول برهان می‌باشد بنابراین مقدمات آن مسائل هم یقینی‌اند. قضایای یقینی دارای شرائطی‌اند از جمله داشتن کلیت، ضرورت و دوام در صدق. و این سه شرط تنها در صورتی تأمین می‌شوند که محمول از موضوع انفکاک ناپذیر باشد. مثلاً در سه قضیه زیر چون محمول قابل انفکاک از موضوع نیست، لذا هر سه شرط دوام، ضرورت و کلیت حاصل است:

۱- «الف» الف است.

۲- مثلث، شکل است.

۳- چهار زوج است.

۱- فارابی، النصوص المنطقیه، تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، کتابخانه آیه... نجفی،

قم، ج ۱، ص ۲۷-۵

۲- اساس الاقتباس، ص ۳۹.

۳- اسفار، ج ۱، ص ۳۱.

پس از شرایط سه گانه در یقینیات به اینجا می‌رسیم که قضیه یقینی که مقدمات برهان واقع می‌شوند، باید به گونه‌ای باشد که محمول از موضوع انفکاک پذیر نباشد. یعنی به وضع موضوع موجود باشد و به رفع موضوع منتفی شود. حال می‌توان از تحلیل همین ملاک (عدم انفکاک موضوع و محمول) به تعریف قضایای یقینی دست یافت. اگر محمول مساوی موضوع باشد و بلاواسطه بر آن عارض گردد، از موضوع انفکاک ناپذیر خواهد بود. محمولی که اولاً مساوی موضوع باشد و ثانیاً بلاواسطه بر آن عارض گردد، ذاتی موضوع است و الاغریب و ضابطه هم این است که موضوع در حد آن اخذ شود. بنابراین با استحکام کامل منطقی اثبات می‌شود که مسائل برهانی به گونه‌ای هستند که محمول انفکاک ناپذیر از موضوع است و لذا عرض ذاتی است نسبت به موضوع. مجموع مسائلی که از احوال ذاتی موضوع واحدی بحث کنند، علم و معرفت برهانی خاصی را تشکیل می‌دهند. علی‌الاصول علم چیزی نیست جز مجموعه مسائلی که از احوال موضوع واحد بحث می‌کنند. بنابراین مسائل علوم برهانی، همه از احوال اولی و عوارض ذاتی موضوع واحد سخن می‌گویند.

بدین ترتیب علامه طباطبائی با ارائه تفسیر روشن از عوارض ذاتی، مستدل می‌کنند که چرا در علوم تنها از عوارض ذاتی موضوع بحث می‌شود. اگرچه در مبنای ایشان دایره عوارض ذاتی بسیار محدودتر است از مبنای جمهور بلکه اجماع، اما این باعث روشنی در مقام تصور می‌گردد که لزوماً روشنی در مقام تصدیق را به همراه دارد. حاصل آنکه: علوم برهانی مبتنی بر برهان هستند برهان هم مبتنی بر یقینیات است و یقینیات هم در مقام صدق ضرورت، دوام و کلیت دارند و این تنها درجائی است که محمول از موضوع قابل انفکاک نباشد. با استقصاء تمام مواردی که در آنها محمول از موضوع قابل انفکاک نیستند، درمی‌یابیم که در آنها یا با يك قضیه توتولوژیک مواجه هستیم که حمل ذات بر خود است [انسان، انسان است] و یا حمل ذاتیات، (به معنای ایساغوجی) [انسان حیوان است] و یا حمل عوارض ازم است بر ذات اعم از اینکه لازم وجود باشند یا لازم ماهیت، بر مجموع محمولهائی که چنین اوصافی دارند، محمول اولی و ذاتی می‌نامیم در مقابل احوال غریبه. به این صورت می‌توان يك ملاک منطقی در علوم برهانی به دست داد. علوم برهانی، علوم است که از احوال اولی و عوارض ذاتی موضوع واحد و یا موضوعات متعدد بحث می‌کنند. بر مبنای این تغییر همچنین روشن می‌شود که احوال اولی و عوارض ذاتی، حقیقتاً احوال شیء هستند ولی عوارض غریب در واقع احوال خود موضوع نیستند، همان گونه که جرجانی توضیح می‌دهد: وی در ذیل این سخن که در علوم جز از اعراض ذاتی

موضوعاتشان بحث نمی‌شود می‌نویسد: «وذلك لان المقصود في العلوم بيان أحوال موضوعها، والاعراض الذاتية شيء احوال له في الحقيقة. أما الاعراض الغريب فهى في الحقيقة احوال الاشياء اخرهى بالقياس اليها اعراض ذاتيه فيجب أن يبحث عنها في العلوم الباحثة عن أحوال تلك الاشياء مثلاً الحركة بالقياس الى الابيض عرض غريب، وبالقياس الى الجسم غرض ذاتي. فيبحث عن الحركة في العلوم الذي موضوعه الجسم، وقس عليها ما عداها»^۱.

