

ابزاری بودن منطق

محمد ایزدی تبار

چکیده:

نوشتار حاضر، در صدد بررسی جایگاه دانش منطق در میان دیگر دانش‌هاست. از آنجا که بررسی تمایز علوم و تقسیم‌های علم نقش بسزایی در روشن شدن مسئله مورد بحث دارد، در آغاز، بحث مختصری در باره دو نکته مزبور مطرح کرده، سپس به اثبات ابزاری بودن منطق می‌پردازیم. بدین امر نیز توجه داده می‌شود که در باب منطق دو دیدگاه می‌توان داشت: یکی نگاه فی‌نفسه، و دیگری در قیاس با دیگر علوم، که غرض اصلی از علم منطق جهت دوم است. از همین دیدگاه است که منطق، دانشی ابزاری به شمار آمده که همه دانش‌ها بدان نیاز مندند. در بخش پایانی مقاله، معنای ابزاری بودن منطق بررسی شده و روشن می‌شود که منطق ضمانت صحت فکر، از نظر صورت و ماده را بر عهده دارد. ولی در منطق، بحث از ماده فکر، به طور کلی صورت می‌گیرد و این علم به مواد خاص و جزئی که در افکار گوناگون به کار می‌رود، نمی‌پردازد.

کلیدواژه‌ها:

تمایز علوم، اصالی، ابزاری، منطق، منطق صوری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
تال جامع علوم انسانی

پیش درآمد

منطق دانش تفکر درست و احتراز از وقوع در خطا و لغزش فکری است. دانش منطق که به دست ارسطو تدوین یافت و فلاسفه رواقی آن را بسط و گسترش دادند و در میان فلاسفه اسلامی و مدرسی به حد اعلای مقبولیت رسید، منطق کلاسیک، منطق قدیم، منطق ارسطویی و گاه منطق صوری خوانده می‌شود. بعدها لایب نیتز منطق دیگری پیشنهاد کرد و متفکران قرن‌های نوزدهم و بیستم اصول آن را پی‌ریختند که منطق جدید، منطق ریاضی و همچنین منطق صورت خوانده می‌شود. اصطلاح دیگر دربارهٔ منطق، منطق دیالکتیک است که هگل آن را مطرح ساخت و بیشتر مباحث آن ناظر به مابعدالطبیعه است. منطق کانت نیز بیشتر معرفت‌شناسی است که شناخت روش‌های علوم مختلف یا متدولوژی نیز خوانده می‌شود.

در این مقاله بر آنیم که در باب ابزاری بودن منطق ارسطویی، در چند فصل بحث کنیم.

فصل اول. تمایز و تقسیم علوم

با توجه به اینکه موضوع ابزاری بودن منطق به جایگاه این دانش در میان دانش‌ها باز می‌گردد، ناچاریم پیش از پرداختن به اصل مطلب، نگاهی گذرا به بحث تمایز و تقسیم علوم بیفکنیم. واژه علم، به معانی متعددی به کار رفته است که از جمله آنها دو معنای ذیل است:

۱. به معنای دانستن، که در این معنا اقسام آن عبارت‌اند از: علم تصویری و تصدیقی، علم حضوری و حصولی، و علم بدیهی و غیر بدیهی؛
۲. مجموعه‌ای از مسائل پیرامون محوری خاص. اطلاق علم به رشته‌های علمی گوناگون به همین معناست.

در زبان انگلیسی برای معنای اول، واژه Knowledge، و برای معنای دوم، واژه Science را به کار می‌برند.

این که شعبه‌های گوناگون دانش چگونه از یکدیگر متمایز می‌شوند امری است که دانشمندان بر سر آن اختلاف دارند، و احتمالات، و بلکه نظریات متعددی دربارهٔ آن ابراز شده است. تمایز به موضوع، تمایز به محمول، تمایز به غرض و تمایز به روش، احتمالاتی‌اند که در این زمینه قابل طرح‌اند. نظریهٔ مشهور، این است که تمایز علوم به تمایز موضوعات است (ابن سینا، شفا، برهان، ۱۶۲؛ همو، نجات، ۱۳۹؛ بغدادی، معتبر، ۲۲۲/۱؛ قطب‌الدین رازی، تحریر القواعد المنطقیه، ۲۸؛ همو، شرح مطالع، ۱۸؛ جرجانی، شرح مواقف، ۳۹/۱ و ۴۲؛ کاظمی، فوائد الاصول، ۲۴/۱). اینان بر این باورند که در هر علمی امر

واحدی یا امور متعددی که با هم تناسب دارند، وجود دارد که تمام مسائل بر محور آن است، و در آن علم از احوال و عوارض ذاتی همان امر یا امور متناسب با یکدیگر بحث می‌شود. این امر واحد یا امور متناسب با یکدیگر، موضوع علم نام دارد و موضوعات مسائل در هر علم، یا عین موضوع علم‌اند یا جزئی از آن یا عوارض آن.

برخی، نیاز مندی علوم به موضوع را امری ارتکازی دانسته‌اند زهاتمی، بحوث فی علم الاصول، ۴/۱، فیاض، محاضرات فی اصول الفقه، ۱/۱۶۷ و ولی پاره‌ای آن را نیاز مند اثبات دانسته، بر آن دلیل اقامه می‌کنند (ر.ک: اصفهانی، بحوث فی الاصول، ۱۹). میرسید شریف جرجانی در حاشیه شرح مطالع (ص ۱۸) و در شرح مواقف (۳۹/۱) می‌گوید: مطرح کردن موضوع برای تمایز علوم بدین دلیل است که شناخت حقایق متعدد و احوال آن به صورت مختلط مشکل است. از این روی، دانشمندان در صدد برآمده‌اند تا برای ضبط و تسهیل تعلیم و تعلم علوم، احوالی را که مربوط به یک یا چند چیزند و با یکدیگر تناسب دارند، در نظر بگیرند و آن یک یا چند چیز متناسب را موضوع قرار دهند، و آن مجموعه را علم واحد به شمار آورند. وی سپس می‌گوید: هر چند تمایز علوم با امور دیگری از قبیل غایت نیز ممکن است، تمایز به موضوع به دلیل همان نکته‌ای که گفته شد، امری لازم است (شرح مطالع، ۱۸). در مقابل نظریه فوق نظریه‌های دیگری مطرح است. برخی تمایز علوم را به غرض (خراسانی، کفایة الاصول، ۸؛ بروجردی، نه‌ایة الافکار، ۱/۱۱) و برخی به محمول می‌دانند (ر.ک: خراسانی، کفایة الاصول، ۸) و عده‌ای می‌گویند تمایز علوم به هیچ کدام از این امور نیست، بلکه به ذات مسائل است؛ یعنی هر علمی عبارت است از تعدادی قضایای مرتبط با یکدیگر که دارای خصوصیتی هستند که به واسطه آن خصوصیت، غرض و فایده واحدی بر آن مسائل مترتب می‌شود (امام خمینی، مناهج الوصول الی علم الاصول، ۴۳/۱، ۳۵؛ سبحانی، تهذیب الاصول، ۴/۱).

در این مقال در صدد پرداختن به ادله هر یک از نظریات فوق و اشکالات وارد شده به آنها نیستیم و تنها این نکته را گوشزد می‌کنیم که با توجه به فلسفه تمایز و تقسیم علوم، که تسهیل تعلیم و تعلم باشد، شاید بتوان گفت لازم نیست آنچه تمایز با آن به دست می‌آید همیشه امری واحد باشد، بلکه همان‌طور که در کلام جرجانی بدان اشاره رفت، می‌توان موضوع یا غرض یا روش علوم یا امر دیگری را منشأ تمایز و تفاوت علوم با یکدیگر دانست. چنان‌که همین شیوه نیز کانون توجه دانشمندان بوده است و آنان در تقسیم علوم از آن پیروی کرده‌اند. گاهی علوم را به لحاظ روش اثبات مسائل آنها به علوم عقلی و نقلی یا علوم تجربی و غیر تجربی تقسیم می‌کنند، گاهی به

لحاظ اهمیت علوم یا به لحاظ غرض مترتب بر آنها، و گاه نیز به لحاظ موضوع. نکته‌ای که در تفاوت بین تمایز به موضوع و تمایز به غیر موضوع می‌توان مطرح کرد این است که باروش اثبات مسائل یا با اهمیت علم تنها می‌توان دسته‌ای از دانش‌ها را از دسته دیگر متمایز ساخت، ولی به طور دقیق دانش‌ها را از یکدیگر متمایز نمی‌سازند. در تمایز به غرض نیز همیشه این هدف برآورده نمی‌شود؛ ولی در تمایز به موضوع این هدف دقیق‌تر به دست می‌آید. از این روی معمولاً در تقسیم‌بندی اصلی و اولی علوم از اهمیت علوم و روش اثبات مسائل و غرض استفاده می‌شود و پس از آن در داخل هر یک از دسته‌بندی‌ها به وسیله موضوع علم، دانش‌ها را به طور دقیق از یکدیگر متمایز می‌سازند. شاید به همین دلیل است که بزرگان علوم عقلی، در عین حال که در تقسیم‌بندی علوم از غرض و روش و غیر آن استفاده کرده‌اند، تصریح می‌کنند که تمایز و تفاوت علوم به تمایز موضوعات است (ابن سینا، شفا، برهان، ۱۶۲؛ ابن سینا، نجات، ۱۳۹؛ بغدادی، المعتبیر، ۲۲۲/۱؛ قطب‌الدین رازی، تحریر القواعد المنطقية، ۲۸؛ جرجانی، شرح مواقف، ۳۹/۱ و ۴۰/۱).

اکنون به بررسی چند تقسیم از تقسیمات مهم علوم می‌پردازیم تا ببینیم در این تقسیمات هر قسم با چه امری از اقسام دیگر متمایز شده است.

۱. علوم عقلی و نقلی

در تقسیم علم به نقلی و عقلی، شیوه بررسی و اثبات مسائل علم در نظر است، که گاه در اثبات مسائل به ادله نقلی اتکا می‌کنند؛ چنان‌که در علم فقه و ادبیات و رجال عمده ادله از راه نقل است؛ ولی در برخی علوم، مانند فلسفه و منطق، اثبات مسائل به پشتوانه عقل است. بر این اساس اگر در علمی اثبات مسائل از راه عقل و نقل هر دو صورت گیرد، می‌توان آن را عقلی و نقلی نامید؛ برای مثال در باره علم کلام تعبیر کلام عقلی و نقلی را به کار می‌برند (مطهری، مجموعه آثار، ۶۱/۳، ۳۵/۵)؛ چنان‌که در استدلال‌ها دلیلی را که مقدماتش عقلی و نقلی باشد مرکب از عقلی و نقلی می‌نامند (جرجانی، شرح مواقف، ۴۹/۲).

ابن خلدون این تقسیم را با تعبیر دیگری ارائه داده است. وی می‌گوید: علوم بر دو قسم‌اند: یک دسته علوم طبیعی، که انسان به اندیشه خود به آن راه می‌یابد و با ادراکات بشری راهیابی به موضوعات و مسائل و براهین و روش‌های تعلیم آن میسر است؛ دسته دیگر، علوم نقلی وضعی است که به نقل خبر از ناحیه واضع شرعی مستند است و استفاده از عقل در این علوم تنها در الحاق فروع به اصول است (ابن خلدون، مقدمه، ۴۱۷). وی علوم طبیعی را، که در موضع دیگر از آن به علوم عقلی تعبیر کرده، عبارت از علوم فلسفی می‌داند که اقسام اصلی آن را منحصر در منطق، طبیعیات،

الهیات، ریاضیات شمرده و شعب اصلی ریاضی را در علم عدد، هندسه، هیئت و موسیقی منحصر می‌داند که در مجموع بر هفت قسم است. او همچنین علم تفسیر، قرائات، علوم حدیث و فقه و اصول فقه و کلام، و علوم ادبی، مانند علم لغت و نحو و بیان را در زمره علوم نقلی بر شمرده است (همان، ۴۱۷، ۴۷۵). روشن است که به هر دو تعبیری که مطرح شد، منطلق از زمره علوم نقلی بیرون، و جزو علوم عقلی است، یا به تعبیر ابن خلدون، از علوم طبیعی شمرده می‌شود.

۲. تقسیم علم به نظری و عملی

دو واژه نظری و عملی در سه مورد به کار می‌روند.

الف) اصطلاح نظری و عملی در تقسیم علوم: تمایز علوم در این تقسیم بر اساس غرض است. مقصود از نظری در اینجا علمی است که ناظر به کیفیت عمل انسان نیست، و عملی علمی است که به کیفیت عمل تعلق دارد؛ خواه عمل ذهنی و خواه عمل خارجی، منطق، حکمت عملی و طب از علوم عملی شمرده می‌شوند؛ زیرا همه به کیفیت عمل تعلق دارند. در منطق درباره چگونگی اندیشیدن تحقیق می‌شود و اندیشه، عملی از اعمال انسان است؛ نظیر علوم ادبی که در آنها از چگونگی سخن گفتن که کاری انسانی است بحث می‌شود. در طب نیز درباره چگونگی درمان مریض کاوش می‌شود، و درمان، کار طبیب است. در شعب حکمت عملی نیز روشن است که کردار انسان کانون مطالعه و بررسی است.

ب) اصطلاح نظری و عملی در تقسیم حرفه‌ها و صنعت‌ها: در این اصطلاح صنعت و حرفه نظری آن است که با اندیشه و فعالیت ذهنی بدون نیاز به ممارست عملی حاصل می‌شود، ولی حرفه و صنعت عملی با تمرین و ممارست عملی همراه است. منطق و طب از حرفه‌های نظری، نویسندگی، گویندگی، خیاطی، بافندگی و حجامت از حرفه‌های عملی به شمار می‌آید. وجه تمایز در اینجا شیوه به دست آوردن صنعت و حرفه است.

