

نگاهی به مشاهدات در منطق

□ دکتر ناصر عرب مؤمنی

عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور اصفهان

بصورت پراکنده و در مواردی ناخودآگاه مورد توجه اندیشمندان پیشین و از جمله متفکران مسلمان نیز بوده است.

کلید واژه‌ها:

مشاهدات، یقینیات، مبادی، حسیات، مجربات، اولیات، حس ظاهر، حس باطن، عقل، کلی، جزئی، بدیهی، علم حصولی.

مقدمه

منطق ارسطویی به منطق صوری مشهور است ولی در واقع «صوری» محض نیست و هر چند بیشتر به «صورت» اندیشه توجه دارد و چهارچوبها و قواعد صوری آن را بیان می‌کند ولی از «ماده» آن بیگانه نیست و نمی‌تواند باشد.^(۱) (رک: کاپلستون، ۱/۳۲۰). زیرا اگر آن را به دو بخش عمده تعریف و استدلال تقسیم کنیم بخش اول مسلماً نمی‌تواند به قواعد و دستورالعملهای صوری تعریف اکتفا کند و از مواد و محتویات تعاریف ناگزیر است، ولی در بخش دوم گرچه محور بحث پیرامون صورت و هیئت بخش خاصی از استدلال یعنی قیاس^(۲)

چکیده:

حواس آدمی و بخصوص حواس پنجگانه، پل ارتباطی بین او و جهان طبیعت هستند که از طریق آنها با این جهان آشنا شده و ارتباط برقرار می‌کند. هر یک از این حواس بمنزله دریچه‌هایی هستند که انسان از درون آنها به طبیعت پیرامون خود می‌نگرد و مفاهیم و تصوراتی در ذهن خود می‌سازد. در فلسفه و منطق و بخصوص در فلسفه‌های جدید که بیشتر جنبه شناخت شناسانه بخود گرفته‌اند همیشه این سؤال مطرح است که این صورتها و مفاهیم حسی چگونه در ذهن حاضر شده‌اند و اعتبار و عینیت آنها تا چه اندازه است؟ این پرسش و پاسخ به آن، دامنه بسیار گسترده‌ای دارد تا آنجا که می‌توان بخش عظیمی از فلسفه شناخت شناسی را بررسی همین مسئله دانست که البته بسیار قابل توجه و مهم است. ولی در منطق ارسطویی از آنجا که انطباق مفاهیم و تصورات ذهنی با خارج مسلم فرض شده، از دیرباز این سؤال مطرح بوده است که «قضایای حسی» که بخشی از «یقینیات» و مهمترین بخش از مبادی قیاس بشمار می‌روند، چگونه‌اند و چه اقسامی دارند؟ نقش عقل در این گونه گزاره‌ها تا چه اندازه است و فرقتشان با «مجربات» در چیست؟ آیا کلی هستند یا جزئی و چگونه؟

در این مقاله کوشیده‌ام تا با تکیه بر نظریات منطقدانان بزرگی همچون ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین رازی و شیرازی، سهروردی و ... به این سؤالات بپردازم و به آنها پاسخ دهم که با دقت نظر در اندیشه‌های این اندیشمندان، نکات ظریف و بدیهی را در این خصوص می‌توان یافت. با دقت نظر و ژرف‌یابی در این مسائل، معلوم می‌شود که بسیاری از مسائل متدولوژی و فلسفه علم که امروزه رشد چشمگیر و فزاینده‌ای یافته است،

۱. در واقع منطق ریاضی یا سمبلیک یا نمادی، منطق صوری است که صرفاً به صورت استدلال می‌پردازد و به ماده آن کاری ندارد و در مقابل، منطق عملی یا منطق کاربردی است که از آن به روش شناسی (متدولوژی) نیز یاد می‌کنند. فلسین شاله در کتاب شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، متدولوژی را به علم یافتن حقیقت در موارد خاص تعریف می‌کند. بحث صناعات خمس نیز نوعی منطق عملی است ولی منطق عملی مصطلح در مقایسه با آن مفصلتر و منظمتر است و روش خاص خود را نیز دارد.

۲. استدلال به: ۱- تمثیل ۲- استقراء ۳- قیاس تقسیم می‌شود. واضح است که دو قسم تمثیل و استقراء را نمی‌توان بدون ماده و محتوی مورد توجه قرار داد.

است اما از ماده آن نیز غفلت نکرده است و در مبحث «صناعات خمس» به بررسی و تحقیق آن می‌پردازد. این صناعات یا فنون پنجگانه عبارتند از: برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر که هر یک با توجه به مقدمات تشکیل دهنده آنها و هدف از کاربرد آن مقدمات مشخص می‌شوند. مثلاً اگر در قیاسی تمامی مقدمات یقینی باشند و هدف، رسیدن به حقیقت باشد آن قیاس را برهان و اگر مقدمات قیاس از مسلمات یا مشهورات بوده و هدف، ساکت نمودن و مجاب کردن طرف مقابل باشد آن را جدل می‌نامند. از آنجا که همه قضایا و مقدمات علمی نمی‌توانند از قضایای دیگر اکتساب گردند (و گرنه مشکل دور و یا تسلسل پیش می‌آید)، ناگزیر باید به مقدماتی منتهی شوند که از قضایای دیگر بدست نیامده‌اند و باصطلاح سر سلسله هستند. این قضایا را مبادی قیاس^(۳) می‌نامند که عبارتند از: یقینیات، مشهورات، مسلمات، مقبولات، مظنونات، مخیلات، مشبهات و ... که هر یک از آنها به چند قسم تقسیم می‌شوند. بعنوان نمونه یقینات به شش قسم تقسیم می‌گردند:

۱- اولیات ۲- مشاهدات (محسوسات) ۳- مجریات ۴- فطریات ۵- حدسیات ۶- متواترات.

در این مقال در صددم تا یکی از اقسام مقدمات یقینی، یعنی مشاهدات یا محسوسات را مورد بررسی قرار دهم. البته بیشتر، بررسی مشاهدات با توجه به آراء و نظریات منطقدانان مسلمان و خصوصاً صاحب‌نظران بزرگی همچون بوعلی، خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی، قطب الدین رازی و ... منظور است و قصد طرح یا مقایسه نظریات اندیشمندان غربی را نداریم زیرا در اینصورت بحث گسترده می‌شود و از حوصله مقاله‌ای مختصر خارج خواهد شد. واضح است که بسبب اهمیت حس و حسیات در فلسفه‌های غربی، بویژه فلسفه‌های تجربی یا آمپریست، تحقیقات مقایسه‌ای در اینباره بسیار با اهمیت و جالب خواهد بود که در صورت توفیق، در نوشتارهای دیگر به آن خواهم پرداخت. در اینجا ناگزیر بوده‌ام هنگام بحث از کلی و یا جزئی بودن گزاره‌های محسوس به نظریات سقراط، افلاطون و ارسطو و تأثیر آنها بر آرای دانشمندان مسلمان توجه ویژه داشته باشم. از این رو این مقاله بیشتر بر همین بحث متمرکز شده است، که البته نظرات اصلاحی اهل نظر موجب امتنان خواهد بود. لازم به یادآوری است که روش تحقیق در این نوشتار

کتابخانه‌ای است و بیشتر بر منابع اصیل متعلق به منطقدانان و فیلسوفان بزرگ مبتنی است.

۲- مشاهدات

مشاهدات قضایایی هستند که عقل برای حکم و تصدیق آنها نیاز به استعانت از حس دارد. بر خلاف اولیات که عقل به تنهایی و بدون آنکه نیاز به حس یا چیز دیگری داشته باشد آنها را تصدیق می‌کند. «اما مشاهدات همچون محسوسات هستند (المشاهدات کالمحسوسات)، آنها قضایایی می‌باشند که تصدیق آنها با استفاده از حس انجام گرفته است مانند حکم کردن ما به وجود خورشید و درخشان بودن آن و حکم ما به سوزان بودن آتش، و مانند قضایای اعتباری که با مشاهده قوایی غیر از حس (ظاهر) انجام می‌گیرد، مانند آگاهی ما به اینکه دارای فکر و ترس و خشم هستیم و ذوات و افعال ذوات خود را شعور می‌کنیم.» (ابن سینا، ۱/۲۱۵).