«داوری درباب توانائی این قاعده»

نقش این قاعده در علم شناسی :

تا اینجا از صحت و سقم قاعده سخن گفتیم و نشان دادیم که قاعده فوق بر مبنای تفسیری که حضرت علامه طباطبائی از آن ارائه می‌دهند، قاعده‌ای است ضرورتاً صادق. اینک می‌پردازیم به ارزیابی توانائی آن، یعنی طرح این مسئله که در علم‌شناسی از این قاعده چه بهره‌ای می‌توان اخذ کرد؟ چند سخن در این باب گفته شده است:

- ۱- این قاعده به عنوان اصل کلی موضوع علوم را می‌نماید. یعنی با دانستن این قاعده می‌توان موضوع و به تبع آن مسائل يك علم را شناخت.
- ۲- این قاعده ملاك وحدت مسائل علم از طریق وحدت در موضوع می‌باشد.
- ۳- این قاعده ملاك تمایز علوم را به دست می‌دهد.

در باب سخن اول بیاد گفت که با صرف دانستن اینکه مسائل يك علم عوارض ذاتی موضوع آن است می‌توان دانست که موضوع يك علم چیست، زیرا با يك دور مواجه خواهیم شد چرا که موضوع علم همان است که مسائل عوارض ذاتی آن را بیان می‌کند. به علاوه می‌توان علوم زیادی را در نظر گرفت که موضوع واحد دارند. اما این موضوع واحد با حیثیات مختلف مورد بحث هر کدام از آن علوم واقع می‌شود. این به معنای آن است که موضوع واحد معروض چند دسته عوارض می‌گردد، آن هم در عرض هم. ما در تمایز آن عوارض ذاتی مختلف ولی متحد العروض نیازمند به دسته‌بندی و تمایز هستیم. پر واضح است که ملاك تمایز عوارض ذاتی، نمی‌تواند خود عوارض ذاتی باشد. چرا که همه آنها به يك اندازه نسبت به موضوع واحد عرض ذاتی‌اند و لذا همه حقیقتاً عوارض همان موضوع‌اند و نه موضوع دیگر. به عنوان مثال، اعمال و رفتار اختیاری اسان می‌تواند مورد چندین نوع تحقیق و پژوهش قرار بگیرد از جمله :

- ۱- مطالعه فلسفی به معنای فلسفه اولی،

۲- مطالعه اخلاقی و ارزشی،

۳- مطالعه روانشناختی تجربی،

۴- مطالعه جامعه‌شناختی،

۵- مطالعه تاریخی،

۶- مطالعه مردم‌شناسانه و...

در هر کدام از این تحقیقات از عوارض ذاتی موضوع بحث می‌شود در حالی که ملاک تمایز بین دسته‌های مختلف عوارض ذاتی نداریم. به‌عنوان مثالی دیگر می‌توان معلومات تصویری و تصدیقی را در نظر گرفت که هم می‌تواند موضوع منطبق واقع شود و هم موضوع فلسفه اولی و هم موضوع روانشناسی ادراک و...

