

تعریف و غایت دانش منطقی از نظر منطقدانان مسلمان

دکتر سید محمود یوسف لطفی*

چکیده

نویسنده در این مقاله کوشیده است با توجه به تعاریفی که منطقدانان مسلمان از دانش منطقی به عمل آورده اند، ضمن طبقه بندی آنها در دو گروه تعاریف نفسی و تعاریف قیاسی و همچنین با عنایت به غایاتی که آنان برای علم منطقی برشمرده اند و تفکیک آنها به غایات معطوف به صورت و ماده و غایات معطوف به صورت، از گفتار آنان چنین استنتاج کند که منطقی بنا به تعریف و غایت خود، اولاً و بالذات ناظر به صورت اندیشه است نه ماده آن و دو بخش تصور و تصدیق منطقی نیز اساساً، مربوط به مقام استدلال است نه مقام تعریف و مباحث مربوط به ماده استدلال و همچنین مباحث مربوط به تعریف را باید در علوم خاص دیگر پی گیری نمود. در این مقاله همچنین از مسائل دیگری همچون رابطه منطقی و نحو و دلایل بی نیازی برخی علوم از منطقی سخن به میان آمده است.

واژگان کلیدی

منطق؛ منطقدانان مسلمان؛ تعریف؛ استدلال؛ ماده؛ صورت؛ نحو.

۱۱۲ حکمت، شماره ۱، زمستان ۱۳۸۳

* استادیار انجمن حکمت و فلسفه

دانش منطق که از نخستین روزهای ترجمه آثار دانای یونان به زبان عربی مورد توجه و مذاقه بسطی از دانشمندان و اهل نظر در محافل علم‌ی جوامع اسلام‌ی قرار گرفت، از جمله مهم‌ترین دانشهای عقایی و به منزله مدخای برای تعلم و آموختن آنهاست. هرچند ارسطو خود به جمع و تدوین آثار و آراء منطقی خویش نپرداخت و این کار پس از درگذشت او بوسیله شاگردانش صورت گرفت و این جمع و تدوین نیز خود در طول زمان تغییرات و تعدیلاتی را از سر گذراند، ولی مجموعه مدونی که با نام *ارغنون* تثبیت و عمده بخشهای آن نیز به زبان عربی ترجمه شد، همراه با شروح و تفاسیری که اصحاب مکتب مشاء بر آن نگاشته یا نوآوریها و تدقیقاتی که حکمای رواقی در مسائل منطقی به عمل آورده بودند و بسیاری از آنها نیز بنا به گزارشهای مورخان و فهرستنگاران مسلمان به عربی نیز ترجمه گردید، سبب شد تا مسلمانان بتوانند منطق را همچون دانش یا صنعت مستقلی که واجد موضوع یا موضوعات خاص خود و مسائل و مبادی ویژه خویش است در نظر بگیرند و از آن دانشی مدون و منسجم پدید آورند که قرنهای افکار و تأملات آنان را به خود اختصاص دهد و پیرامون مسائل آن به تحقیق و تفحص بپردازند.^۱

دانشمندان اسلامی بر اساس سنتی که آن را در همه علوم و دانشها مجرای داشتند، در آغاز بحث از هر علمی، به بیان برخی امور کلی در خصوص آن علم، که به رؤوس ثمانیه شهرت یافته است و از میان آنها تعریف و غایت و موضوع از اهمیت بیشتری برخوردارند، می پرداختند. آنان در خصوص دانش منطق نیز از همین سنت تبعیت کرده، در آغاز تألیفات منطقی خویش حداقل سه امر تعریف و غایت و موضوع م نطق را مورد عنایت قرار می دادند. ما در این مقال برآنیم تا در خصوص دو امر از سه امر یادشده، یعنی تعریف و غایت منطق و آرائی که حکیمان و منطق‌دانان مسلمان پیرامون آنها برآز داشته اند، به کاوش و جستجو بپردازیم و رهیافتهای گوناگونی را که در این خصوص اتخاذ کرده اند مورد مذاقه قرار دهیم.

با ملاحظه تعاریف گوناگونی که منطقیان و حکما از علم منطق به عمل آورده اند، این نکته روشن می شود که عمده این تعاریف بر دو محور اصلی تمرکز دارند؛ محور نخست، توجه به جنبه ابزاری و آلی منطق است که در غالب تعاریف مذکور در کتب منطقی از آن یاد می شود و محور دوم، التفات به جنبه استقلال و نفسی آن است، فارغ از اینکه آلت و

ابزار تحصیل علوم و دانشهای دیگر باشد یا نه. البته این دو وجه نظر خود بی ارتباط با بحث دیگری که راجع به رابطه این علم با سایر دانشها و به ویژه فلسفه می باشد، نیست و ریشه تمامی این مسائل نیز به آثار و آراء ارسطو و شروح و توضیحات مفسران و شارحان آثار او از یکسو و اصحاب مکاتب دیگر، که به نحوی در قبال مکتب مشا قرار داشتند و در رأس آنها رواقیان بودند، باز می گردد.