درباره اینکه شیخ الرئیس می‌گوید مشاهدات مانند محسوسات هستند دو احتمال وجود دارد. یکی آنکه محسوسات را به معنی حسیات، یعنی آنچه که مربوط به حس ظاهر است بگیریم، در اینصورت معنی این جمله که «مشاهدات همچون محسوسات هستند» آنستکه آنها مانند محسوسات به حس ظاهرند اما اعم از آنها می‌باشند یعنی همان حسیات هستند باضافه امور دیگر. احتمال دیگر آنستکه «مشاهدات» را به معنی خود «محسوسات» بگیریم و بگوییم که «مشاهدات همان محسوسات هستند» یعنی مسمی یکی است ولی اسمها فرق می‌کنند، همچنانکه در متون منطقی، «محسوسات» به هر دو معنی بکار رفته است که در بحث‌های بعدی مطرح خواهد شد. خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید «محسوسات و مشاهدات» قضایایی هستند که عقل بواسطه احساس (ظاهری یا باطنی) به آنها حکم می‌کند. (رک: علامه حلی، ۲۰۰). در حکمة‌الاشراق نیز مشاهدات به ظاهری و باطنی تقسیم شده‌اند، مانند روشن بودن خورشید و اینکه

۳. همانگونه که در تصدیق، مبادی وجود دارد در تصورات نیز اینچنین است. مبادی تصویری، تصوراتی هستند که از تصورات دیگر اخذ نشده‌اند، بلکه تصوراتی دیگر بر آنها متکی می‌باشند. مفاهیمی از قبیل سردی، گرمی، سفیدی، سیاهی، وحدت، کثرت، شکل و ... از این قبیل هستند که برخی از آنها معقولات ثانیه‌اند. در اینباره جای این سؤال هست که چگونه معقول دوم بودن با مبدأ بودن سازگار است؟ در این خصوص باید در نوشتاری دیگر به بحث پرداخت.

*** لازم به ذکر است آنچه تا بحال بعنوان محسوسات نام برده شد همگی به یک معنی نبوده است، بلکه هر کدام بمعنای خاصی بکار رفته‌اند. در مواردی از «محسوسات» بعنوان «مشاهدات» نام برده شده است و در مواردی دیگر به عنوان «حسیات»، گاهی نیز معلوم نشده که منظور کدامیک از این دو قسم است. اما در اکثر کتابهای منطق، «محسوسات» به عنوان «مشاهدات» ذکر شده‌اند و «حسیات» را مخصوص حس ظاهر دانسته‌اند.**

قضایایی هستند که عقل بواسطه یکی از حواس به آنها حکم می‌کند. اگر حواس ظاهری باشند مشاهدات نامیده می‌شوند، مانند اینکه آتش داغ است و اگر باطنی باشند وجدانیات خوانده می‌شوند مانند علم هر کسی به گرسنگی و تشنگی خود.» (شرح المطالع، ۳۳۲).

پیرامون آنچه که ضمن تعریف مشاهدات بیان شد یک نکته لازم به ذکر است: برخی از کتب منطقی مانند الجوهر النضید، درة التاج، شرح حکمة الاشراق، منطق مظفر و ... بر این باورند که عقل بواسطه حس به قضایای مشاهده «حکم» می‌کند، ولی در برخی از کتابهای منطقی مثل شفا، نجات، البصائر النصیریة و ... آمده است که عقل بوسیله حس، «تصدیق» می‌کند. اگر تصدیق را در مقابل تصور و بمعنای قضیه بگیریم منظور هر دو گروه یکی است. ولی اگر حکم را اعم از تصدیق بگیریم بگونه‌ای که تصدیق، حکم به‌مراه جزم به صدق و یقین باشد در اینصورت می‌توان گفت بین منطقیان در تعریف مشاهدات اختلاف است. به نظر می‌رسد که احتمال دوم درستتر باشد؛ یعنی کسانی که گفته‌اند در قضیه مشاهده، عقل بواسطه حس تصدیق می‌کند، منظورشان حکم تنها نبوده است بلکه حکمی مورد نظر بوده که همراه با جزم به صدق باشد. این احتمال را تعریف کتاب رهبر خرد تقویت می‌کند: «قضایایی که عقل بمجرد تصور موضوع و محمول آنها به حکم، «یقین» پیدا نمی‌کند بلکه محتاج است به مساعدت و معاونت «حس»، بنام مشاهدات خوانده‌اند» (شهابی، ۲۳۰).

آنچه که این احتمال را بیشتر تقویت می‌کند بیان ابن‌سینا از محسوسات (مشاهدات) در کتاب دانشنامه‌ی علایی است: «و اما مقدمات محسوسات، آن مقدمات بوند که به راستی ایشان یقین داشته باشیم چنانکه گوئیم آفتاب برآید و فرو شود و ماه بیفزاید و بکاهد» (ابن سینا، ۴۹). بنابراین کتبی که در آنها تعریف مشاهدات چنین آمده است «یصدق بها العقل بواسطة الحس» یصدق را هم می‌توان «یصدق» خواند و هم «یصدق».

۳- اقسام مشاهدات

با توجه به آنچه که در تعریف مشاهدات نقل شد، معلوم می‌شود اکثر کتابهای منطقی آنها را بطور کلی بر دو قسم تقسیم می‌کنند:

۱- حسیات (محسوسات)، ۲- وجدانیات. حسیات، آن قضایای مشاهده‌ای هستند که عقل بکمک حس ظاهر

شخص دارای شهوت و خشم است. (شیخ اشراق، ۴۱/۲ و ۱۷۶/۴).

شیخ اشراق اضافه می‌کند تا هنگامی که دیگری این درک را نداشته باشد مشاهدات برای او حجت نیستند (۴۱/۲). شاید منظور فارابی از اینکه می‌گوید «محسوسات قضایای محسوس هستند بدون اینکه از طریق قیاس بدست آمده باشند، مانند اینکه در نفس، زید انفراداً موجود باشد» (فارابی، ۳/۳۴۴)، علاوه بر دربرداشتن تفاوت آنها با مجریات، متضمن همین نظر سه‌رودی باشد. قطب الدین شیرازی در دو موضع مشاهدات را تعریف می‌کند:

الف - در مشاهدات، عقل بواسطه عین آنچه که حس آن را ادراک کرده است حکم می‌کند.

ب - مشاهدات، قضایایی هستند که عقل بواسطه قوای ظاهری یا قوای باطنی یا غیر این صنف از قوا، مانند علم ما به ذات و افعال ذاتمان به آنها حکم می‌کند. (شرح حکمة الاشراق، ۱۲۰).

حاج ملاهادی سبزواری مشاهدات را در این دو بیت خلاصه کرده است.

اولاً فی‌الاحساس اما یستمّد

ظهوراً بطناً فالمشاهدات اعد

فسمّ ما بالظهر حسیات

وانسب الی الواجدان یطنیات

(سبزواری، ۸۹).

تعریفی که قطب الدین رازی از مشاهدات آورده است بخوبی آن را از اولیات متمایز می‌کند: «محسوسات

آنها را تصدیق می‌کند و وجدانیات قضایایی هستند که عقل به استعانت از حس باطن به آنها حکم می‌کند. (رک: ابن سینا، ۲۱۵/۱، درة التاج، ۱۵۳، شرح حکمة الاشراق، ۱۲۰، شرح الشمسیه، ۱۶۶، شرح المطالع، ۳۳۲، تبصره، ۱۳۹، بصائر النصیریه، ۱۳۹، شیخ اشراق، ۴۱/۲، ۱۷۶/۴، مولی عبدالله، ۱۱۱، علامه حلی، ۲۰۰). البته بنا به نظر عده‌ای از منطق‌دانان، وجدانیات به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک قسم همان استعانت عقل از حس باطن است در تصدیق قضیه مشاهده، مانند لذت، درد و خشم و ...، و قسم دیگر استعانت عقل است از ادراک ذات و افعال ذات در تصدیق قضیه، مثلاً من هستم یا من ادراک می‌کنم. همچنین برخی از آنان صنف اخیر را بصورت جداگانه‌ای مطرح کرده‌اند یعنی بعنوان قسیم حس باطن آورده‌اند نه قسم آن. گروه دیگر در اینکه صنف اخیر را از زمره مشاهدات و وجدانیات بشمار آورند تردید کرده‌اند، تا آنجا که بعضی گفته‌اند اطلاق اسم وجدانیات بر این قسم، از روی مسامحه است و حتی در کتب خود نامی از آنها بمیان نیاورده‌اند.

ابن سینا در کتاب اشارات درباره وجدانیات می‌گوید: «و مانند قضایای اعتباریه که بوسیله قوایی غیر از حس (ظاهر) ادراک شده‌اند، همچون آگاهی ما به اینکه دارای فکر و ترس و خشم هستیم و اینکه ذوات و افعال ذواتمان را درک می‌کنیم». (۲۱۵/۱).

خواجه طوسی در شرح این عبارت می‌گوید «قسم دوم از مشاهدات قضایایی هستند که ما آنها را از طریق حواس باطنی خود می‌یابیم و اینها قضایای اعتباری هستند که بواسطه قوای غیر ظاهر درک شده‌اند و قسم سوم از مشاهدات قضایایی هستند که ما آنها را با نفسهای خود می‌یابیم نه با آلات آنها، مانند شعور و آگاهی ما به ذوات و افعال ذواتمان» (۲۱۶/۱).