به‌علاوه اگر بگوئیم این قاعده ملاک وحدت مسائل را که در گرو وحدت موضوع است، تأمین می‌کند در این صورت دنیای دانش بشری در چارچوب، علوم برهانی منحصر خواهد بود و دانش نامیدن علوم غیربرهانی معنائی محصل نخواهد داشت، چرا که علم بودن معرفت‌ها در گرو وحدت مسائل است و وحدت مسائل وقتی تأمین می‌شود که علم از عوارض ذاتی موضوعی سخن بگوید و گفتیم که این قاعده منحصرأ در علوم برهانی جاری است. بنابراین تنها علوم برهانی علم هستند و این مبتنی بر بداهت وجدان علمی است. آیا علوم بیشماری که ره‌آورد تاریخ هزاران ساله اندیشه بشری است، را می‌توان صرفاً با اعتباری نامیدن، تخصصاً از قاعده خارج کرد؟ بالاخره آنها علم هستند یا نه؟ اگر علم می‌باشند، پس ملاک علم بودن [وحدت مسائل] به‌چه طریقی تأمین است؟ مگر اینکه آنها را تخصصاً از قاعده خارج کنیم و البته قاعده عقلی تخصیص‌بردار نیست، صرف تقسیم‌بندی علوم به برهانی و غیربرهانی مؤید این معنا است که ملاک وحدت در علوم باید از آن مقسم باشد و بتواند هر دو قسم را شامل شود. به‌همین دلیل، چنین تصویری از علم هرگز نمی‌تواند تاریخ علم را تفسیر کند. به‌تعبیری دقیقتر، این قاعده، تحمل ظهور و تولد هر علمی را ندارد، چرا که این قالب برای رشد و بالندگی اندیشه بشری بسیار تنگ است.

به‌عنوان مثال، علمی که موضوع واحد ندارند و یا موضوع متأصل ندارند یا علمی که علیرغم تعددشان از موضوع واحدی سخن می‌گویند، بر مبنای قاعده فوق تفسیرناپذیر می‌شوند. یکی از مبین‌ترین نتایج این قاعده این است که علوم همیشه از موضوعاتی سخن می‌گویند که دارای عوارض ذاتی‌اند و این همان بینش طبیعت‌گرایانه *essantialism* ارسطویی است که امروزه به‌ویژه از ناحیه منطقیون جدید مورد انکار قرار گرفته است از آنجا که این سخن استعداد تفسیرهای دیگری

دارد، باید توضیح کامل داد. وقتی می‌گوئیم «هرالفی ب است» مراد ما از الف چیست؟ آیا مراد این است که یکسری افرادی که تنها اسم «الف» بر آنها جاری است ولو اینکه آنها مختلف الحقیقه باشند؟ مثلاً آیا مراد مجموعه‌ای است اعتباری از اعضا يك مجموعه؟ اساساً فلسفه ارسطوئی بر نظر او لو مبنای منطقیون جدید، ب می‌باشد که به‌دیگر سخن موضوع این قضیه آیا افراد طبیعت نوعیه و یا جنسیه و یا اعضا يك مجموعه؟ اساساً فلسفه ارسطوئی بر نظر اول و مبنای منطقیون جدید، دومی است و این قاعده هم در واقع بر فرض اول می‌باشد. اما آیا قاعده فوق می‌تواند به‌عنوان ملاک تمایز موفق باشد؟ پاسخ، مثبت است به شرط اینکه اولاً مبنای علامه (ره) را پذیرفته باشیم و ثانیاً مراد از تمایز علوم را تنها تمایز علوم برهانی بدانیم با تنگ کردن دایره علوم برهانی.

توفیق علامه (ره) در تمایز علوم برهانی از علوم غیربرهانی.

دقت در مبنای سخن علامه (ره) نشان می‌دهد که حضرت ایشان توانسته‌اند به‌یک ملاک دقیق تمایز علوم برهانی از غیر برهانی دست یابند. دقت و توانائی ملاک ایشان در تمایز علوم وقتی آفتابی خواهد شد که آن را در مقایسه با ملاکهای بسنجیم که فیلسوفان علم در مغرب زمین داده‌اند. در مقدمه گفتیم که پس از رنسانس، فیلسوفان علم در مقام شناسائی علوم و بحث تمایز علوم تجربی از علوم غیر تجربی، موضوع را کنار نهادند و به‌روشنی به‌عنوان ملاک تمایز رو آوردند. سعی کردند تا علوم را بر مبنای روش طبقه‌بندی کنند. اولین مکتبی که در این راستا تأسیس شد، پوزیتویسم بود که ملاک اثبات پذیری تجربی را مطرح کرد و گفت مسائل علمی (تجربی) مسائلی‌اند که به‌طریق تجربه بتوان آنها را اثبات کرد. پس از قرن نوزدهم با طرح دوباره مشکل عقیم بودن استقراء و با یأس کامل از حل آن، پوزیتویسم رنگ‌باخت و کسانی مثل «پوپر» مؤلف «حدسها و ابطالها» تئوری ابطال‌پذیری تجربی را مطرح کردند ولی دیری نپائید که آن‌هم با مشکلات عدیده‌ای - بویژه انتقادهای سخت لاکاتوش - روبرو شد و جای خود را به تئوری تأیید‌پذیری، داد. تئوری تأیید‌پذیری علاوه بر اینکه با پارادکس مشهور همپل (شبهه‌گرو) مواجه گردید، به دلیل اینکه هرگونه قطعیت و حتمیت را از علم می‌گرفت و دیوار به دیوار سفسطه و آیده‌آلیسم می‌ایستاد، مورد بی‌مهری واقع شد.