اسکندر افرویدیسی در شرح آنالوطیقای اولای / رعنون ارسطو به تفصیل به مسأله تعریف منطق و قائل شدن نقش آلی یا اصالی برای آن و نسبت منطق با فلسفه و شرح و بسط و رد و انکار اقوال رواقیان در این خصوص می پردازد (Alexander of Aphrodisias, 1991, 41-5)، و به حدس قریب به یقین می توان گفت که همین شرح بعدها منشأ پیدایش بسیاری از مباحث مطروحه در آثار حکمای مسلمان درباره تعریف و غایت منطق و نسبت آن با حکمت و سایر علوم شده است.

اسکندر در این شرح اصرار می ورزد که منطق گرچه فرآورده فلسفه است و از جهت اثبات و تثبیت موضوع و روش، یکسره به آن وابسته و متکی است، ولی به لحاظ طبقه بندی علوم بیهیچ وجه از بخشهای فلسفه و یا زیرمجموعه های آن نیست و کاملاً بیرون از دایره مباحث فلسفی قرار دارد. ولی او این استقلال را به عنوان استقلال یک علم از علم دیگر نمی داند، بلکه استقلال ابزار و آلت فلسفه از خود فلسفه به شمار می آورد که هر چند ممکن است به لحاظ تعلیمی تقدم بر آن داشته باشد، ولی به لحاظ طبقه بندی علوم، علمی در عرض فلسفه و یا جزئی از اجرای آن نیست. اسکندر این رأی را رأی حکمای مشاء و در رأس آنها ارسطو می داند.^۲

مجادلات اسکندر و حکمای رواقی درباره جایگاه و غایت منطق عیناً به عالم اسلام نیز منتقل شد و از کندی به بعد در آثار فلاسفه و منطقدانان مورد توجه قرار گرفت و به اتخاذ مواضع متفاوتی از سوی آنان منجر گردید. ما درباره این موضوع در ادامه همین مقاله سخن خواهیم گفت.

فارابی نخستین منطقدان بزرگ مسلمان، منطق را به هر دو طریق تعریف کرده و آن را نسبت به فلسفه در معاری خاص آن آلت، ابزار به شمار آورده است:

صناعه المنطق آله اذا استعملت فی اجزاء الفلسفه حصل بها العلم الیقین لجمیع ما تشتمل

علیه الصنائع العلمیه و العملیه، و لا سبیل الی الیقین الحق فی شیء مما یلتمس علمه، دون صناعه المنطق (فارابی، ۱۹۸۷، ۵۶).

در این تعریف هم بر صناعت بودن منطق که بیشتر بر جنبه آن تأکید دارد، توجه شده است و هم بر ابزار بودن برای جمیع اجزاء فلسفه که نشانگر توجه به حیث آلی بودن منطق است. نکته مهم در این تعریف این است که حصول هرگونه یقین در حوزه علوم و صناعات نیز منحصرأ از طریق همین علم و به وساطت آن دانسته شده است.

ولی فارابی منطق را به صورت دیگری نیز تعریف کرده، که در آن بر جنبه استقلالی و علمی آن تأکید شده است. او در رساله «التوطئه فی المنطق» این دانش را اینگونه تعریف می‌کند: منطق صناعتی است مشتمل بر اموری که قوه ناطقه را در سیر به سوی صواب در رقبال خطا، تسدید و تقویت می‌کند؛ آن را در هرچه که امکان اشتباه و انحراف در آن وجود داشته باشد راهنمایی می‌کند؛ احتراز از هر چه را که در استنباطات عقلی امکان وقوع خطا در آن می‌رود می‌آموزد؛ و نسبتش با عقل همچون نسبت نحو با زبان است (همان، ۵۵). از این تعریف تا حدودی می‌توان به شأن استقلالی منطق در رقبال شأن آلی آن و عنایت فارابی به این امر پی برد، چرا که تأیید و تقویت قوه ناطقه در راهیابی به سوی امور حق و صواب کارکرد اصلی در مقام تعریف دانسته شده است.

ولی تفکیک روشن و آشکار بین دو شأن منطق و تمایز گذاردن دقیق بین آنها به وسیله ابن سینا و در اشارات صورت گرفته (طوسی، ج ۱، ۹) و این تفکیک خود هماهنگ با برداشت دیگری است که وی در مدخل منطق *شفا* (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۶) به شرح و بسط آن پرداخته است. خواجه نیز در شرح اشارات این دو مقام را به اختلاف اعتبارات، که یکی به حسب ذات شیء است و دیگری به حسب ذات ولی در قیاس با غیر، ارجاع داده، و گفته است که منطق فی نفسه علم است و در قیاس با سایر علوم ابزار و آلت.