همچنان که یادآور شدیم برخی از کتابهای منطقی مانند جوهر النضید، منطق مظفر، بصائر النصیریه و حاشیه ملاعبدالله، اصلاً نامی از قسم اخیر (علم به ذوات و افعال آن) نیاورده‌اند. به همین منظور نویسنده کتاب رهبر خرد می‌گوید: «ادراج صنف اخیر در مشاهدات اصطلاحی که در تعریف آن معاونت «حس»، معتبر و مأخوذ است خالی از مسامحه نیست» (شهابی، ۲۴۰). از این بیان معلوم می‌شود که کسانی که صنف دوم را از زمره مشاهدات بحساب نیاورده‌اند جزء کسانی هستند که

معتقدند نمی‌توان بر علم انسان به نفس خود و افعال آن و همچنین قوای آن نام «حس باطن» را اطلاق کرد.

از کسانی که این صنف را از جمله مشاهدات می‌دانند گروهی آن را قسم وجدانیات منظور کرده‌اند و گروهی قسیم آن. بعنوان نمونه محقق طوسی در شرح اشارات آن را بعنوان قسیم آورده است و می‌گوید «اینها صنفهای سه گانه مشاهدات هستند که یکی از آنها همانست که ما با حواس باطنمان می‌یابیم و اینها قضایای اعتباری هستند که بواسطه مشاهده قوای غیر حس ظاهر ادراک شده‌اند و سوم آن است که ما آن را به واسطه نفسهایمان می‌یابیم نه با آلات و ابزارهای آن، مانند شعور ما به ذوات و افعال ذواتمان» (۲۱۶/۱). اما اکثر کسانی که صنف اخیر را در کتابهای خود آورده‌اند آن را بعنوان قسمی از دو قسم وجدانیات در نظر گرفته‌اند نه صنف جداگانه (رک: ابن سینا، ۲۱۵/۱، درة التاج، ۱۵۳، سبزواری، ۸۹-۹۰، شرح حکمة الاشراق ۱۲۰).

لازم به ذکر است آنچه تا بحال بعنوان محسوسات نام برده شد همگی به یک معنی نبوده است، بلکه هر کدام بمعنای خاصی بکار رفته‌اند. در مواردی از «محسوسات» بعنوان «مشاهدات» نام برده شده است و در مواردی دیگر به عنوان «حسیات»، گاهی نیز معلوم نشده که منظور کدامیک از این دو قسم است. مثلاً در کتاب درة التاج، محسوسات بمعنی حسیات آمده است: «دوم محسوسات و آن قضایایی باشند که عقل [حکم] جزم به آن بواسطه (حس ظاهر) کند، ککون الشمس مضیئة و النار حارة» (۱۵۳ و ر.ک: شرح حکمة الاشراق، ۱۲۰). اما در اکثر کتابهای منطقی، «محسوسات» به عنوان «مشاهدات» ذکر شده‌اند و «حسیات» را مخصوص حس ظاهر دانسته‌اند. خواجه نصیر طوسی در تجرید المنطق چنین می‌گوید: «المحسوسات: اما الظاهرة - کالحکم بان الشمس مضیئة - او باطنه - کالحکم بان لنا فکرة» و علامه حلی در شرح آن می‌گوید «هذا النوع الثانی من انواع القضايا الواجب قبولها و هو المسمى بالمحسوسات و هی يحکم بها العقل بواسطه الاحساس اما بواسطه الحس الظاهر ... و اما بواسطه الحس الباطن» (علامه حلی، ۲۰۰).

چنانکه بیان شد در برخی از کتب منطقی معلوم نشده که منظور از محسوسات کدامیک از معانی است، از جمله ابن سینا در کتاب اشارات گفته است: «مشاهدات همچون محسوسات هستند» که در اینباره در مباحث گذشته دو

احتمال را شرح دادیم. در اساس الاقتباس نیز آمده است: «در تصدیق مقدماتی که آن را مبادی قیاسات خوانند و بر اطلاق شانزده صنف است: ۱- محسوسات، چنانکه آفتاب روشن است» (ص ۳۴۵). همچنین است در کتب دیگر (همو، ۳۵۰ و رک: الشفاء، ۶۳، النجاة ۶۱، دانشنامه علایی ۴۹). با توجه به آنچه که از خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید المنطق ذکر شد و با توجه به سیاق کلام او با احتمال زیاد در اینجا نیز منظور از محسوسات همان مشاهدات (اعم از حس باطن و ظاهر) است.

۴- یقینی بودن مشاهدات

چنانکه گفته شد، یکی از مبادی برهانی همین قضایای مشاهده است. از آنجا که برهان به نظر منطقیان مسلمان یقینی است، بنابراین، مبادی آن به نحو اولی باید یقینی باشند. بر این اساس مشاهدات راقسمی از اقسام یقینیات و حتی ضروریات یا بدیهیات می‌دانند و در بعضی از متون تصریح شده است که این قضایا از جمله قضایای «الواجب قبولها» هستند. ابن سینا در کتاب عیون الحکمة می‌گوید: «مقدماتی که براهین از آنها تشکیل می‌شوند محسوسات هستند، مانند: خورشید روشن است» (ص ۱۱). در اشارات اصناف معتقدات را سه قسم می‌داند: قضایای «واجب قبولها»، مشهورات و وهمیات که قضایای «واجب قبولها» عبارتند از اولیات، مشاهدات، مجریات و ... (۲۱۳/۱). خواجه نصیرالدین طوسی نیز این نوع از قضایا را یکی از اقسام ششگانه قضایای «الواجب قبولها» و مبادی قیاسات برهانی می‌داند. (اساس الاقتباس، ۳۴۶ و علامه حلی، ۱۹۹ و شرح اشارات، ۲۱۴/۱). همچنین قطب الدین رازی از آنها به اقسام ششگانه یقینیات ضروری یاد می‌کند (شرح المطالع،

۳۳۲ و شرح الشمسیه، ۱۶۶-۱۶۷). منظور از ضروری بودن مقدمات این است که خود بخود نزد عقل حاضرند و برای اکتساب آنها به فکر و قیاس نیازی نیست. حتی فخر رازی این قضایا را از اقسام واجب قبولها می‌نامد، هر چند که آنها را در برهان غیر مفید می‌داند. (لباب الالباب، ۱۹۵) در کتاب معیار العلم، این قضایا بعنوان بخشی از یقینیات صادق واجب القبول نام برده شده‌اند که هر گاه امور عارضه مثل ضعف حس و دوری محسوس و فشردهگی وسائط را استثنا کنیم شکی در صدق آنها نیست (غزالی، ۱۰۹).

در کتاب درة التاج آمده است: «در برهان و آن قیاسی است کی مؤلف باشد از مقدماتی یقینی از برای انتاج نتیجه یقینی و یقین، حکم است بر حکم تصدیقی بر وجهی کی ممکن نباشد کی زایل شود و این یقینیات اگر مکتسب باشند لابد منتهی شوند بمبادی واجبه القبول غیر مکتسب و آن هفت است ... دوم محسوسات و ...» (۱۵۳). از اینکه قطب الدین شیرازی می‌گوید اگر یقینیات، مکتسب باشند ناگزیر باید به مبادی واجب القبول غیر مکتسب هفتگانه منتهی شوند، معلوم می‌شود که به نظر این گروه از منطقدانان، یقین اعم از بدیهی است و در واقع مقسم مبادی برهان، «بدیهی» است و چون بدیهی است یقینی نیز هست. از همین نکته روشن می‌شود که چرا در برخی از کتابهای منطقی مقسم مقدمات برهانی «بدیهی» ذکر شده است و در برخی دیگر «یقینی». این نتیجه از بیانات علامه مظفر بهتر فهم می‌شود: «قضیه یقینی تقسیم می‌شود به بدیهی و نظری که لا محاله به بدیهیات منتهی می‌شود. پس بدیهیات، اصول یقینیات هستند که بر شش قسمند: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات» (۲۸۲).

از مجموع اقوال مزبور می‌توان نتیجه گرفت که تمامی منطقیان در اینکه مبادی برهان، قضایای واجب القبول یا به عبارت دیگر بدیهی هستند، که یکی از این مبادی قضایای مشاهده است، اتفاق نظر دارند. بر همین اساس ابن سینا تصدیق به مشاهدات را ضروری می‌داند: «و اما القسم الذی فیہ التصدیق، فاما ان یکون التصدیق به علی وجه ضروره، او علی وجه تسلیم لا یختلج فی النفس معاندة... و الذی علی وجه ضروره فاما ان یکون ضرورته ظاهریة و ذلک بالحس او التجربة او بالتواتر او تكون ضرورته باطنة» (الشفاء ۶۳، رک: اساس الاقتباس، ۳۵۰). دلیل این که صاحب نظران منطق، مشاهدات را یقینی و

• اگر کسی بنا کنسانی مساندت اکثر فیلسوفان غربی این نظریه تسیقین یا حصول یقین را نپذیرند یا لا اقل مانند برخی دیگر در آن تشکیک کنند، در آن صورت بدیهی یا یقینی بودن مشاهدات و حسیات دستخوش تزلزل و تشکیک خواهد شد. همچنانکه یقینی و مطابق با خارج بودن اینگونه قضایا امروزه سخت مورد تردید فیلسوفان علم است.