همه این تئوریه‌ها در يك وجه مشترکند و آن این که همه آنها سعی دارند از طریق تعریف حدود علم تجربی آن‌را از سایر دانشها مثلاً علوم متافیزیکی تمایز دهند و البته نکته مشترک دوم این است که از دادن ملاک دقیق و توانا عاجز

بوده‌اند. علامه طباطبائی (ره) در واقع از علوم برهانی شروع می‌فرمایند. ایشان با تأمل در مسائل برهانی و تحلیل منطقی آنها به یک ملاک تمایز دست می‌یابد. باین ملاک می‌توان علوم برهانی را از علوم غیر برهانی متمایز ساخت. بنابراین ملاک تمایز مبتنی بر روش است، اما دقت در اینجاست که در مبنای حضرت ایشان روش به موضوع راجع می‌شود. از نظر ایشان هرگاه در مسأله‌ای محمول از موضوع انفکاک‌ناپذیر بود، آن مسأله به علم برهانی تعلق دارد والا نه. یعنی محمول روش برهان یافتن محمولهای ذاتی است که از موضوع خود انفکاک پذیر نیستند بنابراین مسائل علوم برهانی از احکام ذاتی موضوع بحث می‌کنند. بر مبنای علامه طباطبائی (ره) مسائل برهانی حداقل حاوی سه خصلت عمده زیر هستند که هر سه به یک ویژه گی برمی‌گردد - ذاتی بودن محمول نسبت به موضوع :

- مسائل برهانی به شکل همه یا هیچ‌اند.

- مسائل برهانی استثناء‌ناپذیرند و یک مورد خلاف مبطل آنهاست.

- در مسائل برهانی، تضاد حکم تناقض را داراست.

سخن علامه در واقع این است که مسائل برهانی به نحو همه یا هیچ هستند. چرا که در مسائل علوم برهانی حکم بر طبیعت موضوع بار شده است و «ماصح علی الطبیعه صح علی الفرد» ولذا یک مسأله برهانی یا تماماً صادق است و یا تماماً کاذب. چرا که محمول از موضوع اجتناب‌ناپذیر است. یعنی مسائل برهانی اگر به نحو کلی صادق نباشند به نحو جزئی هم صادق نیستند. یعنی به نحو جزئی امتناع‌پذیر نیستند.

آقای دکتر سروش، از همین مطلب «تئوری اقناع‌پذیری» در تمایز علم تجربی از فلسفه را مطرح می‌کنند و می‌گویند مسائل علمی (تجربی) به نحو جزئی اقناع‌پذیرند یعنی اگر به نحو کلی صادق نبودند به نحو جزئی می‌توانند صادق باشند ولی مسائل (علوم برهانی) به نحو همه یا هیچ هستند، ملاک عینی‌تر بر این سخن این است که در مسائل برهانی (به دلایل که مرحوم علامه مطرح فرمودند) در واقع تضاد، حکم تناقض را دارد. اما در مسائل علوم غیر برهانی چنین نیست. باین توضیح می‌توان ادعا کرد که علامه طباطبائی در واقع از طریق تعیین حدود علوم برهانی به تمایز آنها از علوم غیر برهانی دست زده‌اند و البته نسبت به تئوریهای رقیب توفیق بیشتری دارد. این بحث همچنین نشانگر این است که تأکید منطقیون بر موضوع اگر تفسیر درستی بیابد (مثل تفسیر علامه) در واقع تمایز روشی راهم به دنبال دارد. موضوعها بردو گونه‌اند برخی در حیطه روش برهان هستند و برخی نه. وقتی که کاوش ما به دنبال یافتن عوارض ذاتی باشد، ناچاریم از تحقیق برهانی.