سخن ابن سینا در تعریف استقلالی منطق چنین است: فالمنطق علم یتعلم فیه ضروب الانتقالات من امور حاصله الی امور مستحصله و احوال تلک الامور و عدد اصناف ترتیب الانتقالات فیه و هیئته، جاریتان علی الاستقامه و اصناف ما لیس کذلک. (طوسی، ج ۱، ۹).

چنانکه از این تعریف به دست می‌آید منطق به منزله علم مستقلی دانسته شده، که صرفنظر از خدمتی که می‌تواند به دیگر علوم و دانشها بنماید، خود واجد هوی تی مستقل

است و با آن می توان روشهای انتقال از معلومات به مجهولات را شناسائی کرد و آموخت . این تعریف در قبال تعریف دیگری از منطق قرار دارد که در آن به وضوح شأن آلی بودن منطق برای سایر علوم ذکر و بدان اشاره شده است . به نظر ابن سینا اگر منطق را واجد این دو شأن و اعتبار بدانیم، آن گاه به یک اعتبار می تواند کاملاً علمی در عداد سایر علوم باشد و به اعتبار دیگر، و البته با کمی مسامحه، می توان آن را صرفاً آلت و ابزار خدمت به سایر علوم تلقی کرد و به این ترتیب نزاع بر سر علم بودن یا نبودن آن نیز پایان خواهد پذیرفت .

خواجه نیز در شرح اشارات، تنازع در باب علم بودن یا نبودن منطق و ابزار بودن آن برای علوم و علم نبودن خود منطق را بیهوده دانسته و در این باب طبق روش ابن سینا مشی کرده است، هر چند در باب دلیل بیهودگی این امر با وی اختلاف نظر دارد (همان).

ابن سینا در مدخل منطق شفا با طرح اختلاف نظر بین شارحان آثار ارسطو و حکمای رواقی در باب این امر که آیا منطق بخشی از فلسفه است یا نه، و باقائل شدن به دو معنا برای فلسفه و امکان تعلق منطق به فلسفه بر اساس یکی از آن دو معنا و عدم امکان آن بر اساس معنای دیگر، در صدد حل اشکال برآمده و طرح چنین مسائلی را از اساس باطل و زائد دانسته است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۶) بطلان به دلیل آن که بین دو قول [جزء بودن یا نبودن منطق برای فلسفه] تناقضی نیست و زائد بودن به دلیل بی حاصلی و بی ثمری این گونه مباحث.^۳

اگر ملاک علم بودن مجموعه ای از مسائل را متعلق داشتن به آنها به موضوع یا موضوعات خاص و استفاده از روش واحد در استنتاج مسائل آن به شمار آوریم، به اعتقاد حکمای اسلامی منطق را می توان به هر دو اعتبار علم به شمار آورد. به لحاظ موضوع این استقلال برای منطق وجود دارد که موضوع آن معقولات ثانیه به اصطلاح منطقی است، و آن احوالی است که عارض معقولات اولی می شود، همچون ذاتی و عرضی و محمول و موضوع بودن و حیثیت جامعه همه آنها، در مرتبه ثانی بودن آنها به لحاظ تعلق نسبت به معقولات اولی است (طوسی، ۱۹)، و به لحاظ روش نیز استفاده از روش تعقلی ویژگی آشکار آن است.

ابزار بودن منطق برای دیگر دانشها و علوم به طرح این مسئله انجامیده است که آیا منطق نیز برای تعریف و شرح مفاهیم مورد نظر خود و اثبات مسائل مطروحه در آن،

نیازمند منطق است یا نه. اگر نیازمند باشد، مستلزم دور یا تسلسل است و اگر نباشد، باید علت آن را جستجو کرد. اگر علت آن ضروری بودن مسائل منطق و بداهت آنها باشد، در این صورت دیگر نیازی به آموختن دانش منطق وجود نخواهد داشت و این امر با ضرورت آموختن روشهای تشخیص صواب از خطا که کار منطق است ناسازگار می باشد. منطق‌دانان مسلمان به این اشکال پاسخهایی داده اند که بنا به استقراء نگارنده، نخستین آنها از آن بهمینار صاحب کتاب *التحصیل* است. بهمینار در این کتاب مفاهیم و مسائل منطق را به چهار دسته تقسیم می کند و هیچیک را به لحاظ تعریف و اثبات نیازمند خود منطق نمی داند. آن چهار دسته به ترتیب عبارتند از:

۱- اموری که با تذکر و یادآوری مورد التفاوت نفس قرار می گیرند و نیازی به تع لیم ندارند.

۲- اموری که با تنبه و توجه قرار دادن نفس به آنها، حصولشان برای نفس ممکن می گردد.

۳- اموری که همچون مسائل مطروحه در علوم دقیقه ترتیب و تنسیق آشکاری دارند و اشتباه و غلط در آنها واقع نمی شود.