بلکه بدیهی می‌دانستند و آن را یکی از مبادی برهان بحساب می‌آوردند این بود که آنها صورتهای ذهنی را عین واقعیات خارجی می‌دانستند و تفاوت آنها را فقط در وجود و منشئیت آثار می‌دیدند و بنابراین معتقد بودند که هر گاه انسان با عالم خارج مواجه می‌شود، عین ماهیت خارجی در ذهن او مرتسم می‌گردد و یا به عقیده ملاصدرا و پیروانش نفس انسانی عین ماهیت خارجی اشیاء را می‌سازد. فارابی نیز می‌گوید: «و الیقین هو أن نعتقد فی الصادق الذی حصل التصدیق به أنه لا یمكن اصلاً أن یكون وجود ما نعتقده فی ذلك الامر بخلاف ما نعتقده، و نعتقد مع ذلك فی اعتقاده هذا أنه لا یمكن غیره، ...» (فارابی، ۲۶۷/۱ و رک: ۲۶۸/۱).

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اقسام معتقدات، واجب القبول یا یقینی را چنین معرفی می‌کند: «زیرا حکم، یا در آن مطابقت با خارج اعتبار می‌شود یا نه، اگر اعتبار شود و قطعاً مطابق باشد، واجب القبول و گرنه وهمیات است و اگر اعتبار نشود مشهورات است» (۲۱۳/۱). بنظر قطب الدین رازی، «یقین» عبارت است از: «اعتقاد به اینکه چیزی چنین است و ممکن نیست که باشد مگر اینچنین اعتقادی که مطابق با نفس الامر و غیر ممکن الزوال است». (شرح الشمسیه، ۱۶۷). در کتاب بصائر النصیریة تقریباً همین تعریف از یقین آمده است (عمر بن سهلان، ۱۳۸). غزالی نیز گفته است: «برهان یقینی، قیاسی است که افاده چیزی می‌کند که تغییر آن تصور نمی‌شود و این بحسب مقدمات برهان است زیرا آنها یقینی ابدی هستند و هرگز از بین نمی‌روند و تغییر نمی‌کنند، منظور این است که شیء تغییر نمی‌کند هر چند که انسان از آن غافل باشد». (غزالی، ۱۴۱). ولی اگر کسی یا کسانی مانند اکثر فیلسوفان غربی این نظریه را نپذیرند یا لاقلاً مانند برخی دیگر در آن تشکیک کنند، در آن صورت بدیهی یا یقینی بودن مشاهدات و حسیات دستخوش تزلزل و تشکیک خواهد شد، همچنانکه یقینی و مطابق با خارج بودن اینگونه قضایا امروزه سخت مورد تردید فیلسوفان علم است. بررسی مقایسه‌ای در اینباره، بسیار جالب و در خور توجه است که باید در نوشتاری جداگانه به آن پرداخت.

۵- نقش عقل در قضایای مشاهده

همچنان که در تعریف مشاهدات آمد، اغلب منطقدانان بر اینکه عقل در آنها دخالت دارد اتفاق نظر

دارند. آنها مشاهدات یا محسوسات را به قضایایی تعریف می‌کنند که در آنها «عقل» به واسطه یکی از حواس، حکم می‌کند (رک: شرح المطالع، ۳۳۲، بصائر النصیریة، ۱۳۹، شیخ اشراق، ۱۷۶/۴، مشکوة الدینی، ۵۸۵، علامه حلی، ۲۰۰، شرح حکمة الاشراق، ۱۲۰، مظفر، ۲۸۴، خواجه نصیر، ۳۱۴/۱). غزالی نیز بر همین عقیده است و می‌گوید عقل مجرد هرگاه با حواس همراه نباشد به اینگونه قضایا حکم نخواهد کرد و تنها آنها را بواسطه حواس ادراک می‌کند (معیار العلم، ۱۰۹). فارابی می‌گوید، در جهات وقوع این مقدمات اختلاف نظر است. گروهی گفته‌اند آنها از حس بدست آمده‌اند و هر چند حاصل حس هستند ولی حس بتهایی در حصولشان کفایت نمی‌کند (فارابی، ۲۷۰/۱). البته ابن سینا بدون اینکه مشخص کند که عقل دخالت دارد یا نه مشاهدات را قضایایی می‌داند که در تصدیق آنها از حس بهره برده شده است. (اشارات، ۲۱۵/۱ و النجاة، ۱۱۳). فخررازی نیز همین مضمون را آورده و می‌گوید مشاهدات قضایایی هستند که در تصدیق آنها از حس بهره برده می‌شود (لباب الالباب، ۱۰۹). کاتبی مشاهدات را قضایایی می‌داند که بواسطه قوای ظاهری یا باطنی بر آنها حکم می‌شود. ولی قطب رازی در شرح عبارت او حتی تصریح می‌کند که حکم کننده در این قضایا فقط حس است (رک: شرح الشمسیه، ۱۶۶-۱۶۷). ممکن است گفته شود که مشاهدات، مربوط به عالم حس و محسوسات است و در عالم حس نقش عقل به چه معنی است؟ جواب آن است که اگر منظور از مشاهدات، تصورات محسوس باشد، این اشکال بجا و منطقی است؛ با صرف نظر از اینکه برخی همچون ملاصدرا بعضی از مشهودات مانند حرکت را بدون دخالت عقل صحیح نمی‌دانند و معتقدند که حرکت، فرش معقولات و عرش محسوسات است، یعنی احساس حرکت از همکاری این دو قوه حاصل شده است و بدین ترتیب علیرغم ادعای کلی خود که برای حیوانات غیر انسان، عقلی قائل نیستند، در اینجا ناچار شده‌اند برای آنها نیز به مرحله نازل‌های از عقل معتقد گردند. در هر حال منظور ما از مشاهدات، قضایاست نه صرف تصورات محسوس. در اینجا می‌خواهیم آنچه را که به حس درک کرده‌ایم بیکدیگر نسبت دهیم و سپس بیان کنیم؛ معلوم است که در مرحله استناد حکم، توان حس، مورد سؤال و انکار است و همچنانکه توسط عده‌ای از صاحب‌نظران

تصریح شده، «حکم» از آن عقل است و حس بهیچوجه نمی‌تواند حکمی را صادر کند.

قطب الدین شیرازی بر همین عقیده است و در اینباره می‌گوید: «حکم از آن حس نیست بلکه حکم از جانب عقل است». (شرح حکمة الاشراق، ۱۲۱). البته عده‌ای از منطقدانان گفته‌اند حس می‌تواند حکم جزئی داشته باشد ولی احکام کلی تماماً متعلق به عقل است. (خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، شرح اشارات، ۲۱۶/۱ و فخررازی، ۱۰۹). در این زمینه ضمن مبحث کلی یا جزئی بودن مشاهدات، بیشتر بحث خواهد شد.

به نظر می‌رسد که حکم، اعم از جزئی و کلی مربوط به عقل باشد، زیرا در عمل حکم، انسان در مقام مقایسه و سنجش است، مثلاً می‌گوید این درخت سبز است یا زرد نیست و برای اینکه سبز بودن و زرد نبودن را به درخت

نسبت دهد و سپس صحت آن را درک کند، ناگزیر است از دخالت عقل. با اندکی تأمل معلوم می‌شود که در همین قضیه و در پس مراحل مقایسه و تطبیق، قاعده عقلانی «هو هویت» نهفته است. زیرا ما وقتی می‌گوییم این درخت سبز است، باید از اینکه درخت غیر سبز نیست مطمئن شده باشیم و این اطمینان خاطر نیست مگر

به برکت همین قاعده کلی و عقلانی. اینکه می‌گوییم عقلانی، به این سبب است که این اصل فقط از سوی عقل تأمین شده است؛ زیرا اولاً «اجتماع نقیضین» و «ارتفاع نقیضین» قابل مشاهده حسی نیستند و در ثانی به فرض اینکه قابل مشاهده باشند از طریق استقراء صرف نمی‌توان یک اصل کلی بدست آورد، مثلاً نمی‌توان تمام غیر سبزه‌ها را استقراء کرد و گفت این درخت، اینها نیست. از همه اینها که بگذریم در قضایا موضوعی داریم و محمولی و حکمی؛ محمول در تمام قضایا و حتی قضایای جزئی و شخصی، مفهومی کلی است و آشکار است که حس را توان ادراک مفاهیم کلی نیست، پس در اینجا نیز پای عقل در میان است. علاوه بر این ملاک صدق قضایای مشاهده و مطابقت آنها با خارج، عقل است. در شرح قطب الدین رازی بر اشارات آمده است:

«چگونه احساسات جزئی به یقین منتهی می‌شوند در حالیکه گاهی با واقع مطابقت نمی‌کنند، زیرا بزرگ را از دور کوچک می‌بینیم و کوچک را در آب بزرگ. در جواب می‌گوییم، احکام حس اگر صائب باشند به نتیجه کلی منجر می‌شوند و هنگامی صائب هستند که عقل در آنها مساعدت داشته باشد. پس اگر عقل و تمیز عقلی بین حق و باطل نبود صواب و غلط در هم می‌آمیخت» (۲۱۶/۱).