لازمه منطقی بیان علامه (ره) در فلسفه‌شناسی

بیان علامه (ره) از قاعده «موضوع کل علم مایبخت فیه عن عوارضه الذاتیه» را به روشنی دیدیم و تفاوت جوهری تفسیر ایشان از عوارض ذاتی نسبت به تفسیر قوم را مورد توجه قرار دادیم. ملاک ایشان در عوارض ذاتی این بود که موضوع و محمول لاینفک از هم باشند به گونه‌ای که تصور انفکاک تناقض‌آمیز گردد. بنابراین مسائل برهانی، مسائلی‌اند که خلاف آنها تناقض‌آمیز است، حال بینیم این تصور از مسائل برهانی تأثیری در شناخت علوم برهانی به‌ویژه فلسفه دارد؟

قبل از هر امری باید به یک نزاع مربوط به مقام تعیین مصداق پرداخت یعنی به این مسأله که گزاره‌های برهانی (اعم از مامنه البرهان و ماعلیها البرهان) مصداقاً کدام گزاره‌ها هستند؟ قدما بر مبنای نظر مشهور در تعریف یقینیات، گزاره‌ها یقینی که مقدمات برهانی قرار می‌گیرند را در یک حصر استقرائی مسدس طبقه‌بندی می‌کردند: اولیات، مشاهدات، مجربات، متواترات، وحدسیات، وفطریات، باید پرسید آیا قضایای ثنائیه - مفادهلیات بسیطه - توجیه‌پذیرند؟ اگر ضابطه یقینی بودن یک گزاره این باشد که نقیض آن، تناقض‌آمیز است و اگر نقیض یک قضیه تناقض‌آمیز باشد آنگاه عین آن قضیه یا حمل شیء است بر خود و یا حمل ذاتی شیء بر شیء، در آن صورت مجربات، متواترات، مشاهدات و حدسیات، چگونه می‌توانند مامنه البرهان و یا ماعلیها البرهان باشند ولذا چگونه در فلسفه اولی راه پیدا می‌کنند؟ شاید همین خصلت تئوری علامه که حیطة فلسفه را بسیار تنگ کرده است، عامل اعتراض برخی از معاصرین شده است. همانگونه که حیطة برهانی را تنها به فلسفه اولی، ریاضیات و منطق منحصر می‌کند.^۱ ممکن است بر تعریف علامه (ره) از عوارض ذاتی اعتراض کنند که بیان شما از موضوع فلسفه آیا یک توصیه است و یا توصیف؟ اگر توصیه است، عالم برهان منزله از توصیه‌ها و تکالیف ارزشی است. واگر توصیف است، تاریخ فلسفه تصویری خلاف آنچه تئوری شما از مسائل فلسفی ترسیم می‌کند، ارائه می‌دهد ولذا مطابق با واقع نیست. چرا که مسائل فلسفی که در فلسفه اسلامی مطرح‌اند، از ضابطه ایشان تبعیت نمی‌کند. در پاسخ به این اعتراض می‌توان گفت: این نه توصیف بلکه توصیه است ولکن نه توصیه ارزشی بلکه توصیه‌ای روشی و منطقی است که برهان آنرا

۱- برهانی دانستن منطق و آنرا هم‌شان ریاضیات و جزو حکمت نظری دانستن دلایل دیگری هم دارد. تفصیل مطلب را بنگرید به «جایگاه منطق در معرفت بشر» از این قلم در فرهنگ، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، شماره ۴ و ۵، صص ۳۸۸-۳۶۳.

حکم می‌کند و سرپیچی از آن، سرپیچی از ضابطه منطقی است. البته اگر آن ضابطه منطقی باشد، در آن صورت باید پای‌بند لوازم منطقی آن نیز بود.