۴- اموری که دارای نظم و ترتیب خاصی هستند که اگر دارای چنان نظم نباشند، منفعت آنها درک نخواهد شد (بهمینار، ۱۳۷۵، ۹).

بهمینار برای این موارد نمونه ای ذکر نمی کند و مصادیق آنها را در منطق نشان نمی دهد، ولی شاید بتوان برای مورد نخست بداهت شکل اول، برای مورد دوم تعاریف اصطلاحات، برای مورد سوم، عکس و خلف و برای مورد چهارم مسائل مطرح در صناعات خمس را برشمرد.

امام رازی در *منطق الملتخص* و شیخ اشراق در *منطق تلویحات*، پاسخی به همین مضمون را بیان کرده و این نکته را افزوده اند که بسیار ی از مباحث عقلی این علم در صورتی که به نحو مستقل مورد توجه قرار گیرند، درستی آنها بداهتاً معلوم خواهد شد، و آنچه هم که چنین نباشد، آشکارا به گروه نخست منتهی می شود. (رازی فخرالدین، ۱۳۸۱، ۹ و سهروردی، ۱۳۳۴، ۳). برخی از منطقیان، دسته ای از مسائل منطق را (که البته تعداد آنها را اندک شمرده اند) از جمله معلومات کسبی دانسته اند که نیازمند به منطق اند

و برای حل شبهه نیاز منطق به منطق در خصوص این مسائل راه حلی ارائه نکرده اند (حلی، ۱۳۷۹، ۹).

سمرقندی صاحب *قسطاس المنطق*، منطق را از آن دسته علوم نظری دانسته است که احتمال وقوع خطا در آنها منتفی است و صرف آشنایی با اصطلاحات آن، همچون جنس و فصل و قضیه و عکس را کافی دانسته است (رازی، قطب الدین، ۱۶).

برخی از منطق دانان نیز به اشکال نظری بودن بخشی از مباحث منطق و نیاز آن به منطق و حصول مشکله دور یا تسلسل چنین پاسخ داده اند که هرچند بخشی از مسائل منطق، نظری است ولی استنتاج آن از اولیات منطق، خود به نحو ضروری صورت می گیرد و از این حیث نیازمند استفاده از منطق دیگری نیست تا شبهه مذکور پیش آید (همانجا). نکته‌ای که در این خصوص واجد اهمیت است، این است که گرچه منطق نسبت به همه علوم به منزله ابراز و آلت دانسته شده است، در عین حال برخی از علوم که به صفت متسق و منتظم متصف شده اند از این میان مستثنا شده و بر بی نیازی آنها از منطق تأکید شده است. اکنون باید دید که این دو صفت چه خصوصیتی در علوم موصوفه خود ایجاد می کنند که سبب بی نیازی آنها از منطق می شود.

منطقیان نمونه این گونه علوم را در دو علم هندسه و حساب دانسته اند، ولی غالب آنها در توضیح پرسش پیشگفته توضیح چندانی نیاورده اند. از جمله کسانی که در صدد تعلیل این امر برآمده اند میرسید شریف جرجانی است. به گفته او مبادی اولای این گونه از علوم، خود از جمله معلومات آشکار و بدیهی اند و با نتایج قیاساتی که از آنها فراهم می آید ارتباطی بیّن و روشن دارند. همچنین این مبادی که خود بدیهی بلکه اولی اند، به لحاظ مبدأ بودن برای مطالب نیز بدیهی اند، و مسائل این علوم آن گاه که مبادی مسائلی دیگر قرار می گیرند، خود یقینی اند و مناسبت و ارتباط آنها با آن مسائل نیز واضح و آشکار است، و همین نظم و ترتیب تا بعید ترین مطالب نسبت به مبادی اولی برقرار است، و از این رو علوم یاد شده، نه از جهت ماده و نه از جهت صورت، نیازمند قانون عاصمی به نام منطق نمی باشند و صرف تنبیه و تذکر نسبت به آنها کافی است.^۴

البته تفاوت منطق بعملاً هندسه و حساب در این است که از هندسه احکام بعضی از اندیشه‌ها دانسته می شود ولی از منطق احکام و قواعد کلیه اندیشه‌ها (رازی، قطب الدین ص ۱۵).

از آن چه گذشت روشن می‌شود که منطق به لحاظ استفاده از آن در جمیع علوم و دانش‌هایی که تحقیق در آنها نیازمند منطق است نقش ابزاری دارد، ولی خود نیز دارای هویتی مستقل است و می‌تواند، به‌عنوان یک علم با موضوع و مسائل و مبادی خاص مورد تحقیق قرار گیرد. به گفته بهمنیار:

والمنطق یعین فی معرفه‌آخری ان یکون مکیا لا لها، والمکیال ایضاً قد یکون بوجه ما ماده اذا کان المطلوب مرطقیاً (بهمنیار، ۱۳۷۵، ۶).