ج) اصطلاح نظری و عملی در تقسیم حکمت: مقصود از حکمت نظری علم به اموری است که اختیار انسان واسطه در وجود آن امور نیست و حکمت عملی علم به اموری است که به اختیار انسان پدید می‌آیند. یعنی موضوع حکمت عملی افعال اختیاری انسان است و موضوع حکمت نظری همه چیز غیر از افعال اختیاری انسان. بنا بر این اصطلاح، منطق و طب در حوزه حکمت نظری قرار می‌گیرند؛ زیرا انسان برای این که بیندیشد، و طبیب برای آنکه درمان کند باید از قوانین خاص اندیشه و طبابت آگاه باشند، و وجود این قواعد به اختیار انسان نیست؛ بر خلاف اخلاق و

سیاست که دانستن احوال حرکات و افعال ارادی انسان است (ر.ک: شرح مطالع، ۷، حواشی شریف جرجانی؛ صدرالدین شیرازی، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ۶/۱: نهانوی، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ۵/۱؛ جوادی آملی، ریح مقنوم، بخش ۱ از جلد اول، ۱۵۹). ابن سینا در باب این تقسیم از دو تعبیر استفاده کرده است که یکی به غرض بر می‌گردد و دیگری به موضوع. او می‌گوید: «ان النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بمحصل العقل بالفعل و ذلك بمحصل العلم التصوري و التصديقي بامور ليست هي بانها اعمالنا و احوالنا ... و ان العملية هي التي نطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية بمحصل العلم التصوري و التصديقي بامور هي بانها اعمالنا ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالاخلاق؛ حکمت نظری آن است که هدف ما از آن کمال یافتن نفس از جهت قوه نظریه است، به این نحو که نفس به مرتبه عقل بالفعل برسد و این هدف با حاصل شدن علم تصوری و تصدیقی به اموری است که آن امور کردار و احوال ما انسان‌ها نیست ... و در حکمت عملی با به دست آمدن علم تصوری و تصدیقی به اموری که کردار ما به شمار می‌رود، کمال یافتن نفس در قوه نظریه مد نظر است، تا پس از آن نفس در قوه عملی کمال پیدا کند» (شفا، الهیات، ۳-۴). ابن سینا پس از آن به بیان اقسام حکمت نظری و عملی پرداخته و در آنجا به روشنی ملاک تمایز را موضوع قرار داده است (همان، ۴).

در این که در تقسیم اولی حکمت به نظری و عملی در کلام ابن سینا چه چیزی وجه تمایز قرار گرفته است، اختلاف است. آیا می‌توان گفت در آن تقسیم نیز تمایز به موضوع است یا نه؟ یعنی بگوییم موضوع حکمت عملی افعال اختیاری انسان است و موضوع حکمت نظری همه چیز غیر از افعال اختیاری انسان. شهید مطهری می‌گوید: اشکال این نظر به این است که چه امتیاز و تفاوتی میان اعمال اختیاری انسان و همه موضوعات دیگر، اعم از مادی و مجرد، وجود دارد که حساب آن را از اول از باقی جدا می‌کند (مجموعه آثار، ۲۲۸/۷). سپس می‌گوید: حقیقت این است که مبنای تقسیم اولی اختلاف موضوعات نیست. موضوع حکمت عملی با موضوع حکمت نظری آن قدر اختلاف ندارد که مبنای یک تقسیم به این شکل شود. از کلمات حکما هم چنین تمایزی بر نمی‌آید. آنچه از کلمات حکما خصوصاً شیخ بر می‌آید این است که هر چند مبنای سایر تقسیمات از قبیل تقسیم حکمت نظری به اقسام خودش و تقسیم برخی از آن به اقسام کوچک‌تر و تقسیم حکمت عملی به اقسام خویش، موضوعات علوم است، اما مبنای اولین تقسیم علوم عقلی موضوع آنها نیست، بلکه آنچه در این تقسیم مبنای قرار گرفته است هدف و منظور این علوم است (همان، ۲۲۹). برخی معتقدند چنانچه ملاک تمایز را غرض بدانیم مستلزم آن است که منطبق و طب و همه

علوم فنی از قبیل کتابت و خیاطی و... جزو علوم عملی قرار گیرد؛ زیرا هدف نهایی از همه اینها عمل است؛ حال آنکه حکما اینها را از علوم نظری به شمار می آورند. پس باید گفت این علوم از این جهت که به کیفیت عمل مربوط اند از علوم عملی به اصطلاح اول نظری و عملی به شمار می آیند، اما در تقسیم حکمت به نظری و عملی ملاک تمایز موضوع است و همه این علوم نظری هستند؛ چه موضوعشان غیر از افعال انسانی است (ر.ک: همان).

شهید مطهری ایراد فوق را وارد ندانسته، می گوید: منظور از غایت و هدف آن چیزی است که مورد توجه ذاتی نفس است، نه توجه و اراده‌ای که از عوارض نفس است. بدین توضیح که نفس جوهری است بسیط، و در عین بساطت دارای دو جنبه و دو وجهه است: از یک وجهه متوجه مافوق خود یعنی عالم عقول و مجردات است و می خواهد فیض بگیرد و به صورت عقل بالفعل درآید، و از وجهه دیگر متوجه تدبیر بدن است و می خواهد تدبیر بدن کند و تأثیر نماید و از این جنبه فاعل و مؤثر و مدبر است. در علوم نظری و عملی هر دو، هدف کمال نفس است، لکن در علوم نظری از وجهه اول و در علوم عملی از وجهه دوم (همان، ۲۳۰).

گاهی در تفسیر حکمت نظری گفته اند دانشی است که به بررسی آنچه هست و نیست می پردازد و در صدد تشخیص حقایق از غیر آن است، و در مقابل آن حکمت عملی یعنی دانشی که باید و نیایدها را بر می رسد (ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ۲۳۳۷). و نودت، فیلسوف آلمانی نیز که علم را به توصیفی و دستوری تقسیم کرده، در همین راستا گام برداشته است. وی علوم توصیفی را آن دسته از علوم می داند که عالم واقع را چنان که هست توصیف می کنند و علوم دستوری را به علومی تفسیر می کند که آنچه را باید باشد یا نباشد بیان می کنند. هندسه، ریاضیات، هیئت، فیزیک، شیمی و زیست شناسی همه از علوم توصیفی اند. اخلاق، زیبایی شناسی و برخی منطوق را نیز از علوم دستوری می شمارند. قوانین علوم دستوری به صورت جمله‌های انشایی و امر و نهی بیان می شود، و قوانین علوم توصیفی به صورت جمله‌های اخباری است. علوم دستوری را علوم ارزشی یا تقدیری یا تکلیفی نیز می گویند و علوم توصیفی را علوم تقریری می خوانند (ر.ک: خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی، ۲۷۵).

دو تعبیر مطرح شده در تقسیم حکمت به نظری و عملی که یکی حکمت نظری و عملی را بر معیار اموری که خارج از اختیار انسان و اموری که در اختیار انسان است، و دیگری آن دو را بر معیار هست و نیست و باید و نباید، تفسیر می کرد، تفاوت اساسی با یکدیگر ندارد؛ زیرا اموری که

مربوط به هست و نیست است از اختیار انسان نیز بیرون است و آنچه مربوط به باید‌ها و نباید‌هاست در اختیار انسان است. اما با این حال، تفسیر کردن دانش‌هایی که مربوط به عمل و کردار انسان است با تعبیر باید و نباید یا به تعبیر و وندت به دانش‌های دستوری، مبتنی است بر اینکه دانش‌های مزبور را قائم به انشا و صرفاً اعتباری بدانیم، به این معنا که بریده از واقعیت خارجی هستند، ولی چنانچه قواعد مطرح شده در این دانش‌ها را نیز بیانگر رابطه خارجی و واقعی بین فعل انسان و هدفی که از فعل انسان در نظر است بدانیم - که حق نیز همین است - نباید بگوییم این دانش‌ها دستوری است، و قواعد آن را جز به صورت امر و نهی نمی‌توان ابراز کرد. از این روی، تعبیر نخست درباره این تقسیم بهتر است؛ یعنی این که حکمت یا نظری است یا عملی و در نتیجه تقسیم به توصیفی و دستوری یا هست و نیست و باید و نباید برچیده می‌شود.

۳. تقسیم علم به آلی و اصلای یا ابزاری و استقلالی

این تقسیم با نگاه به غرض علم صورت می‌گیرد. دانش‌هایی که مقصود و مطلوب لذاته نبوده، بلکه تنها ابزاری برای تحصیل دیگر دانش‌ها هستند، دانش‌های ابزاری یا آلی به شمار می‌آیند. دانش‌هایی مانند ادبیات، منطق و اصول فقه ابزاری اند. ممکن است دانش‌هایی با آنکه ذاتاً مطلوب انسان و مورد توجه اویند، در دیگر دانش‌ها نیز کاربرد داشته باشند، که این دانش‌ها نیز با صرف نظر از کاربرد اولی آنها علوم آلی تلقی می‌شوند. در مقابل، علوم استقلالی آن دسته از دانش‌هایی اند که خودشان برای انسان مطلوب اند (ابن سینا، منطق‌المشرقیین، ۵؛ فخر رازی، شرح عیون‌الحکمه، ۴۹؛ قطب‌الدین رازی، شرح مطالع، ۷؛ ابن خلدون، مقدمه، ۵۵۵؛ تهانوی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ۶۷). ابن خلدون دانش‌هایی مانند الهیات، طبیعیات، کلام، تفسیر قرآن، علم حدیث و فقه را علوم استقلالی می‌داند (مقدمه، ۵۵۵).

قطب‌الدین رازی تقسیم علم به نظری و عملی و به استقلالی و آلی را متلازم دانسته، علوم آلی را به عملی، و غیر آلی را به نظری برگردانده است و تقسیم را این گونه مطرح می‌کند: علوم یا نظری غیر آلی و یا عملی آلی اند؛ سر این امر آن است که آنچه ابزار و آلت تحصیل دانش دیگری است، در حقیقت به کیفیت عمل باز می‌گردد، و آنچه به کیفیت عمل مربوط می‌شود ابزار آن عمل است؛ پس آلی و عملی به یکدیگر باز می‌گردند (شرح مطالع، ۷). روشن است که مقصود از عملی در اینجا اصطلاح اول عملی است که پیش از این بیان شد. پس بین سخن قطب‌الدین که منطق را علم عملی دانسته و سخن آنان که منطق را علم نظری دانسته‌اند (ابن سینا، نجات، ۸) تنافی نیست.

شیخ‌الرئیس در ابتدای منطق‌المشرقیین به برخی انقسامات علم اشاره می‌کند که مناسب است

این فصل را با سخن وی به پایان بریم. او می‌گوید:

علوم بسیاریند، و انگیزه‌ها برای تحصیل آن متفاوت؛ لکن همه این دانش‌ها در اولین تقسیم به دو قسم منقسم می‌گردند: علمی که احکامشان صلاحیت ندارند که در تمام زمان‌ها جاری شوند و تنها در برهه‌ای از زمان قابل اجرا هستند... و علمی که در تمام زمان‌ها به یک صورت‌اند و این دانش‌ها برای نام «حکمت» از هر دانشی سزاوارترند و خود آنها به دو بخش اصول و فروع، تقسیم می‌گردند... علوم اصلی خود به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ زیرا که دانش یا برای شناخت موجودات نافع است و یا از آن جهت مطلوبیت دارد که آلت و وسیله است برای طالب علم در آنچه قصد تحصیل آن را دارد. علمی که آلت و ابزار سایر علوم است علم منطق نامیده می‌شود (منطق‌المشرقیین، ۵).

وی سپس قسم دیگر از علوم اصلی را به دو قسم علم نظری و علم عملی تقسیم کرده و شعبه‌های علم نظری را چهار قسم دانسته است: علم طبیعی، علم ریاضی، علم الهی، علم کلی (مقصودش از علم کلی، امور عامه فلسفه است). او شعب علم عملی را نیز عبارت می‌داند از: علم اخلاق، تدبیر منزل، تدبیر مدینه و نبوت (همان).

فصل دوم. ماهیت علم منطق (ابزاری بودن منطق)

در باره جایگاه منطق در میان دانش‌ها باید گفت منطق در دایره علوم عقلی قرار دارد نه نقلی؛ مگر در دیدگاه کسانی که موضوع منطق را الفاظ دانسته‌اند، که در این صورت منطق از دایره علوم عقلی بیرون است و چنان که بغدادی می‌گوید، از زمره دانش‌های لغوی خواهد بود (المعتبر فی الحکمة، ۶۷۱). ابن سینا در *شفا* به این نظریه پرداخته، می‌گوید: عده‌ای موضوع منطق را الفاظ از جهت دلالت بر معانی دانسته‌اند، لکن این نظریه باطل است؛ چه اینها درک درستی از موضوع منطق نداشته‌اند. موضوع منطق نه الفاظ است و نه موجودات خارجی، بلکه موجودات ذهنی است که عبارت از صورت‌های ذهنی است که انسان را به صورت‌های ذهنی دیگر می‌رساند یا در این راه معین انسان است (شفا، منطق، ۱/۱ المدخل، ۲۳). البته ابن ترکه بر کلام ابن سینا خرده گرفته، می‌گوید: همان‌طور که کسانی که «قول» را موصل به مطلوب می‌دانند به راه دوری نرفته‌اند، کسانی نیز که لفظ را از جهت دلالت بر معنا موضوع منطق قرار داده‌اند به خطا نیفتاده‌اند (المناجیح، ۴).

در تقسیم علم به نظری و عملی به اصطلاح نخست از سه اصطلاح پیش گفته، منطق در زمره علوم عملی است؛ چه منطق به کیفیت عمل مربوط است. تعیین جایگاه منطق در تقسیم حکمت به

نظری و عملی نیز در خلال بحث ابزاری بودن منطق که موضوع اصلی مقاله است روشن خواهد شد. درباره جایگاه منطق در تقسیم علوم به اصالی و ابزاری باید گفت در این که از قواعد منطق برای دیگر دانش‌ها، و به ویژه فلسفه، استفاده می‌شود هیچ جای شک و تردید نیست. آنچه مورد بحث است این است که آیا منطق دانش مستقل است و در فلسفه یا دیگر دانش‌ها از آن بهره می‌گیرند یا ابزار فلسفه است یا جزئی از فلسفه است و یا این که هم جزو فلسفه و هم ابزار آن است. ارسطو خود جایگاه منطق را روشن نکرد، بلکه پس از او در زمان اسکندر افرودیسی مجموعه مباحث منطقی ارسطو «ارغنون» یا «اورگانون» (Organon)، که به معنای ابزار و وسیله است، نامیده شد. ممکن است بر این تسمیه شواهدی از کلام خود ارسطو نیز پیدا شود یا دست کم بتوان از فلسفه تدوین منطق به ابزاری بودن آن پی برد؛ لکن این نام‌گذاری به طور مشخص در عصر هلینستی و به دست اسکندر افرودیسی صورت گرفته است و از آن تاریخ به بعد این مسئله معرکه آراشد (عبدالمعطی، نصوص و مصطلحات فلسفیه، ۴۳۳؛ بدوی، موسوعة الفلسفة، ۴۷۳/۲).

با ورود منطق به میان مسلمانان، آنان نیز این بحث را پی گرفتند (عبدالمعطی، نصوص و مصطلحات فلسفیه، ۴۳۵). ابن بهریز، فارابی، ابن زرعه، ابن سینا و خوارزمی همگی به این مسئله پرداخته‌اند. ابن بهریز می‌گوید در این باره سه نظریه مطرح است: مشائیین آن را ابزار فلسفه می‌دانند؛ رواقیون جزء فلسفه، یعنی فلسفه را افزون بر حکمت نظری و عملی دارای بخش سومی به نام منطق می‌دانند؛ و از دیدگاه افلاطون منطق جزء فلسفه و ابزار آن است (حدود المنطق، ۱۱۵-۱۱۹). وی پس از طرح این اقوال به ادله آن پرداخته است. ابن زرعه همین سه نظریه و ادله آن را بدون این که نامی از طرفداران آن به میان آورد، نقل کرده و خود این رأی را می‌پذیرد که منطق ابزار فلسفه است (منطق، ۱۰۲). خوارزمی در نقل نظریات، دیدگاه چهارمی را نیز افزوده است و آن این که منطق جزء جزء فلسفه است، و منظور از جزء فلسفه، حکمت نظری است. به این ترتیب، صاحب این نظریه منطق را جزئی از اجزای حکمت نظری می‌داند (الحدود الفلسفیه، ۸۴).

کسانی که منطق را جزء فلسفه به معنای عام آن می‌دانند برای اثبات مدعای خود به وجوهی استناد جسته‌اند:

۱. منطق یا جزء فلسفه یا جزء جزء فلسفه است و یا دانش دیگری به شمار می‌آید که فلسفه از آن بهره می‌گیرد؛ یعنی ابزار فلسفه است، و از آنجا که فرض دوم و سوم باطل است، فرض اول متعین است.

بطلان فرض دوم به این است که چنانچه منطق جزء جزء فلسفه باشد، یا جزء حکمت نظری است و یا جزء حکمت عملی، و در هر صورت لازم است در موضوع و غایت با آنها مشترک باشد، ولی چنین نیست؛ زیرا موضوع فلسفه نظری موجودات، و غایت آن شناخت حقایق، و موضوع و غایت فلسفه عملی نفس و تهذیب آن است؛ ولی موضوع منطق صورت‌های ذهنی است از جهت موصل بودن به مطلوب و غرض آن این است که ابزاری باشد تا در شناخت موجودات به انسان کمک کند.

بطلان فرض سوم به این است که فلسفه، مادر دیگر دانش هاست و امکان ندارد دست نیازمندی به سوی دانش‌های دیگر دراز کند (ابن زرع، منطق، ۱۰۲ - ۱۰۳). ابن بهرئز همین بیان را به صورت کوتاه‌تر و با حذف برخی مقدمات، یکی از ادله رواقیان دانسته است (حدود المنطق، ۱۱۶).

در نقد این وجه می‌توان شق چهارمی را به میان آورد، و آن این که منطق جزء هیچ یک از علوم نباشد، بلکه خود علمی مستقل است که دیگر علوم خواه فلسفه و خواه غیر فلسفه از آن بهره می‌گیرند. پس جزء فلسفه نیست. از سویی ابزار مخصوص فلسفه نیز به شمار نمی‌آید و شاید سخن فارابی که می‌گوید: «لکنها صناعة قائمة بنفسها و لیست جزء لصناعة اخرى و لاناها آلة و جزء معا؛ منطق علم مستقل است و نه جزء علم دیگری، و همچنین ابزار و جزء برای علم دیگری نیست» (الانفاظ المستعملة فی المنطق، ۱۰۸) نظر به همین نکته دارد که منطق ابزار مخصوص هیچ علمی قرار نمی‌گیرد، و گرنه این که علوم دیگر از قواعد منطق بهره می‌گیرند انکارپذیر نیست. قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: برخی منطق را داخل حکمت نظری و عملی ندانسته‌اند، بلکه آن را در اصل قسمت علم می‌آورند و می‌گویند علم یا آلت دیگر علوم است یا نه؛ و قسم اول منطق و قسم دوم یا نظری یا عملی است (دره التاج، ۸۲/۱).

اما این نکته که فلسفه نباید از دیگر علوم کمک بگیرد، سخن ناتمامی است. فلسفه در اثبات موضوع یا مبادی یا مطالب خود نباید نیازمند علوم دیگر باشد؛ ولی منعی نیست که در شیوه اثبات آن از منطق کمک بگیرد. نظیر سخن فوق را برخی از متکلمان نیز درباره علم کلام مطرح کرده‌اند. آنان برای حفظ موقعیت و شرافت علم کلام می‌گویند علم کلام نباید دست نیاز به سوی دیگر علوم دراز کند، و از این روی، منطق را داخل در علم کلام و جزء آن دانسته‌اند (جرجانی، شرح مواقف، ۶۵/۱). ولی پوچی این سخن چنان که اشاره شد آشکار است؛

۲. موضوع منطق صورت‌های ذهنی است که معقولات ثانیه نام دارد. ایسن صور از موجودات

شمرده می‌شوند، و از آنجا که در فلسفه بحث از موجودات است، منطق جزء فلسفه است. فارابی پس از نقل این استدلال به نقد آن پرداخته، می‌گوید: هر چند موضوع منطق یکی از اشیای موجود است، لکن در منطق به صورت‌های ذهنی از جهت موجود بودن نمی‌نگرند، بلکه این جهت مدنظر است که مفاهیم مورد بحث در منطق ابزاری است که انسان بدان بر شناخت موجودات توانایی می‌یابد؛ چنان‌که علم نحو از الفاظ بحث می‌کند، و الفاظ نیز از موجودات‌اند، اما در علم نحو از الفاظ به جهت موجود بودن یا امکان معقول واقع شدن بحث نمی‌شود، بلکه از این جهت که بر معانی معقول دلالت دارند کانون بحث واقع می‌شوند (الالفاظ المستعمله فی المنطق، ۱۰۷-۱۰۸).
آن دسته از حکما نیز که منطق را صرفاً ابزار فلسفه می‌دانند برای اثبات مدعای خود راه‌هایی در پیش گرفته‌اند:

۱. چنانچه منطق را به این لحاظ که در فلسفه از آن بهره می‌گیرند، جزء فلسفه بدانیم لازم می‌آید که اجزای فلسفه با هم تداخل داشته باشند؛ زیرا منطق در فلسفه نظری و عملی، هر دو، کاربرد دارد (ابن زرع، منطق، ۱۰۳). همین وجه را ابن بهر یز به بیان دیگری آورده است. وی می‌گوید: هر جزئی در علم باید جایگاه خاصی داشته باشد که همیشه در آن جایگاه قرار گیرد، حال آنکه منطق در فلسفه نظری و عملی هر دو به کار می‌رود (حدود المنطق، ۱۱۷). مستدل در این استدلال از راه جزء نبودن منطق برای فلسفه نتیجه می‌گیرد که منطق ابزار فلسفه است؛ زیرا بی تردید قوانین منطق در فلسفه به کار می‌رود و این بهره‌گیری از منطق از دو حال بیرون نیست: یا بدین جهت است که منطق جزء فلسفه است یا ابزار آن است، و از آنجا که جزء بودن آن باطل است نتیجه می‌گیریم که ابزار است. دو استدلال بعدی نیز با همین توضیح بر مدعا دلالت دارد.

پاسخ: ممکن است بگوییم منطق داخل فلسفه نظری است؛ یعنی جزء فلسفه است؛ لکن نه جزء سومی در عرض حکمت نظری و عملی، ولی در عین حال ابزار و آلت برای باقی مسائل فلسفه است؛ چنان‌که مسئله‌ای از علم می‌تواند مقدمه برای دیگر مسائل قرار گیرد. توضیح بیشتر درباره این پاسخ در کلام ابن سینا خواهد آمد؛

۲. با توجه به این که دانش‌های گوناگون از منطق بهره می‌برند، چنانچه منطق را جزء فلسفه بدانیم دانش‌های دیگر با این که رتبه‌شان پایین‌تر از فلسفه است، باید فلسفه را به خدمت گیرند (همان، ۱۱۶؛ ابن زرع، منطق، ۱۰۳).

این دلیل، جزء بودن منطق برای فلسفه به معنای عام را نفی نمی‌کند و تنها جزء بودن منطق برای

فلسفه اولی را نمی‌کند؛

۳. اگر منطق به استناد این که در فلسفه کاربرد دارد، جزء فلسفه قرار گیرد، باید جزء دیگر علوم نیز باشد؛ حال آنکه محال است یک چیز جزء چندین علم باشد (ابن زرعه، منطق، ۱۰۳).

این وجه را بدین گونه نیز می‌توان بیان کرد: با توجه به این که قواعد منطق با حیثیت واحد در علوم گوناگون به کار می‌روند، نمی‌توان آن را جزء هیچ یک از علوم به شمار آورد؛ چه، امر واحد نمی‌تواند جزء چندین علم باشد، مگر این که در هر علمی نگاهی خاص به آن باشد و از جهت خاصی مورد بحث قرار گیرد.

در عین حال با این دلیل نمی‌توان ابزار بودن منطق را برای فلسفه ثابت کرد؛ زیرا امکان دارد منطق علمی مستقل باشد که به منزله ابزار در همه علوم حتی علوم نقلی به کار رود، و بر این اساس، ابزار خاص فلسفه نیست.

مشائین برای اثبات این مدعای خویش که منطق ابزار فلسفه است به وجوه دیگری نیز تمسک جستند؛ از قبیل این که صرف کاربرد منطق در فلسفه، دلیل جزء بودن آن نمی‌شود، یا این که هر چه که در علمی به کار گرفته می‌شود و جزء علمی دیگر نیست، ادات و ابزار همین علم است که در آن به کار می‌رود (ابن بهرین، حدود المنطق، ۱۱۶). لکن هیچ کدام از این بیانات مدعای آنها را ثابت نمی‌کند.

ابن سینا درباره این مسئله بحث نسبتاً مفصلی دارد. وی در مدخل منطق شفا می‌گوید: موضوع منطق بخشی از صورت‌های موجود در ذهن است لکن نه از حیث موجود بودن، بلکه از این جهت که در شناخت موجودات خارجی و ذهنی نافع است. بر این اساس، اگر فلسفه را به بحث از موجودات از جهت موجود بودن تفسیر کنیم منطق جزء فلسفه نخواهد بود، بلکه صرفاً ابزار فلسفه است؛ چون در مباحث فلسفی نافع است، و اگر فلسفه را شامل هر بحث نظری بدانیم منطق نیز جزء فلسفه خواهد بود؛ هر چند از این جهت که در سایر مباحث فلسفی نافع است ابزار سایر مباحث فلسفی نیز هست؛ یعنی هم جزء فلسفه است و هم ابزار آن (ابن سینا، شفا، منطق، ۱/ المدخل، ۱۵). در کتاب قیاس شفا نیز فصلی را تحت عنوان «فی ان المنطق آله فی العلوم الحکمیة لایستغنی عنها؛ منطق ابزاری است در علوم حکمی که بی نیازی از آن نیست» مطرح کرده و در آغاز آن می‌گوید: پیش‌تر بیان شد که منطق چگونه جزء فلسفه و چگونه ابزار آن است و بین این دو تناقضی نیست؛ چون اگر موضوع منطق را از این جهت که یکی از موجودات است در نظر بگیریم و فلسفه

را علم به موجودات بدانیم، منطق جزء فلسفه خواهد بود؛ چه در منطق نیز احوال بخشی از موجودات مورد بحث قرار می‌گیرد؛ یعنی موجوداتی که از طریق آن مجهولات شناخته می‌شود یا کمک به کسب مجهولات دارد؛ اما وقتی به غرض این علم نظر کنیم می‌بینیم در شناخت امور دیگر نافع است و از این جهت ابزار معرفت دیگری است؛ بلکه باید گفت غرض مهم و اصلی از منطق همین امر است و البته بین این دو حیثیت که در منطق هست تنافی نیست، بلکه نسبت عام و خاص است؛ یکی شناخت برخی موجودات است؛ و دیگری شناخت برخی موجودات از این حیث که کمک در شناخت موجودات دیگر است (همان، ۴/قیاس، ۱۰).

وی سپس می‌گوید: نباید این توهم پدید آید که منطق جزء و ابزار برای یک چیز است، بلکه جزء فلسفه است و ابزار برای دیگر اجزای فلسفه (همان، ۱۱). قطب‌الدین شیرازی برای اثبات اینکه منطق از فروع علم الهی است این گونه استدلال می‌کند: در علم الهی معانی کلی مجرد از ماده مورد بحث قرار می‌گیرند و در منطق نیز چنین است (دره‌التاج، ۸۲/۱). برخی در اثبات این که منطق حکمت به شمار می‌آید به این نکته تمسک جسته‌اند که نسبت منطق به جمیع زبان‌ها و زمان‌ها و مکان‌ها و ملل و نحل یکی است (ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، دره‌التاج، ۸۳/۱)؛ لکن روشن است که حکمت در اینجا به معنای حکمت نظری یا عملی، که در تقسیم فلسفه مطرح می‌کنند، نیست؛ بلکه به معنای دانش ثابت و استوار است که پیش از این در بحث تقسیم علم از ابن سینا نقل کردیم.

از این مباحث می‌توان چنین نتیجه گرفت که منطق در عین حال که خود بحثی نظری به شمار می‌آید و در عداد علوم نظری است، با نگاه به غرضش یک علم ابزاری است. چنان که حکمت را بر اساس موضوع تقسیم کنیم و بگوییم هر چه به غیر افعال انسان یا هر چه به بحث از موجودات بپردازد حکمت نظری است، منطق جزو حکمت نظری خواهد بود. همچنین است اگر حکمت را به لحاظ غرض تقسیم کنیم و بگوییم هر چه مقصود از آن استکمال نفس در قوه نظری است حکمت نظری نام دارد، ولی اگر حکمت یا فلسفه را بحث از موجود بما هو موجود بدانیم منطق داخل آن نیست، لکن روشن است که تعریف اخیر برای فلسفه به معنای عام آن نیست، بلکه فلسفه اولی است که چنین تعریفی برایش ارائه می‌شود. از این روی می‌توان گفت منطق در فلسفه به معنای عام آن مندرج است. البته پر واضح است که این علم نظری از علومی که بالاصاله مقصودند نیست؛ بلکه غرض مهم از آن ابزار بودن برای دیگر علوم است. ابن سینا در اشارات هنگامی که منطق را با نظر به غرض آن بررسی می‌کند، می‌گوید: «المراد من المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية

تعصم مراعاتها عن ان یضل فی فکره؛ منظور از منطق این است که نزد انسان ابزاری قانونی وجود داشته باشد که رعایت آن انسان را از گمراهی در اندیشه حفظ کند» (اشارات و تنبیهات، ۸/۱). محقق طوسی در توضیح این عبارت می گوید: این تعبیر رسم منطق است؛ لکن نه رسم منطق به لحاظ خود منطق؛ بلکه رسم منطق است به لحاظ غرض آن (شرح اشارات، ۹/۱). سپس می گوید: «المنطق علم فی نفسه و آلة بالقیاس الی غیره من العلوم» (همان).

نگاه ابزارگرایانه به منطق، در بین اندیشمندان اسلامی در قالب تعابیری از قبیل علم آلی (ابن سینا، منطق المشرقیین، ۸)، اداة الفیلسوف (جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلاسفة عند العرب، ۸۵۷)، صناعة ادویة (همان)، آلة قانونیة (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ۹/۱)، قانون آلی (سبزواری، شرح منظومه، ۵۹/۱)، آلة واقیة (سهروردی، حکمة الاشراف، ۱۳)، آلة النظر (ابن کمونه، الجدید فی الحکمة، ۱۴۹)، قسطاس (صدرالدین شیرازی، التفتیح فی المنطق، ۵)، معیار (غزالی، مقاصد الفلاسفة، ۳۶)، تجلی یافت، و چنان شد که تعبیر «آلة قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفکر» (کاتبی فزوبنی، منطق العین، ۱۷۵؛ قطب الدین رازی، تحریر القواعد المنطقیة، ۵۲؛ کاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقیة، ۱۰۳/۱) تعریف رایج منطق گشت. البته برخی منطق دانان مانند لوکری (بیان الحق بضممان الصدق، ۱۲۱) در تعریف منطق به نقش ابزاری آن اشاره نکرده اند، ولی در غالب تعریف ها با به کار رفتن واژه آلت بر نقش ابزاری آن تأکید شده است. فارابی در احصاء العلوم (۵۲) و ابن سینا در اشارات (۸/۱) و به پیروی از این دو غالب منطق دانان نقش ابزاری منطق را در مان خطای اندیشه و پیش گیری از آن دانسته اند. برای مثال ابن سهلان (البصائر النصیریة، ۲۵) منطق را عاصم اندیشه دانسته و شیخ اشراق آن را آلت واقیة خوانده است (حکمة الاشراف، ۱۳). غزالی (مقاصد الفلاسفة، ۳۶) و قطب الدین شیرازی (درة التاج، ۲۹۳/۲) نیز سنجش اندیشه و باز شناسی فکر صحیح را از فاسد در تعریف منطق اخذ کرده اند. غزالی همچنین منطق را معیار و میزان علوم خوانده (مقاصد الفلاسفة، ۳۶) و تک نگارهای خود را در منطق معیار العلم، محک النظر و القسطاس المستقیم نامیده است. سمرقندی نیز کتاب خود را القسطاس نامیده است. ملاصدرا در اسفار از علم منطق به «میزان» تعبیر می کند (۲۳۳/۱، ۲۶۴) و در کتاب تفسیح با تعبیر قسطاس به معنای ترازو به نقش سنجش و نقد که مقدم بر درمان است توجه می دهد (التفتیح فی المنطق، ۵)؛ تعبیری که در منطق ابن سینا ریشه دارد؛ چه، وی دو بار در دانشنامه علایی این تعبیر را به کار برده است (۲، ۱۱).

پس از اثبات این که منطق علم ابزاری است باید به این نکته توجه کرد: از آنجا که منطق دانشی

است که بازشناسی فکر صحیح از خطا با آن محقق می‌شود، باید گفت تمام دانش‌ها ناچارند قواعد این دانش را به خدمت گیرند و از آن بهره ببرند؛ خواه علوم عقلی و خواه نقلی، خواه علوم حقیقی و خواه اعتباری. تعلم منطوق بر هر انسانی که در مسیر استدلال و تفکر گام برمی‌دارد، لازم است و نیاز به دانش منطوق با هیچ دانشی برآورده نمی‌شود، و منطوق در زمینه فایده‌ای که از آن انتظار دارند دانشی وحید است. از این روی، ابن سینا در *شفا* نیازمندی به منطوق را با این عنوان آورده است: «المنطق آلة في العلوم الحكمية لا يستغنى عنها» (منطق، ۴/ تیسار، ۱۰) و متی بن یونس در پاسخ ابوسعید سیرافی که می‌گفت نیازی به منطوق نیست، می‌گوید: «لا سیل الی معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخیر من الشر والمجة من الشبهة والشك من اليقين الا بما حویناه من المنطق؛ هیچ راهی برای شناسایی حق از باطل و راست از دروغ و نیک از بد و دلیل از شبهه و شک از یقین نیست مگر به دستاویز قواعدی که از منطوق فراهم آورده‌ایم» (ر.ک: توحیدی، *الامتع والموانس*، ۱/ ۱۲۴).

نکته فوق یعنی نیازمندی تمام علوم به منطوق، در عبارات بسیاری از منطوق‌دانان به صراحت مطرح شده است. برخی به طور کلی گفته‌اند: «المنطق مقدمة العلوم كلها» (موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ۱۰۱۴). فارابی می‌گوید: قوانین منطقی به منزله ابزاری است برای رسیدن به آن دسته از معقولات که برای عدم خطای عقل درباره آنها یا عدم قصور عقل در دریافت حقیقت اطمینانی وجود ندارد. از این روی، قوانین منطقی به ترازو و پیمانانه و خط کش و پرگار شبیه‌اند. در تمام مواردی که بخواهیم درست بیندیشیم و در مواردی که بخواهیم خطای دیگران را اصلاح کنیم یا دیگران بخواهند خطای ما را اصلاح کنند، باید از دانش منطوق مدد گرفت. وی سپس می‌افزاید کسی که گمان کند و رزیدگی در بحث‌های هندسه و حساب انسان را از دانستن قوانین منطقی بی‌نیاز می‌کند یا این علوم جانشین منطوق می‌شوند و کار آن را انجام می‌دهند یا چنان نیرویی به انسان می‌دهند که قادر است هرگونه سخن و برهان و رأی را بیازماید یا طوری به حق و یقین رهنمونش می‌کنند که هرگز در هیچ زمینه‌ای از دیگر علوم به خطا نمی‌رود، این شخص به کسی می‌ماند که گمان می‌کند و رزیدگی و مهارت، در حفظ اشعار و خطبه‌ها انسان را در درست سخن گفتن و مصون ماندن از اشتباه، از قوانین علم نحوی نیاز می‌سازد و این امور جای علم نحورا می‌گیرد (احصاء العلوم ترجمه)، ۵۲-۵۷). ابن سینا می‌گوید: دانش منطوق بر اصولی تنبیه می‌کند که هر کس بخواهد مجهولی را از معلومی به دست آورد بدان اصول نیازمند است (منطق المشرقیین، ۵).

و هذه الالة علم المنطق

منه الى جل العلوم يرتقى

(همو، *الفصیحة المزدوجة*، ۳)

وی در *دانشنامه علایی* می‌گوید: «علم منطق ترازوست و هر دانش که به تراز و سخته نبود یقین نبود، پس به حقیقت دانش نبود پس چاره نیست از آموختن علم منطق» (ص ۱۰). همچنین غزالی در مقدمه کتاب *المستصفی* که در علم اصول فقه نگاشته است، مباحث منطقی را آورده و می‌گوید: این قواعد بخشی از علم اصول فقه نیست و از مقدمات ویژه آن نیز نیست؛ بلکه به منزله مقدمه برای تمام علوم است (*المستصفی فی علم الاصول*، ۱۰). همو در *مقاصد الفلاسفه* می‌گوید: منطق میزان و معیار جمیع علوم است و کل مالم یوزن بالمیزان لم یتمیز به الرجحان من التقصان ولا الربح عن الخسران (ص ۳۶). ابن خلدون که منطق را در زمره علوم ابزاری شمرده است، می‌گوید: منطق نسبت به فلسفه ابزار است و چه بسا ابزار و مقدمه برای علم کلام و اصول فقه نیز به شمار آید (مقدمه، ۵۵۵). محقق طوسی منطق را در قیاس با دیگر دانش‌ها، و به ویژه در مقایسه با حکمت، به مثابه قاعده و بنیاد می‌داند. از این روی، کتابش در منطق را *اساس الاقتیاس* نام گذاشته است (*اساس الاقتیاس*، ۱۸). خلاصه این که، نیاز مندی تمام دانش‌ها به منطق نزد اندیشمندان مسلمان به قدری روشن بوده است که بسیاری از آنان آن را از مقدمات اجتهاد در علوم اسلامی به شمار آورده‌اند (کاشف الغطاء، تمد الآراء المنطقية، ۶۷). ابن حزم می‌گوید: هر کس منطق نداند اساس و مبنای خطاب آیات الهی بر او پنهان می‌ماند و ممکن است به خطا افتد و حق و صواب را از خطا نشناسد و تنها از روی تقلید معارف دین را بداند (موسوی بهبهانی، *منطق ابن حزم اندلسی*، ۲۷).

با توجه به نمونه‌ها و شواهد ارائه شده، منطق قواعدی را بیان می‌کند که در تمام علوم نافع است و به منزله ابزار در تمام دانش‌ها به کار می‌رود و نباید آن را تنها ابزار فلسفه دانست؛ بلکه بخشی از تعلیم و تربیت و فرهنگ عمومی است که هر کسی پیش از شروع هر علمی باید آن را بیاموزد. از این روی، فارابی مرتبه آن را بر همه علوم مقدم دانسته است و می‌گوید اگر احیاناً سخن از تأخر آن بر برخی علوم مطرح می‌شود - مثلاً گفته می‌شود مرتبه هندسه بر منطق مقدم است - صرفاً در مقام تعلم و برای رعایت حال متعلمان است، تا ذهن آنان آمادگی بیشتری برای فهم قواعد منطقی پیدا کند (*الالفاظ المستعملة فی المنطق*، ۱۰۷).

با این حال معروف است که منطق ادوات فلسفه یا ادوات فیلسوف است، و در همان بحث تاریخی که بین منطق دانان یونانی مطرح بوده و بعدها به عالم اسلام هم وارد شد، می‌گفتند آیا منطق جزء فلسفه است یا از ادوات آن؟ سر این نکته چیست؟ شاید بتوان سر مطلب را در یکی از سه نکته زیر یا همه آنها جست:

۱. در میان دانش‌هایی که از منطق بهره می‌گیرند، فلسفه است که از همه مهم‌تر است؛ به گونه‌ای که ام‌العلوم نامیده شده است. از سویی، فلسفه به معنای عام آن بسیاری از رشته‌های علوم را در بر می‌گیرد و چنان‌که در تقسیم آن آورده‌اند، الهیات عام و خاص، طبیعیات، ریاضیات به شعب گوناگونش که حساب و هندسه و هیئت و موسیقی است، و اخلاق و سیاست، و حتی شاید بتوانیم بگوییم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز در فلسفه به معنای عام می‌گنجد؛

۲. از نظر یقینی بودن گزاره‌های معرفتی که در علوم مختلف مطرح است گزاره‌های فلسفی از همه موثق‌تر است. بدین نکته در کتاب فیما هی صناعة المنطق اشاره شده است. در این کتاب آمده است: منطق ابزاری است که نفع آن به فلسفه اختصاص ندارد، بلکه در دیگر علوم، حتی دانش‌های لفظی کاربرد دارد و بسیار نافع است. با این حال از آنجا که در میان شناخت‌هایی که در نتیجه رعایت قواعد منطقی به دست می‌آید، فلسفه است که از همه اوثق است باید گفت منطق ابزاری است که در ادراک فن فلسفه به کار گرفته می‌شود (۹۷)؛

۳. بدون شک فلسفه در قیاس با دیگر دانش‌ها، و به ویژه دانش‌های نقلی، به دقت بیشتر و تعقل فراوان نیاز دارد و تجرید ذهن بیشتری می‌طلبد و تحصیل آن صعب و دشوار و برای هر کسی میسر نیست؛ از این روی، فیلسوفان بزرگ سفارش اکید داشتند که این علم در اختیار هر کسی قرار نگیرد. با توجه به این مقدمه باید گفت نیازمندی فلسفه به دانش منطق که شیوه‌ی بازشناسی صواب از خطا را در مسیر فکر و اندیشه نشان می‌دهد بیشتر است، و از این روی، شایسته است که بگوییم منطق ابزار فلسفه است.

فصل سوم. علم بودن منطق

در پی بحث ابزاری بودن منطق، مسئله دیگری مطرح شده است و آن این که آیا منطق علم به شمار می‌آید یا از دایره علوم خارج و تنها ابزار آنهاست؛ چنان‌که گویی بین این دو تنافی برقرار است. البته این بحث از ابتدا بدین صورت مطرح نبوده است، بلکه این گونه مطرح می‌شد که آیا منطق جزء حکمت است یا ابزار آن؟ ولی هنگامی که با توجه به غرض منطق نظریه ابزار بودن منطق به کرسی نشست، این پندار مطرح شد که گویا منطق علم به شمار نمی‌آید؛ یعنی نقش ابزاری منطق منافی با هویت معرفتی آن است. برخی (شیخ الاسلام، شرح شیخ الاسلام علی ایساغوجی، ۱۷؛ موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب، ۱۰۱۶؛ ر.ک. شهابی، رهبر خرد، ۲) اختلاف در تعریف منطق را متفرع بر همین نزاع دانسته، می‌گویند آنان که منطق را صرفاً ابزار دانسته، از دایره علوم خارج می‌شمارند در

تعریف منطق تعبیر علم یا صناعت را نیاورده‌اند، بلکه آن را به «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر» یا نظایر آن تعریف کرده‌اند؛ ولی آنان که منطق را علم می‌دانند در تعریف آن می‌گویند: «علم يعرف به الفكر الصحيح من الفاسد» یا «علم يعلم منه كيف يكتسب عقد من عقد حاصل».

منشأ پندار فوق این نکته است که اگر منطق ابزار جمیع دانش هاست، به طوری که فراگرفتن هر علمی متوقف بر آن است، پس خود علم نیست؛ چه، اگر منطق علم باشد بر منطق متوقف خواهد بود، که یا به دور می‌انجامد یا به تسلسل. نتیجه این که ابزار بودن منطق برای همه دانش‌ها با علم بودن منطق سازگار نیست. برخی که نخواسته‌اند از علم بودن منطق رفع ید کنند از این شبهه بدین نتیجه رسیده‌اند که علوم نیازمند به منطق نیست؛ بدین بیان که اگر هر علمی نیازمند منطق باشد، خود منطق هم نیازمند منطق است. محقق طوسی در شرح/ اشارات پس از نقل این شبهه در پاسخ آن می‌گوید علم بودن منطق از واضحات است و شایسته محصلان نیست که به این نزاع بپردازند؛ زیرا همه دانشمندان به اتفاق منطق را صنعتی می‌دانند که از صورت‌های ذهنی، که معقولات ثانیه نام دارد، بحث می‌کند؛ پس به معلومی تعلق دارد و هر چه به معلومی تعلق دارد علم است (۹/۱). قطب‌الدین رازی نیز در محاکمات می‌گوید: کسانی که منطق را علم نمی‌دانند اگر مقصودشان این است که علم به معقولات اولی نیست سخن درستی گفته‌اند، ولی اگر مقصودشان نفی علم علی‌الاطلاق است سخن ناروایی است (شرح/ اشارات، ۱۷/۱ حاشیه)).

به عبارت دیگر برای صدق علم بر چیزی همین قدر کافی است که دسته‌ای از مسائل کلی که مربوط به یک موضوع و یک غرض باشد، در آن مورد بحث قرار گیرد و این معنا در منطق محقق است. صدق مفهوم علم بر چیزی منوط به این نیست که آن چیز واسطه علم دیگر نباشد و اساساً در میان علوم، کمتر علمی است که به هیچ وجه واسطه علم دیگر واقع نشود. محقق طوسی در قسمت دیگر از پاسخ به اشکال مزبور می‌گوید: منطق ابزار همه شناخت‌ها نیست تا مشکل دور یا تسلسل پیش آید؛ چه، شناخت‌هایی که از قبیل بدیهیات اولی است به منطق نیاز ندارند (شرح/ اشارات، ۹/۱). به عبارت واضح‌تر، تفاوت است بین این که بگوییم همه رشته‌های علوم و شعبه‌های آن به منطق نیازمند است که پیش از این شواهد زیادی از اعتراف دانشمندان بر این مطلب آوردیم، و بین این که بگوییم همه گزاره‌های معرفتی نیازمند منطق و متوقف بر آن است. محقق طوسی می‌گوید در شق دوم کلیت را نمی‌پذیریم؛ زیرا برخی شناخت‌ها که از اولیات است نیازمند منطق نیست.

اما درباره این نکته که در تعریف منطق به ابزاری بودن آن بسنده شده است باید گفت اولاً، همه

تعاریف این گونه نیست، بلکه برخی در تعریف آن از تعبیر علم و صناعت بهره برده‌اند؛ ثانیاً، برخی از کسانی که تعبیر آلت را در تعریف آورده‌اند به علم بودن منطق اعتراف دارند؛ محض نمونه ابن سینا از جمله کسانی است که این تعبیر را مطرح کرده است (اشارات و تنبیها، ۹/۱) و بلکه تعریف رایج منطق که عبارت است از: «آلة قانونیة تصمم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفکر» از کلام ایشان نشأت گرفته است. با این حال، وی به علم بودن منطق تصریح دارد (همان، ۱۷؛ منطق المشرقیین، ۸). اما سِرّ این که بسیاری از منطق‌دانان تعبیر آلت را در تعریف منطق آورده‌اند این است که منطق را با نگاه به غرض آن تعریف کرده‌اند. محقق طوسی در شرح این عبارت ابن سینا که «المراد من المنطق ان یکون عند الانسان آلة قانونیة تصمم مراعاتها عن ان یضل فی فکره» می‌گوید: این تعریف رسم منطق با نگاه به غرض آن است. سپس می‌گوید: «فالمنطق علم فی نفسه و آلة بالقیاس الی غیره من العلوم؛ منطق بر حسب ذات خودش علم است و در مقایسه با دیگر دانش‌ها ابزار است» (شرح اشارات، ۹/۱).

در حقیقت کسانی که منطق را تنها ابزار دانسته‌اند و نه علم، آن را در مقایسه با دیگر علوم ملاحظه کرده‌اند که البته غرض اصلی از منطق نیز همین است و از نگاه به ذات منطق غفلت ورزیده‌اند. در نگاه دوم، منطق دانشی است که پدیده‌های فکری را تحلیل کرده، به تبیین آن می‌پردازد؛ چنان که ابن سینا (شفا، منطق، ۴/قیاس، ۱۰) و محقق طوسی از این واقعیت پرده برداشته‌اند. محقق طوسی می‌گوید: منطق صنعتی است مربوط به کاوش در معقولات ثانیه؛ به گونه‌ای که موجب دستیابی به مطلبی تازه با استفاده از مطالب موجود در ذهن می‌شود (شرح اشارات، ۹/۱)؛ یعنی منطق مفاهیم و معانی ذهنی را به تحلیل می‌کشد و در میان آنها به سیر و کاوش می‌پردازد. ثمره این جست‌وجو دستیابی به قوانینی برای اندیشه صحیح و اکتساب معلومات تازه با استفاده از دانش‌های پیشین خواهد بود. البته مسلم است اگر دانش‌هایی که مقصود لذاته هستند در میان نبودند یا بهتر بگوییم اگر انسان نمی‌خواست فکر کند، به شیوه تفکر هم نیاز نداشت، و در نتیجه علم منطق مطرح نمی‌شد. هنگامی که این دو نگاه ضمیمه هم می‌شود روشن است که منطق علم آلی است؛ تعبیری که بسیاری از اندیشمندان منطقی و در رأس آنان ابن سینا (منطق المشرقیین، ۸) بدان تصریح کرده‌اند.

فصل چهارم. معنای ابزار بودن منطق

پس از این که ابزار بودن منطق مسلم گشت، این بحث مطرح می‌شود که منطق چگونه ابزاری است.

ابزار و وسیله کار بر دو گونه است:

۱. اموری جزئی و خاص از قبیل تیشه، ریمان، تبر و قلم؛

۲. اموری عام و قوانین و دستوراتی کلی از قبیل نحو، صرف، معانی و بیان.

منطق از قسم دوم است. از این روی، لفظ قانون را در تعریف آن افزوده و گفته‌اند: قانون آلی یا آلت قانونیه. منطق ابزاری قانونی است که انسان را از خطای در اندیشه مصون می‌دارد. ابزاری بودن منطق مانند تیشه نجاری نیست که نجار بدون آن نمی‌تواند تأثیری داشته باشد، بلکه همچون شاقول و تراز است که موجب می‌شود دیوارهای ساختمان مستقیم و بی‌انحراف بالا بروند؛ یعنی قواعد منطقی وسیله‌ای است در دست قوه عاقله برای تصحیح علوم نظری، نه برای اصل تأثیر. بسیاری از منطق‌دانان به این نکته تصریح کرده‌اند. فارابی می‌گوید: منطق صنعتی است مشتمل بر قوانینی که قوه ناطقه را به جانب صواب تقویت می‌کند و منزلت آن برای عقل به سان منزلت علم نحو برای زبان است. نحو عیار زبان است که اشتباه در گفتار نداشته باشد و منطق عیار عقل است که اشتباه در معقولات نداشته باشد (منطقیات، ۱۱/۸). محقق طوسی در اساس الاقتباس می‌گوید: بیشتر مردم که منطق نمی‌دانند می‌توانند در معانی تصرف کنند، اما اطمینان ندارند که از آن تصرف علمی حاصل شود یا نه، بلکه در حیرت بیفزایند و در ضلالت افکند (ص ۱۹). در منطق مظفر آمده است: همان‌گونه که صرف و نحو تکلم را به انسان نشان نمی‌دهد بلکه راهنمای تصحیح آن است، علم منطق نیز فکر کردن را به انسان تعلیم نمی‌دهد بلکه او را به تصحیح فکر راهنماست (۷-۸). پس منطق دانشی است که در راه تصحیح افکار به انسان کمک می‌کند و او را از خطای اندیشه مصون می‌دارد؛ بلکه منطق ابزار و حید در این باره است. از این روی، ابن سینا می‌گوید: المنطق آلة في العلوم الحكيمية لا يستغنى عنها؛ منطق ابزاری برای فلسفه است که بی‌نیازی از آن ممکن نیست (شفا، منطق، ۱۰/۴).

لکن باید دانست خطای در اندیشه از دو ناحیه رخ می‌دهد: از ناحیه صورت و از ناحیه ماده. از این روی، ابن بحث مطرح می‌شود که منطق ارسطویی از چه ناحیه‌ای برای انسان نافع است. برای مثال در قیاس «روح بدون مکان است. هر چیزی که بدون مکان است معدوم است. پس روح معدوم است». از جهت صورت هیچ اشکالی در کار نیست؛ زیرا صغرا و کبرا و نتیجه در آن به شکل منطقی آمده‌اند و خلل و فساد در ترتیب صورت قیاسی آن رخ نداده است؛ ولی از جهت ماده اشکال دارد، و کبرا، قضیه‌ای کاذب است. آیا با منطق ارسطویی می‌توان بطلان و فساد این استدلال

را روشن ساخت یا در منطق راهکاری برای این قبیل اشتباهات ارائه نشده است؟ آیا منطق ارسطویی تنها منطق صوری است که با رعایت قواعد آن مصونیت از خطا در ناحیه صورت فکر حاصل می‌شود یا به ماده فکر نیز می‌پردازد؟

این بحث که منطق به ماده فکر می‌پردازد یا نه، دو شعبه دارد:

۱. آیا قواعد منطقی برای جلوگیری از خطای در فکر در ناحیه ماده نافع‌اند یا خیر؟
۲. آیا قواعد منطقی جزو مواد فکر قرار می‌گیرد یا نه؟ به این معنا که یکی از قواعد منطقی جزو مقدمات استدلال یا تعریف واقع شود.

فارابی درباره بحث دوم می‌گوید: منطق مکیال و میزان است نه ماده؛ منطق به فکر کمک می‌کند، لکن کمک آن به فکر این نیست که ماده قرار گیرد. به طور مثال هنگامی که می‌گوییم: هر متحرکی جسم است، و نفس جسم نیست، نتیجه گرفته می‌شود که نفس متحرک نیست. در این استدلال هیچ یک از قواعد منطقی در مقدمات قرار نگرفته است، بلکه منطق صرفاً مکیال و میزان قرار گرفته و نقش آن این است که بیان کند این تألیف نتیجه‌مند است. در حد و رسم نیز این گونه است. پس قواعد منطق جزء یک حد یا رسم یا استدلال قرار نمی‌گیرد. البته ممکن است در قیاس بالا مقدمه‌ای نیز به این نحو افزوده شود که «این شکل متبج است»، لکن چنین مقدمه‌ای تنبیه بر آن قانون منطقی است که بیان‌کننده میزان بودن منطق است و به منزله مقدمه استدلال نیازی به ذکر آن نبوده است (ر.ک: ابن سینا، *شفا، منطق*، ۱۱/۴).

فارابی پس از طرح نکته فوق، که دیگر منطق‌دانان نیز با آن موافق‌اند (همان: بهمنیار، *تحصیل*، ۶)، می‌افزاید با توجه به این که ابزاری بودن و معین بودن منطق از قبیل معیار است و نه ماده، باید بگوییم منطق شأن والایی دارد و رئیس دانش‌ها به شمار می‌آید نه خادم آنها (ر.ک: ابن سینا، *شفا، منطق*، ۱۱/۴).

ابن سینا در نقد این نتیجه‌گیری فارابی می‌گوید: نه معیار بودن یک علم بر شأن آن می‌افزاید و نه ماده بودن آن از شأنش می‌کاهد، بلکه باید گفت علمی که مقصود لنگسه است اشرف از علمی است که مقصود لغیره است، و منطق مقصود لغیره است پس خادم علوم است (همان).

جهت دوم بحث این بود که آیا منطق صرفاً از جهت صورت فکر برای انسان نافع است یا در ناحیه ماده فکر نیز راهنمای انسان است. ادعای منطق‌دانان این است که منطق به هر دو جنبه فکر نظر دارد و برای پیش‌گیری از وقوع فساد در هر دو ناحیه است. در عمل نیز مشاهده می‌کنیم که

مباحث منطق به مباحث صورت اختصاص ندارد، بلکه بحث از ماده فکر به وزان بحث از صورت در سراسر منطق مطرح است. مبحث صناعات خمس، بحث از ذاتی و عرضی و کلیات خمس، و بحث قسمت و تحلیل، همه بحث از ماده فکر به شمار می آیند. ابن سینا به صراحت می گوید: المنطق هو الصناعة النظرية التي تعرف انه من اى الصور و المواد يكون المهد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا و القياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً؛ منطق علم نظری است که با آن شناخته می شود که حد صحیح از چه صورت و ماده ای، و قیاس صحیح، که در حقیقت برهان است، از چه صورت و ماده ای تشکیل می شود (النجاه، ۸). سپس همین بیان را درباره رسم و دیگر قیاس ها نیز مطرح می کند (همان). در کلام بهمینار نیز به این معنا تصریح شده است (التحصیل، ۵). دیگر منطق دانان نیز آشکارا گفته اند فساد فکر در دو ناحیه ممکن است رخ دهد: از ناحیه صورت و از ناحیه ماده؛ و منطق در هر دو جهت ضمانت صدق به دست می دهد و از خطای در فکر جلوگیری می کند (سهروردی، منطق التلویحات، ۲؛ کاتبی قزوینی، منطق العین، ۱۷۵).

با این حال چرا می گویند منطق ارسطویی منطق صوری است و به بحث از ماده نمی پردازد؟ از سویی در عمل نیز می بینیم مشکلاتی از ناحیه ماده فکر پیش می آید که با قوانین منطقی قابل رفع نیست؛ چنان که در استدلالی، که محض نمونه پیش از این مطرح شد، یعنی «روح بدون مکان است، و هر چیزی که بدون مکان است معدوم است، پس روح معدوم است» اشکال از ناحیه ماده است، و منطق راهی برای نشان دادن خطای آن نداشته، و جز رجوع به عقل یا تجربه راهی برای رد یا قبول آن نیست. در حقیقت، منطق ارسطویی که منطق سنتی است به صورت کلی به بحث از ماده فکر می پردازد، ولی مواد جزئی و خاص که در هر تعریف یا استدلال باید به کار رود، مورد بحث منطقی نیست. در منطق به طور کلی بحث می شود که در حد تام، که تعریف کامل است، باید از جنس قریب و فصل قریب استفاده شود و استفاده از جنس بعید و فصل قریب یا فصل قریب به تنهایی رسم را به دست می دهد؛ یا گفته می شود که مقدمات قیاس برهانی باید یقینی باشد و مقدمات قیاس جدلی از مقبولات و مسلمات است، اما به موارد جزئی نمی پردازند و بیان نمی کنند که مثلاً انسان و بقر و شجر هر کدام جنس و فصلشان کدام است یا مصادیق یقینیات و مقبولات و مسلمات را برای ما بیان و اثبات نمی کنند. برخی منطق دانان به این نکته تصریح کرده اند و دیگران شاید به سبب و ضوح این امر متعرض آن نشده اند. ابن کمونه پس از این که فساد فکر را در بخش معرف و حجت از دو ناحیه صورت و ماده می شمارد، می گوید: «فحصاری امر المنطقی ان ينظر فی مبادئ

کل من القولین و کیفیت تألیف علی الوجه الکلّی القانونی لا بالنظر الی المواد المخصوصة المطالب الجزئیة؛ کار منطقدان این است که در اجزای (مواد) معرف و حجت و کیفیت تألیف هر یک به صورت کلی بحث کند، اما به مواد خاص که به مطالب جزئی مربوط است نظر ندارد» (الجدید فی الحکمه، ۱۵۲). آشتیانی در تعلیق‌اش بر شرح منظومه می‌گوید: منطق جانب ماده و صورت، هر دو را در نظر دارد و با مراعات قوانین آن، ذهن از خطای در هر دو ناحیه مصون می‌ماند؛ لکن شأن قوانین منطقی بیان کلیات است و نظر به مواد شخصی و مثال‌های جزئی ندارد (تعلیق رشید علی شرح منظومه السبزواری، ۱۱۹/۱ - ۱۲۰). ظاهراً این تعبیر که منطق ارسطویی منطق صوری است، اصطلاحی نوپدید بوده، در آثار معتبر منطقی نشانی از آن نیست؛ بلکه چنان‌که نمونه‌هایی ارائه شد، بسیاری از آنان به صراحت، ادعای منطق را جلوگیری از خطا در ناحیه ماده و صورت دانسته‌اند؛ هر چند برخی تعبیرها در کتب منطقی، ممکن است موهم این معنا باشد که مباحث منطقی ناظر به صورت است. محض نمونه، بوعلی می‌گوید: حرکت فکری دارای ترتیب و هیئت است که بر مواد عارض می‌شود، و این ترتیب و هیئت، گاه به طور صحیح انجام می‌گیرد و گاهی ناصحیح (اشارات و تنبیهات، ۱۵/۱). همچنین مرحوم مظفر می‌گوید: «علم المنطق یعلمک القواعد العامة للتفکر الصحیح حتی یتنقل ذهنک الی الافکار الصحیحة فی جمیع العلوم فیعلمک علی ایه هیئة و ترتیب فکری تنتقل من الصور الحاضرة فی ذهنک الی الامور الغائبة عنک؛ علم منطق قواعد عام اندیشه صحیح را تعلیم می‌دهد تا ذهن انسان در تمام علوم به اندیشه‌های صحیح منتقل شود. منطق به انسان تعلیم می‌دهد که بر چه هیئت و ترتیب فکری‌ای از معلومات حاضر در ذهن به امور مجهول دست یابد» (منطق، ۹).

این تعبیرها موهم آن است که گویی منطق تنها برای این است که از خطای صورت پیش‌گیری کند. لکن نباید با استناد به این تعبیرها، از تصریح‌های منطق دانان در این باره دست برداشت؛ به ویژه که در مقام عمل می‌بینیم بسیاری از مباحث منطق در باب مواد فکر است. با این حال نباید انتظار داشت که با رعایت قوانین منطقی از همه اشتباهات مصون بمانیم؛ زیرا برای پرهیز از آن دسته اشتباهاتی که از ناحیه مواد جزئی خاص رخ می‌دهد، ضمانت منطقی نیست. محمدمدین استرآبادی می‌گوید: قواعد منطقی دانشمندان را تنها در جهت صورت فکر از خطا مصون می‌دارد نه از جهت ماده آن؛ زیرا انهایی‌ترین فایده‌ای که از منطق در باب مواد قیاسات به دست می‌آید این است که مواد فکر را به طور کلی به اقسامش تقسیم می‌کند، ولی در منطق هیچ قاعده‌ای وجود ندارد که بر اساس آن بدانیم هر یک از مواد مخصوص فکری در کدام یک از اقسام مزبور جای می‌گیرد (الفوائد المدنیة، ۱۲۹). روشن است که کلام استرآبادی بر اساس این تصور است که منطق تنها در

بحث صناعات خمس به ماده فکر می پردازد، ولی چنان که پیش تر گذشت، در قسمت های دیگر منطق نیز به بحث از ماده پرداخته می شود.

خلاصه آنکه، خطاهای در ناحیه ماده منشأ اشکالی از ناحیه متقدان منطق ارسطو گشته است که می گویند منطق ارسطو نارساست و از بسیاری خطاها جلوگیری نمی کند، و شاید در مقام پاسخ به این اشکال است که عده ای گفته اند منطق ارسطو منطق صوری است و به ماده نمی پردازد - چنان که منطق ریاضی که به آن منطق رمزی می گویند، منطق صوری است؛ زیرا در منطق ریاضی نیز از قواعد عامه تفکر و رموز دال بر آن بحث می شود. در مقابل منطق صوری، منطق مادی است که از ماده برهان و استدلال بحث می کند، و برای مثال درباره تجربه و استقرا که دو ماده فکرند، بحث می کند. منطق مادی بحث از روش های علوم مختلف است که به آن علم المناهج که همان متدولوژی (Methodology) است می گویند (موسوعة الفلسفة، ۴۷۵؛ المعجم الفلسفی، ۴۲۸/۲) - لکن روشن شد که منطق از ماده فکر نیز بحث می کند، با این قید که بحث آن از ماده فکر جزئی و معین نیست، بلکه از مواد به طور کلی بحث می کند. آشتیانی در این باره می گوید: قوانین منطقی به مواد شخصی و جزئی نمی پردازد و اگر خطا و اشتباهی بر اثر تشخیص ندادن مصادیق و خلط آنها با یکدیگر برای انسان پیش آید آن طور که بعضی پنداشته اند، نشان نقصان قوانین منطق یا نپرداختن منطق به ماده فکر نیست (تعلیقه رشیده علی شرح المنظومه، ۱۲۰/۱). نتیجه این که نباید بگوییم منطق سستی تنها منطق صوری است، و از ماده بحث نمی کند، با این حال از آنجا که به مواد فکر در علوم مختلف نمی پردازد، نباید انتظار داشت جلوی خطاهایی را بگیرد که از ناحیه مواد فکر در علوم مختلف رخ می دهد.

ممکن است با یک نگاه دیگر بتوانیم منطق ارسطو را منطق صوری بدانیم، به این بیان که هر چند در منطق ارسطو از ماده فکر نیز بحث می شود، ولی همان گونه که گذشت مواد به صورت کلی مورد بحث قرار می گیرد. پس در حقیقت نتیجه مباحث منطقی ارائه دادن قالب فکر است، و قالب فکر، یکی به بیان اجرای تشکیل دهنده آن است، و دیگری به ترتیب بین اجزا؛ و قالب فکر همان صورت فکر است و چون به مواد خاص در علوم مختلف نپرداخته است نمی توان به آن منطق مادی گفت؛ بر خلاف منطق مادی که مدعی است شیوه بحث در علوم مختلف را مطرح می کند. پس در این نگاه مقابله ای بین منطق ارسطو و منطق مادی، که روش شناسی علوم است، می توانیم منطق ارسطو را منطق صوری بدانیم.

منابع

۱. استرآبادی، محمد امین، *الفوائد المدنية*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۴ ق.
۲. آشتیانی، مهدی، *تعلیقه رشیده علی شرح المنظومه*، ج ۱، چاپ دوم، [بی جا]، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن بهریز، *حدود المنطق*، با مقدمه و تصحیح: محمد تقی دانش پزوه، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۷ ش.
۴. ابن ترکه، *المنهاج*، محقق و مصحح: ابراهیم دیباج، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ق.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۴ ق.
۶. ابن زرعه، *منطق*، تحقیق: جبار جهامی، رفیق العجم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۴ م.
۷. ابن سینا، حسین، *شفا، منطق*، ج ۱ و ۲، با مقدمه: ابراهیم مذکور، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۸. _____، *اشارات و تشبیحات*، ج ۱، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۹. _____، *منطق المشرقیین و القصیده المزروجه*، قم، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. _____، *دانشنامه علایی*، با مقدمه و حواشی و تصحیح: محمد معین و سید محمد مشکوة، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۳ ش.
۱۱. _____، *تسع رسائل*، چاپ دوم، قاهره، دارا، ۱۹۸۹.
۱۲. ابن کمونه، سعد بن منصور، *الجديد فی الحکمة*، تحقیق: حمید مرعید الکبیسى، بغداد، مطبعة جامعه، ۱۴۰۳ ق.
۱۳. اصفهانی، محمد حسین، *بحوث فی الاصول*، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. امام خمینی، *مناهج الوصول الی علم الاصول*، ج ۱، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. بدوی، عبدالرحمن، *موسوعة الفلّسفه*، ج ۲، [بی جا]، المؤسسة العربیة للدراسات و النشره، ۱۹۸۴.
۱۶. بروجردی، محمد تقی، *نهاية الافکار*، ج ۱، قم، جامعه مدرسى، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. بغدادی، ابوالبرکات، *الکتاب المعتبر فی الحکمة*، چاپ دوم، اصفهان، دانشگاه، ۱۳۷۳ ش.
۱۸. بهمنیار، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. توحیدی، ابو حیان، *الامتع و المواتسه*، ج ۱، قم، الشریف الرضی، [بی تا].
۲۰. تهانوی، محمد علی، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۲۱. جرجانی، سید شریف علی بن محمد، *شرح مواقف*، ج ۱، [بی جا]، منشورات شریف رضی، [بی تا].
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ۱۴۱۸ ق.
۲۳. جبار جهامی، *موسوعة مصطلحات الفلّسفه عند العرب*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸.
۲۴. خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. خوارزمی، *الحدود الفلّسفیة در ضمن رسائل منطقیه فی الحدود و الرسوم*، تحقیق: عبدالامیر الاعسم،

- بيروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳ق.
۲۶. خوانسارى، محمد، *فرهنگ اصطلاحات منطقی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
۲۷. ساوی، ابن سهلان، *البصائر النصيرية فی علم المنطق*، با مقدمه: رفیق العجم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ۱۹۹۳م.
۲۸. سیزواری، هادی، *شرح منظومه*، ج ۱، همراه با تعلیقه حسن حسن زاده آملی، تهران، نایب، ۱۳۶۹ش.
۲۹. سبحانی، جعفر، *تهذیب الاصول*، ج ۱، چاپ سوم، قم، دارالفکر، ۱۳۶۷ش.
۳۰. سهروردی، شهاب الدین، *حکمة الاشراق*، چاپ پنجم، تهران، دانشگاه، ۱۳۶۷ش.
۳۱. _____، *منطق التلویحات*، تحقیق: علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه، ۱۳۳۴ش.
۳۲. شهابی، محمود، رهبر خرد، چاپ سوم، تهران، کتابخانه خیام، ۱۳۸۰ق.
۳۳. شهید ثانی، زین الدین، *منیة المرید فی آداب المقید و المستفید*، بيروت، دارالمرتضى، [بی تا].
۳۴. شیخ الاسلام، *شرح شیخ الاسلام علی ایساغوجی*، مصر، عبدالفتاح علیش، ۱۳۲۹ق.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، چاپ سوم، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۸م.
۳۶. _____، *التفحیح فی المنطق*، تصحیح و تحقیق: غلامرضا یاسی پور، با مقدمه احد فرامرز قراملکی، [بی جا] بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ش.
۳۷. _____، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، ج ۱، تصحیح و تحقیق و مقدمه: نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ش.
۳۸. عبدالمعطی، فاروق، *مفروض و مصطلحات فلسفیه*، بيروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۳۹. غزالی، محمد، *المستصفی فی علم الاصول*، بيروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۴۰. _____، *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق: سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۱.
۴۱. فارابی، ابونصر، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، تحقیق: محسن مهدی، چاپ دوم، بيروت، دارالمشرق، [بی تا].
۴۲. _____، *احصاء العلوم*، تهران، شرکت انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۶۴ش.
۴۳. _____، *منطقیات*، ج ۱، تحقیق: محمدتقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۴۴. فخر رازی، محمد بن عمر، *شرح صیون الحکمة*، ج ۱، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۳۷۳ش.
۴۵. فیاض، محمد اسحاق، *محاضرات فی اصول الفقه*، ج ۱، قم، دارالهادی، ۱۴۱۰ق.
۴۶. قطب الدین رازی، محمد، *شرح المطالع فی المنطق*، قم، کتبی نجفی، [بی تا].
۴۷. _____، *تحریر القواعد المنطقیه*، تصحیح: محسن بیدار فر، قم، بیدار، ۱۳۸۲ش.
۴۸. _____، *المحاكمات*، چاپ شده همراه شرح اشارت، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.

۴۹. قطب‌الدین شیرازی، محمود، شرح حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۰ ش.
۵۰. _____، *دره‌التاج*، ج ۱، تصحیح: سید محمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۵۱. کاتبی قزوینی، *منطق العین*، تصحیح و تعلیق: جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۷ ق.
۵۲. کاشف الغطاء، علی، *نقد الآراء المنطقیه و حل مشکلاتها*، ج ۱، بیروت، مؤسسه النعمان، [بی‌تا].
۵۳. کاظمی، *فوائد الاصول*، ج ۱، قم، جامعه مدرس، ۱۴۰۴ ق.
۵۴. لوکری، فضل بن محمد، *بیان الحق بضممان الصدق*، تحقیق: ابراهیم دیباجی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
۵۵. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۷، چاپ هفتم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۵۶. مظفر، محمدرضا، *المنطق*، همراه با تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۵۷. موسوی بهبهانی، علی، *منطق ابن حزم اندلسی*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۳ ش.
۵۸. نصیرالدین طوسی، محمد، *اساس الاقتباس*، همراه با تعلیقه سید عبدالله انوار، تهران، مرکز، ۱۳۷۵ ش.
۵۹. _____، *شرح اشارات*، ج ۱، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۶۰. هاشمی، محمود، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۱، المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ ق.

ساختار منطق

محمد رضا محمدعلیزاده

چکیده:

مباحث و ابواب منطق دارای ترتیب عقلانی است و نمی‌توان مباحث منطق را به دلخواه آغاز کرد؛ چرا که مفاهیم و محتویات ذهن روابط خاص و آرایش ویژه‌ای دارند.

در سخنان منطق‌دانان درباره تعداد ابواب منطق و ترتیب آنها و وجه آن، تفاوت‌هایی وجود دارد که می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول مربوط به تعداد ابواب منطق ارسطوست که بعضی آنها را شش، برخی هفت و بعضی هشت باب شمرده‌اند؛

دسته دوم مربوط به حذف و اضافه‌هایی است که در ابواب منطق ارسطو صورت گرفته است؛ زیرا بعضی یک باب به ابواب منطق ارسطو افزوده‌اند و برخی یک باب آن را حذف کرده‌اند، و بعضی قسمتی از یکی از ابواب آن را جدا کرده و در باب مستقل قرار داده‌اند؛

دسته سوم نیز مربوط به ترتیب بین ابواب منطق و وجه آن است؛ چرا که بعضی جایگاه یکی از ابواب منطق را بر یک یا چند باب دیگر مقدم می‌دانند و برخی جایگاه همان باب را نسبت به آن یک باب یا چند باب مقدم نمی‌دانند و گاه نیز در وجوب یا اولویت تقدیم یک باب بر باب یا ابوابی دیگر اختلاف کرده‌اند و هر کدام بر مدعای خود دلیلی ذکر می‌کنند.

این مقاله سخنان منطق‌دانان را درباره تعداد ابواب منطق و ترتیب بین آنها و وجه آن، بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها:

ابواب منطق، اجزای منطق، ساختار منطق، منطق تکوینی، منطق تدوینی، منطق نُه‌بخشی، منطق دو بخشی.

مراد از «ساختار منطقی» بحثی است دربارهٔ ابواب و اجزای علم منطقی و ترتیب بین آنها و دلیل طرح هر باب در منطقی. این بحث همچنین به وجه ترتیب بین آنها و به تغییراتی که در این ابواب حاصل شده است می‌پردازد؛ چه از جهت تعداد ابواب و چه از جهت ترتیب بین آنها.

ممکن است مراد از «ساختار منطقی» را مفهوم گسترده‌تری بدانیم؛ یعنی بحث در باب تمام مطالبی که در علم منطقی مطرح شده است و دلیل طرح هر یک و ترتیب بین آنها و وجه این ترتیب، و نیز تغییراتی که در این مطالب پدید آمده است؛ چه این مطالب از ابواب و اجزای علم منطقی باشد و چه از مباحث مقدمه‌ای آن، و چه مباحثی که به مناسبتی خاص در بابی از ابواب این علم مطرح شده است. البته در این نوشته قصد داریم «ساختار منطقی» را به معنای نخست بررسی کنیم.

بررسی ابواب و اجزای منطقی و ترتیب آنها و غرض از طرح هر یک از این مباحث در علم منطقی، کانون توجه منطقدانان بوده است. می‌توان گفت همهٔ منطقدانان به ابواب منطقی و شمار و ترتیب آنها، و نیز غرض از هر کدام اشاره کرده‌اند. همچنین از آنجا که مدون منطقی ارسطوست، کسانی که به شرح منطقی وی پرداخته‌اند به غرض از هر باب و به وجه تقدم و تأخر ابواب از نظر او اشاره کرده‌اند (ابن زرعه، منطقی، ۲۵).^۱

پیش از پرداختن به ابواب منطقی، گفتنی است ابواب و اجزای یک علم، مانند ابواب و اجزای علم منطقی، با ابواب و اجزای کتابی که در آن علم نوشته می‌شود، متفاوت است. بنابراین ممکن است کسی در علم منطقی کتابی بنویسد و آن را به سه یا چهار یا پنج بخش تقسیم کند،^۲ و در بخش اول، از مطالبی بحث کند که از اجزا و ابواب علم منطقی نیست؛ بلکه از مباحث مقدمه‌ای این علم است و در بعضی یا تمام بخش‌های دیگر از تمام ابواب منطقی (که هفت، هشت، نه یا ده باب است) بنابر آنچه خواهد آمد) بحث کند. بنابراین ابواب و اجزای یک کتاب در علم منطقی یک چیز است، و ابواب و اجزای خود علم منطقی چیزی دیگر؛ و این دو را نباید با یکدیگر خلط کرد؛ زیرا خلط این دو، آدمی را به اشتباه می‌اندازد (جرجانی، حواشی شرح شمسیه قطب رازی، ۲۴).

ساختار منطقی را از دو جهت می‌توان بررسی کرد: ۱. ساختار نفس‌الامری و واقعی منطقی؛

۱. در منطقی ابن زرعه آمده است که غرض ارسطو در منطقی، برهان است و اما بحث از مقولات و قضا برای تحصیل مقدمات برهان است.

۲. در منابع مختلف برای نام‌گذاری این بخش‌ها از تعابیر مختلفی چون «مقاله»، «فن»، «کتاب»، «قسم»، «جزء»، «مقدمه»، «خاتمه»،

«مقصد»، «فصل» و تعابیر دیگر استفاده می‌شود.

۲. ساختار تدوینی و تاریخی منطق. مراد از ساختار نفس الامری منطق، ترتیبی است که به طور طبیعی بین اجزا و ابواب آن برقرار است و طبع مباحث آن ترتیب را بر می‌تابد، اعم از اینکه در مقام تدوین همان ترتیب رعایت شود یا خیر، و مراد از ساختار تدوینی و تاریخی ابواب منطق، تغییراتی است که منطق دانان از جهت ترتیب و حذف و اضافه در این ابواب پدید آورده‌اند.

ساختار نفس الامری منطق

از آنجا که در منطق از «موصل» و از «مقدمات موصل» بحث می‌شود، و موصل، «تصوری» یا «تصدیقی» است (سبزواری، شرح منظومه، ۷۵)، و از آنجا که تصور بر تصدیق تقدم دارد (قطب رازی، شرح المطالع، ۲۴)، و نیز از آنجا که اجزای موصل تصوری بر موصل تصوری، و اجزای موصل تصدیقی بر موصل تصدیقی تقدم دارند (سهروردی، منطق التلویحات، ۳) و همچنین از آنجا که بحث از مطلق مقدم بر بحث از خاص است (ابن سینا، برهان شفا، ۵۴) ترتیب طبیعی بین اجزای منطق اقتضا دارد که ابتدا از تصور و موصل به آن، و سپس از تصدیق و موصل به آن بحث شود. همچنین ابتدا از مقدمات و اجزای موصل، و سپس از خود موصل بحث شود؛ و نیز ابتدا از مطلق قیاس و سپس از قیاس‌های خاص بحث شود، و منطق دانان نیز تصریح کرده‌اند که ترتیب طبیعی اقتضا دارد که بحث از بسایط و مفردات مقدم بر بحث از مرکبات، و بحث از مرکبات به ترکیب اول مقدم بر بحث از مرکبات به ترکیب دوم، و بحث از قیاس مطلق مقدم بر بحث از قیاس‌های خاص باشد (همان، ۵۴).

بنابراین بحث از تصور و موصل به آن، و تصدیق و موصل به آن، و بحث از مقدمات هر کدام، باید در منطق مطرح شود و به طور طبیعی ابتدا باید از تصورات و سپس از تصدیقات بحث کرد. یعنی ابتدا باید مباحث منطق را به دو بخش تصورات و تصدیقات تقسیم کرد، و سپس به تصورات پرداخت و بعد وارد تصدیقات شد.

دو بخشی بودن مباحث منطق به این معنا، کانون توجه همه منطق دانان بوده است. همه منطق دانان، هم از تصورات و موصل به آنها، و هم از تصدیقات و موصل به آنها بحث کرده‌اند؛ گرچه ممکن است در ترتیب مطالب با همدیگر تفاوت داشته باشند. ارسطو نیز که بدون منطق است، به این دو بخش توجه داشته است. او هم از مباحث حد بحث کرده است و هم از مباحث قیاس و برهان. پس از ارسطو نیز منطق دانان از هر دو بخش تصورات و تصدیقات بحث کرده‌اند؛ گرچه در تدوین ابواب منطق با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند و همین تفاوت‌ها موجب شده که در

تدوین منطقی به یک روش «نه بخشی» و به روش دیگر «دو بخشی» اطلاق شود. البته باید گفت اساساً منطقی نه بخشی وجود ندارد و منطقی نزد همه منطقدانان دو بخشی است؛ یعنی بخش تصورات و بخش تصدیقات، و اگر بخواهیم برای منطقی دو بخشی و نه بخشی وجهی فراهم کنیم فقط ناظر به ساختار تدوینی منطقی می‌تواند باشد نه ساختار واقعی و نفس‌الامری آن.

ساختار تدوینی و تاریخی منطقی

مباحث منطقی ترتیب طبیعی خاصی دارند؛ به گونه‌ای که ابتدا باید از مفردات و تصورات آغاز کرد و سپس وارد مرکبات و قضایا و قیاس مطلق و قیاس‌های خاص شد؛ ولی تدوین مباحث منطقی در گذر تاریخ تدوین آن دستخوش تفاوت‌ها و تغییرهایی شده است که می‌توان آنها را به دو بخش کلی تقسیم کرد: بخش اول تفاوت‌هایی است که به روش‌های مختلف در ارائه یک ساختار برای تدوین منطقی باز می‌گردد، و بخش دوم تفاوت‌هایی است که ناظر به تعداد ابواب منطقی و ترتیب بین آن ابواب و دلیل این ترتیب است.

بخش اول: روش‌های مختلف در تدوین منطقی (الف) ساختار تدوینی منطقی نزد ارسطو

ابواب منطقی را نزد ارسطو گاهی شش بخش (مشکوٰۃ الدینی، منطقی‌نویس، ۱۰۲)، گاهی هفت یا هشت باب (الفارابی، الالفاظ المستعملة فی المنطق، ۱۰۶) و گاه هشت باب (قطب شیرازی، درة التاج، ۸۷/۱؛ ابن خلدون، مقدمه، ۴۸۷) دانسته‌اند.

این ابواب عبارت‌اند از: قاطیغوریاس (مقولات)، باری ازمینیاس (قضایا)، آنالوطیقای اول (قیاس)، آنالوطیقای دوم (برهان)، طویقا (جدل)، ریطوریکا (خطابه)، سوفسطیقا (مغالطه) و ابوطیقا (شعر).

فارابی درباره ابواب منطقی ارسطو می‌گوید:

اجزای علم منطقی از نظر ارسطو را می‌توان هفت یا هشت جزء دانست؛ چون اگر ابواب و اجزای منطقی به اعتبار اسامی کتاب‌هایی باشد که توسط ارسطو در علم منطقی تدوین شده است، ابواب و اجزای منطقی هفت جزء است؛ چون ارسطو بحث از قیاس و برهان را در یک کتاب آورده است؛ و اگر اجزای منطقی به اعتبار اغراض باشد، این علم دارای هشت جزء است (الالفاظ المستعملة، ۱۰۶).

فروریوس که از تابعان ارسطو بود پانصد سال پس از وی بحث الفاظ و کلیات خمس را که ارسطو

در باب معانی مفرده آورده بود، جدا کرد و در بابی مستقل و به منزله مدخلی بر منطق ارسطو قرار داد و آن را ایساغوجی نام گذاشت (فارابی، منطقیات، ۳۷/۱؛ ابن ندیم، الفهرست، ۳۱۳؛ درة التاج، ۷۸/۱). با افزوده شدن این باب به ابواب هشت گانه منطق ارسطو، منطق دارای نه باب شد. منطق دانان این ابتکار فرفورئوس را کار نیکویی می‌شمارند (درة التاج، ۷۸/۱) و از این زمان به بعد مشهور شد که منطق دارای نه باب است و منطق دانان پرشماری به نه بابی بودن منطق به این معنا اشاره کرده‌اند (ابن سینا، شفا فی المنطق؛ محقق طوسی، تجرید المنطق؛ دشتکی، معیار العرفان، ۴۸؛ الخوارزمی، رسائل منطقیه فی الحدود و الرسوم، ۹۳).

فارابی در بیان وجه هفت یا هشت بابی بودن منطق می‌گوید:

غرض از منطق شناخت جهات و اموری است که ذهن ما را به سوی پذیرش حکمی ایجابی یا سلبی سوق می‌دهند و نیز شناخت مقدمات آن جهات و آن امور؛ و از این روی، اجزا و ابواب منطق به تعداد اقسام پذیرش ذهن و به تعداد اقسام اموری که در سوق دادن ذهن به حکمی نقش دارند و نیز به تعداد مقدمات این امور است، و از آنجا که این امور پنج قسم‌اند و سه مقدمه دارند، منطق هشت باب دارد که عبارت‌اند از:

جزء اول که معقولات مفرده را در بر دارد و کتاب مربوط به این جزء را «المقولات» می‌نامند؛ جزء دوم که مشتمل بر مقدمات (قضایا و عبارات) است و کتاب ناظر این جزء را «باری میناس» به معنای عبارت، می‌خوانند؛ جزء سوم که به تبیین امر قیاس مطلق می‌پردازد و نام کتاب آن «آنالوطیقای اولی»، به معنای تحلیلات بالعکس است؛ جزء چهارم که مشتمل بر تبیین امور براهین است و نام کتابش «آنالوطیقای ثانی» است؛ جزء پنجم که ناظر به اشیای جدلیه است و کتاب آن «طوبیقا» به معنای مواضع، خوانده می‌شود؛ جزء ششم که امور مغالطی را در بر دارد و کتابش «سوفسطیقا» است به معنای مغالطاتی که به قصد افاده علم به کار رفته‌اند ولی مفید نیستند؛ جزء هفتم که به اموری می‌پردازد که ذهن را به تصدیقات خطاییه سوق می‌دهند و نام کتاب آن «ریطوریکا» به معنای خطابیات و بلاغیات است؛ و سرانجام جزء هشتم که مشتمل بر اموری است که با آن امور پذیرش ذهنی شعریات صورت می‌گیرد و کتاب آن ابوطیقا به معنای شعریات می‌نامند.

سپس فارابی می‌گوید: ارسطو کتاب قیاس و کتاب برهان را در یک کتاب قرار داده و هر دو را کتاب ثالث نامیده است، و از این روی، طوبیقا (جدل) را کتاب چهارم و سوفسطیقا (مغالطه) را

کتاب پنجم قرار داده است. پس اگر اجزای منطق را به اعتبار اسامی کتب در نظر آوریم، منطق دارای هفت باب است، و اگر به اعتبار اغراض مختلف در نظر بگیریم منطق دارای هشت باب است (الفاظ المستعملة فی المنطق، ۱۰۶؛ المنطقیات للفارابی، ۱؛ التوطئة فی المنطق، ۱۳).

امروزه روشن شده کتاب ایساغوجی (المدخل) که بحث از الفاظ و کلیات خمس (درة التاج، ۷۸/۱) است، کتاب و باب مستقلی در منطق ارسطو نبوده است، اگرچه ارسطو در خلال ابواب دیگر به مباحث الفاظ (منطق ارسطو، ۱۹/۱؛ ابن رشد، کتاب العبارة، ۵۷) و کلیات خمس^۱ (ابن رشد، الجدل، ص ۱۷۳) اشاره کرده (درة التاج، ۷۸/۱)، و فارابی نیز کتاب ایساغوجی (المدخل) یعنی مباحث الفاظ و کلیات خمس را به منزله باب یا ابوابی از منطق مطرح نکرده است؛ گرچه درباره الفاظ (المنطقیات للفارابی، ج ۱، کتاب باری ارمناس، ص ۸۳) و از کتاب ایساغوجی (المنطقیات للفارابی، ج ۱، کتاب ایساغوجی، ص ۲۸) (المدخل) بحث کرده و به اینکه فورفورئوس کتاب ایساغوجی را نوشته اشاره داده است (المنطقیات للفارابی، ج ۱، کتاب ایساغوجی، ص ۳۷).

ب) ساختار تدوینی منطق نزد ابن سینا

ابن سینا درباره ابواب و اجزای منطق دو گونه سخن گفته است: یکی آنچه مطابق باشما است که برای منطق نه باب بر شمرده است؛ یعنی همان هشت باب منطق ارسطو به همراه ایساغوجی (المدخل) فورفورئوس. در این ساختار مباحث حد در کتاب برهان آورده می شود؛

دیگری آنچه مطابق با اشارات است که ابتدا منطق را به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می کند و سرانجام نه باب برای منطق بر می شمارد؛ زیرا در بخش تصورات مبحث الفاظ مفرد و کلیات خمس (المدخل) و مبحث تعاریف را آورده است، و در بخش تصدیقات مبحث قضایا و مبحث حجت و مباحث صناعات خمس، یعنی برهان و جدل و خطابه و شعر و مغالطه را، ولی مباحث مقولات را از منطق حذف کرده است.

ج) ساختار تدوینی منطق پس از ابن سینا

منطق دانان پس از ابن سینا، در باب ساختار منطق و روش طرح مباحث آن به دور راه رفته اند؛ برخی نه باب منطق را به سبک شما آورده اند، مانند محقق طوسی در تجرید المنطق و بهمینار در التحصیل

۱. نظیر بحث از جنس و نوع و خاصه و فصل در بحث مواضع در کتاب جدل (که برخی ایساغوجی فورفورئوس را برگرفته و جمع آوری شده از این گونه مطالب می دانند).

و دشتکی در معیار العرفان؛ و بعضی دیگر نه باب منطق را به سبک/اشارات آورده‌اند، یعنی ابتدا آن را به دو بخش (تصور و تصدیق) تقسیم کرده‌اند و در نهایت برای منطق نه باب آورده‌اند (البته با حذف کتاب مقولات (گرچه در مباحث کلیات خمس در مراتب جنس به جنس الاجناس و اجناس عالیه اشاره می‌شود) و با جداسازی بحث حد و تعریف از کتاب برهان و مطرح کردن آن به منزله بایی مستقل). از این گروه می‌توان غزالی، فخر رازی، شیخ اسراق، ارموی، ابهری، کاتبی، تفتازانی و ملاصدرا را نام برد.

در باره مباحث الفاظ نیز اختلافی پدید آمده است: مشهور بر آن‌اند که مباحث الفاظ از مقدمات علم منطق است و از ابواب به شمار نمی‌آید؛ و برخی نیز معتقدند از ابواب علم منطق است. بنابراین قول اخیر، منطق ده باب است (قطب رازی، شرح المطالع، ۲۲؛ حاشیه ملا عبدالله، ۲۲۱) که قطب رازی می‌گوید نه باب از آنها مقصود بالذات و یک باب مقصود بالعرض است و منظور از نه باب ابواب منطق به سبک/اشارات است و مراد از باب بالعرض مبحث الفاظ است.

بخش دوم: اقوال مختلف در تعداد، ترتیب، و تغییراتی که در ابواب منطق پدید آمده است
منطق دانان درباره تعداد ابواب منطق و ترتیب بین آنها اختلاف‌هایی دارند. این اختلاف نظرهارا می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

قسم اول: اختلاف در تعداد ابواب منطق

چنان‌که گذشت، فارابی منطق را هفت یا هشت باب می‌داند ولی متأخران بر آن هشت باب، ایساغوجی را هم افزوده‌اند و آنها را نه باب می‌دانند. کسانی نیز که از ساختار/اشارات پیروی می‌کنند ابواب منطق را نه یا ده باب می‌شمارند، ولی با این اختلافی که در تعداد ابواب و بخش‌های منطق است ماهیت مباحث منطق تغییر نمی‌کند و در همه منابع منطقی بحث از مفردات و بسائط و مرکبات به ترکیب اول و مرکبات به ترکیب دوم و بحث از قیاس مطلق و قیاسات خاصه، مطرح شده است، و اگر اختلافی هست در جایگاه مباحث و ترتیب آنها و تفصیل و اجمال است، و جز تفصیل بیشتر یا جداسازی مطالب چیز جدیدی به رثوس مباحث منطق ارسطو افزوده نشده و حتی کتاب ایساغوجی را برگرفته از مطالب ارسطو می‌دانند. البته متأخران مطالب جدیدی را که در منطق ارسطو نبوده است وارد منطق کرده‌اند؛ مانند قیاسات اقترا نیه شرطیه که ابن سینا معتقد است ابتکار اوست (خونجی، کشف الاسرار، ۷۷/۲)؛ گرچه خود ابن سینا احتمال داده است این مباحث در منطق ارسطو بوده ولی به زبان ما ترجمه نشده است، و محقق طوسی نیز این سخن ابن سینا را

احتمال صرف و از باب حسن ظن ابن سینا به ارسطو می‌داند (محقق طوسی، شرح اشارات، ۲۸۳) و نیز مثل بحث از انعکاس سالبه جزئیه به عکس مستوی، اگر مشروطه خاصه یا عرفیه خاصه باشد، که مطلب از ابهری است (محقق طوسی، تجرید المنطق، ۲۹)، و نیز پاره‌ای مباحث دیگر (حسن‌زاده‌آملی، حواشی شرح المنظومه، ۶۳)؛ ولی این مباحث از رئوس مطالب نیست و این گونه تفاسیل هنوز هم امکان دارد. قطب شیرازی درباره این حذف و اضافه‌ها می‌گوید: ارسطو در تدوین منطق شرایط مصنفان را حفظ کرده و از زیاده و نقصان در آنچه لازم است آورده شود، پرهیخته است؛ زیاده‌هایی که متأخران آنها را در منطق آورده‌اند و هیچ نفعی در دنیا و آخرت ندارند، نظیر بحث از لوازم متصلات و منفصلات (که به تفصیل در مطالع‌ارموی و شرح مطالع قطب رازی آمده است) و بحث از اقترانات شرطیه (که به تفصیل در کشف الاسرار خونجی آمده است) و نقصان‌هایی که متأخران در منطق وارد کرده‌اند، مثل بحث از صناعات خمس که بعضی متأخران، تمام این مباحث، و برخی دیگر، جدل و خطابه و شعر را حذف کرده‌اند و برهان و مغالطه را نیز به شکل ناقص آورده‌اند (قطب شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۲۹).

از خود ابن سینا نیز این مطلب بسیار نقل شده است که در منطق شفا پس از ذکر کلام ارسطو مبنی بر رنجی که در تدوین منطق برده است، درباره منطق نگاری او می‌گوید: «ای گروه دانش‌پژوه، بنگرید که بعد از ارسطو تا امروز، با این دوری عصر و درازی زمان آیا کسی پیدا شده است که بر منطق تألیفی وی چیزی بیفزاید یا نقصان و قصوری برای آن اثبات کند؟ نه، بلکه آنچه ارسطو آورده کامل و تمام، و میزان صحیح و حق صریح می‌باشد» (ر.ک. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۲۶؛ سبزواری، شرح منظومه، ۷۱؛ محمود شهابی، رهبر خرد، دیباچه، ص «کا»).

قسم دوم: اختلافی که مربوط است به اینکه مطلبی خاص در علم منطق مطرح بشود یا نشود
 ارسطو کتاب مقولات را در منطق آورده است. کسانی مانند محقق طوسی و دشتکی نیز همین کار را انجام داده‌اند، ولی ابن سینا می‌گوید: این مباحث نباید در منطق مطرح شود، و کسانی مثل فخر رازی و غزالی از او پیروی کرده‌اند.
 ابن سینا به مطرح شدن مباحث کتاب قاطیغوریاس (مقولات) در علم منطق اشکال می‌گیرد و می‌گوید:

این مطالب به هیچ کس در صناعت منطق کمک نمی‌کند. منطق بدون این مباحث تمام

۱. عین این عبارت در منطق شفا یافت نشد (حسن‌زاده‌آملی، حواشی شرح منظومه، ۷۱) ولی در پایان کتاب مسطه عباراتی شبیه به این عبارت مشهور وجود دارد (شفا، منطق، ۱۱۰/۴).

است و متعلم منطق پس از شناخت مباحث الفاظ و کلیات خمس می تواند به تعلم قضایا و اقسام آن و قیاسات و تحدیدات و اصناف آن و مواد قیاس ها و حدود برهانی و غیر برهانی و اجناس و انواع آن منتقل شود، اگرچه اینکه مقولات عشری وجود دارد، به ذهن او خطور نکرده باشد. شناخت این مباحث از جهات مختلف بر عهده فلسفه اولی یا علم طبیعی یا علم لغت است، و از این روی، باید به این نکته توجه کرد که غرض از این کتاب (مقولات) در علم منطق این است که اعتقاد به این مطلب پیدا شود که امور ده گونه اند که آنها اجناس عالیه اند و شامل همه موجودات می شوند و الفاظ مفرده بر آنها واقع می شود. نیز اعتقاد به این مطلب پیدا شود که یکی از امور جوهر است و نه قسم دیگر عرض اند و این اعتقاد اعتقادی موضوع و مسلم است، بدون آنکه برهان بر این مطالب اقامه شود؛ و اگر کسی مشغول اقامه برهان بر این مطالب در این کتاب (مقولات) در علم منطق شود این کار او تکلف است، و دلیل حق بودن این سخن این است که منطقیان می گویند غرض از این کتاب (مقولات) نظر در طبایع موجودات نیست بلکه غرض از آن نظر در موجودات است از آن جهت که مدلول الفاظ مفرده اند، و اگر برای مقولات خواصی باشد از آن جهت که مدلول الفاظ مفرده اند به گونه ای که صرف موجود بودن آنها شامل این خواص نباشد و بحث در کتاب مقولات در منطق منحصر در این خواص باشد، شاید بتوان گفت این سخن منطقی ها درست است و غرض از این کتاب (مقولات) همین است و این بحث از این جهت بحثی منطقی است و مربوط به فلسفه اولی و فلسفه طبیعی نیست. این نکته دقیق و لطیفی است، ولی اصرار آنها بر اینکه این بحث بحثی منطقی و متعلق به الفاظ است، تکلف محض است (شفاء، مقولات، ص ۸).

فخر رازی در *انوارات* به این عقیده شیخ اشاره کرده، می گوید: شیخ معتقد است کتاب *قاطیغوریاس* از منطق نیست و از این روی در *انوارات* گفته است: «منطق علمی است که آموخته می شود در آن علم، ضرورت انتقالات از اموری که حاصل اند در ذهن به اموری که قصد تحصیل آن امور را داریم، و نیز آموخته می شود در آن علم، احوال آن اموری که انتقالات از آن امور حاصل می شود؛ یعنی شیخ گفته است: «علم منطق بحث می کند از آن انتقالات و از احوال آن اموری که با آن احوال، انتقالات با آن امور انجام می گیرد» و نگفته است: «علم منطق بحث می کند از خود اموری که در آن امور آن احوال وجود دارد».

فخر رازی بر آن است که ماسه چیز داریم: ۱. انتقالات که در منطق در آنالوطیقهای اولی و ثانیه مورد بحث قرار می گیرد؛ ۲. الامور التي عنها الانتقالات (قاطیغوریاس = مقولات)؛ ۳. الجهات التي

تلک الامور، التي بحسبها تستعد تلک الامور لتلک الانتقالات (ایساغوجی). شیخ نیز می گوید که در منطق از انتقالات و از جهات و احوال مقولات که مقولات با آن احوال مستعد انتقالات می شوند، بحث می شود. به این ترتیب شیخ می گوید در منطق از انتقالات و از ایساغوجی بحث می شود، و نکته است از خود مقولات نیز بحث به میان می آید (انارات فی شرح اشارات، ۱۸، ۱۹).

فخر رازی در ادامه می گوید: کسانی که کتاب مقولات را از منطق می دانند احتیاج کرده اند که منطق از ترکیب مفردات از جهت خاصی بحث می کند؛ پس باید آن مفردات را شناخت و آنها اجناس عالیه اند. ولی شیخ این استدلال را این گونه ابطال کرده است: کسی که از ترکیب بحث می کند باید از جهات مستعد برای قبول تألیف بحث کند، و بحث از جهات مستعد برای قبول تألیف در مفردات، بحث از جنسیت و فصلیت و ذاتیت و موضوعیت و محمولیت و... است، و اما بحث از حقایق آن امور و طبایع آنها و کیفیت انقسام آن امور به انواعشان و خواص آنها، خارج از منطق است، و منطقی هیچ نفعی از آن نمی برد مگر از این جهت که در هر مسئله ای بر ایراد مثال های پرشماری توانایی می یابد که این منفعت هم متوقف بر آموختن مقولات نیست؛ چون منطقی به قصد تفهیم غرضش می تواند در هر بابی هر مثالی بزند، چه آن مثال ها صحیح و چه باطل باشد (انارات، ۲۱).

محقق طوسی ابواب منطق را به سبک شفا مطرح می سازد و آوردن کتاب مقولات را در منطق لازم دانسته، سخن شیخ را نقد می کند. شیخ می گوید: «بحث کردن از تعداد اجناس عالیه و ماهیت آنها و بحث نکردن از اجناس متوسطه و سافله به گونه ای که گویا آن بحث مهم است ولی این بحث مهم نیست، خروج از آنچه در منطق لازم است، می باشد» و محقق طوسی می گوید: شیخ به دیگر منطقیان اعتراض می کند چون ارسطو و به تبع او جمهور منطقیان در آغاز علم منطق بحث از مقولات عشر را که همان اجناس عالیه اند، مطرح ساخته اند و معانی و خواص آنها را در کتاب قاطیغوریاس بیان کرده اند.

محقق طوسی سپس می گوید: بی شک بحث از مقولات عشر بحثی منطقی نیست، لیکن حکم به این که نظر در مقولات عشر از جهت مهم یا غیر مهم بودن جاری مجرای نظر در اجناس متوسطه و سافله است، خروج از انصاف است؛ زیرا منطقی از ایراد اجناس متوسطه و سافله که در عددی منحصر نیست، بی نیاز است؛ زیرا اجناس عالیه که محدود و محصورند مشتمل بر آنهایند؛ ولی منطقی، در استعمال قوانین منطق برای اقتناص حدود و اکتساب مقدمات محتاج به بحث مقولات