یکی از لوازم منطقی سخن علامه این است که مسائل فلسفی، پیشین‌اند - دقیقاً به معنای کانتی کلمه. البته این سخنی نیست که فی‌نفسه محل اشکال نباشد، بلکه توجه به اینکه، می‌تواند تمایز روشی طبیعیات از الهیات را به روشنی توضیح دهد، موجه است. پژوهش در طبیعیات ما را حداکثر به دوام می‌رساند و نه ضرورت طبیعیات مبین خواص طبیعی اشیاء‌اند و اگر ساختار منطقی گزاره‌های علوم طبیعی را تحلیل کنیم، خواهیم دید که مشتمل‌اند بر تقارن دائمی و اکثری دو وصف (عقدالوضع و عقدالحمل). ولذا مسائل طبیعی برخلاف مسائل الهی استثناء‌پذیرند و این خاصیت نشان می‌دهد که خلاف آنها تناقض‌آمیز نیست. البته در اصطلاح طبیعیات قدما چنین احکامی برخاسته از طبایع اشیاء‌اند ولذا ذاتی در اینجا با ذاتی در اصطلاح علامه طباطبائی (ره) صرفاً اشتراک لفظی دارد. ناگفته پیداست که قوت بیان علامه در تمایز فلسفه از علوم تجربی، بیشتر از قوت آن در تمایز طبیعیات از الهیات است.

نکته‌ای که در باب پیشین بودن مسائل فلسفی - که آن را مولود منطقی تعریف علامه از عوارض ذاتی دانستیم - باید طرح شود، همان نزاع پوزیتویست‌ها با برخی از شارحان غیر پوزیتویست کانت است مبتنی بر اینکه آیا احکام پیشین همه تحلیلی‌اند و یا علاوه بر احکام تحلیلی می‌توانند شامل قضایای ترکیبی هم باشد؟ قبل از پوزیتویست‌ها، فیلسوفان حسی مذهب انگلستان مانند هیوم - مسائل فلسفی را در خور آتش می‌دیدند^۱، اینک پوزیتویسم به عنوان مولود منطقی اپریسیسم هیومی بر این باور شدند که احکام پیشین ضرورتاً تحلیلی‌اند و نه ترکیبی ولذا قضایای متافیزیکی فاقد هرگونه معنا و مضمونی هستند به عنوان مثال می‌توان به بیان، آیر در کتاب «زبان، حقیقت و منطق مراجعه کرد»^۲.

خطای نابخشودنی پوزیتویست‌ها این بود که معنا دارای یک گزاره را در داشتن محتوای تجربی منحصر کرده بودند و اگر در گزاره‌ای بار تجربی نمی‌یافتند، آن را

۱- در انتهای «پژوهش در خاصه بشر» حکم می‌کند به سوزاندن کتابی که نه در روابط کلی و ... اعداد باشد و نه متعلق به علم تجربی به این دلیل که نمی‌تواند جز سف‌طه باشد. حکمی که کتاب خود را هم شامل است چراکه آن نیز نه کتابی است در ریاضیات و نه در علم تجربی. مراجعه کنید به: Davij Hume, An Enquiry Concerning Human understanding 1955, p. 184.

۲- مراجعه کنید به: آیر، زمان، حقیقت و منطق، ترجمه بزرگمهر، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۶۱.

بر مضمون می‌پنداشتند و لذا ندانسته حکم به بی‌مضمونی گزاره‌های خود کرده‌اند، چرا که هست اساسی پوزیتویسم نه‌سخنی است تجربی. حاصل آن که بین تحلیلی بودن گزاره‌ای و مضمون نداشتن آن تساوی و تلازم وجود ندارد. اما مشکل تحلیلی بودن گزاره‌های فلسفی! گفتیم بر مبنای علامه مسائل برهانی استثناء‌ناپذیرند یعنی خلاف در مورد آنها به منزلهٔ يك قضیهٔ تناقض‌آمیز است به همین دلیل مسائل برهانی در شکل گزاره‌های راست‌گو (توتولوژیک) می‌باشند، چرا که تنها در قضایای توتولوژیک که موضوع و محمول انفکاک‌ناپذیرند، نقیض، تناقض‌آمیز است. و تحلیلی بودن يك قضیه جز این معنا ندارد. کسانی که حیطةٔ عدم تجربی را از فلسفه کاملاً جدا کرده‌اند و گفته‌اند بین علم تجربی و فلسفه نه رابطهٔ تضاد و تعارض تواند باشد و نه رابطهٔ توالد و همچنین کسانی که به مصداق پیرائی از فلسفه فتوی می‌دهند شأن فیلسوف را فراتر از تعیین مصداق می‌دانند، سخانشان بر این تحلیل می‌تواند مبتنی باشد.

می‌توان با کسانی که مسائل فلسفه را به‌طور کلی تحلیلی می‌دانند همدلی کرد و آن را بر استدلال علامه بنانهاد ولی هرگز نباید از آن نفی واقع نمائی فلسفه را استنتاج کرد.