در باب غایت و غرض منطق نیز منطق‌دانان رهیافت‌های مختلفی را اتخاذ کرده‌اند. در غالب بیانات منطقیان، غایت منطق حفظ و صیانت اندیشه از وقوع در خطا دانسته شده است و برخی نیز همین امر را در قالب تفصیلی ذیل ارائه نموده‌اند. به گفته آنان غرض از منطق تمیز گذاردن بین این سه قسم از امور است:

۱- صدق و کذب در اقوال.

۲- خیر و شر در افعال.

۳- حق و باطل در اعتقادات (شیرازی، قطب‌الدین، ۲۹).

آشکار است که این تقسیم‌بندی به لحاظ متعلق و معلوم صورت گرفته است و با اصل صیانت ذهن از وقوع در خطا چه در ناحیه قول، چه در ناحیه فعل و چه در ناحیه اعتقاد، منافات و مغایرتی ندارد.

گروه‌ی نیز غایت منطق را شناخت موصل‌تصوری و تصدیقی و آگاهی از ویژگی‌های اجزای آنها و مبادی و مراتبشان از جهت شدت و ضعف دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱۴۴). پیداست که تأکید گروه نخست بر جنبه بهداشتی و درمانی منطق و تأکید گروه دوم بر جنبه سلامت تفکر و اندیشه است.

درعین حال که رأی هر دو گروه مذکور در فوق، ناظر به اشتغال منطق بر آموختن دو روش برای اکتساب دو قسم مجهولات‌تصوری و تصدیقی است، ولی در کلماتی که از برخی منطقیان بزرگ رسیده است، ناظر بودن غایت منطق به تعلیم تنها روشهای اکتساب تصدیقات مجهول از تصدیقات معلوم است. به گفته فارابی: فالغرض من هذه الصناعة هو تعریف جمیع الجهات و جمیع الامور التي تسوق الذهن الي ان یقناد لحکم ما علی الشی (فارابی، ۱۴۰۴، ص ۱۰۴).

شیخ اشراق نیز ضمن تأکید بر قیاس برهانی، بر اختصاص منطق به روشهای مربوط به استنتاج تصدیقات تأکید می‌کند:

باید دانستن که بیشتر غرض در شناختن اجزاء منطق شناختن قیاس برهانست (سهروردی، ۱۳۸۰، ۴۱۳). تأکید بر محصور دانستن وظیفه منطق به تعلیم طرق اکتساب تصدیق و در واقع شناختن روشهای درست استدلال و تشخیص استدلالهای معتبر از غیر معتبر با تلقی جدید از منطق و برداشت منطقدانان معاصر از آن نیز نزدیک است. به تعبیری می‌توان گفت حتی کسانی که غایت منطق را شناخت روشهای اکتساب در دو بخش تصور و تصدیق می‌دانند، در مقام بیان کارکردهای منطق و بسط تشریح آن محط نظر خود را بر تصدیق متمرکز می‌کنند. به عنوان مثال علامه حلی در مقام توجیه نیاز به منطق می‌گوید که عقلا در اعتقادات اختلاف دارند، بآنکه در اعتقادات بدیهی مشترکند و این اختلاف حاصل اشتباهی است که در ترتیب و نظم معلومات به هنگام تفکر پیش می‌آید و از این رو ناگزیر نیاز به چیزی که واسطه‌ی آن شناسایی صحیح و خطا در ترتیب ممکن گردد، پیش می‌آید که همان منطق است (حلی، ۱۴۱۲، ۱۸۶). در این تعبیر دو ویژگی به چشم می‌خورد: الف) توجه به این که منطق مربوط به حوزه اعتقادات یا همان تصدیقات است؛ ب) توجه به این امر که منطق مربوط به ترتیب و هیأت استدلال یا همان صورت استدلال است نه محتوا و ماده آن؛ و این نکته‌ای است که در ادامه همین بحث به آن می‌پردازیم.

منطقدانان مسلمان با توجه به فلیده‌ای که برای منطق ذکر کرده‌اند، مکرراً مورد اعتراض گروه دیگری از دانشمندان علمای ادبیات و صرف و نحو قرار گرفته‌اند، و بر آنها ایراد شده است که غایت و مقصود مورد نظر شما از علم منطق به طریق ساده‌تر و مناسبتری یعنی از طریق علم عربیت و صرف و نحو قابل دستیابی است و نیازی به فراگیری دانش دیگری که ریشه‌ها و پایه‌های یونانی دارد و متناسب با زبان یونانی بسط و تنظیم یافته است، نیست و در منطق چیزی که با صرف و نحو حاصل نشود، وجود ندارد. مناظره معروف سیرافی و ابوبشر متی در محضر فضل بن جعفر که گزارش مبسوط آن در *مقاسبات* ابوحیان توحیدی آمده است (توحیدی، ۱۹۲۹، ۶۸)، گواه خوبی بر این معناست. بواسطه همین ایرادها و اعتراضها بوده است که منطقیان به مسئله رابطه منطق و زبان