خلاصه اینکه شاید عقل در حس کردن دخالت چندانی نداشته باشد، چرا که حیوان نیز این احساس را دارد، ولی وقتی بخواهیم محسوس را به صورت قضیه بیان کنیم، بدون استمداد از عقل ممکن نیست. انسان و حیوان هر دو اشیاء را احساس می‌کنند اما انسان، احساس خود را بیان و اعلام می‌کند و این اعلام، فرق بین انسان و حیوانات دیگر است. پس قابل قبول است که در

مشاهدات، عقل دخل و تصرف دارد، به این معنی که مشاهدات را به معنای قضایای حاکی از مشهودات بگیریم و گرنه صرف مشاهده، عقل را لازم ندارد. البته چنانکه از ملاصدرا نقل کردیم در بعضی از مشهودات نیز عقل و حس باید دست به دست هم دهند در غیر اینصورت شهود و احساس انجام نخواهد گرفت، مانند حرکت که از نظر ایشان

عرش محسوسات و فرش معقولات است. در خصوص کلی یا جزئی بودن محسوسات یا مشهودات لازم است بیشتر بررسی و مطالعه شود.

۶- آیا محسوسات جزئی هستند یا کلی؟

باور منطقیان بر اینستکه احکام حسی، جزئی هستند و حکم کلی در مشاهدات، بر اثر دخالت عقل است. بنابراین چنین بنظر می‌رسد که از نظر آنها مشاهدات، هم جزئی هستند و هم کلی! احکامی که جزئی هستند متعلق به خود حس می‌باشند و احکام کلی مربوط به فعالیت عقلانی. بنابراین چنین احکامی را «جاری مجرای» مجربات می‌دانند. مثالهایی که برای مشاهدات آورده‌اند نیز بخوبی از این دوگانگی خبر می‌دهند. البته مثالهای مربوط به قضایای کلی را بصورت مهمله یعنی بدون بیان سور ذکر کرده‌اند؛ مانند النار حارة، الشمس مضيئة، الثلج

*** از مجموع اقسام مزبور می‌توان نتیجه گرفت که تمامی مستطقیان در اینکه مبادی برهان، قضایای واجب القبول یا به عبارتی دیگر سببیه هستند، که یکی از این مبادی قضایای مشاهده است، اتفاق نظر دارند. بر همین اساس این سببیه تصدیق به مشاهدات را ضروری می‌داند.**

ابيض. شاید به همین سبب باشد که این احکام را با قضایای مجریه متفاوت دانسته‌اند و به همین جهت اینها را جاری مجرای مجریات دانسته‌اند، نه خود آنها. اینک نمونه‌هایی از اقوال در اینباره:

«تمامی احکام حسی، جزئی هستند، زیرا حس افاده نمی‌کند مگر اینکه این آتش داغ است، اما حکم به اینکه هر آتشی داغ است حکمی عقلی است که عقل آن را با توجه به احساس جزئیات این حکم و آگاهی بر عمل آن بدست آورده است و این حکم از جهتی جاری مجرای مجریات است» (۲۱۶/۱ و رک: اساس الاقتباس، ۳۷۷، شهابی، ۲۳۱). رازی در شرح بیان مذکور می‌گوید: «هنگامی که احساس به ثبوت محمول برای جزئیات، موضوع واقع می‌شود، نزد عقل، حکمی کلی حاصل می‌شود نه بر حسب افاده حس. زیرا حس فراهم نمی‌آورد مگر احکام جزئی را و برای آن راهی نیست مگر ادراک این آتش در این وقت و شاید این احساسهای جزئی سبب استعداد نفس برای قبول این عقد کلی از مبدأ فیاض باشند. به همین خاطر گفته‌اند جاری مجرای مجریات» (۲۱۶/۱).

قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق پس از آنکه نظر اشراقیون را درباره سبب احکام کلی در مشاهدات بیان می‌کند (عامل خارجی، پس از اینکه نفس بر اثر احساسات جزئی آمادگی پیدا کرد)، می‌گوید: «ما از طریق حس فقط می‌فهمیم که این آتش سوزان است نه هر آتشی. پس حس از آن جهت که حس است اعطای حکم کلی نمی‌کند، زیرا حس فقط جزئی را مشاهده می‌کند نه کلی را، چون اطلاعی بر کلی ندارد و اصلاً حکم از آن حس نیست بلکه مربوط به عقل است» (۱۲۱).

همانند آنچه که از شرح حکمة الاشراق نقل شد در شرح منظومه نیز با اندکی تغییرات دیده می‌شود (سبزواری، ۹۰). اینکه گفته شده است نفس یا عقل بکمک عامل خارجی حکم کلی صادر می‌کند، معلوم نشده که این عامل خارجی چیست و چگونه عمل می‌کند. اگر منظور همان باشد که خواجه نصیرالدین طوسی و امثال وی مبنی بر آگاهی عقل بر علل جزئیات گفته‌اند، باز جای این سؤال هست که در این صورت قضایای مشاهده کلی چه فرقی با تجربیات دارند؟ مگر نه اینست که در قضایای مجریه بر اثر تکرار مشاهدات، عقل با کشف علل آنها و تشکیل قیاس خفی به نتیجه کلی دست می‌یازد؟ در هر صورت این بخش از بیانات منطقدانان درباره

مشاهدات، مبهم است، مگر اینکه بگوییم چون موضوع این قضایا به طبیعت اشیاء مربوط است در واقع موضوع آنها نه کلی است و نه جزئی و بالتبع، خود قضیه نیز چنین است اما به دو دلیل این احتمال مردود است:

۱- به کلیت این قبیل از قضایای مشاهده تصریح شده است. ۲- در ادامه از ابن سینا و خواجه نصیرالدین نقل خواهد شد که هر آنچه نفس تصور موضوع آن، مانع شرکت اغیار نباشد کلی است.

برای روشنتر شدن مطلب، پاره‌ای از بیانات و مثالهای اندیشمندان منطقدان در اینباره بیان خواهد شد. ابن سینا در کتاب اشارات می‌گوید: «مانند حکم ما به وجود خورشید و درخشان بودن آن و حکم ما به داغ بودن آتش ... و معرفت ما به اینکه دارای فکر و ترس و خشم هستیم و ذوات و افعال ذواتمان را شعور می‌کنیم» (۲۱۵/۱). در شرح اشارات از محقق طوسی و شرح حکمة الاشراق و جوهر النضید، همین مثالها با اندک تفاوتی ذکر شده‌اند. (۲۱۶/۱، شرح حکمة الاشراق، ۱۲۰، علامه حلی، ۲۰۰). در کتاب بصائر النصیریة علاوه بر آنچه در اشارات آمده است این مثالها به چشم می‌خورد: «حکم ما به وجود برف و سفیدی آن و ...» (عمر بن سهلان، ۱۳۹).

ابن سینا در دانشنامه علایی می‌گوید: «چنانکه می‌گوییم: آفتاب برآید و فرو رود و ماه بیفزاید و بکاهد» (۳۷). وی در کتاب نجات (ص ۶۱)، سفید بودن برف و درخشان بودن خورشید را مثال زده است. در کتاب تبصره، این مثالها را مشاهده می‌کنیم: آفتاب روشن است، مشک خوشبو است. آب تر است، آتش سوزان است. (عمر بن سهلان، ۱۰۳). این نوع از مثالها را کامبیش در منابع دیگر نیز می‌توان یافت. (رک: درة التاج، ۱۵۳، مولی عبدالله، ۱۱۱، شرح المطالع، ۳۳۲، شیخ اشراق، ۱۷۶/۴، غزالی، ۱۰۹). از مثالهای مربوط به وجدانیات که بگذریم همه مثالهای فوق کلی هستند و حتی در مثالهای مربوط به وجدانیات نیز می‌توان چنین ادعایی داشت. مثلاً هنگامی که می‌گوییم خورشید فروزان است فوق است با موقعی که می‌گوییم این خورشید فروزان است و همچنین قضیه آتش داغ است (النار حارة) با قضیه این آتش داغ است (هذه النار حارة) بسیار متفاوت است. بوعلی در کتاب شفا می‌گوید: فان قولنا «الشمس» و قولنا «هذه الشمس» مختلفان و ذلك لان قولنا «الشمس» يدل على طبيعة ما و جوهرها، و قولنا «هذه الشمس» فانما يدل على اختصاص

من تلك طبيعة الشمس مقولة على غير هذه الشمس، كان البرهان معالم يقم عليه، بل مجرد طبيعة الشمس من غير اعتبار خصوص و لا عموم ... بل يجب ان تعتقد ان المقدمة الشخصية هي ما يكون موضوعها جزئياً مثل زيد و كل ما نفس تصور موضوعه يمنع وقوع الشركة فيه، و اما ما كان مثل الشمس فالموضوع فيه كلي و مقدمته كلية». (۱۴۴-۱۴۵). در اساس الاقتباس آمده است «معلم اول گفته است: بسیار باشد که ما حکمی کلی اولی کنیم و پندارند که جزویست و بسیار باشد که حکمی جزوی کنیم و پندارند که کلیست. مثلاً در صورت اول گوئیم: شمس در فلک خویش چنین حرکت کند و قمر چنین و زمین میان اجرام است و این احکام اگر چه پندارند شخصیست اما به حقیقت، همه کلی اولی است ... پس حکمی که بر شمس کنیم بر طبیعت شمس کرده باشیم، به این اعتبار که مقول بود نه بر این شمس (محسوس) و چون چنین بود کلی اولی بود و اگر حکمی کنیم به این شمس، آن حکم نه کلی بود و نه اولی و نه مقول و اما آنک در وجود یک شمس پیش نیست مانع حکم نباشد بر طبیعت مذکور و اگر چه مقتضی ظن بود برویت حکم» (طوسی، ۳۸۷).

۱-۶- تردید در جزئی بودن مشاهدات

بجز قطب رازی که در شرح شمسیه تصریح می‌کند که در قضایای محسوس، حکم کننده فقط حس است (ص ۱۶۷)، چنانکه بیان شد بنظر منطقدانان در این گزاره‌ها، حس و عقل هر دو دخالت دارند و هر جا که پای عقل در میان باشد، بنحوی کلیت نیز مطرح است. از این گذشته، محمول همیشه مفهومی کلی است و بنابراین گزاره‌های جزئی در دام «کلیت» گرفتارند. «تعداد زیادی جانور وجود

دارد که جمله «این گربه است» درباره آن صدق می‌کند. اما منظور از کلمه «گربه» چیست؟ البته چیزی است غیر از این یا آن گربه خاص. ظاهراً یک جانور از این جهت گربه است که از یک ماهیت کلی که میان همه گربه‌ها مشترک است، بهره دارد». (راسل، ۱۹۲ و ۱۳۷، Russel). علاوه بر این اگر چه موضوع گزاره‌های محسوس را

مفهومی جزئی می‌دانند، ولی به نظر می‌رسد این مفاهیم نیز از نوعی کلیت خالی نیستند. مثلاً هنگامی که نام «علی» را بکار می‌بریم، ممکن است تصویر چند نفر که نامشان علی است در ذهنمان حضور یابد و حق داریم که بپرسیم کدام علی؟ یا وقتی شخصی می‌گوید کتابم را خواندم، شنونده می‌پرسد کدام کتاب را؟ حتی وقتی اسم اشاره بکار می‌بریم و می‌گوییم این انسان، آن کتاب و ...، احتمال اینکه چند انسان یا کتاب به ذهن خطور کند وجود دارد، مگر اینکه با اشاره خاص و دقیقاً مشخص کنیم. نتیجه اینکه آنها نیز از نوعی کلیت برخوردارند.

۲-۶- نظر سهروردی

حکیم اشراقی به این نکته توجه داشته و در چند موضع آن را مورد بحث قرار داده است؛ در کتاب تلویحات می‌گوید: «بدانکه جایز است نفس، جزئیات را بنحو کلی بدانند مانند شناخت آن نسبت به زید که بلند قامت، سیاه و فرزند فلان شخص است بگونه‌ای که این کلیات در دیگری گرد نیامده‌اند. با وجود این، نفس مفهوم مجموع این کلیات، مانع وقوع شرکت در آن نیست و اگر امتناع شرکت فرض شود، این بخاطر مانعی غیر از مفهوم است» (شیخ اشراق، ۶۹/۱). همچنین یکی از دلایلی که برای اثبات حضوری بودن ادراک نفس (بواسطه صورت نبودن ادراک نفس) می‌آورد این است که ادراک نفس، ذات خود را، اگر بواسطه صورت باشد، هر صورتی که در نفس حاصل می‌شود کلی است و مطابقت آن با کثرت ممتنع نیست و اگر مجموع کلیات که مجموعاً به شخص واحد اختصاص دارند اخذ شوند، باز هم از کلی بودن خارج نیست. (۴۸۴/۱). بنظر سهروردی، جزئی، از این جهت که ذهنی

*** اگر چه در منطق، هم تصورات جزئی در مقابل مفاهیم کلی داریم و هم گزاره‌های جزئی یا محسوس که البته از نظر منطقیان، نقش چندانی در معرفت ایفا نمی‌کنند، ولی کنکاش همه جانبه با تکیه بر نگرش‌های فلسفی و تحلیلی‌های منطقی در خصوص اینکه آیا واقعاً جزئی هستند یا بهره‌ای از کلیت دارند، صورت‌پذیرفته است و اگر پژوهشهایی بصورت پراکنده انجام شده، معمولاً بی نتیجه باقی مانده است.**

و مثالی است می‌تواند قابل مطابقت با کثرت باشد؛ معنی شرکت چیزی جز مطابقت نیست و اگر کلیت مفهوم ذهنی به اعتبار مطابقت است، برخی جزئیات نیز با برخی دیگر مطابقت دارند، بنابراین جزئیات نیز باید کلی باشند. در کتاب مشارع می‌گوید: «هویت امر خارجی، هویتی برای ادراک ادراک کننده نیست و صورت ذهنی هر چند دارای هویتی

است که از جهت تعیینش در ذهن و اینکه عرض مشخص و متمایز از صورتهای دیگر است، از جمله جزئیات است، اما آن ذات مثالی است و در هستی اصالت ندارد تا ماهیتی اصلی باشد، بلکه مثالی (ذهنی) است، آنهم نه هر مثالی، بلکه مثال ادراکی، برای آنچه بوقوع پیوسته یا خواهد پیوست. پس از این جهت که آن، مثال ادراکی امر خارجی است و با کثرت مطابقت دارد، کلی نامیده می‌شود ولی ذات امر خارجی، مثال شیء دیگر نیست. (۲۳۱/۱-۲۳۲).

۳-۶- نظر ارسطو

ممکن است تصور شود که شیخ اشراق تحت تأثیر اندیشه‌های افلاطون باین طرز فکر رسیده باشد، ولی شبیه این نظر در افکار ارسطو نیز یافت می‌شود. عبدالرحمن بدوی می‌گوید: «علم نزد ارسطو فقط علم کلی و ضروری است و جزئی از آن جهت که جزئی است علم به آن تعلق نمی‌گیرد. هر گاه جوهر به شکل علم تصور شود، کلی تصور می‌شود». (بدوی، ۷۰). هر چند ارسطو در اینکه وجود حقیقی، وجود کلی است با افلاطون مخالفت می‌کند اما در حقیقی دانستن وجود جزئی نیز با مشکلاتی مواجه می‌شود که حل آن برایش مشکل است. بدوی می‌گوید: «اگر وجود حقیقی را وجود جزئی بدانیم مشکلات فراوانی بوجود می‌آید. زیرا هر گاه علم، علم به موجود حقیقی باشد، بر این اساس علم نیز علم به جزئی خواهد بود ولی ارسطو این نظر را جداً انکار می‌کند و معتقد است که علم هرگز به جزئی تعلق نمی‌گیرد و علم مطلقاً، علم به کلی است. پس چگونه علم از جهتی علم به وجود حقیقی است و از جهت دیگر به موجود غیر حقیقی؟ این مشکلی است که حل آن ممکن نیست. سپس راه‌حلهایی برای این مشکل ارائه می‌دهد که خود نیز به آنها اعتماد چندانی ندارد و آنها را در بدو امر، اقناعی می‌داند که در واقع مشکلی را حل نمی‌کنند. یکی از راه‌حلها این است که علم به جزئی، بالفعل است و علم به کلی، بالقوه، ولی این راه حل قانع‌کننده نیست». (همو، ۱۲۰-۱۲۱).

«لأنّ العلم بالجزئی يتم دائماً بأن يتبين للانسان فيه صفات كلية، ای آن کل ما نفعله فی حالة العلم بالجزئی المشخص، انما هو أن نحمل عليه صفات كلية عامة. و معنى هذا أنه حتى فی حالة العلم بالجزئی نفسه لابد من الاتجاء الى الكلي دائماً، و اذن يكون العلم الحقيقي بالجزئی - فی الواقع - علماً بالكلي» (همو، ۱۲۱).

به اعتقاد عبدالرحمن بدوی، ارسطو فقط در مواضع جدلی یا نقدی، وجود حقیقی را وجود جزئی می‌داند اما در مواضع دیگر دائماً از وجود کلی صحبت می‌کند. (همو، ۱۲۴). درست است که ارسطو آغاز شناخت را احساس مستقیم جزئی و آغاز معرفت را با تجربه حسی می‌داند ولی علم نزد او علم کلی است. بدوی، معرفت از دیدگاه ارسطو را بر اساس نظریه «قوه و فعل» او تبیین می‌کند و می‌گوید «این معرفت پیشین، شناختی بالفعل نیست و فقط استعداد برای شناخت است. با وجود این ارسطو ناگزیر است بنوعی مبادی ضروری قائل شود و گرنه در معرفت، تسلسل پیش می‌آید». (۲۴۷). همچنین او بر این باور است که هر چند ارسطو معروف به داشتن مکتب حسی است، با وجود این، مذهب مزبور به شکلی غیر از آنچه که ارسطو به آن قائل است تصور یافته است. بنابراین می‌توانیم بگوییم ارسطو بسیار بیشتر از آنچه در بادی امر پنداشته می‌شود، عقلی است. (۲۴۸).

کاپلستون نیز بر این باور است که افلاطون و ارسطو دربارهٔ خصیصهٔ علم حقیقی که متوجه عنصر کلی اشیاء یعنی شباهت نوعیه است، هم عقیده‌اند. «علم با کلی سروکار دارد نه با فرد من حیث هو فرد»: (کاپلستون، ۳۴۶/۱). «فرد حقیقتاً جوهر است اما چیزی که آن را جوهری از این یا آن نوع می‌سازد، چیزی که عنصر اصلی شیء و متعلق علم است، عنصر کلی است یعنی صورت شیء که ذهن انتزاع می‌کند و در کلیت صوری تصور و درک می‌کند» (همو، ۳۴۸/۱). «ارسطو علی‌رغم اینکه نظریهٔ مثل را رد می‌کند، آشکارا ماده را عنصری می‌داند که برای فکر غیر قابل نفوذ و غیر قابل ادراک است، در حالیکه صورت محض را قابل ادراک می‌داند». (همو، ۳۵۱/۱). «وانگهی ارسطو چنانکه ذکر شد، صریحاً گفت که فرد نمی‌تواند تعریف شود، در صورتی که علم با تعریف یا ذات سروکار دارد. بنابراین، فرد بعنوان فرد متعلق علم نیست». (همو، ۳۵۴/۱).

۴-۶- دیدگاه حکمای اسلامی

حکمای اسلامی نیز گزاره‌های شخصی را که نه کاسبند و نه مکتسب معتبر نمی‌دانند. «قضیه شخصیة لا تعتبر اذ لا کمال فی اقتناص ما دثر بل لیس جزئی بکاسب ولا مکتسب بل کسراب فی الفلا» (سبزواری، ۴۹).

*** اگر چه بحث از صناعات خمس و بالتبع یقینیات و «مشاهدات»، دربنیادی امر نوعی تکرار بنظر می‌رسد، ولی ژرف‌نگری در افکار گذشتگان و تجزیه و تحلیل مفاهیم و گزاره‌ها با توجه به آرای منطقدانان بزرگ و سنجیدن آنها با نظریات جدید، یعنی مسائل مطرح در منطق کاربردی یا متدولوژی و فلسفه علم، علاوه بر اینکه ما را با نشانه‌ها و رگه‌هایی از متدولوژی و فلسفه علم در فلسفه و منطق قدیم آشنا می‌کند، به نکته‌های بدیع و قابل تأملی نیز رهنمون می‌سازد.**

مردم کردی و گفتی که زید مردم است و عمرو مردم است و بکر مردم است و اگر زید شخصی که مثال مردم کلی است، نه به فروغ کلی دانسته بودی. اگر داننده‌ای زید را بدانستی مردمی زید را برزید تنها دانستی و عمرو و بکر را نه مردم‌دانستی و از ایشان و مردم بودنشان آگاه نگشتی و... (همو، ۱۹۲/۳، بنقل از رساله عرض‌نامه باباافضل کاشانی، ۶۶).

۵-۶. افلاطون و جزئیات

وقتی معرفت‌های جزئی نزد ارسطو بعنوان مؤسس حکمت مشاء و نزد فیلسوفان اسلامی جایگاهی ندارند و حتی مورد انکار قرار می‌گیرند، مسلم است که آنها از نگاه افلاطون، معرفت بحساب نیابند و بازگشتشان به معرفتهای کلی باشد، چرا که به احتمال زیاد ارسطو و حکیمان مسلمان، تحت تأثیر آرای افلاطون چنین استنباطی داشته‌اند. البته افلاطون نیز تحت تأثیر حکمای پیش از خود بوده است، حکمایی مانند هراکلیتوس که معتقد بود متعلقات ادراک حسی یعنی اشیاء جزئی محسوس و فردی، همیشه در حال شدن و تغییر دائمند، پروتاگوراس که حس و ادراک حسی را نسبی می‌شمرد و سقراط که معرفت اصلی را معرفت کلی و تعریف پذیر می‌دانست؛ و به نظر می‌رسد که نظریه مثل برگرفته از همین تلقی سقراطی باشد لذا افلاطون فقط کلیات را علم می‌داند و جزئیات را وهم و پندار بحساب می‌آورد. (رک: کاپلستون، ۱۷۹/۱-۱۸۳). راسل می‌گوید: افلاطون از هراکلیتوس این نظریه سلبی را گرفت که در جهان محسوس هیچ چیزی پایدار نیست. از ترکیب این نظر با نظر پارمنیدس این نتیجه بدست آمد که معرفت از طریق حس امکان ندارد بلکه باید از راه عقل به آن رسید. این نتیجه نیز با آیین فیثاغورس کاملاً موافق بود. (Russel, 123).

بنظر افلاطون کسی که تصورش از یک اسب، تصور اسبهای جزئی که در واقع تقلیدهای ناقصی از اسب مثالی ایده‌ال است باشد، او معرفتی از اسب ندارد بلکه فقط عقیده‌ای درباره اسب دارد. شخصی که تصورش از انسان، محدود به انسانهای جزئی که دیده یا خوانده یا شنیده است باشد و درک واقعی از نوع ندارد، در حالت عقیده و پندار است و کسی که انسان مثالی یعنی نوع مثالی و صورت نوعیه را که افراد آدمی تحقق ناقص آن هستند ادراک می‌کند علم دارد. (کاپلستون ۱۸۳/۱-۱۸۴ و رک: افلاطون، ۳۲۲-۳۲۸ و ۴۳۲-۴۳۳). افلاطون در کتاب

البته ابیات فوق بیانگر کلی بودن جزئیات از نظر فیلسوفان مسلمان نیست و فقط بمعنی عدم اعتبار آنهاست. ولی مطالب بعدی، بازگشت جزئی به کلی را بیشتر تأیید می‌کند. نویسنده کتاب قواعد کلی فلسفی، دلیل این مطلب را که منظور از واژه ناطق در تعریف انسان، مدرک کلیات می‌باشد، چنین آورده است: «زیرا همانگونه که گذشت جزئیات شخصی، از جهت اینکه مشخص و معین هستند، نه موضوع قضیه واقع می‌شوند و نه محمول آن، و چیزی که نه موضوع قضیه واقع شود و نه محمول، طبعاً از دایره هرگونه سخن و گفتگو بیرون است. این مسئله نیز در نهایت وضوح، خاطر نشان گردید که جزئیات شخصی، مادام که از یک جهت کلی مورد ملاحظه واقع نشوند، هرگز محکوم به حکمی از احکام نمی‌گردند و هیچگونه سخن و گفتگویی نیز در مورد آنها امکانپذیر نیست.

پس از بررسی و توجه به این مقدمات به آسانی می‌توان دریافت که هر آنچه بتواند مورد سخن و گفتگو واقع شود و در نتیجه حکمی از احکام بر آن بارگردد، ناچار باید از یک جهت کلیت داشته باشد» (ابراهیمی دینانی، ۱۸۵/۳). بابا افضل کاشانی و سایر حکمای اشرافی، تحت تأثیر اندیشه‌های سقراط و افلاطون جزئیات را مثال صورتهای معقول می‌دانند. «و موجودات شخصی اگر نه مثالات موجودات نفسانی و صور عقلی بودندی داننده، معنی کلی عقلی را به صفت شخصی جزوی نتوانستی کرد و درست و راست نبودی که معنی مردم را به صفت اشخاص

جمهوری، مبصرات را به تصاویر یعنی سایه و سپس شبحی که در آب و روی سطح اجسام کدر و صاف و شفاف می‌افتد تشبیه می‌کند. (۳۸۵). «حواس، شیء را خواه از نزدیک، خواه از دور درک میکند ولی این اجسام نمی‌توانند ما را مطمئن سازند که محسوس، فلان چیز معین است یا ضد آن ...» (همو، ۴۱۲). از دید او ادراک حسی، حتی در قلمرو خودش معرفت نیست. بنابراین ادراک حسی شایستگی نام معرفت را ندارد، زیرا معرفت درباره چیزی است که هست و ثابت و پایدار است، در صورتی که نمی‌توان گفت متعلقات حسی هستند، چرا که نه خطاناپذیرند و نه درباره آنچه هست می‌باشند و در نهایت باید گفت شناخت ما درباره شخصیت یک فرد به وسیله احساس تنها حاصل نمی‌شود (کاپلستون، ۱۷۱/۱-۱۷۵).