مغالطه کسانی که از تحلیلی بودن گزاره‌های فلسفی، واقع‌نمائی آن را انکار کرده‌اند و (به‌عنوان مثال) به‌مشرّب اصحاب اعتباری انگاران پیوسته‌اند روشن است. از تحلیلی بودن مائل يك علم - حتی در مورد هندسه - نمی‌توان به قطع آن علم از عالم خارج پل زد مگر به‌عنوان يك پرش روانشناختی که آنهم درخور اهل منطق نیست.

من در این نوشتار کوشیده‌ام تصویری که علامه طباطبائی (ره) از قاعده موضوع کل علم ... ارائه می‌دهد را روشن کرده و وجوه، توابع و لوازم منطقی آن را نشان بدهیم و آن را به يك بحث مهم ختم کنم که لازمه منطقی سخن علامه است. تا شروع پرنزاع ولی مبارکی را بطلبد - تحلیل ساختار منطقی گزاره‌های فلسفی.

حاصل سخن :

به نظر می‌رسد که این قاعده جنبهٔ توصیفی داشته است که بعدها بدست متأخرین و شارحین جنبهٔ ضابطه‌ای هم به‌خود گرفته است. من سعی می‌کنم برداشت خودم را از تاریخ علم در تفسیر این قاعده به صورت يك حدس، تاریخی ارائه کنم، اگرچه دلایل کافی تاریخی برای آن ندارم :

انسان از بدو ظهور خود از طریق حواس، معلومات جزئی را کسب می‌کرده است و بتدریج که معلومات جزئی او فربه می‌شد، وی در بستر افزایش و رشد کمی معلوماتش، به شناخت مجموعه‌ای دست می‌یابد و بتدریج به درک مفهوم کلی می‌رسد و آنگاه که یافته‌های جزوی خود را جمع‌بندی کرده و سامان می‌دهد، به قضایای کلی می‌رسد. تکامل معرفت بشری همچنان ادامه می‌یابد و آگاهی‌های پراکنده‌ای (اعم از کلی و جزوی) در حال بالندگی و افزایش است تا اینکه نقطه عطفی بس مهم در تاریخ علم بشر رخ می‌دهد که عبارت است از سیستم‌انیزه کردن و انسجام دادن به ادراک پراکنده. بشر از رهگذر سامان دادن آگاهی‌های کلی که در ذهن دارد به علم - به معنای معرفت و دانش - دست می‌یابد. او آشکارا دریافته بود که پاره‌ای از اطلاعات وی درباره چیزی‌اند و پاره‌ای دیگر درباره امر دیگر ولذا احساس می‌کرد که معلومات پراکنده وی نسبت به مدارای نوعی قرابت و تباین هستند. عامل قرابت و تباین چیست؟ سخنی که بتواند آگاهی‌های پراکنده را در تسبیح‌های خاصی جمع کند، همین درباره ... می‌باشد. بدون تردید این تکامل در قرن ۶ قبل از میلاد رخ داده است.

یکسری از آگاهی‌ها درباره صحت بدن آدمی‌اند و یکسری دیگر درباره افلاک و مجموعه‌ای دیگر درباره هستی.

تأمل در علوم موجود نزد بشر آن زمان این توصیف را نزد ارسطوئیان حاصل نمود که آنچه یکسری آگاهی‌های پراکنده را علم و دانش می‌کند، وحدت و هم‌خانوادگی بین آنهاست. یعنی حداقل شرط برای شأن علم یافتن يك مجموعه آگاهی، وحدت و انسجام آن است. آنها چون می‌دیدند که وحدت و انسجام در یکسری آگاهی‌ها باعث می‌شود که علمی مدون شود، آنگاه در جستجوی محور و مداری بودند که مسئول و عامل انسجام باشد. جستجوی آنها نشان می‌داد که محور تدوین در علوم، موضوع آنهاست که ما از آن به «درباره ...» تعبیر کردیم. معنای درباره ... نزد ارسطوئیان عبارت بود از امری که درباره آن سخن گفته می‌شود به گونه‌ای که اولاً: این سخنان به نحو همه یا هیچ‌اند و ثانیاً: هر وقت آن موضوع وجود داشته باشد، این سخنان همگی در آنجا جاری است، به نحو قطعی، ضروری، و دائمی. لفظی که بتواند همه این اوصاف و شرایط را جعل کند عوارض ذاتی و یا احکام بلاواسطه بوده است. کسانی که دقت منطقی ریاضی بیشتری داشته‌اند، بویژه جهت احتراز از اشتراك لفظ، توصیف خود را در چنین قالبی ریختند:

«موضوع کل علم مایبخت فیه عن عوارضه التی تلحقه لما هو هو».