از یک سو و صرف و نحو از سوی دیگر توجه اکید کرده و هر دو مبحث را در آثار منطقی خود مورد بررسی قرار داده اند. بطور کلی می توان گفت که در آغاز، بررسی و مطالعه درباره منطق شدیداً وابسته به ملاحظات فلسفی درباره زبان بود و از همین رو بسیاری از نحویان عرب، که نظریات زبانشناختی آنها از پیچیدگی و پختگی قابل توجهی برخوردار بود، از فلاسفه، که بواسطه توجه به منطق یونانی، که آن را حاصل یک سنت زبانی متفاوت می دانستند، بیزاری می جستند (Routledge Encyclopedia, P.707). فارابی در آثار منطقی خود به مسأله رابطه نحو و زبان توجه ویژه مبذول داشته و شباهت و نسبت منطق به عقل و نحو به زبان را مورد بررسی قرار داده است. چنان که در *احصاء العلوم* خاطر نشان می کند که منطق و نحو هر دو به گونه ای به زبان وابستگی و تعلق دارند، ولی قواعد نحو اولاً و بالذات مربوط به کاربرد زبان هستند، ولی قواعد منطق اولاً و بالذات ناظر به تصرف در معقولات می باشند (فارابی، ۱۹۴۹، ۶۸).

از اکثر مباحث مربوط به تعریف و غایت منطق چنین بر می آید که منطق، هم ناظر به صورت استدلال است و هم ناظر به ماده آن. ولی عملاً و بتدریج از حجم مباحث مربوط به ماده کاسته شده و غالب مباحث منطق به صورت استدلال اختصاص یافته و این امری است که البته با ماهیت منطق نیز سازگار است. اما در این میان برخی از منطق‌دانان، مباحث مربوط به ماده استدلال در علم منطق را نیز ارجاع به منطق صورت داده و برای مباحث ماده در منطق استدلالی را منظور نکرده اند. به گفته قطب رازی، اشتباه در منطق ماده نهایتاً به اشتباه در منطق صورت باز می گردد. استدلال قطب در اثبات این مدعا مبتنی بر مقدماتی به این شرح است:

۱- مبادی اولی در همه علوم اموری بدیهی هستند و امکان وقوع اشتباه در آنها وجود ندارد.

۲- اگر مبادی اولی به جهت صورت درست تنظیم شود، مبادی ثانوی نیز چنین خواهند بود؛ و این امر به همین صورت تا پایان ادامه یافته، اشتباهی رخ نخواهد داد.

۳- در این صورت اگر در سیر فکر اشتباهی رخ دهد، ناگزیر به واسطه اشکال در صورت و درضمن سلسله اکتساب که منتهی به مبادی اولی می شوند، خواهد بود و بنابراین تمامی اشکالها و اشتباهها، به اشتباه در صورت بازخواهد گشت (رازی قطب الدین، ۱۴).

در واقع قطب در این استدلال می خواهد بگوید که اگر مفروضات خود منطقیان در خصوص وجود قضایای ضروری و بدیهیات را بپذیریم، متوجه خواهیم شد که اهل نظر و اندیشه در جهت فهم و تشخیص آنها دچار اشتباه نمی شوند و پس از تصور صحیح اطراف قضایا و توجه به نسبت و رابطه موضوع و محمول و در صورت برخوردارگی از سلامت حواس و ذهن، به محتوی قضیه اذعان خواهند آورد؛ و در صورتی که این مبادی به صورت صحیحی با یکدیگر ترکیب شوند، حاصل آنها نیز اموری صادق و صحیح و قابل پذیرش خواهند بود؛ و سلسله استدلال با همین مفروضات و به همین ترتیب پیش خواهد رفت. پس اگر حاصل استدلال در نهایت مطابق واقع نبود، باید خللی در آن واقع شده باشد تا وقوع خطا را به درستی توجیه کند.

گروهی از منطقیان این نحوه استدلال در خصوص ارجاع خطاهای مادی به خطای

صوری را نپذیرفته و آن را نادرست دانسته اند. به گفته میرسید شریف جرجانی:

۱- فکر که مبنای نیاز ذهن به قواعد منطقی است، بادوحرکت صورت می گیرد.

۲- حرکت نخست برای تحصیل ماده است که از مطلوب به سوی معلومات موجود در

ذهن صورت می گیرد.

۳- حرکت دوم برای تحصیل صورت است که از مبادی و معلومات به سوی مجهول

سیر می کند.

۴- همان گونه که حرکت دوم از حرکات دوگانه فکر، نیازمند یک سلسله قواعد است

تا به مدد آنها مواد را به نحو مطلوبی با یکدیگر ترکیب کرده و نتیجه مطلوب را تحصیل کند، حرکت نخست نیز نیازمند قواعدی است تا ذهن بتواند در هر مورد ماده مناسب را به دست آورده، و صورت مورد نظر را بر آنها القا کند و نتیجه مورد نظر را به دست آورد.

۵- این امر که مبادی اولی ضروری باشند، با وقوع اشتباه در مقام تصدیق به آنها و درک

کردنشان با این صفت که ذهن آنها را مطابق واقع بداند، تنافی دارد، ولی با این امر که از آنها به نحوی نامتناسب با مطلوب استفاده کند، به این معنا که نهایی دستیابی به یک مجهول تصویری یا تصدیقی، از چنان مبادی اولی که به آنها تناسب ندارد استفاده نماید، در تنافی نخواهد بود. بنابراین لزومی ندارد که اشتباه در ماده نهایتاً به اشتباه در صورت، تحویل برده شود (همان).

به نظر می‌رسد پاسخ میرسید شریف، در برابر اشکال قطب و پاسخ به استدلال او ، استدلالی در خور و شایسته است. ولی اگر به روح نظریه قطب توجه کنیم، می‌بینیم که مشکل او اساساً رها کردن گریبان منطق از چنگ حوزه ای از مسائل و مباحث است که منطق به لحاظ ساختار و ماهیت خود، و نحوه‌ی رابطه اش با سایر علوم و معارف، نسبت به آن نمی‌تواند ادعایی داشته باشد. به گفته ملا محمدامین استرآبادی: ان القواعد المنطقیه انما هی عاصمه عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة، من اقصی ما یستفاد من المنطق فی باب مواد الاقیسه تقسیم المواد علی وجه کلی الی اقسام، و لیست فی المنطق قاعده نعلم ان کل ماده مخصوصه داخله فی ای قسم من الاقسام. (استرآبادی، ۱۳).

از این سخن آشکار می‌شود که تقسیم بندی های کلی منطق از محتوا و مضمون قضایا در مبحث صناعات خمس چیزی نیست که بتواند راهگشای ذهن در خصوص محتوا و مضمون هر قضیه خاص و بالتبع محتوای استدلالها در علوم مختلف باشد، و منطق در این باب نمی‌تواند احکام راهگشا و همگانی داشته باشد. و به گفته یک از منطق‌دانان معاصر: منطق به تنهایی، نگاه‌دارنده فکر از وقوع در خطا نیست، چرا که اصول و قواعد منطق نمی‌تواند همه مواد قضایا را تعدیل و تصحیح کند. زیرا درست و نادرست بسیاری از مواد، جز با مباحث فلسفی قابل استکشاف نیست. به عنوان مثال این که برخی استدلالها به قول به حدود عالم و برخی دیگر به عقیده به قدم عالم می‌انجامند، حاصل اختلاف در هیئات و اشکال استدلالها نیستند و منطق هر دو دسته استدلال را صحیح می‌بیند. البته منطق توصیه می‌کند که در قیاس برهانی مواد قضایا باید یقینی باشد، ولی خود منطق راهی برای تشخیص قضیه یقینی از غیر یقینی ندارد و خلاصه این که منطق چنان دانشی است که متکفل حفظ از خطا در مواضعی است که منشأ خطا صورت استدلال باشد ... پس منطق به لحاظ محدودیت خود، نمی‌تواند در طلب اصلاح مواد کاری انجام دهد ... در این صورت سخن منطقیان را که می‌گویند: منطق ذهن را از خطای در فکر حفظ می‌کند، نباید به نحو پذیرش کلی، اخذ نمود (کرمی، ۱۸).

اینک می‌توانیم سخنان خود در تبیین غایت و تعریف منطق را به این صورت تلخیص کنیم که اگر مباحث منطق اولاً و بالذات معطوف به صورت فکر باشد نه ماده آن و فکر نیز در این تعبیر و با توجه به تعاریف ارائه شده از منطق، مربوط به حوزه استدلال باشد،

آن گاه آشکار خواهد بود که منطق در اساس همان منطق صوری یا صورت است نه مادی؛ و غایت آن نیز دستیابی به اصول تدوین استدلاله‌ای معتبر و صحیح و همچنین شناسایی راههای تشخیص استدلالهای نامعتبر از معتبر است و این اصول با تعریف منطق و توقع از آن، چنان که مورد نظر منطقدانان جدید می باشد، نیز هماهنگ و همراه است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- به گفته مرحوم محمدتقی دانش پژوه: دانشمندان ایرانی زمان ساسانیان نیز به همین روش او [ارسطو] آشنایی داشته‌اند. در روزگار اسلامی هم دانشمندان خاوری مانند کندی، ابن مقفع، ابن سوار، ابن عدی، ابن رزعه، متی بن یونس، فارابی، اخوان صفا، ابن سینا، ابن هبش، مشکویه رازی، ابوالفرج بغدادی، بهمنیار، ابن طملوس، ابن رشد، دانی، ابوالعباس لوکری و ابوالبرکات بغدادی درست از روش او پیروی کرده‌اند و هر یکی از اینها به سبک خاص خود اندیشه‌های او را و انمود ساخته‌است (ساوی، ۱۳۳۹، ص ۹).
- ۲- ولی به گفته محققان، در آثار ارسطو مستقیماً از منطق با عنوان ابزار یا همان "ارغنون" یاد نشده است مگر به صورتی استطرادی، آن هم در کتب جدل (Alexander of Aphrodisias, 1991, 42n). درباره اطلاق عنوان "ارغنون" بر مجموعه آثار منطقی ارسطو نظرات مختلفی وجود دارد. برخی، آن را کار شاگردان ارسطو که به جمع و تدوین آثارش پرداخته‌اند، می‌دانند (Kneal and Kneal, 1975, 23) و برخی دیگر این نامگذاری را مربوط به دانشمندان بیزانسی قرن ششم میلادی (ارسطو ۱۳۷۸، مقدمه مترجم، ۵۶).
- ۳- هر چند برخی از اهل نظر به حق، این بحث را نه م همل که بسیار هم دارای فایده دانسته‌اند (ملکیان، ۱۳۷۹، ۳۰۴).
- ۴- شریف متذکر می‌شود که حساب و هندسه از این قبیل علومند و به همین جهت پیشینیان آموزش را از آنها شروع می‌کرده‌اند. (رازی، قطب‌الدین، ۱۵).

منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۴۰۳ق)، *الاشارات والتنبيهات* ← طوسی، شرح الاشارات والتنبيهات.
- ۲- ابن سینا (۱۳۷۱ق)، *الشفاء، المنطق، المدخل، تحقیق الاب قنواتی، محمود الخضی ری، فؤاد الاخوانی، القاہرہ: وزاره المعارف العمومیہ.*
- ۳- ارسطو (۱۳۷۸)، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: نشرگاه، ۱۳۷۸.
- ۴- استرآبادی، محمدامین، *الفوائد المدینه، چاپ سنگی.*
- ۵- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.*
- ۶- توحیدی، ابو حیان (۱۹۲۹)، *المقابسات، تصحیح حسن السندی، القاہرہ.*

- ۷- جرجانی، میرسید شریف، حاشیه شرح المطالع ← رازی، قطب الدین، شرح المطالع.
- ۸- حلی، ابومنصور حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۲ق)، *التواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه*، تصحیح فارس حسون تبریزیان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۹- حلی، ابومنصور حسین بن یوسف بن مطهر (۱۳۷۹)، *الاسرار الخفیة فی العلوم العلیه*، تحقیق مرکز الابحاث والدراسات الاسلامیه، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۰- رازی فخرالدین (۱۳۸۱)، *منطق المخلص*، تقدیم، تحقیق و تعلیق، احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- ۱۱- رازی، قطب الدین شرح المطالع، قم: انتشارات کتبی نجفی، بی تا.
- ۱۲- ساوی، زین الدین عمر بن سهلان (۱۳۳۴)، *تبصره و دو رساله دیگر در منطق*، به کوشش محمدتقی انش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۳- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش (۱۳۳۴)، *منطق التلویحات*، حقه و قدم له علی اکبر فیاض، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۴- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- ۱۵- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴، تصحیح، تحشیه و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه، علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۶- شیرازی، صدرالدین (۱۳۷۸)، *التنقیح فی المنطق*، تصحیح غلامرضا یاسی با مقدمه احد فرامرز قراملکی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۷- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمه الاشراق، بی جا، بی تا.
- ۱۸- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۳)، *شرح الاشارات والتنبیها*، ج ۳، دفتر نشر الکتب.
- ۱۹- کرمی، محمد، *التقریب الی حواشی التمهذیب*، قم: مکتبه بصیرتی، بی تا.
- ۲۰- فارابی، ابونصر (۱۹۴۹)، *احصاء العلوم*، صححه عثمان امین، القاهرة: دارالفکر العربی.
- ۲۱- فارابی ابونصر (۱۴۰۴)، *الالفاظ المستعمله فی المنطق*، حقه و قدم له و علق علیه محسن مهدی، تهران، افست الزهراء.
- ۲۲- فارابی، ابونصر (۱۹۸۵)، *المنطق عند الفارابی*، تحقیق و تقدیم و تعلیق د. رفیق العجم، بیروت: دارالمشرق.
- ۲۳- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، *تاریخ فلسفه غرب* ج ۱ (درسهای استاد مصطفی ملکیان)، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

منابع انگلیسی

- 1- Alexander of Aphrodisias (1991), *On Aristotle's Prior Analytics*, 11-7, tr by Jonathan Barnes and others, cornell university Press.
- 2- Kneal and Kneal, (1975), *the Development of logic*, Oxford.
- 3- *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Craig, Vol.5,.