۶-۶- رابطه نگرش فلسفی با منطق

درست است که مباحث اخیر، تلقی فلسفی و در واقع تحلیل و کالبد شکافی مفاهیم جزئی از نگاه فلسفه هستند که نتیجه آن، یافتن رد پای نوعی کلیت در مفهومهای جزئی است که البته در بحث‌های مربوط به منطق تأثیرگذار است، ولی بنظر می‌رسد علاوه بر کاربرد اندک معرفت‌های جزئی، همین تحلیل‌های فلسفی نیز در کاهش اهمیت آنها در منطق نقش بسزایی داشته است. اگر چه در منطق، هم تصورات جزئی در مقابل مفاهیم کلی داریم و هم گزاره‌های جزئی یا محسوس که البته از نظر منطقیان، نقش چندانی در معرفت ایفا نمی‌کنند، ولی کنکاش همه جانبه با تکیه بر نگرش‌های فلسفی و تحلیل‌های منطقی در خصوص اینکه آیا واقعاً جزئی هستند یا بهره‌ای از کلیت دارند، صورت نپذیرفته است و اگر پژوهشهایی بصورت پراکنده انجام شده، معمولاً بی نتیجه باقی مانده است. بنابراین در کنار هم نهادن آرای فلسفی و منطقی در تحلیل مفاهیم و گزاره‌های جزئی و نگاه به سابقه تاریخی آنها از گذشته‌های دور تا کنون می‌تواند هم ما را به نتیجه نزدیک گرداند و هم نوعی فلسفه و منطق تحلیلی و فلسفه علم را که امروزه رشد فزاینده‌ای یافته است در اندیشه‌های گذشتگان ردیابی نماید.

در پاسخ به این سؤال که اسمهای خاص مانند زید، علی، محمد و ... به یک فرد اختصاص ندارند و وقتی این نامها بکار برده می‌شود، برای هر یک مصداقهای زیادی می‌توان یافت، برخی از منطقیان گفته‌اند این تصورات،

مشترک لفظی هستند نه معنوی و بنابراین نمی‌توان هیچگونه کلیتی در آنها سراغ گرفت. «پس معنی لفظ زید نشاید که به یک معنی بر چیزهای بسیار افتد آنگاه که نام شخص معین بود، آری شاید که شخص دیگر را هم زید خوانند، پس آنگاه زید بر هر دو شخص افتد، لکن به دو معنی افتد نه به یک معنی، پس کلی نبود، که شرط کلی آنست که بر چیزهای بسیار که افتد به یک معنی افتد.» (عمرین سهلان، تبصره، رک: رازی، شرح المطالع، ۴۸-۴۹). ولی با توجه به بیاناتی که از فیلسوفان پیشین، بخصوص ارسطو و شیخ اشراق درباره معرفت‌های جزئی مطرح شد و با توجه به تحلیلهایی که در این خصوص بعمل آمد، این پاسخ را آسان نمی‌توان پذیرفت و به این سادگی نمی‌توان از گزاره‌های جزئی غبار کلیت را برگرفت.

۷- نتیجه گیری

اگر چه بحث از صناعات خمس و بالتبع یقینیات و «مشاهدات»، در بادی امر نوعی تکرار بنظر می‌رسد، ولی ژرف‌نگری در افکار گذشتگان و تجزیه و تحلیل مفاهیم و گزاره‌ها با توجه به آرای منطقدانان بزرگ و سنجدن آنها با نظریات جدید، یعنی مسائل مطرح در منطق کاربردی یا متدولوژی و فلسفه علم، علاوه بر اینکه ما را با نشانه‌ها و رگه‌هایی از متدولوژی و فلسفه علم در فلسفه و منطق قدیم آشنا می‌کند، به نکته‌های بدیع و قابل تأملی نیز رهنمون می‌سازد.

در این مقاله سعی شده است، علاوه بر اینکه نظرات منطقدانان بزرگ مسلمان در خصوص یکی از گزاره‌های یقینی بنام «مشاهدات» بطور جامع‌تر بررسی و مقایسه شود، نیم‌نگاهی نیز به تحلیلهای فلسفی و منطقی داشته باشد. از اینرو، سه عنوان اول یعنی تعریف و اقسام مشاهدات و مسئله یقینی بودن آنها بیشتر ناظر به بررسی و مقایسه نظرات اندیشمندان پیشین است و دو عنوان دیگر، یعنی نقش عقل در مشاهدات و بخصوص مسئله کلیت یا جزئیت آنها بیشتر به نگاه تحلیلی به این گزاره‌ها توجه دارد، که این بررسی با رجوع به ایده‌های سهروردی، ارسطو و افلاطون صورت پذیرفته است.

از آنجا که بحث «کلیات» در فلسفه‌های جدید جایگاهی ویژه دارد، این نوشتار نیز در نهایت بر همین مسئله متمرکز شده است، ولی از زاویه‌ای دیگر، که در واقع نوعی تطبیق تلقی فلسفی بر نگرش منطقی در زمینه گزاره‌های محسوس است. در بحث اخیر، هم نظرات

اندیشمندان منطقدان در اینباره بیان شده است و هم مفاهیم تشکیل دهنده گزاره‌های محسوس؛ مخصوصاً موضوع آنها با نگاه فلسفی تحلیل شده و نتیجه‌گیری شده است. باین ترتیب در این زمینه، بگونه‌ای بین منطق و فلسفه پیوند برقرار گردیده، همان چیزی که امروزه تحلیل منطقی نامیده می‌شود. به این امید که برای دانشجویان این رشته سودمند باشد و سزاغاری باشد برای پژوهشهای بعدی.

منابع و مأخذ

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- ۲- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۱، طبع مطبعة آرمان، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ه.ق.
- ۳- ابن سینا، الشفاء، منشورات مكتبة آية الله العظمى نجفی مرعشی، المنطقیات، ج ۳، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ۴- ابن سینا، دانشنامه علائی، تصحیح احمد خراسانی، کتابخانه فارابی، تهران، ۱۳۶۰ ش.
- ۵- ابن سینا، عیون الحکمة، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، انتشارات دارالقلم، بیروت و وكالة المطبوعات الكويت، ۱۹۸۰ م.
- ۶- ابن سینا، النجاة، انتشارات المكتبة المرتضوية، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ش.
- ۷- ارموی، المطامع، انتشارات کتبی نجفی، قم، گذرخان، چاپ سنگی، بی تاریخ.
- ۸- افلاطون، جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۴ ش.
- ۹- بدوی، عبدالرحمن، ارسطو، انتشارات دارالقلم، بیروت و وكالة المطبوعات کویت، ۱۹۸۰ م.
- ۱۰- رازی، امام فخر، لباب الالباب، به اهتمام محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
- ۱۱- رازی، قطب‌الدین، شرح الاشارات، ج ۱، طبع مطبعة آرمان، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ه.ق.
- ۱۲- رازی، قطب‌الدین، شرح الشمسية (تحریر القواعد)، انتشارات داراحیاء الکتب العربیة، افست منشورات الرضی، زاهدی، بهمن ۱۳۶۰ ش.
- ۱۳- رازی، قطب‌الدین، شرح المطامع، انتشارات کتب نجفی، قم، گذرخان، چاپ سنگی، بی تاریخ.
- ۱۴- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، نشر پرواز، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- ۱۵- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، بخش منطق

(اللتالی المنتظمة)، انتشارات علامه، چاپ سنگی.

۱۶- شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۱، ۲ و ۴، تصحیح و مقدمه هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.

۱۷- شهابی، محمود، رهبرخرد، کتابخانه خيام، ۱۳۱۳ ش.

۱۸- شیرازی، قطب‌الدین، درة التاج، تصحیح سید محمد مشکوة، انتشارات حکمت، بخش منطق، چاپ دوم، ۱۳۶۵ ش.

۱۹- شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی.

۲۰- طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.

۲۱- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و

التنبیها، ج ۱، طبع مطبعة آرمان، ۱۴۰۳ ه.ق

۲۲- عمر بن سهلان الساوی، البصائر النصیریة فی المنطق،

المطبعة الكبرى الامیریة، مصرالحمیة، ۱۳۱۶ ق

۲۳- عمر بن سهلان الساوی، تبصرة، بکوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۷ ش.

۲۴- علامه حلی، الجوهر النضید (شرح تجرید المنطق

خواجه نصیرالدین طوسی)، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۳ ه.

۲۵- غزالی، معیار العلم، طبع بمطبعة (کردستان) لصاحبها

فرج الله زکی، بحمایة مصر الحمیة، ۱۳۲۹ ه.

۲۶- فارابی، المنطقیات للفارابی، الشروح علی النصوص

المنطقیة، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشی النجفی، با مقدمه محمدتقی دانش پژوه، ج ۱، ۱۴۰۸ ق و ج ۳، (تعالیق

ابن‌باجه علی کتاب البرهان فارابی)، ۱۴۱۰ ق.

۲۷- کاپلستون، فردریک، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی،

ج ۱، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۸ ش.

۲۸- مشکوة‌الدین، عبدالمحسن، منطق نوین، انتشارات

آگاه، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.

۲۹- مظفر، الشیخ محمدرضا، المنطق، انتشارات درالتعارف،

بیروت - لبنان، ۱۴۰۰ ه.

۳۰- مولی‌عبدالله، الحاشیة، مؤسسه‌النشر الاسلامی، قم، بی تاریخ.

1. Russel, B. History of western philosophy, London, Routledge, 1991.

* * *