در توصیف فوق یک جهت صواب نهفته است و یک جهت خطاء جهت صواب این است که تا درباره ... نیامده باشد و آگاهیهای پراکنده را انسجام نداده باشد، علم نداریم اما جهت خطا بنظر ما این است که «درباره» مورد تفسیر ناروا و یا نارسا شده است.

یکی از تفسیرهای ممکن برای «درباره» عبارت است از احکام بلاواسطه و عوارض ذاتی، می توان تفسیرهای دیگری هم از آن داد و توان هر کدام را آزمود و نباید گمان کرد که تنها تفسیر «درباره» عوارض ذاتی است.

معرفت شناسان و فیلسوفان علم معتقدند که ادعای اینکه علم (البته به معنای عام کلمه و نه به معنای علم برهانی فقط) باید برهانی باشد ادعای گزارف و بی معنا باشد. بلکه باید گفت علم باید روشمند باشد که یکی از این روشها، برهان است. روشی بودن علم یکی از تفسیرهای «درباره» است همان گونه که «غایت» تفسیر دیگری از آن می باشد.

توضیح مطلب: می توان با حفظ قاعده فوق در تفسیر معنی ربط تعریف کرد. درست است که علم باید راجع به چیزی سخن بگوید اما این تئوری ارسطوئیان از آن که عوارض ذاتی است محل بحث می باشد. می توان تفسیر دیگری از «درباره» ارائه داد، مثلا تفسیر روش. یعنی اینکه بتوان به طور روشمند درباره چیزی سخن گفت ولو اینکه قضیه به نحو شخصیه باشد. مثلا تاریخ که «شناخت اخلاف از روی اسلاف» است اگرچه درباره اشخاص سخن می گوید ولی چون روشمند است علم می باشد.

مراد از روش در اینجا، روش در مقام داوری است. اگر مجموعه ای از اطلاعات روش داوری داشته باشند، علم می شود که برهان یکی از انواع داروهاست. پس اصل مسأله تفسیر ربط و درباره است. البته هم خانوادگی هم تأمین می شود چون یک طبقه بندی به دست می آید. و حتی مجموعه اعتباری هم به این معنا می تواند مورد مطالعه علمی قرار بگیرد این نکته هم توضیح داده شد که قاعده «موضوع کل علم» بر مبنای تفسیر علامه طباطبائی (ره) از عوارض ذاتی، به گونه ای تعیین می شود که به تمایز روشی علوم منجر می گردد و به این ترتیب تعیین سنخیت و هویت مسائل علوم برهانی، عوارض ذاتی ملاکی می گردد در تمایز علوم برهانی از علوم غیر برهانی و به این ترتیب تمایز موضوع و تعریف علوم بر اساس موضوع، تمایز روشی علوم منتهی می شود

— یعنی تمایز فلسفه و به‌طور کلی علوم برهانی از علوم غیر برهانی. تمایزی که از طرفی چندان باید تیز باشد که طبیعیات و نیز علوم تجربی را از فلسفه و ریاضیات تفکیک کند و از طرف دیگر با مشخص کردن اینکه مسائل برهانی، قضایای تحلیلی‌اند یا ترکیبی، باید نحوه واقع‌نمائی و ارتباط فلسفه به‌خارج‌را توضیح دهد.

این نکته‌ها هم نشان دادیم که تعریف علامه (ره) از یقینیات علی‌رغم دقت منطقی آن دایره برهانیات را چنان محدود می‌سازد که فلسفه‌ها با ریاضیات همسان کرده و در نتیجه فلسفی بودن بسیاری از مسائل موجود در کتب فلسفی بی‌توجیه شود. علامه خود در تدوین کتابهای فلسفی بر این نکته توجه داشته‌اند. یک مقایسه اجمالی بین کتب فلسفی ایشان با (مثلاً) کتاب منظومه ملاحادی سبزواری آن را تأیید می‌کند.

«والسلام»



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی